FTR 2004 (im Heftinnere)

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 | **2005** | **101. Jahrgang**

Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre (Klaus von Stosch) . . . . . Sp. 89

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). Zum 50. Todestag (Alexander Loichinger) . . . . . Sp. 107

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 123

Schlosser, Marianne: Bonaventura begegnen (Ulrich Köpf)

Exegese AT . . . . . Sp. 124

Prophetie in Israel – Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne „ anläßlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads (1901 – 1971) Heidelberg, 18. – 21. Oktober 2001, hg. v. Fischer, Irmtraud / Schmid, Konrad / Williamson, Hugh G. M. (Otto Kaiser)

Goldenstein, Johannes: Das Gebet der Gottesknechte. Jesaja 63,7–64,11 im Jesajabuch (Burkard M. Zapff)

Exegese NT . . . . . Sp. 130

Berger, Klaus: Jesus (Stefan Schreiber)

Eckstein, Hans-Joachim: Der aus dem Glauben Gerechte wird leben. Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments (Stefan Schreiber)

Schnelle, Udo: Paulus. Leben und Denken (Thomas Schmeller)

Dogmatik . . . . . Sp. 135

Vorgrimler, Herbert: Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken (Harald Wagner)

Wandinger, Nikolaus: Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie (Wolfgang Beinert)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 137

Welcher Gott? Eine Disputation mit Thomas Ruster. Jubiläumsschrift 50 Jahre „Theologie für Laien", hg. v. Senn, Felix (Jürgen Werbick)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 140

Athanasius von Alexandrien: Epistula ad Afros. Einleitung, Kommentar und Übersetzung von Anette von Stockhausen (Wolfgang Beinert)

Uhrig, Christian: „Und das Wort ist Fleisch geworden". Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik (Wolfgang Beinert)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 142

Franz, Ansgar: Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament. Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary (Georg Braulik)

Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum, hg. v. Gerhards, Albert / Henrix, Hans Hermann (Klemens Richter)

Altarraum als Gemeinderaum. Umgestaltung bestehender Kirchen, hg. v. Leisch-Kiesel, Monika / Freilinger, Christoph (Klemens Richter)

Dom im Licht – Licht im Dom. Vom Umgang mit Licht in Sakralbauten in Geschichte und Gegenwart, hg. v. der Regensburger Domstiftung (Klemens Richter)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . . Sp. 147

Golding, Josua L.: Rationality and religious theism (Klaus von Stosch)

von Herrmann, Friedrich–Wilhelm: Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit" (Robert Jan Berg)

Irlenborn, Bernd: „Veritatis semper maior". Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (Gunther Wenz)

Meier, Frank: Transzendez der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie (Gunther Wenz)

Thurner, Martin: Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni (Markus Krienke)

Vetö, Miklos: De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand (Richard Schaeffler)

Spiritualität . . . . . Sp. 163

Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit. 5 Bde. Vorwort v. Patriarch Bartholomaios (Wassilios Klein)

Gosebrink, Hildegard: Maria in der Theologie Hildegards von Bingen (Wolfgang Beinert)

Salmann, Elmar: Zwischenzeit. Postmoderne Gedanken zum Christsein heute (William J. Hoye)

Theologie / Naturwissenschaft . . . . . Sp. 167

Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube, hg. v. Schockenhoff, Eberhard / Huber Max G. (Rainer Koltermann SJ)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 169

Bibliographie . . . . . Sp. 172

Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre

(Klaus von Stosch)

Die Rede vom Handeln Gottes in der Welt ist im Zuge von Neuzeit und Moderne in eine tiefe Krise geraten. Der Hauptgrund hierfür scheint mir darin zu liegen, daß sich die Theodizeefrage spätestens durch die Katastrophen des 20. Jh.s so unerträglich zugespitzt hat, daß man kaum noch am Glauben an die Geschichtsmacht Gottes festhalten kann. Hinzu kommt, daß der Siegeszug eines uneingeschränkten Freiheitsdenkens es immer schwieriger macht, die immer größere Gewinnung von Freiheitsspielräumen mit dem Glauben an ein Handeln Gottes in der Welt zu vereinbaren. Hinsichtlich der Naturwissenschaften führte die Deutung der Natur als in sich geschlossenes, von immanenten Ursachen gesteuertes System zumindest zeitweilig dazu, ein Eingreifen Gottes in den Naturverlauf für überflüssig oder unmöglich zu erachten. Schließlich wurde die Rede von einem Handeln Gottes in der Welt durch die Gläubigen selbst fragwürdig, die es immer wieder als Entschuldigung für das eigene Nichtstun oder für politische Zwecke mißbrauchten.

Während sich die Theologie mit dem Denken eines Handelns Gottes angesichts der soeben angedeuteten Problemlage schwer tut, erlebt der Vorsehungsglaube ebenso wie das Bekenntnis zum Handeln Gottes im Leben vieler Gläubigen in der Gegenwart eine ungeahnte Renaissance. Selbst mit wenig religiöser Leidenschaft ausgestattete Zeitgenossen, die sich mit den überlieferten Glaubensformen schwer tun, entdecken erstaunliche Synchronismen in ihrem Leben, fangen an, den Glauben an den Zufall zu verlieren, und staunen, wie wunderbar sich manche Dinge in ihrem Leben fügen. Sogar der von aufgeklärten Theologen lange belächelte Glaube an Schutzengel gewinnt für immer mehr Menschen an Plausibilität. An allen Ecken und Enden wird es dem Menschen unserer Zeit fraglich, ob er Gott wirklich so gründlich los geworden ist, wie es auch von theologischer Seite seit Nietzsche immer wieder diagnostiziert wurde. Und selbst Denker, die in ihren Theorien die Unmöglichkeit eines besonderen Handelns Gottes bewiesen zu haben glauben, danken Gott für ihnen widerfahrenes Glück und erwischen sich in höchster Not beim Flehen um Gottes rettendes Eingreifen.

Trotz der verblüffenden Vitalität des Vorsehungsglaubens ist es andererseits unübersehbar, daß der theologisch begründete Zweifel

BS: theol A 010
22. JUNI 2005

an der Möglichkeit eines besonderen, mir geltenden Handelns Gottes auch die Herzen vieler Gläubigen erfaßt hat. Die oben genannten Anfragen bleiben bei aller Vitalität des Bekenntnisses zur konkreten Gegenwart Gottes unverändert bestehen und harren dringend der theologischen Bearbeitung. Kaum eine Problematik scheint mir so dringend der theologischen Aufarbeitung zu bedürfen wie die Frage nach Denkmöglichkeiten eines konkreten Handelns Gottes angesichts der unheilen Geschichte dieser Welt. Denn die Erfahrung des Grauens im 20. Jh. läßt ja nicht nur die Rede vom Handeln Gottes fraglich erscheinen, sondern lässt sich zugleich auch als Schrei nach Gottes rettendem Eingreifen verstehen. Je schmerzlicher die Gegenwart eines geschichtsmächtigen Gottes vermißt wird und je mehr seine Gegenwart angesichts der immer weiter steigenden Komplexität der Daseinsfragen gebraucht wird, um so lauter wird der Ruf nach einem Handeln Gottes in der Welt.

Die theologische Eruierung von Denkmöglichkeiten eines besonderen Handelns Gottes in der Geschichte ist aber nicht nur angesichts der gegenwärtigen Problemkonstellation von so eminenter Bedeutung. Sie ist zugleich unaufgebbare Basisaufgabe für jede jüdische oder christliche Theologie. Denn die Erfahrung des geschichtlich handelnden Gottes ist nicht nur Wurzelerfahrung jüdischer Identität[1] bzw. des Glaubenszeugnisses Israels[2], sondern auch grundlegendes Kennzeichen des christlichen Glaubens. Wenn es heute also immer noch vielen Menschen schwer fällt, einen Zugang zu dem in der Geschichte wirkmächtigen Gott zu finden, ja dieser Zugang nach Auschwitz für viele *„gänzlich* verloren gegangen ist, dann ist der Gott der Geschichte selbst verloren gegangen"[3], und es fragt sich, wie jüdischer und christlicher Glaube in seiner überkommenen Gestalt überhaupt noch verantwortet werden kann. Auf diese Weise stellt Hitlers bestialischer Massenmord eine bleibende Bedrohung jüdischen und christlichen Glaubens dar. Und jedes Massaker an Randgruppen verstellt neu den Weg zu dem Gott, der dem biblischen Zeugnis zufolge auf der Seite der Entrechteten und Heimatlosen Partei ergreift.

Für die jüdische und die christliche Glaubensreflexion gilt deshalb gleichermaßen, daß einem angesichts der auch nach der Nazizeit nicht endenden Schreckens- und Leidensgeschichte der jüngsten Vergangenheit – ich erinnere nur an die unvorstellbaren Grausamkeiten während des Völkermordes der Hutu an den Tutsi 1994 in Rwanda – das Bekenntnis zu einem geschichtsmächtigen Gott der Liebe, der sein Volk mit starker Hand aus der Knechtschaft Ägyptens herausgeführt hat, einfach nicht mehr über die Lippen kommen will. Um so eindringlicher wird der Ruf nach diesem Gott und seiner Gerechtigkeit, so daß für gläubige Menschen die Rede vom Handeln Gottes in der Welt von einer dankbaren Erinnerung immer mehr zu einer sehnsüchtigen Erwartung wird[4].

Nicht zu Unrecht kann man angesichts einer solchen Sehnsucht allerdings fragen, worin die Hoffnung auf Rettung in der Zukunft gründet, wenn von diesem Gott in der Gegenwart so wenig zu spüren ist. Auf welchen wirkmächtigen, auch heute noch erfahrbaren Zeichen Gottes gründet der Glaube an den die Geschichte wendenden und vollendenden Gott? Wer sich von dieser Frage dispensiert, gibt den religiösen Glauben dem Verdacht preis, sich aus haltlosen Hoffnungen zu speisen, die über die Wirklichkeit nur insofern Aufschluß geben, als sie die menschlichen Sehnsüchte verdeutlichen. Der Glaube erscheint so als Produkt eines bloßen Wunschdenkens, das leicht als illusionäres Phantasiegebilde zu entlarven ist.

Umgekehrt kann es auch nicht so recht befriedigen, diese Frage in überaffirmativer Weise so zu beantworten, daß ohne jede Rückfrage Gottes Handeln für die Gegenwart in Anspruch genommen wird. Entsprechend irritierend ist es, wie gerade in evangelikalen Gruppierungen, aber auch in den charismatischen Bewegungen der Großkirchen eine neue Konjunktur der Rede vom Handeln Gottes zu beobachten ist, die sich weitgehend von den Infragestellungen dieser Rede im Zuge von Neuzeit und Moderne freigemacht hat. Immer mehr Menschen suchen offenbar Trost in der Ausblendung der schrecklichen Zeugnisse gegen die Wirkkraft Gottes und geben sich unter Ausblendung kritischer Rückfragen der Sehnsucht nach seiner Gegenwart hin.

So entlastend eine solche naive Rede von der Gegenwart des wirkmächtigen Gottes sein kann und so verständlich der Wunsch nach ihr ist, so sehr hat sie angesichts der Leidensgeschichte unserer jüngeren Vergangenheit ihre Unschuld verloren. Die oben genannten Fragen lassen sich eben nicht (mehr) einfach beiseite schieben und machen eine theodizeesensible Weise der Rede von Gottes Handeln in der Welt zu einer unerläßlichen Forderung an jede Theologie. Aber auch abgesehen vom Theodizeeproblem gibt es – wie oben deutlich geworden sein sollte – eine Reihe von drängenden Fragen, deren adäquate Beantwortung notwendig ist, wenn man die Rede vom Handeln Gottes in der Welt verantworten will. Dabei hat gerade der Verlauf der *divine action debate* im englischsprachigen Raum verdeutlicht, daß sich diese Einwände nicht gegen überholte Formen der Rede von Gottes Handeln in der Welt richten, sondern die Möglichkeit der Wirksamkeit Gottes in der Welt überhaupt bestreiten[5].

Angesichts der Zentralität der Geschichtsmacht für das Bekenntnis zum jüdisch-christlichen Gott[6] und angesichts der Schwere seiner Erschütterung im Laufe der Moderne gibt es – wie M. Wiles zu Recht herausstellt – in der Tat keine Frage, die für die gegenwärtige Theologie fundamentaler ist, als die danach, ob und wie Gottes Handeln in der Welt gedacht werden kann[7]. „Christlicher Glaube steht und fällt also damit, daß sachgemäß expliziert werden kann, wie Gott gehandelt hat"[8]. Eine sachgemäße Explizierung kann nicht darin bestehen, die Rede vom Handeln Gottes aufzugeben. Zugleich kann sie nach Auschwitz aber auch nicht in unverwandelter Weise fortbestehen, will sie nicht Gefahr laufen, die Augen vor der Leidensgeschichte dieser Welt zu verschließen[9].

Der vorliegende Literaturbericht möchte versuchen, vor dem Hintergrund dieser einleitenden Problemskizze einen Blick auf die Neuerscheinungen zur Thematik des Handelns Gottes in der Welt im deutschen und englischen Sprachraum der letzten 15 Jahre zu werfen. Der Zeitraum ist so gewählt, weil es einerseits darum gehen soll, eine Bilanz der theologischen Diskussion seit der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen Ende der 80er Jahre zu ziehen. Zum anderen scheint mir aber auch die theologische Aufarbeitung eines Zeitraums nach dem immer wieder heraufbeschworenen Ende der Geschichte (und der Moderne) ein besonders interessantes Feld für eine Untersuchung zur Geschichtstheologie zu sein.

Vorgehen möchte ich im Folgenden so, daß ich zunächst einen Blick auf die interessantesten Beiträge werfen möchte, die einen Gesamtüberblick über die Debatte bieten (1.). Danach wende ich mich den brisantesten Einzelfragen in der gegenwärtigen Debatte nochmals eigens zu, indem ich Arbeiten in den Blick nehme, die gesondert philosophisch-theologische (2.) oder naturwissenschaftliche Einwände (3.) gegen die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt geltend machen. Am Ende will ich noch kurz auf den Zusammenhang zwischen Theodizeedebatte und Handeln Gottes in der Welt eingehen und Desiderate für die weitere Forschung benennen (4.).

1. Gesamtüberblick über die Forschungslage

Einen Gesamtüberblick über die aktuelle Forschungslage kann man sich am besten mit Hilfe der nachfolgend besprochenen Werke von R. Bernhardt und P. Gwynne machen. Beide Werke zeichnet aus, daß sie nicht nur Beiträge der deutschsprachigen Theologie in den Blick nehmen, sondern auch die *divine action debate*. Im Blick auf die Diskussion der deutschsprachigen Theologie kann es hilfreich sein, das ebenfalls im Folgenden vorgestellte Werk von U. Lockmann ergänzend zu konsultieren, da Bernhardt den Blick stark auf pro-

[1] Vgl. Emil Fackenheim, God's presence in history. Jewish affirmations and philosophical reflections, New York-London 1970, 25f.

[2] Vgl. Jürgen Werbick, Art. Geschichte / Handeln Gottes. In: NHThG 2 (²1991), 185–205, hier 186.

[3] Emil Fackenheim, Die gebietende Stimme von Auschwitz. In: Martin Brocke / Herbert Jochum (Hg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993 (KT 131), 73–125, hier 89.

[4] Vgl. Ludwig Weimer, Wodurch kam das Sprechen von Vorsehung und Handeln Gottes in die Krise? Analyse und Deutung des Problemstandes seit der Aufklärung. In: Theodor Schneider / Lothar Ullrich (Hg.), Vorsehung und Handeln Gottes, Freiburg-Basel-Wien 1988 (QD 115), 17–71, hier 42.

[5] Vgl. die entsprechende Einschätzung bei R. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes"? (s. u.), 55.

[6] Völlig zu Recht weist etwa Hans G. Ulrich, Erwartungen an das Reden von Gott. Verhindern Gottesbegriffe das Reden von Gottes Handeln? In: EvTh 43 (1983) 36–52, hier 48, darauf hin, daß das Reden von Gott allererst dort einsetzt, „wo der Mensch auf Gottes Handeln trifft."

[7] Vgl. Maurice Wiles, God's action in the world. The Bampton lectures for 1986, London 1986, 2.

[8] Werner Brändle, Überlegungen zur Rede vom Handeln Gottes. In: NZSTh 37 (1995) 96–117, 96.

[9] Vgl. Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt a.M. ⁸1994, 360: „Kein vom Hohen getöntes Wort, auch keine theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht."

testantische Beiträge richtet und Gwynne die neueste Debatte im deutschen Sprachraum nicht mehr verfolgt hat.

Bernhardt, Reinhold: **Was heißt „Handeln Gottes"?** Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung. – Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus 1999. 480 S., ISBN: 3–579–00403–4

Die in Heidelberg entstandene Habil. des Baseler Professors für Systematische Theologie Reinhold Bernhardt ist wahrscheinlich die umfassendste und eigenständigste Durchdringung des Themas in dem hier zugrunde gelegten Berichtszeitraum. Die Stärke von Bernhardts Studie besteht darin, daß er traditionelle Positionen der protestantischen Theologie und aktuelle Positionen aus der *divine action debate* in hervorragender Weise zusammensieht und auf diese Weise die zeitgenössische Diskussion mit Überlegungen der Tradition verbindet und durch eigene Gedankengänge weiterführt.

Nach Problemskizze und Einordnung seines Vorhabens (17–57) erläutert der Vf. im äußerst instruktiven, historischen Teil seiner Studie in einem ersten Schritt die klassische Gestalt der Vorsehungslehre als Lehre vom Welthandeln Gottes in der reformatorischen Theologie (59–149). In einem zweiten Schritt stellt er die verschiedenen Etappen der bereits in der Einleitung (19–24) explizierten Krise der klassischen Vorsehungslehre im neuzeitlichen Denken dar und verbindet diese Darstellung mit einer Skizzierung der wichtigsten philosophischen und theologischen Antwortversuche der Tradition (157–270). Schließlich beschreibt er neuere Versuche, Kontingenzphänomene in der Natur als Möglichkeit in Anspruch zu nehmen, um vom Handeln Gottes zu reden (271–311).

Danach erst beginnt der Vf. mit der eigentlichen systematischen Entfaltung seines Themas. Zur groben Strukturierung der seinen Ausführungen zu Grunde liegenden Debatte schlägt er vor, einen aktualistischen von einem sapiential-ordinativen Typus der Rede vom Handeln oder Wirken Gottes in der Welt zu unterscheiden (313–398).

Durch das aktualistische Modell der Vorsehung Gottes beschreibt der Vf. Konzeptionen, die Vorsehung als externes Handeln Gottes verstehen, der in Ausübung seines tätigen Allmachtswillens je neu die Welt erhält und lenkt. Paradigmatisch für dieses Modell sind die großen Geschichtstaten Gottes; im Fokus der Aufmerksamkeit sind vor allem konkrete einzelne Taten Gottes. Als Hintergrund dieses Typs macht der Vf. den Referenzrahmen eines voluntativen Paradigmas aus, wie es etwa in der Tradition des scotistisch-franziskanischen Zweigs der *via antiqua* vertreten wurde. Die Beziehung Gottes zur Welt wird primär „intentional-voluntativ und aktual" gedacht (41).

Als sapiential-ordinativen Typ bezeichnet der Vf. solche Vorsehungslehren, in denen Vorsehung „als ein primär ‚intellektuales' Geschehen der gott-internen Logizität und der davon ausgehenden Manifestation dieser Logizität in der Struktur bzw. Ordnung des geschöpflichen Seins" verstanden wird (37). Die Wirksamkeit Gottes erscheint vor diesem Hintergrund als das Werk einer „denkenden, den Kosmos durchwaltenden und zweckmäßig ordnenden Weltvernunft" (38f.). Gott wirkt in diesem Modell typischerweise indirekt „durch die nach seiner Weisheit eingerichtete Seins- und Naturordnung" (45). Gott erscheint hier nicht wie im aktualistischen Paradigma als transzendentes Handlungssubjekt, sondern als teleologisch-ordinative Weltvernunft. Die Zentralkategorie dieses Modells ist das der Kausalität, während die des aktualistischen Modells die der Intentionalität ist.

In beiden Modellen gibt es unterschiedliche Ausprägungen, die der Wirksamkeit Gottes jeweils mehr oder weniger Raum zubilligen. Auch wenn im Einzelfall die Zuordnungen Bernhardts nicht ganz klar (Farrer wird zuerst – wahrscheinlich wegen seiner Orientierung an Thomas – dem sapiential-ordinativen Modell zugerechnet [48], später dann aber zu Recht trotzdem im Rahmen des aktualistischen Modells diskutiert [V.A.]) oder fragwürdig sind (vgl. etwa die mißglückte Würdigung Kesslers im Rahmen des kausalen Paradigmas [396f.]), kann doch kein Zweifel daran bestehen, daß die Modellbildung eine hervorragende und sehr anschauliche Übersicht über die verschiedenen Entwürfe gibt. Lediglich die Namen der Modelle sind unnötig kompliziert, so daß man überlegen könnte, ob man nicht wie Lockmann einfach entsprechend der Zentralkategorien von einem kausalen und einem personalen (oder intentionalen) Modell sprechen sollte.

Im Rahmen der Darstellung des aktualistischen Modells (314–379) bietet Bernhardt eine ausführliche Kritik der Anwendung des Handlungsbegriffs auf Gott und plädiert entschieden dafür, die eher an das kausale Modell anschließende Kategorie des Wirkens zu verwenden. In einer ausführlichen Würdigung der neueren *divine action debate* – Bernhardts Buch kann insgesamt als vorzügliche Einführung in diese sonst im deutschsprachigen Raum viel zu wenig gewürdigte Debatte gelesen werden – stellt er Theorien der doppelten Täterschaft (*double agency*), wie sie von A. Farrer und V. Brümmer vertreten werden, dem oft als deistisch bezeichneten Denken von M. Wiles und G. Kaufman gegenüber. Hauptbezugpunkte seiner stellenweise etwas knappen Überlegungen zum sapiential-ordinativen Modell sind Thomas von Aquin und K. Rahner (380–398).

Besonders anregend ist Bernhardts Versuch den beiden klassischen Paradigmen ein dezidiert pneumatologisch fundiertes eigenes Modell entgegenzustellen, das er im Anschluß an Pannenbergs Entwurf einer pneumatologisch fundierten Kraftfeldtheorie und Hodgsons Konzept der „Gestalten der Freiheit" entwickelt und als Repräsentationsmodell bezeichnet (399–466). Der Name Repräsentationsmodell ist darauf zurückzuführen, daß dieses Modell den Blick auf wirkmächtige Repräsentationen des Geistes Gottes lenkt (404). Es versteht Gottes Wirken in der Welt als „Wirkung einer überpersonalen Macht" bzw. „als operative Präsenz, die sich als Ausstrahlung des göttlichen Wesens ereignet, per Partizipation aufgenommen wird, sich in Repräsentationen dieses Wesens manifestiert und durch deren Radiation weiterwirkt" (399). Die leitende Metaphorik dieses Modells orientiert sich „an der Erfahrung überpersonaler, die Personen aber ergreifender und transformierender Energien, wie z. B. dem Erfülltsein von der ‚Macht der Liebe.' Dort, wo diese Liebe als Ausfluß des Wesens Gottes, das Liebe ist, zur Wirkung kommt, wird sie sich in ‚Gestalten der Liebe' vergegenwärtigen, die Strahlkraft entfalten und dadurch die Wirkung fortpflanzen" (399). Die hierbei zugrunde liegenden Kraftfelder der Präsenz Gottes sind zwar als real wirkende Mächte zu denken. Es eignet ihnen aber „nicht die Gewalt unbedingter Selbstdurchsetzung" (400). Die Geistkraft Gottes wirkt in ihnen vielmehr in der „Macht der Schwachheit" (453ff.). Dabei geht es nicht nur um kreativ-konservative Unterstützung stattfindender Prozesse, sondern auch um deren lösend-innovative Kritik; beide Seiten sind unverzichtbarer Teil des Geisthandelns. Die innovative Wirkmächtigkeit Gottes erweist sich nicht im wirkursächlich vermittelten Eingreifen Gottes, sondern darin, daß Gott auctor postcurativer Sinnstiftung wird (460). Gekoppelt ist diese vertrauende Wahrnehmung mit der eschatologischen Hoffnung, daß Gott am Ende alles zum Guten wenden wird (465).

Der besondere Reiz der Theorie Bernhardts besteht darin, daß sie den Eindruck eines Konkurrenzverhältnisses zwischen göttlichem und menschlichem Wirken vermeidet, ohne die notwendige Unterscheidung beider Größen preiszugeben. Denn: „Der von der ‚Macht der Liebe' Erfaßte handelt ‚in' der Liebe und ‚aus' Liebe, ohne daß man sinnvollerweise sagen könnte, diese Macht ersetze seine Selbstbestimmung und determiniere sein Handeln. Sie begründet vielmehr gerade seine Freiheit, indem sie andere Bindungen ‚löst' und damit von ihnen ‚erlöst'." (401) Wie ein Magnetfeld übt Gott diesem Paradigma zufolge seinen ausrichtenden Einfluß aus (403), indem in sog. „shapes of freedom" (423 in Rezeption Hodgsons) seine befreiende Praxis insinuiert und dargestellt und so ausgehend von ihren Nischen und übersehenen Rändern die Geschichte verändert wird (428). Auf diese Weise wirkt Gott immer wieder „der Eigendynamik der weltlichen Wirklichkeit entgegen [...], um sie in Richtung auf das von Gott ‚Vorgesehene' zu transformieren" (445). Anders als der von ihm an dieser Stelle kritisierte Hodgson möchte der Vf. allerdings nicht aus dem Blick verlieren, daß die „Präsenz Gottes auch im Mißlingen" Wirklichkeit sein kann (449).

So interessant Bernhardts Überlegungen für eine ökonomische Entfaltung der Pneumatologie sind, so fragwürdig ist sein Ansatz im Blick auf Christologie und Trinitätslehre. Allzu offensichtlich wird bei ihm seine in anderen Werken ausführlich begründete Depotenzierung der klassischen Christologie damit systembildend. Der in der noch zu besprechenden Diss. von Lockmann vorliegenden Überakzentuierung der Christologie korrespondiert bei Bernhardt eine Überbetonung der Pneumatologie, so daß beide Ansätze trotz aller behaupteten trinitätstheologischen Rückbindung einer materialen Ergänzung bedürfen. Bei Bernhardt besteht der Mangel darin, daß es ihm offenbar nicht möglich ist, das Handeln Gottes im Logos noch einmal unterscheidend mit dem Wirken Gottes im Geist in Beziehung zu setzen. Statt dessen reduziert er die nach dem traditionellen christlichen Zeugnis auch ökonomisch erfahrbare trinitarische Wirklichkeit Gottes auf dessen Handeln im Geist. Konsequenterweise verlangt der Vf. denn auch, die Rede von einer ökonomischen Trinität aufzugeben (444) und spricht in kritischer Absetzung von der altkirchlichen Lehre nur noch von der einen Person Gottes: „Alle Wirkung Gottes geht von der trinitarisch strukturierten *einen* Person Gottes aus." Gott wirke ausschließlich *„im Geist.* Sowohl die kreative, wie auch die revelative und die aktuell-vergegenwärtigende und gewißmachende Aktivität vollzieht sich im Geist als dem effector providentiae" (445).

Mit dieser Reduzierung auf *eine* Wirkweise Gottes verliert die Trinitätstheologie aber ihre epistemologische Grundlage. So sehr ontologisch gesehen ein Primat der immanenten Trinität besteht, so sehr ist in epistemologischer Hinsicht die ökonomische Erfahrung von Trinität primär. Ohne eine in verschiedenen Wirkweisen Gottes gründende ökonomische Trinität bricht der trinitarische Glaube aus epistemologischen Gründen in sich zusammen.

Aber auch allein im Blick auf die Pneumatologie und die Explikation der Wirkung des Heiligen Geistes bringt das Modell Bernhardts Probleme mit sich, weil es nicht erklären kann, wie eine so strikt überpersonale Wirksamkeit wie die von Bernhardt dem Geist zugeschriebene auf einen personalen Ursprung zurückgeführt werden kann. Um Bernhardts Position zustimmen zu können, müßte man also nicht nur die Rede von drei Personen in Gott aufgeben, sondern es wäre auch zu fragen, ob der Vf. überhaupt eine zureichende Grund-

lage für eine personale Wesensbeschreibung Gottes und insbesondere der Wirkmacht des Heiligen Geistes zu bieten vermag.

Vielleicht könnte es deshalb attraktiv sein, Bernhardts alternativ präsentierte Modelle vom Wirken Gottes durch Rückbindung an einen dezidiert trinitarischen Gottesbegriff zusammenzusehen und zu einer Gesamtkonzeption zu verbinden, statt sie alternativ gegeneinander abzuwägen.

Gwynne, Paul: **Special divine action**. Key issues in the contemporary debate (1965–1995). – Rom: Gregorian University Press 1996. 372 S. (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 12), ISBN: 88–7652–718–4

Ähnlich wie Bernhardt bietet P. Gwynne einen hervorragenden Überblick über die neuere internationale Debatte um die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt. Seine Diss. zeichnet sich durch eine breite Literaturbasis und eine detaillierte Zusammenfassung der verschiedenen Diskussionsstränge aus. Besonders erfreulich ist, daß sie Diskussionsbeiträge aus dem englischen und deutschen (sowie vereinzelt aus dem französischen und italienischen) Sprachraum systematisch ordnet und zueinander in Beziehung setzt. Das Hauptmanko der Arbeit ist, daß sie zwar beeindruckend viel Material sichtet und dieses übersichtlich ordnet, sich aber kaum um eine eigenständige Synthese bemüht. Die Stoßrichtung der Argumentation weist zwar eindeutig in die Richtung einer Verteidigung der Rede von einem besonderen Handeln Gottes, aber eine eigene Durchdringung des hier zugrunde zu legenden Konzepts fehlt. Oft werden die verschiedenen Diskussionsstränge einfach nur nebeneinander aufgelistet, ohne eine eigene Wertung vorzunehmen.

Aufgeteilt ist die Arbeit in drei Hauptteile. Während es im ersten Teil um eine sprachphilosophische Durchdringung des Themas geht, versucht der zweite Teil eine Übersicht über die Diskussionslage mit den Naturwissenschaften zu geben. Der dritte Teil faßt die für die Rede von einem besonderen Handeln Gottes bedeutsamen Überlegungen zum Wesen Gottes zusammen.

Im sprachphilosophischen Teil nimmt Gwynne in erster Linie einige begriffliche Klärungen vor (23–111). Dabei diskutiert er den Handlungsbegriff und erörtert, ob dieser nur auf intramentale Vorgänge angewendet werden darf oder die Bezugnahme auf extramentale Entitäten benötigt (39–56). Darüber hinaus überlegt er, ob dem Gedanken eines besonderen Handelns Gottes in der Welt und der damit zusammenhängenden Wunderthematik eher in der Sprachform eines Kausalitätsdenkens (57–87) oder in Kategorien der Intentionalität Rechnung getragen werden kann (89–111). Seine Ergebnisse fallen für die Anwendung des Handlungsbegriffs deutlich positiver aus als die entsprechenden Passagen bei Bernhardt.

Im Rahmen der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Anfragen eines naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes skizziert Gwynne einige markante Punkte, an denen sich ein grundlegender Wandel des naturwissenschaftlichen Weltbildes festmachen läßt, der neue Optionen für die Rede von einem besonderen und unvermittelten Handeln Gottes ermöglicht (119–221). Besonders überzeugend scheinen mir in diesem Rahmen die Einsicht in die – schon aus methodischen Gründen zuzugebende – grundsätzliche Beschränktheit des wissenschaftlichen Zugriffs auf die Realität (145–165) sowie die aus Erkenntnissen der Quantentheorie folgenden Zweifel am traditionellen Determinismus zu sein (205–221).

Im dritten Teil seiner Arbeit geht Gwynne den spezifisch theologischen Diskussionen nach, ob die Transzendenz Gottes und seine Treue zur innerweltlichen Autonomie mit der Behauptung seines innerweltlichen Handelns kompatibel ist (229–267). Darüber hinaus versucht Gwynne aufzuzeigen, welche Implikationen die Behauptung der Moralität Gottes und seines persönlichen Involviertseins in die Schöpfung für die Rede vom Handeln Gottes in der Welt haben kann (269–307).

Lockmann, Ute: **Dialog zweier Freiheiten**. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet. – Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag 2004. 520 S. (ITS 66), kt. € 49,00 ISBN: 3–7022–2580–3

Deutlich stärker an einer systematischen Durchdringung und kohärenten Aufarbeitung des Themas als Gwynne ist U. Lockmann in ihrer bei K.-H. Menke[10] in Bonn entstandenen Diss. interessiert. Sie beansprucht im Zusammenhang der aktuellen Debatte über das Handeln Gottes in der Welt eine Forschungslücke zu füllen. Sie möchte ihre Studie als den bisher weitgehend unterbliebenen Versuch verstehen, „das Bittgebet konsequent auf die Möglichkeitsbedingungen der Rede vom Handeln Gottes in der Welt" zu beziehen (19). Es geht ihr also um die „Frage nach den philosophischen und theologischen Voraussetzungen für die Sinnhaftigkeit des Gebets" (19). In diesem Zusammenhang legt sie eine stark an den Einsichten der „Pröpperschule" orientierte Theorie eines personal und freiheitsanalytisch konturierten Begriffs des Handelns Gottes in der Welt vor[11].

Nach einem Blick auf die Ursachen der gegenwärtigen Krise der Rede von Gottes Handeln in der Welt (25–62) sondiert die Vf.in in ihrem ersten Hauptteil verschiedene theologische Antwortversuche auf diese Krise, indem sie Theorien erläutert, die die Möglichkeit einer rationalen Überprüfung der Rede vom Handeln Gottes in Welt und Geschichte nachweisen wollen. Im Blick auf neuere theologische Rezeptionsversuche prüft sie zunächst die Möglichkeit, ob sich im Anschluß an neuere Erkenntnisse der Naturwissenschaft (wie Chaos-, Quanten- oder Evolutionstheorie) Ansatzmöglichkeiten für die Rede vom Handeln Gottes in der Welt bieten (64–115). Dabei kommt sie zwar – anders als Gwynne – zu einem durchweg negativen Ergebnis, meint aber aufgrund der methodischen Differenzen zwischen Theologie und Naturwissenschaften auch auf eine naturwissenschaftliche Vermittlung des eigenen Konzeptes verzichten zu können. Stattdessen konzentriert sie sich auf eine (eng an Menkes Weissmahr- und Greshakerezeption angelehnte) philosophische Vermittlung der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des göttlichen Handelns in der Welt (116–163) und entwickelt verschiedene Modelle zur Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem und geschöpflichem Handeln (164–252).

Dabei gliedert Lockmann die verschiedenen Theorien vom Handeln Gottes in der Welt durch die hilfreiche Grundunterscheidung „in einen eher naturwissenschaftlich motivierten (bzw. naturphilosophisch orientierten) und einen freiheitstheoretisch ausgerichteten Zweig" (22). Diese Unterscheidung zwischen einem kausalen und einem personalen Strang, die die Differenzierung des Doktorvaters der Vf.in zwischen einer kausal- und einer freiheitsanalytischen Handlungstheorie aufnimmt, kann durchaus zur Übersicht in der gegenwärtigen Diskussionslage beitragen. So berechtigt die Unterscheidung einer eher kausalen und einer eher personalen Perspektive ist und so sehr die Vf.in auch bemüht ist, das berechtigte Grundanliegen beider Stränge herauszuarbeiten, so sehr gerät ihr das kausale Modell doch immer wieder nur zur Negativfolie, vor dessen Hintergrund das personale Modell um so leuchtender hervortritt. Grundlage des personalen Modells ist in der Darstellung Lockmanns die Freiheitsanalyse der „Pröpperschule", die sie in der von Pröpper selbst und anderen Autoren dieser Schule mittlerweile hinlänglich bekannten Weise ausbreitet. Ärgerlich an der Art der Unterscheidung Lockmanns ist einerseits, daß dadurch wichtige Positionen aus der Betrachtung ausgeklammert werden und wichtige Differenzierungen unausgesprochen bleiben. So sucht man vergebens nach einer Differenzierung zwischen interventionistischen und nonninterventionistischen Konzepten und findet auch keine ausführlichen Bezugnahmen auf die etwa bei Bernhardt referierte *divine action debate*. Ebenso wenig wird das Konzept Bernhardts einer operativen Präsenz Gottes einer näheren Prüfung unterzogen, sondern in einer Fußnote abgekanzelt. Sicher ist es unfair, an einer Arbeit zu kritisieren, was alles nicht in ihr enthalten ist, aber der bei Lockmann und auch sonst im Umkreis des an Pröpper orientierten Freiheitsdenkens immer wieder vorgetragene Anspruch, ohne Blick auf aktuelle Debatten (beispielsweise in der analytischen Philosophie) eine umfassende philosophische Verantwortung des eigenen Konzepts leisten zu können, beginnt allmählich zu irriteren. Ebenso fragt sich, ob der bei Lockmann von Essen übernommene Vorwurf an Rahner, daß er nicht das Freiheitskonzept der Pröpperschule teilt (296), wirklich eine zureichende Grundlage ist, um ihm die Möglichkeit einer personalen Vermittlung des Gott-Welt-Verhältnisses abzusprechen. Insgesamt wird gerade an der Einordnung Rahners die Gefahr deutlich, Unterschiede aufzubauen, die in der von der Vf.in skizzierten Form nicht existieren[12].

Im zweiten Hauptteil ihrer Arbeit legt die Vf.in eine christologische Betrachtung vor, die – abermals in enger Anlehnung an die Freiheitsanalyse der Pröpperschule und die in deren Rahmen erstellten Analysen zur Christologie – eine kriteriale Orientierung für das im Bitt-Gebet vorausgesetzte Gott-Mensch-Verhältnis bietet (314–469). Auch wenn Lockmanns Ausführungen gelegentlich so wirken, als wolle sie das Handeln Gottes auf die Christologie reduzieren – beispielsweise wenn sie meint, voraussetzen zu müssen, „dass Jesus von Nazareth das (!) Handeln Gottes in Welt und Geschichte ist" (24) –, ist ihr grundlegendes Anliegen, eine christologisch akzentuierte und trinitätstheologisch vermittelte kriteriale Orientierung der Rede von Gottes Handeln in der Welt vorzunehmen, mehr als berechtigt. In diesem Sinne betont sie zu Recht: „Wenn nämlich Jesus Christus die *Selbst*offenbarung Gottes in Welt und Geschichte

[10] Die in seinen bisherigen Publikationen eher skizzenhaft präsentierte Position Menkes zur genannten Problematik erhält damit klarere Konturen; vgl. das in dieser Zeitschrift bereits besprochene, zum Verkaufsrenner gewordene Topos-Taschenbüchlein Karl-Heinz Menke, Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?, Regensburg 2000, aber auch Menkes Andeutungen in dem Aufsatz *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für ein christologische Theodizee*. In: Harald Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg-Basel-Wien 1998 (QD 169), 90–130.

[11] Als Klassiker dieser Schule kann man mittlerweile Thomas Pröppers Werk *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ^{3}1991 ansehen. Unter seinen Schülern besonders hervorgetan haben sich Georg Essen und Magnus Striet, deren Publikationen nahezu alle mit dem freiheitsanalytischen Instrumentarium und der damit zusammenhängenden Begrifflichkeit arbeiten, die Pröpper im Anschluss an Fichte und Krings entwickelt hat (vgl. ebd., 182–194) und die auch Lockmann ihrer Studie zugrunde legt.

[12] Ein solcher erfundener Unterschied scheint mir die Behauptung zu sein, Rahner reduziere das Gebet auf das „Stummwerden" vor dem unsagbaren Geheimnis Gottes. Bei aller Betonung dieses Aspektes tut man Rahner sicher Unrecht, wenn man ihm unterstellt, daß er das Beten zu einem leiblosen Geschehen der Innerlichkeit macht und in seiner Theologie keinen Ort für den personalen und worthaften Vollzug des Betens hat (300).

ist, dann muss an ihm ablesbar sein, was das Handeln Gottes inhaltlich ist und was das Gebet bewirken kann" (21).

So verständlich ihr Anliegen ist, von diesem Ausgangspunkt her im Blick auf die Gebetspraxis Jesu eine trinitarische Theologie des (Bitt-)Gebetes zu entwerfen, so sehr scheint sie mir doch den normativen Gehalt der eigenen Überlegungen zu überschätzen. Mir scheint es jedenfalls wenig hilfreich zu sein, wenn Theologen aus in idealistischer Philosophie verankerten Reflexionen den Gläubigen erklären, wie sie zu beten haben. So richtig es ist, daß jedes Gebet sich aufgrund des perichoretischen Ineinanders der göttlichen Personen als trinitarisches Geschehen verstehen läßt, so wenig scheint es mir diese Einsicht zu rechtfertigen, einem Gläubigen zu erklären, daß er immer im Geist durch, in und mit Christus zum Vater zu beten habe. Der Sprechakt des Gebetes scheint mir doch zu sehr ein die theologische Reflexion begründender Glaubensvollzug zu sein, als daß er sich so leicht durch theologische Theorien maßregeln lassen müßte[13]. Sicherlich wird man auch der Theologie eine kritische Funktion gegenüber der Gebetspraxis zubilligen dürfen. Aber umgekehrt sollte sich auch eine theologische Theorie fragen lassen, ob sie dem aus religiöser Erfahrung gewonnenen Grundanliegen betender Menschen noch Rechnung zu tragen vermag.

Problematisch in dieser Hinsicht scheint mir zu sein, daß Lockmann mit ihrer Theorie nicht mehr zu denken vermag, daß meinem Gebet auch da die Möglichkeit einer rettenden Kraft nicht abgesprochen werden darf, wo menschliche Handlungsmöglichkeiten prinzipiell erschöpft sind. Hilfreich ist an dieser Stelle zwar Lockmanns kritische Abgrenzung gegenüber Dorothee Sölle, da dadurch deutlich wird, daß sie nicht bereit ist, Gottes Handeln und menschliches Handeln schlechterdings zu identifizieren. Wie der Titel ihrer Studie bereits deutlich macht, versteht die Vf.in das Gebet als dialogisches Verhältnis, in dem Gottes antwortendes Handeln mein Tun tragen und motivieren kann. Durch diese Unterscheidung handelt sich die Vf.in freilich philosophische Probleme ein, die nicht zureichend bedacht werden. Wenn sie mit Pröpper das göttliche Handeln nicht als herstellendes, sondern als darstellendes Handeln im Tun des Menschen deuten will, fragt sich, wie sie die von ihr in Anspruch genommene Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Handeln leisten will und wie eine Antwort Gottes im Sinne eines Dialoges zweier Freiheiten gedacht werden kann. Wenn sie um dieser Unterscheidung willen Gottes Handeln nicht im darstellenden Handeln des Menschen aufgehen läßt, fragt sich, wie dieses Handeln außerhalb von Jesus von Nazareth für uns erfahrbare Wirklichkeit sein soll. Wäre es nur in Jesus erfahrbare Wirklichkeit, kann man kaum von einem (anhaltenden) Dialog zweier Freiheiten reden. Ist es hier und jetzt erfahrbare Wirklichkeit, fragt sich, wie die Vf.in das denkt. Nur auf intramentaler Ebene? Aber wie sollte auf diese Weise die kriteriale Bindung an das Geschichtshandeln Gottes in Christus möglich sein? Nur in personalen Vollzügen anderer Menschen? Aber warum kann Gott nicht auch durch kausale Eingriffe in den Lauf der Natur in ein dialogisch-personales Geschehen mit mir eintreten? Wie ist es aber unter diesen Umständen möglich, Gottes Handeln als solches auszuweisen? Wenn das einzige Kriterium die im Handeln realisierte Intention der Liebe ist, fragt sich, ob hier nicht eine überflüssige Verdopplung der Handlungssubjekte behauptet wird. An dieser Stelle wäre es sicher wünschenswert gewesen, wenn die Vf.in sich etwas gründlicher mit den Problemen der Theorien doppelter Täterschaft auseinandergesetzt hätte. Mir sind ihre Antworten auf die genannten Fragen jedenfalls nicht klar geworden. Hilfreich wäre hier sicher gewesen, wenn die Vf.in überlegt hätte, ob die Anregungen der kausalen Modelle nicht mit ihrer personalen Konzeption vermittelbar gewesen wären.

Insgesamt bietet die Arbeit von Lockmann eine gründliche und anregende Auseinandersetzung mit der schwierigen Thematik und geht in kompetenter Weise auf einige zentrale Stränge der deutschsprachigen Diskussion ein. Auch wenn sie sich terminologisch oft sehr eng an den von ihr verwendeten Vorlagen orientiert, ist das Buch gut lesbar und stellt einen wertvollen Beitrag zur neueren Diskussion um das Handeln Gottes in der Welt dar.

Ward, Keith: **Divine action.** – London 1990.

Von der Sache her mit einem ähnlichen Akzent auf der personalen Dimension des Handelns Gottes, aber in engem Dialog mit der *divine action debate* und in positiver Rezeption der neueren naturwissenschaftlichen Entwicklungen bewegt sich das vielfältige theologische Denken des im deutschen Sprachraum bisher viel zu wenig wahrgenommenen Oxforder Theologen, das auch im oben genannten Büchlein Niederschlag findet. Auch wenn es schon lange vergriffen ist, will ich im Rahmen dieses Literaturberichts doch wenigstens einige zentrale Thesen des Buches nennen, weil es den vielleicht interessantesten Beitrag in der gesamten neueren Debatte um das Handeln Gottes in der Welt darstellt. Ward – ein vom Hinduismus zum anglikanischen Glauben konvertierter, in England sehr bekannter und einflußreicher Theologe und Priester – versteht es in diesem Buch in leicht verständlicher Sprache eine äußerst fundierte, auch philosophisch durchdachte Position zum Thema des Handelns Gottes zu formulieren, die die Treue zu bestimmten Impulsen liberaler Theologie mit einer Verteidigung eines stark biblisch orientierten Gottesbildes verbindet.

Die zentrale These Wards ist, daß Liebe nur in konkreten, auf den einzelnen Menschen bezogenen und diesen würdigenden Handlungen Wirklichkeit sein kann. Da Gottes Wesen als Liebe zu bestimmen ist, muß sich dies in einem besonderen Handeln Gottes niederschlagen, in dem Gott die Besonderheit des jeweiligen Menschen würdigt und ihn in je verschiedener und einzigartiger Weise liebt (207). „A love which is purely general, and exactly the same for everyone, is not real love, since it neglects precisely that uniqueness and particularity of the person which it is the place of love to celebrate. [...] Real love is always active, responsive and particular (137f.). Wirkliche Liebe muß also konkret werden und kann, wie Ward überzeugend deutlich macht, nicht nur auf bewußtseinsimmanenter Ebene Wirklichkeit sein, sondern muß geschichtliche Wirklichkeit werden und dadurch den Lauf der Geschichte beeinflussen (130f.).

Wichtig bei dieser Bestimmung Gottes als Liebe ist es in Wards Augen, kein sentimentales und harmonistisches Bild Gottes zu entwerfen, das der Wirklichkeit des Leidens in der Welt nicht standhält, sondern entsprechend der biblischen Idee von Gott die Wirklichkeit als Ganze auch mit ihren schmerzhaften Seiten in Beziehung mit Gott zu denken (47). Dennoch denkt Ward Gott nicht so, daß er das Leiden der Menschen will, sondern verteidigt ihn angesichts der Theodizeeproblematik mit den Mitteln der *free will defense*, ohne dabei für die Grenzen dieses Ansatzes blind zu sein.

In einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Reichweite naturwissenschaftlichen Denkens macht Ward die methodisch bedingten Grenzen dieses Denkens klar, sucht aber dennoch auch im Dialog mit den neuesten naturwissenschaftlichen Einsichten in die Begrenztheit des Kausalitätsprinzips eine Verteidigung des Glaubens an das Handeln Gottes in der Welt zu leisten (69–131). Besonders wichtig ist es ihm dabei, die Offenheit des Universums und die Offenheit der Zukunft herauszuarbeiten, weil nur so ein dialogisch-personales Freiheitsverhältnis zwischen Gott und Mensch gedacht werden könne. Im Hinblick auf eine Theologie des Fürbittgebets führt Ward diese Konzeption zu der bedenkenswerten Einsicht, daß die traditionellen Bedenken, daß Gott sowieso immer das Beste tun will und daß er auch ohne unser Gebet weiß, was wir brauchen, nicht greifen, weil Gott aus ontologischen Gründen das Beste gar nicht tun kann. Denn angesichts der Offenheit des Universums und der Vielfalt an Realisationsmöglichkeiten seiner Absichten gibt es gar nichts absolut Bestes (159), so daß sich erst im Dialog mit dem Menschen Gottes Plan realisiert – eine Einsicht, die es allererst ermögliche, eine wirklich personale Beziehung zwischen Gott und Mensch zu denken (165).

2. Spekulative Lösungsversuche der philosophisch-theologischen Problematik

Keith Wards Überlegungen leiten bereits über zu der Debatte um spekulative Lösungsmöglichkeiten der mit der Thematik des Handelns Gottes in der Welt verbundenen philosophisch-theologischen Probleme. Wards Ansatz könnte man im Rahmen der *divine action debate* Ansätzen zuordnen, die versuchen, die traditionellen Schwierigkeiten durch eine biblisch inspirierte, radikale Neuinterpretation des Gottesbegriffs im Rahmen eines relationalen Theismus zu lösen. Wie Pinnock und seine Mitstreiter in der Programmschrift des relationalen Theismus betonen[14], besteht der Kern dieses Ansatzes darin, das Verhältnis zwischen Gott und Menschen als reziprokes Liebesverhältnis zu beschreiben und die dadurch notwendig werdende Revision der traditionellen metaphysischen Gotteslehre als Chance für einen Neuansatz der Theologie zu nutzen. Da Gott sich dieser Logik zufolge frei dazu entschieden habe, manche seiner Handlungen von der Kontingenz unserer Bedürfnisse und Handlungen mitbedingen zu lassen, müsse Bedingtheit und Zeitlichkeit auch in Gottes Wesen gedacht werden.

Eine anregende Anwendung der Theorie des relationalen Theismus auf das Themenfeld der Vorsehungslehre findet sich bei J. Sanders[15], der deutlich macht, daß in dieser Sichtweise Gott durch die Erschaffung der Welt und der mit ihr gewährten radikalen Offenheit der Zukunft, Risiken eingegangen ist, deren Ergebnisse er nicht bis ins Letzte übersieht. „In summary, God freely enters into genuine give-and-take-relations with us. This entails risk taking on his part because we are capable of letting God down." (282) Gott wird im Modell des relationalen Theimus als weise, erfahren, einfallsreich, liebevoll und ansprechbar beschrieben, verliert aber die Möglichkeit, alles zu bekommen, was er sich wünscht (207).

[13] Ich erinnere nur an den – etwa von K. Berger (s.u.) immer wieder zitierten – alten Grundsatz der christlichen Frömmigkeitsgeschichte, daß man so glaubt, wie man betet (*lex orandi lex credendi*).

[14] Vgl. **Pinnock**, Charles u. a.: **The openness of God**. A biblical challenge to the traditional understanding of God. – Downers Grove / Ill. 1994.

[15] Vgl. **Sanders**, John: **The God who risks**. A theology of providence. – Downers Grove / Ill.: InterVarsity Press 1998. 367 S., kt. € 20,– ISBN: 0–8308–1501–5.

Am ehesten könnte man dieses Bild von Gott und seiner Geschichtsmächtigkeit mit einem Strang der Theorie der doppelten Täterschaft in Beziehung bringen, den V. Brümmer und J.R. Lucas in den 70er und 80er Jahren entwickelt haben. In dieser Perspektive läßt sich in jedem unserer Lebensumstände ein Ruf Gottes an uns entdecken, der uns auf die uns angemessene Weise in seinen Plan integrieren möchte. Lucas illustriert diesen von Brümmer angedeuteten Gedanken durch das Gleichnis von einem persischen Teppichknüpfer, der zusammen mit seinen Kindern an der Herstellung eines Teppichs arbeitet. „In seiner Weisheit und Souveränität versteht es der Vater, alle Fehler, die seine Kinder verursachen, in kontinuierlicher Revision seiner idealen Projektvorstellung in das entstehende Muster zu integrieren und so ein vollendetes Design zu schaffen. – Gott handelt dialogisch-responsiv“[16]. Der entscheidende Unterschied zur Analogie mit einem Schachgroßmeister, der u. a. von P. Geach in die neuere Diskussion eingeführt wurde[17], besteht darin, daß die Kinder bei diesem Gleichnis das Ergebnis mitbestimmen und das Aussehen des Teppichs verändern, so daß der Teppichknüpfer nicht alles unter Kontrolle behält, sondern kreativ zu einem ihm nicht bekannten Endresultat vorstößt, von dem allein feststeht, daß es gut sein wird. Dabei kann er nicht die Entscheidungen seiner Geschöpfe determinieren. Aber er kann sie motivieren und inspirieren, seinen Willen zu tun[18]. „Auf diese Weise negiert Gott jedoch nicht die Freiheit und Verantwortlichkeit des menschlichen Täters, durch dessen Handlung er seinen Willen realisiert. Im Gegenteil, es ist immer noch dem menschlichen Täter überlassen, Gottes Willen zu tun, und wenn er sich dagegen entscheidet (obwohl er dazu befähigt und motiviert ist), dann wird Gottes Wille nicht getan“[19].

In seinem in Fn. 15 zitierten Werk stellt Sanders nach Einleitung und Aufgabenbestimmung Materialien aus dem Alten und Neuen Testament (39–139) sowie aus der kirchlichen Tradition (140–166) zusammen, die eine relationale Sichtweise des Vorsehungsglaubens nahelegen, die im explizierten Sinne Risiken eingeht. Auch wenn die Tradition eher von einem *risk-free-account* geprägt war, war immer schon das *risk model* präsent (v. a. bei den frühen Kirchenvätern, in der östlichen Orthodoxie, bei Arminius u. a.) (165) und zumindest ist es in den Intentionen der Väter immer nachweisbar, auch wenn es material geleugnet wurde. Grund für die (für den relationalen Theismus charakteristische) starke Gewichtung der biblischen Grundlegung in der Studie liegt darin, daß der Vf. den Vorsehungsglauben nicht in metaphysischen Spekulationen begründen will, sondern in dem, was Gott tatsächlich in der Geschichte getan habe (138). Trotz aller Vorsicht gegenüber spekulativen Begründungsversuchen diskutiert der Vf. in den Kap.n 6 und 7 ausführlich die konzeptuelle Intelligibilität dieses Modells und versucht herauszuarbeiten, daß das *risk model* besser die Art von Souveränität Gottes spiegelt, die einen Gott auszeichnet, der sich zu einem konkreten Handeln in der Geschichte entschlossen hat. Im Schlußkap. möchte der Vf. deutlich machen, wie das *risk model* zu den Bedürfnissen christlichen Lebens paßt, und versucht es durch Anwendung auf verschiedene praktisch relevante Themenfelder zu bewähren (Erlösung, Übel, Gebet, göttliche Führung) (237–279).

Die revisionistischen Tendenzen des relationalen Theismus (und der noch radikaleren Prozesstheologie) gegenüber dem traditionellen Gottesbild haben im Rahmen der *divine action debate* zu heftigen Auseinandersetzungen geführt.

Als extreme Gegenposition zum relationalen Theismus kann man folgenden Ansatz lesen: **Helm**, Paul: **The providence of God**. Contours of christian theology. – Downers Grove / Ill.: InterVarsity Press 1993. 246 S., kt. € 16,50 ISBN: 0–8308–1533–3.

Helm geht davon aus, daß Gott eine so umfassende Kontrolle über den Geschichtsverlauf ausübt, daß sogar die Unterscheidung zwischen Prädestination und Vorsehung überflüssig wird (20). Während der relationale Theismus nicht nur den Prädestinationsgedanken aufgibt, sondern auch die traditionelle Vorstellung der Allwissenheit Gottes revidiert, um Willensfreiheit denken zu können, geht Helm in diesem Dilemma den umgekehrten Weg. Er gibt die Vorstellung von Willensfreiheit im eigentlichen Sinne auf und verteidigt entsprechend den in der gegenwärtigen Philosophie sehr beliebten Kompatibilismus (66–68), der von einer Vereinbarkeit von vollkommener Determination mit menschlicher Handlungsfreiheit ausgeht, indem er den Gedanken der Willensfreiheit aufgibt. Mit dieser Preisgabe des Gedankens der Willensfreiheit verliert Helm natürlich die Möglichkeit, das Theodizeeproblem im Rahmen der *free will defense* zu bearbeiten. Statt dessen wählt er eine Strategie, die er als „greater-good-defence“ (203–216) bezeichnet, und die auf die zynische Konsequenz hinausläuft, daß alles Leiden (selbst das Leiden von Kindern) auf lange Sicht einem größeren Gut diene[20]. Insgesamt bietet Helm eine flüssig geschriebene und in sich kohärente Gesamtposition, die aber zumindest aus katholischer Sicht unannehmbar sein dürfte.

Sieht man von solchen Extrempositionen ab, haben sich Verteidungslinien der traditionellen Gotteslehre herausgebildet, die ziemlich genau die alten Schulstreitigkeiten zwischen Thomismus und Molinismus widerspiegeln. Statt die hier entstandene Auseinandersetzung im einzelnen zu referieren, gehe ich exemplarisch auf einen aktuellen Rehabilitationsversuch des thomistischen Ansatzes ein, den H. C. Schmidbaur vorgelegt hat[21].

Schmidbaur, Hans Christian: **Gottes Handeln in Welt und Geschichte**. Eine trinitarische Theologie der Vorsehung. – St. Ottilien: EOS-Verl. 2003. 701 S. (Münchener theologische Studien: 2, Systematische Abteilung, 63), ln. € 68,00 ISBN: 3–8306–7175-X

Das zentrale Anliegen und erklärte Ziel dieser Arbeit liegt in der Wiederbelebung des Vorsehungsgedankens (13). Der Grund für diesen Versuch besteht darin, daß der Vf. im Vorsehungsgedanken ein zentrales, unaufgebbares Element christlichen Glaubens sieht, das eine Schlüsselstellung für eine ganze Reihe von Feldern der christlichen Theologie habe. Gerade in dem in den Augen des Vf.s weitgehend deistisch gewordenen Denken und Klima unserer Zeit, die sich zunehmend ohne Gott verstehe (28 u.ö.), sei es unerläßlich, die Geschichtsmächtigkeit Gottes und sein biblisch bezeugtes direktes und personales Handeln in der Welt neu und eindringlich zu artikulieren (29).

In spekulativer Hinsicht erhebt der Vf. den Anspruch, durch seine vor allem an Thomas von Aquin orientierten trinitätstheologischen Erwägungen die Frage zu beantworten, „wie ein ewiger und in sich unveränderlicher Gott auf die von ihm geschaffene Welt bezogen sein, sich in ihr offenbaren und in ihr handeln kann, ohne dadurch seine Unveränderlichkeit zu verlieren“ (1). Der Vf. möchte also ebenso wie der relationale Theismus darlegen, wie die von den heilsgeschichtlichen Vorgaben des christlichen Glaubens her notwendige reale Relation Gottes zur Welt gedacht werden kann. Zugleich möchte er aber im Gegensatz zum relationalen Theismus und im Einklang mit dem Hauptstrom der philosophischen Tradition die in seinen Augen unverzichtbare Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes und die damit zusammenhängende Allwissenheitskonzeption aufrechterhalten. Während der Vf. in der gesamten „neuzeitlichen Theologie- und Philosophiegeschichte keinen einzigen geglückten Versuch zur Bewältigung dieser Frage“ sieht (4), glaubt er im Anschluß an Thomas das genannte Problem ganz ohne Bezugnahme auf die bei Lockmann so positiv gewürdigte neuzeitliche Denkformtransformation lösen zu können – eine Position, die angesichts der Vielzahl neuerer Entwürfe zur von Schmidbaur aufgeworfenen Frage kaum anders denn als unverhohlene Arroganz gegenüber dem neuzeitlichen und modernen Denken angesehen werden kann und wohl als Affront gegen alle eher liberal einzuschätzenden theologischen Strömungen der Gegenwart gemeint ist. Hermeneutischer Schlüssel zum Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung ist für die Überlegungen Schmidbaurs ähnlich wie bei Lockmann das „Christusereignis“ (112), das nun aber in einer ganz anderen philosophischen Denktradition theologisch angeeignet wird.

Nach einigen einleitenden Überlegungen (1–25) behauptet der Vf. in einem ersten Teil die „Darstellung des biblischen Befundes“ (6) zum Handeln Gottes in der Welt und zum Gott-Welt-Verhältnis zu erheben. Dabei irritiert freilich – wie in seiner ganzen Abhandlung –, mit wie wenigen Bezugnahmen auf die exegetischen Bemühungen der letzten 200 Jahre er auskommt und wie unbekümmert er immer wieder ohne jeden Versuch exegetischer Einordnung Bibelzitate verwendet, um seine eigenen Absichten und Theorien zu untermauern. Auf diese Weise erspart er sich weitgehend die von der päpstlichen Bibelkommission geforderte Auseinandersetzung mit den Forschungsergebnissen der historisch-kritischen Exegese und hält statt dessen an der wörtlichen Wahrheit sämtlicher überlieferten Wunderberichte und einer Reihe von Geschichtstaten Gottes fest. Nach dem Vf. scheint sogar die Landnahme Israels allen Einsichten der neueren Forschung zum Trotz exakt so verlaufen zu sein, wie es uns vom deuteronomistischen Geschichtswerk überliefert wird und JHWH beispielsweise an der Seite Israels gegen Amalek zu kämpfen (vgl. 574). Jedenfalls geht der Vf. selbstverständlich von der wörtlichen Wahrheit aller überlieferten Wunderberichte aus und verwendet diese exegetisch unhaltbare Einschätzung als systematisches Argument gegen jeden, der die Wunderberichte der Bibel und der kirchlichen Tradition einer kritisch-hermeneutischen Untersuchung zuführt.

[16] R. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes“?, 156; vgl. J. Lucas, Freedom and grace, London 1976, 30: „One plan may fall, but there are always others.“

[17] Vgl. Peter Geach, Providence and evil. The Stanton lectures 1971–2, Cambridge u. a. 1977, 58.

[18] Vgl. Vincent Brümmer, Farrer, Wiles, and the causal joint. In: MoTh 8 (1992) 1–14, hier 5.

[19] Vincent Brümmer, Was tun wir, wenn wir beten? Eine philosophische Untersuchung. Aus dem Engl. übers. v. Ch. Schwöbel, Marburg 1985 (MThSt 19), 65.

[20] „We do not know all the facts, and in particular we cannot rule out that at some future state suffering children may come to see that what they endured was for their good.“ (204)

[21] Zur Verteidigung des Molinismus im Rahmen der aktuellen Debatte sei auf den folgenden hervorragenden Überblick verwiesen: **Flint**, Thomas P.: **Divine providence**. The molinist account. – Ithaca-London: Cornell University Press 1998. 258 S., kt. ISBN: 0–8014–3450–5. ln. € 181,24.

Besonders haarsträubend ist seine Rekonstruktion der Überlegungen zum Handeln Gottes im Neuen Testament. Während der Vf. im AT durchaus Spannungen sieht und grundsätzlich bereit ist, unter Zuhilfenahme vereinzelter exegetischer Einsichten die unterschiedlichen theologischen Ansätze der biblischen Autoren voneinander zu unterscheiden (33–112), ignoriert er die exegetische Diskussion über das NT vollkommen und stellt dagegen die Lehre Jesu als monolithischen Block dar, der alle wesentlichen Einsichten seiner späteren, vor allem an Thomas orientierten dogmatischen Überlegungen vorwegnimmt (113–221). So kommt es, daß der Vf. innerhalb der Darlegung des ntl.en Zeugnisses zu so bizarren Überschriften kommt wie: „Geist und Materie im infralapsarischen Zustand" – eine zumindest ungewöhnliche Art die Lehre Jesu zu systematisieren, die den Verdacht aufkommen läßt, daß hier spätere Entwicklungen der Dogmatik in das biblische Zeugnis hineininterpretiert werden.

Im zweiten Teil seiner Arbeit beleuchtet der Vf. einige ausgewählte Etappen theologie-, philosophie- und geistesgeschichtlicher Entwicklungen, die in der Neuzeit und Moderne die Haltung zum Handeln Gottes in der Welt verändert haben (222–338). Als elaboriertester theologischer Antwortversuch auf die dabei zu Tage tretenden Problemstellungen der Moderne sieht der Vf. die sogenannte „Zweitursachentheorie" an, die er an den Konzeptionen von Rahner und Weissmahr festzumachen versucht (339–446). In der Auseinandersetzung mit dieser Theorie macht der Vf. zu Recht deutlich, daß die von Weissmahr vorgebrachten Gründe gegen die Möglichkeit eines erstursächlichen Handelns Gottes nicht stichhaltig sind. Auch wenn seine dabei vorgebrachten Kritikpunkte nicht neu sind und es mir fraglich erscheint, ob er Rahners sehr differenzierter Position zum genannten Themenkomplex wirklich gerecht wird, liefert der Abschnitt doch eine sehr ernst zu nehmende, instruktive und ausführliche Kritik an der mittlerweile weit verbreiteten Weissmahrschen Lesart der kausalen Handlungstheorie. Übers Ziel hinaus schießt der Vf. lediglich, wenn er auch an dieser Stelle wieder alle je in der biblischen und kirchlichen Tradition erdachten Wunderberichte ohne jede kritische Durchsicht kriterial gegen die Zweitursachentheorie in Anschlag bringt. In seinem Insistieren darauf, daß die Menschwerdung Gottes nicht mit den Mitteln der Zweitursachentheorie zureichend beschrieben werden kann, hat er aber dennoch Recht.

Der eigentlich interessante Kern der Arbeit Schmidbaurs besteht in seinem im dritten Teil vorgelegten Versuch einer spekulativen Theorie des göttlichen Handelns im Horizont des Trinitätsglaubens (447–576). Die Grundidee der Lösung des Vf.s besteht darin, daß die heilsökonomischen Taten Gottes „als Zeitigung, oder ‚Verlängerung' seiner immanenten, ewigen Akte erfolgen" (448). „Wenn uns die Schrift die Existenz realer Relationen Gottes zur Welt bezeugt und die einzigen Relationen, die Gott besitzen kann, nur die innertrinitarischen Relationen sind, dann folgt daraus notwendig, daß es sich beim Schöpfungs- und Erlöserwirken Gottes um nichts anderes handelt als die frei gewollte und geoffenbarte Hineinnahme des Geschöpfes in die ewigen, realen Relationen des trinitarischen Lebens Gottes" (472).

Da Gott als *actus purus* gar keine Potentialitäten habe, um von ihm verschiedene Akte auszuführen, gebe es „kein Handeln Gottes, das nicht direkt und unmittelbar Gott selber wäre; auch nicht ‚ad extra'" (476). Entsprechend korrigiert der Vf. die gängige Rezeptionslinie thomanischer Aneignung der Appropriationenlehre und versucht ernst zu nehmen, daß die *opera trinitatis ad extra* nichts anderes als Wesenskundgabe Gottes sein können und deshalb ebenso wie die immanenten Vollzüge trinitarisch zu strukturieren sind. Entsprechend sei die Einsicht unabdingbar, daß die Appropriationen ihren Ursprung in den Proprietäten haben; ja: „‚Appropriation' und ‚Proprietät' sind Schwesterbegriffe; was die Proprietät für die opera ad intra, also die Hervorgänge, bedeutet, bedeutet die Appropriation für die opera ad extra [...] Bei den Appropriationen handelt es sich also um echte Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen, die jedoch im Unterschied zu den echten Proprietäten Gott nicht notwendig zukommen kraft seines Wesens als dreifaltiger Gott (sonst wäre die Welt ja ein Teil von Gott), sondern den Personen nur eigentümlich sind, insofern diese – nicht notwendig, sondern frei – eine geschaffene Welt hervorbringen" (485).

Diese Auffassung der Appropriationen als Proprietäten „sub conditione creationis" (488) scheint mir in der Tat eine äußerst bedenkenswerte Einsicht Vf.s zu sein[22], die es erlaubt, die Einseitigkeiten von Arbeiten, die nur den inkarnatorischen oder nur den pneumatologischen Aspekt des Handelns Gottes sehen, aufzubrechen. Statt dessen kann der Vf. von seiner trinitätstheologischen Akzentuierung aus denken, daß die beiden verschiedenen innergöttlichen Akte des Hervorgehens auch zwei verschiedene Wirkmöglichkeiten Gottes nach außen bedingen, indem „das Handeln Gottes nach außen als eine ‚Verlängerung' und eine seinsverleihende ‚Teilgebung' auf Kontingentes hin begriffen" wird (570). Die Art der Teilgebung denkt der Vf. im Sinne überzeitlicher Akte, d.h. in Akten, „deren Ursprung und Subjekt ewig, deren Objekt und Wirkung jedoch zeitlich sind" (562).

Das mit dieser Überlegung aufgerissene Problem des Verhältnisses Gottes zur Zeit leitet über zum letzten Schritt der Studie, in der sich der Vf. ausdrücklich dem Thema der Vorsehung zuwendet (577–767). Er bietet dabei neben einem gründlichen historischen Abriß auch einen Seitenblick auf die neueren Diskussionen um das Thema (Kapitel zu C.S. Lewis, R. Swinburne, A.N. Prior und P.T. Geach). Dabei ist allerdings auffällig, um wie vieles gründlicher die Auseinandersetzung mit klassischen Denkern, insbesondere mit Thomas von Aquin ausfällt. Während der Vf. bei Thomas immer wieder auf eigene Studien zurückgreifen kann – und dies allerdings mitunter auch in irritierendem Ausmaß tut, wenn zentrale Passagen seiner Studie einfach ganze Kap. seiner Diss. wiederholen (vgl. 449 Fn. 4, 462 Fn. 48, 477 Fn. 92, 490 Fn. 135) – beschränkt er sich in seiner Rezeption der breit gefächerten Diskussion im Bereich der analytischen Philosophie auf eine teilweise erschreckend dünne Literaturbasis (entsprechend basiert seine gesamte Rezeption des bis in die Gegenwart heftig andauernden Streits um Gott und die Logik der Zeit auf eine bereits 20 Jahre alte, von ihrem Niveau nicht gerade überdurchschnittliche Diss.[23]).

Angesichts des geringen Interesses an einer Wahrnehmung des mittlerweile in der analytischen Philosophie erreichten Problemniveaus zu diesen Fragen und angesichts seiner Skepsis gegenüber dem neuzeitlichen und modernen Denken überhaupt kommt Vf. am Ende seiner Studie wenig überraschend zu dem Ergebnis, daß „die Lehre des Aquinaten als weiterhin gültige Antwort des Glaubens aufrecht erhalten werden" kann und muß (766). Bei aller Hochschätzung gegenüber den Leistungen des Thomas von Aquin wäre der Vf. gut beraten gewesen, wenn er wenigstens versucht hätte, das in der Tradition analytischer Philosophie mittlerweile erreichte Problemniveau zur genaueren Klärung seiner Thomasrezeption zu verwenden. Im Übrigen scheint es mir fraglich zu sein, ob man durch spekulative Theorien aus dem Mittelalter und in expliziter Absage an das neuzeitliche und moderne Denken eine Lösung der existentiellen Glaubenszweifel der Menschen unserer Zeit leisten kann. Jedenfalls ist es auffällig, wie wenig Raum die Theodizeeproblematik in der Studie einnimmt und wie selbstverständlich der Vf. den Vorsehungsglauben für alle religiösen Menschen in Anspruch nimmt und zum Eingangstor für den christlichen Glauben überhaupt macht (577). Anfechtung des Glaubens an die Geschichtsmacht Gottes scheint Schmidbaur fremd zu sein.

Der hierin anklingende epistemologische Optimismus tritt in noch verwegenerer Form bei der Diss. von R. Kocher[24] hervor, die Schmidbaur in einigen Punkten als Vorlage gedient hat, die aber bei weitem nicht das spekulative Niveau Schmidbaurs erreicht. Kocher versteigt sich in seiner materialreichen Studie zu der Behauptung, daß Fügungen „in intellektuell redlicher Weise nicht bestritten werden" können (83). „Bei einer unvoreingenommenen Betrachtung [...] wird man sich *vernünftigerweise* dem Gedanken einer leitenden Vorsehung nicht verschließen können. [...] Die Wirklichkeit der Welt ist mehrdimensional, sie hat ‚doppelten Boden'; sie ist transparent auf ein Handeln Gottes hin" (83). Methodisch übersieht Kocher, daß sich die zur Stützung dieser Thesen herangezogenen Lebensgeschichten von Heiligen einer religiösen Deutung allererst verdanken und deshalb nicht gleichsam objektivistisch und szientistisch als Beweismittel ins Feld geführt werden können. Fragwürdig ist auch, wie Vf. in geradezu positivistischer Setzung des Glaubens[25] ergänzt durch an A. Portmann orientierte naturphilosophische Betrachtungen (123ff.) eine Teleologie im Naturgeschehen im Rahmen eines dynamischen Creationismus meint begründen zu können. Insgesamt krankt die Arbeit Vf.s trotz einer Reihe von lobenswerten Aufarbeitungen daran, daß im Kampf gegen das angeblich neuheidnisch infizierte kollektive Unterbewußtsein der Welt (371) das Vertrauen in Gottes Führung immer wieder in Opposition zum Vertrauen auf die eigene „Einsicht, Stärke und Konstruktionsmächtigkeit" (373) gerät und so der Ansatz zu einem Denken eines direkt proportionalen Verhältnisses von Eigenstand und Abhängigkeit des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer verstellt ist. Dabei machen nicht erst die Arbeiten von Bernhardt und Lockmann sowie die Theorie der doppelten Täterschaft im Rahmen der *divine action debate*, sondern bereits entsprechende Überlegungen bei K. Rahner klar, daß nur dann Aussicht auf einen Ausweg aus den spekulativen Vermittlungsproblemen besteht, wenn das Vertrauen auf eigene Stärken und die damit zusammenhängende Realisation geschöpflicher Freiheit nicht mehr in umgekehrt proportionaler Weise zum Handeln Gottes in der Welt gesehen wird.

[22] Vf. meint damit allein durch Rekurs auf Thomas von Aquin eine Einsicht gesichert zu haben, die Rahner begründen wollte (vgl. 490). Sehr vielsagend für seine Haltung gegenüber Rahner ist, daß er das mit kritischem Unterton gegenüber Rahner formuliert, obwohl er sich doch eigentlich freuen sollte, einen so wichtigen Bundesgenossen zu haben.

[23] Vgl. Nwigwe, Boniface Enyeribe: **Temporal logic, omniscience, human freedom**. Perspectives in analytical philosophy. – Frankfurt a. M. u. a. 1991 (EHS.T 319). Im Übrigen enthält die Arbeit von Schmidbaur einige in handwerklicher Hinsicht zumindest ärgerliche Punkte. Fast immer wenn der Begriff Wunder in der Arbeit fällt, erscheint geradezu reflexartig eine identisch formulierte Fußnote mit einer stattlich langen Liste von immer wieder identischen Literaturhinweisen (vgl. 23 Fn. 20, 30 Fn. 4, 149 Fn. 75, 197 Fn. 150, 290 Fn. 151, 393 Fn. 145, u.ö.). Zumindest irritierend ist es, wie selbstverständlich Vf. vollkommen absurde Unterstellungen aufgreift und beispielsweise Wittgenstein als großen Naturalisten bezeichnet (737) und wie in schon klischeehafter Weise die Verurteilung des Nominalismus wiederholt wird. Die Studie könnte jedenfalls an Qualität nur gewinnen, wenn Vf. auf selbstsichere Etikettierungen aus dem katholischen Schützengraben heraus verzichten würde.

[24] **Kocher**, Richard: **Herausgeforderter Vorsehungsglaube**. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie. – St. Ottilien: Eos 1993. 397 S. (Dissertationen: Theologische Reihe, 57), kt. ISBN: 3–88096–447–5, jetzt auch kt. € 19,50, ISBN: 3–88096–985–X.

[25] „Gott sieht alles voraus; dies ist ein *Faktum*, von dem auszugehen ist" (113; Herv. v. Rez.).

3. Zur Vermittelbarkeit der Rede vom Handeln Gottes in der Welt mit neueren Entwicklungen der Naturwissenschaften

Führte die neuzeitliche Deutung der Natur als in sich geschlossenes, von immanenten Ursachen gesteuertes System zumindest zeitweilig zu einer naturwissenschaftlich motivierten Ablehnung der Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt, so hat sich diese Lage durch die Entwicklung der Naturwissenschaften im Laufe des 20. Jh.s gewandelt. Gerade die Erschütterung des Kausalitätsglaubens durch die Erkenntnisse der Quantentheorie hat dazu geführt, daß die Denkmöglichkeit von Eingriffen Gottes in den Lauf der Welt an Plausibilität gewonnen hat[26]. Aber auch die Einsichten der Chaostheorie nutzen einige theologisch interessierte Physiker als Anknüpfungsmöglichkeit für die naturwissenschaftliche Vermittlung von Gottes Handeln in der Welt[27].

Sucht man eine gut verständliche und ausführliche Übersicht über die Debatte der letzten Jahre in diesem Bereich, ist man bei N. Saunders gut bedient. Dabei muß man sich allerdings bewußt sein, daß Vf. den genannten Bemühungen äußerst kritisch gegenüber steht und sein im Kern sicher berechtigtes Anliegen an Kritik deshalb an einigen Stellen überzieht.

Saunders, Nicholas: **Divine action and modern science**. – Cambridge: Cambridge University Press 2002. 234 S., kt. $23,99 ISBN: 0–521–80156–7 hardback / 0–521–52416–4 paperback

Wie bereits angedeutet ist es das grundlegende Anliegen der Studie nach naturwissenschaftlich vermittelbaren Anknüpfungsmöglichkeiten für die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt zu suchen. Nach einem ersten kurzen Blick auf theologische Annäherungen zu dieser Problematik (1–47) geht der Vf. verschiedene naturwissenschaftliche Problemfelder durch, die Anknüpfungspunkte für die Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt bieten könnten. Besonders interessant ist dabei seine Auseinandersetzung mit theologischen Rezeptionsversuchen im Zusammenhang der Quanten- und Chaostheorie.

In seiner Auseinandersetzung mit theologischen Rezeptionsversuchen der Quantentheorie bietet der Vf. nicht nur eine umfassende historische Übersicht über bisherige Rezeptionsversuche bis hinein in die gegenwärtige Debatte (von Heim über Pollard bis hin zu Russell und Murphy) (94–126). Vielmehr diskutiert er auch ausführlich die naturwissenschaftlichen Grundlagen all dieser Deutungsversuche und die in diesem Zusammenhang auftretenden philosophischen Grundsatzfragen wie die Frage nach dem ontologischen Status der quantentheoretisch faßbaren Nichtprognostizierbarkeit bzw. näherhin die Frage danach, ob die hier zu veranschlagende Indeterminiertheit epistemischer oder ontischer Natur ist und inwiefern hier überhaupt Plausibilitäten für ein Handeln Gottes auszumachen sind (127–172). Saunders kommt nach seiner gründlichen Untersuchung zu dem kaum zu widerlegenden Ergebnis, daß es bisher keiner der vorgelegten theologischen Theorien in überzeugender Weise gelungen ist, das Handeln Gottes in der Welt mit Hilfe der Quantentheorie zu explizieren (170). Dennoch gibt er zu, daß es sich angesichts des gegenwärtigen Forschungsstandes ebenso verbiete, die Möglichkeit einer solchen Theorie auszuschließen. Vielmehr gelte, daß „it is still potentially possible for some, as yet unknown, future interpretation of quantum measurement to accomodate both SDA (= besonderes Handeln Gottes; Rez.) and experimental quantum theory" (171). Da er die Bringschuld für die Etablierbarkeit einer solchen Theorie an dieser Stelle aber den Theologen aufbürdet, kommt er zum Ergebnis, daß eine Verbindung der Rede von Gottes Handeln in der Welt mit Erkenntnissen der Quantentheorie theologisch und wissenschaftlich unhaltbar ist (172) – ein Ergebnis, das mir in dieser Zuspitzung denn doch etwas forsch zu sein scheint und keineswegs unumstritten ist[28].

Einen weiteren Schwerpunkt der Überlegungen Saunders' bildet die Auseinandersetzung mit der Chaostheorie (173–206). Besonders instruktiv sind in diesem Zusammenhang die Darlegungen des Vf.s zu John Polkinghorne (186–196), der zu diesem Thema einige bahnbrechende Überlegungen vorgelegt hat (s.o.). Saunders kritisiert an Polkinghorne, daß seine Ablehnung einer deterministischen Interpretation der physikalischen Realität nicht mehr und nicht weniger als ein metaphysisches Postulat darstelle (vgl. 190) und mit seiner Anerkennung der Determiniertheit mathematischer Interpretationen der Chaostheorie nicht gut zusammenpasse. Die Rede von einem metaphysischen Postulat ist an dieser Stelle allerdings insofern etwas unfair, als Polkinghorne Argumente für seine metaphysische Position angibt und zugleich deutlich macht, daß eine metaphysische Entscheidung zwischen Determiniertheit und Indeterminiertheit unumgänglich sei. Von daher weist der Vf. in seiner Kritik zwar auf wunde Punkte hin. Er scheint mir die bei Tracy u. a. vorgelegten Versuche einer Verbindung von Chaos- und Quantentheorie nicht in dem Ausmaß zu erschüttern, daß sich eine weitere Auseinandersetzung zu diesem Punkt erledigen würde.

Als aussichtsreichsten Beitrag zur Verteidigung eines besonderen Handelns Gottes in der Welt nennt Vf. die Überlegungen des Biochemikers und anglikanischen Priesters A. Peacocke, den er aber nur äußerst knapp würdigt (207–213). Ich will deswegen wenigstens auf eine neuere Veröffentlichung Peacockes zu unserem Thema hinweisen[29]. Peacockes Ansatzpunkt für seine Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt bildet die Einsicht in die Existenz von kausalen Einflüssen eines ganzen Systems auf einzelne seiner Teile („whole-part influence" bzw. „top-down causation"; vgl. 51f.). In dieser Stoßrichtung geht Peacocke für Gottes Verhältnis zur Welt davon aus, daß es einen „Informationsfluss ohne Energietransfer" zwischen Gott und Welt gebe (110). So wie unser Denken auf unseren Körper Wirkungen „von oben nach unten" ausübe, so könne auch Gott auf die Welt als Ganze in der gleichen Weise verursachende Einflüsse ausüben. Gottes Wirken ist nach Peacocke also als Einspeisung bzw. Input von Informationen zu verstehen, die die Welt grundlegend beeinflussen und gestalten. Die Welt ist dabei nach Peacocke als Musikstück zu verstehen, in dem wir dem Komponisten begegnen können, wenn wir lernen, es als Komposition wahrzunehmen. Da Peacocke zugleich im Sinne des Panentheismus davon ausgeht, daß die Welt Gott nicht gegenüberstehe, sondern in ihm aufgehe, ohne daß dadurch Gottes Wirklichkeit auf die der Welt reduziert werde, vermeidet er jeden supranaturalistischen Beigeschmack seiner Theorie (111).

Das Konzept Peacockes führt allerdings zu einer Reihe von Schwierigkeiten. Zunächst einmal spricht einiges dafür, daß jede Informationseinspeisung auch mit einer Energieeinspeisung einhergehen muß, wenn man nicht ein dualistisches Konzept in der *philosophy of mind* vertreten will. Darüber hinaus wird Gottes Einflußnahme auf die Welt zu stark so konzipiert, als sei Gott als eine Person-Monade zu verstehen, ohne das in einem trinitarisch gedachten Gott zu berücksichtigende dialogische Moment ausreichend einzubeziehen. Im Übrigen entsteht durch den Vergleich mit der Wirkung des menschlichen Geistes auf den menschlichen Körper der Eindruck, daß die Welt als Gottes Körper anzusehen ist. Peacocke wehrt sich zwar explizit gegen diese von manchen Autoren der Prozesstheologie vertretene Konzeption, weil Gottes Sein sich auf vollkommen andere Weise vom kreatürlichen Sein unterscheide, als wir als denkende Subjekte von unseren Körpern verschieden seien (109). Aber dieses Dementi ändert nichts an der entsprechenden Schieflage seiner Konzeption.

Doch selbst wenn man trotz dieser Schwierigkeiten an Peacockes Modell festhalten möchte, kann man mit Polkinghorne fragen, ob nicht im Rahmen von unten aufsteigender Kausalität ontische Lücken aufweisbar sein müßten, wenn die Rede einer Kausalität von oben naturwissenschaftlich sinnvoll sein soll. In dieser Perspektive wäre der Rekurs auf die Top-down-Kausalität eine sinnvolle Ergänzung zu der Suche nach den ontischen Lücken, die sich mit Hilfe von Quanten- und Chaostheorie rekonstruieren lassen, ohne diese Suche ersetzen zu können. Genau diese Suche ist es aber, die Saunders so vehement angreift.

Als Gesamtergebnis hält Saunders fest, daß alle von ihm diskutierten neueren Ansätze letztlich zu verwerfen seien. Entsprechend meint Saunders eine schwere Krise der gegenwärtigen Theologie konstatieren zu müssen, weil es ihr nicht gelinge, das für sie schlechterdings zentrale Konzept eines besonderen Handelns in der Welt mit den gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Theorien in Einklang zu bringen (215).

Ganz davon abgesehen, daß man dieses negative Fazit so nicht teilen muß, irritiert angesichts dieses Ergebnisses die Tatsache, daß der Vf. gar nicht fragt, ob die Rede von Gottes Handeln überhaupt einen Ort im Gefüge naturwissenschaftlicher Theoriebildung haben muß. Hauptmanko des Buches ist in diesem Zusammenhang die fehlende Grundlagenreflexion des Verhältnisses der Theologie zu den Naturwissenschaften. Denn wie Ward, Lockmann und Gwynne in ihren oben besprochenen Studien ausführlich begründen, kann ein personales Handeln Gottes bereits aus methodischen Gründen nicht als solches aus der Perspektive der Naturwissenschaften erkannt werden. Entsprechend dürfte in der neuen Bescheidenheit vieler Naturwissenschaftler im Blick auf die methodisch bedingte Begrenztheit des eigenen Zugriffs auf die Wirklichkeit auch der wichtigste Anknüpfungspunkt für einen Dialog mit der Theologie liegen.

[26] Vgl. als interessante Sammlung aktueller Vorschläge zu diesem Bereich: **Russell**, Robert J. / **Murphy**, Nancey / **Peacocke**, Arthur R. (Hg.): **Chaos and complexity**. Scientific perspectives on divine action. – Notre Dame: The University of Notre Dame Press / Vatikan: Ind.-Libreria Editrice Vaticana 1995. 416 S., kt. € 19,50, ISBN: 0–268–00812–4.

[27] Vgl. die in dieser Zeitschrift bereits besprochenen Beiträge des englischen Physikers und anglikanischen Priesters **Polkinghorne**, John: **Theologie und Naturwissenschaften**. Eine Einführung. – Gütersloh 2001; **Polkinghorne**, John: **An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften**. Die Theologie eines Physikers. – Gütersloh 2000.

[28] Zur Replik auf Saunders' Kritik vgl. K. Ward, Divine action in the world of physics. Response to Nicholas Saunders. In: Zygon 35 (2000) 901–906, sowie T. Tracy, Divine action and quantum theory. In: Zygon 35 (2000) 891–900, der am Ende allerdings zugibt, daß die Vorschläge der an der Indeterminiertheit der Quantentheorie anschließenden Theologen und Theologinnen eher die Richtungsanzeige für noch zu leistende Forschungsanstrengungen darstellen als eine allgemein akzeptierte und abgesicherte Theorie (vgl. ebd., 899).

[29] **Peacocke**, Arthur: **Paths from science towards God**. The end of all our exploring. – Oxford: Oneworld Publications 2001. 198 S., kt. $ 11,53 ISBN: 1–85168–245–7. Seitenzahlen im Fließtext in diesem Unterabschnitt beziehen sich auf dieses Buch.

Sieht man von dem Mangel ab, daß Saunders diesen Punkt nicht ausführlich genug bedenkt und es unterläßt, eine Hermeneutik des Gesprächs zwischen Theologie und Naturwissenschaften zu bieten, kann man sein Buch aber nur empfehlen, weil es die beste und aktuellste Übersicht zum Thema bietet und weil die in ihm genannten Bedenken bei weiterführenden theologischen Theoriebildungen nicht übergangen werden dürfen.

Angesichts der bedauerlichen Tatsache, daß eine wissenschaftlich anspruchsvolle Debatte zur Vermittelbarkeit der Rede von einem besonderen Handeln Gottes in der Welt mit neueren Entwicklungen der Naturwissenschaften vorwiegend im englischen Sprachraum stattfindet, besteht das Desiderat einer umfassenden deutschsprachigen Aufarbeitung des Diskussionsstandes. Wenigstens Versuche einer solchen Aufarbeitung lassen sich jedoch auch in einigen – allerdings nur mit Vorsicht zu genießenden – Monographien deutscher Sprache finden, von denen wenigstens eine kurz vorgestellt werden soll.

Osterkorn, Martin: **„Deinem Wink, HERR, gehorchen die Elemente"**. Andeutungen zur Frage nach dem Verhältnis des christlichen Vorsehungsglaubens zum naturwissenschaftlich gebildeten Bewußtsein. – Passau: Providentia-Verl. 2000. 381 S. (Nova studia philosophico-theologica; 1), kt. € 15,00 ISBN: 3–935123–99-X

Die bei Philipp Schäfer in Passau entstandene Diss. geht in drei großen Schritten vor. Nach einigen hinführenden Überlegungen (17–35) versucht sie in einem ersten Reflexionsgang, aus Schrift und Tradition die Konturen des christlichen Vorsehungsglaubens zu erheben (37–152). Danach stellt sie in einigen auffällig knappen und oberflächlichen Bemerkungen das vor, was sie als „naturwissenschaftlich gebildetes Bewußtsein" bezeichnet (153–169). Im dritten Schritt versucht sie, die Beziehung beider Seiten deutlich zu machen (169–290). Hinsichtlich des Anspruchs der Arbeit fällt auf, daß der Vf. (wahrscheinlich aufgrund seiner engen Orientierung an Äußerungen des römisch-katholischen Lehramtes) offenbar der Meinung ist, immer schon im Besitz der Wahrheit zu sein und um diese in seiner Untersuchung gar nicht mehr ringen zu müssen. An keiner Stelle erörtert der Vf. in angemessener Weise die (etwa bei Schmidbaur thematisierten) enormen philosophischen und theologischen Probleme, die die unterschiedlichen Gestalten der Vorsehungslehre mit sich bringen. Interessant ist für ihn offenbar nur die Vermittlung der ein für alle Mal feststehenden Wahrheit des Vorsehungsglaubens mit unserem naturwissenschaftlichem Weltbild. Von den Nöten vieler Glaubender angesichts der unerträglichen Leidensgeschichten dieser Welt und von den immensen philosophischen Problemen, die die Verantwortung des Vorsehungsglaubens mit sich bringt, scheint er nichts zu wissen. Statt sich mit ihnen auseinander zu setzen, erhebt er den unerhörten (um nicht zu sagen lächerlichen) Anspruch mit seiner eigenen Arbeit das angenehm warme Wasser der Wahrheit anbieten zu können, in dem sich seine Leser nur zu baden brauchen, um endlich die Wahrheit der thomanischen Konzeption des Vorsehungsglaubens einzusehen (vgl. 110). Dabei scheint er allerdings selber doch nicht so ganz von dieser Wahrheit überzeugt zu sein oder jedenfalls nicht so genau um sie zu wissen. Jedenfalls ist er im Schlußteil seiner Arbeit nicht dazu bereit, das bei ihm als Konzeption Eulers firmierende, in wesentlichen Zügen thomanische Gebetsverständnis zu übernehmen (vgl. 208ff.). Methodisch fällt bei allen drei Schritten auf, daß Vf. zwar viel Material zusammenträgt. Die Studie verarbeitet eine Vielzahl von Arbeiten (rekordverdächtige 89 Seiten Literaturverzeichnis, wobei aber eine Vielzahl der angegebenen Arbeiten nirgends zitiert wird), reiht dabei aber viel zu oft nur ausführliche Zitate aneinander, ohne eine eigene Synthese der dargelegten Gedanken zu leisten.

Was Osterkorns Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Kenntnisstand angeht, so ist zu loben, daß er bei aller zu konzedierenden Unterschiede in der Methodik darauf besteht, daß „beide Weisen des Fragens [...] *dieselbe* Wirklichkeit im Auge haben" (179). Entsprechend ausführlich bemüht er sich um eine Zusammenstellung der wesentlichen Punkte, die für eine Indienstnahme der Quantentheorie und ähnlicher naturwissenschaftlicher Konzeptionen für die theologische Ausbuchstabierung der Rede vom Handeln Gottes sprechen. Sein Ergebnis ist dabei überwiegend negativ, d.h. er warnt vor einer Bindung der theologischen Theoriebildung an innerhalb der naturwissenschaftlichen Forschung derart kontrovers beurteilte Forschungsergebnisse, weil man sonst Gefahr laufe, „den Vorsehungsglauben in das *Panta-rhei* des wissenschaftlichen Wissens und Disputs zu ziehen" (276). Unter Berufung auf einen Aufsatz aus dem Jahre 1895 (!) kommt der Vf. zu dem Ergebnis, daß wir angesichts der verwickelten aktuellen Forschungslage nicht wissen können, wie genau das Handeln Gottes im Dialog mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild am besten zu artikulieren sei (287). Die Ratlosigkeit, mit der der Vf. den Leser damit am Ende alleine läßt, soll in seiner Schlußbemerkung durch die Rezitation eines auf Albertus Magnus verweisenden Gebetes gemildert werden, das Gott darum bittet, „uns die Weite seines Geistes" zu schenken, „damit der Fortschritt der Wissenschaft uns hilft, dich (also Gott; Rez.) tiefer zu erkennen und dir näher zu kommen" (290) – eine Bitte, die im Hinblick auf das vorliegende Buch offenbar beim Vf. noch nicht erfüllt wurde.

4. Bilanz und Ausblick

Nimmt man die internationale Debatte zum Handeln Gottes in der Welt der letzten Jahrzehnte noch einmal gesammelt in den Blick, so fällt auf, daß es eine ganze Reihe von diskussionswürdigen Versuchen zu den im Laufe von Neuzeit und Moderne aufgekommenen philosophischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Vermittlungsproblemen gibt. Leider beziehen diese sich aber zu oft nur auf einzelne Stränge der Debatte, ohne die Anregungen aus ihr in ihrer ganzen Breite fruchtbar zu machen – ein Phänomen, das sicherlich stark mit dem für die Gegenwart charakteristischen Auseinanderfallen der Theologie in unterschiedliche Strömungen zu tun hat.

Vergleicht man die bisher besprochenen Debattenbeiträge mit dem Büchlein K. Bergers zum Handeln Gottes in der Welt, fällt auf, daß von Berger aufgegriffene, für viele Gläubige unserer Tage wichtige Themen gar nicht auftauchen. Deswegen sei wenigstens kurz noch auf diesen Diskussionsbeitrag eingegangen.

Berger, Klaus: **Wer bestimmt unser Leben?** Schicksal – Zufall – Fügung. – Gütersloh: Quell 2002. 205 S., kt. € 15,95 ISBN: 3–579–03311–5

Das Büchlein von Berger ist zwar in populärwissenschaftlicher Form geschrieben und verzichtet auf eine allzu gründliche Entwicklung der eigenen Gedanken. Es enthält aber dennoch eine Reihe von Anregungen, die für die aktuelle Debatte durchaus von Interesse sind, insofern sie eingefahrene theologische Denkgewohnheiten in Frage stellen und eine Lanze für den Glauben einfacher unverbildeter Christen zu brechen sucht. Gerade die ausführliche Diskussion von Phänomenen wie dem des Synchronismus oder dem Glauben an Schutzengel greift Themen auf, die gerade heute wieder im Glauben vieler Menschen verankert sind, von der wissenschaftlichen Theologie aber kaum beachtet werden.

Leider gelingt es dem Vf. aber nicht, die genannten Themen in einem Gesamtkonzept schlüssig zu verantworten. Statt dessen listet er einfach 15 verschiedene Stufen des Handelns Gottes auf, die zwar interessante Elemente nennen, aber kaum erhellende Kraft haben, weil sie nicht systematisch durchdrungen und begründet, sondern nur assoziativ aneinandergereiht werden. Zu oft gibt sich der Vf. mit dem Verweis auf biblische Zeugnisse zufrieden, ohne die systematischen Probleme seiner Überlegungen ausreichend zu bedenken. Auf diese Weise kann er zwar als anregender Frager wirken, seine eigene Antwort könnte man aber erst dann im Letzten ernst nehmen, wenn er sich mit den von ihm aufgeworfenen systematischen Fragen gründlicher auseinandersetzen würde.

So ist seine Kritik am „eisernen Vorhang", den Theologen wie Peter Knauer zwischen Gott und Welt ziehen, zwar durchaus berechtigt. Ungeklärt bleibt aber, wie der Vf. das von den von ihm kritisierten Theologen fokussierte Problem der Vermittlung von Transzendenz und Immanenz lösen würde. Er macht zwar mehrfach vehement seine Einwände gegen eine Dogmatisierung des Kausalitätsprinzips deutlich (136) und deutet hierfür auch eine Begründung im Dialog mit dem aktuellen naturwissenschaftlichen und theologischen Forschungsstand an (31–58). Aber das eigentliche philosophische Problem der Vermittlung des Unbedingten im Bedingten ist damit noch gar nicht berührt.

Trotzdem kann man dem Vf. zu Gute halten, daß er ausdrücklich nicht eine wissenschaftliche Abhandlung über das Wirken Gottes schreiben möchte. Aber selbst der von ihm anvisierte „Versuch, Glauben nach der Schrift, Wissenschaft, menschliche Erfahrung und das Lebensgefühl des modernen Menschen möglichst zueinander zu bringen" (61) und in einem stimmigen Konzept miteinander zu vereinen (193), bräuchte wohl doch etwas mehr philosophisches Problembewusstsein, um wirklich überzeugen zu können.

Auch wenn Berger sich an einigen Stellen mit der Theodizeeproblematik auseinandersetzt und dies an anderer Stelle (in allerdings nicht sonderlich überzeugender Weise) ausführlicher getan hat[30], fällt bei allen Debattenbeiträgen zum Handeln Gottes in der Welt auf, daß das Theodizeeproblem zwar erwähnt, aber in der Regel weit unterhalb des in der Theodizeedebatte bereits erreichten Niveaus verhandelt wird[31].

Diese Aufsatzsammlung ist eine äußerst lohnende Einführung in die englischsprachige Debatte um das Handeln Gottes in der Welt. Sie enthält viermal zwei jeweils aufeinander bezogene Beiträge zu einigen der wichtigsten Themen der genannten Debatte. Besonders interessant ist der erste Teil dieser Sammlung, der sich mit der Möglichkeit eines besonderen Handelns Gottes in der Welt beschäftigt und dabei besonderes Augenmerk auf das Thema der Vorsehung in Ver-

[30] Vgl. Klaus Berger, Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?, Stuttgart 1996.

[31] Vgl. etwa R. Kocher, a.a.O., 316–361. In der englischsprachigen Debatte ist an dieser Stelle ein höheres Diskussionsniveau festzustellen, auch wenn auch hier eine eigene Monographie zur Verbindung von Theodizeeproblem und Handeln Gottes in der Welt aussteht. Wichtige Debattenbeiträge zum Thema versammelt der erste Teil von **Tracy**, Thomas F. (Hg.): **The God who acts**. Philosophical and theological explorations. – The Pennsylvania State University Press: University Park / Pennsylvania 1994. 146 S. kt. $ 18,95 ISBN: 0–271–01040–1 (Pbk.), ISBN: 0–271–01039–8 (Hbk.).

bindung mit dem Problem des Übels legt. Mit Maurice Wiles, dem Robert M. Adams antwortet, und William P. Alston, auf den James M. Gustafson repliziert, sind einige der prominentesten Teilnehmer an der Debatte der letzten beiden Jahrzehnte versammelt, die in pointierter Form ihre Position zur Diskussion stellen. Bedenkt man, daß die Theodizeefrage als alles entscheidender Grund für die gegenwärtige Krise der Rede vom Handeln Gottes in der Welt anzusehen ist, ergibt sich im Blick auf die Forschung der nächsten Jahre das Desiderat einer stärkeren Verschränkung der beiden Themenfelder mit dem Ziel einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt.

Swinburne, Richard: **Providence and the problem of evil**. – Oxford: Clarendon Press 1998. 263 S., kt. € 26,50 ISBN: 0–19–823799–5 (Hbk) / ISBN: 0–19–823798–7 (Pbk)

Auch wenn der Titel einer neueren Studie R. Swinburnes eine solche Verknüpfung verspricht, leistet er doch kaum mehr als eine Wiederholung seiner bekannten Stellungnahme zum Theodizeeproblem. Der Kern dieser Theodizee besteht in der Behauptung, daß es im Zusammenhang der Realisation von Willensfreiheit eine Reihe von wünschenswerten Zuständen und moralisch guten Zielen gibt, die nur durch Leiden hindurch zu verwirklichen sind (125–219). Von dieser Überlegung ausgehend verteidigt der Vf. das moralische Recht Gottes, Leiden um dieser höheren Güter willen zuzulassen (223–236). Abschließend versucht er die alles entscheidende Frage zu beantworten, ob es gerechtfertigt ist, das Leiden als Preis für die nur durch es hindurch zu erreichenden Güter zu akzeptieren (237–251). Der Vf. verteidigt dabei seine Basisannahme, daß die meisten Menschen ihr Leben als ein hohes Gut ansehen, das die Existenz des ihnen zugefügten Leids rechtfertigt, indem er das Gedankenexperiment vorschlägt, man solle sich eine Maschine vorstellen, die es einem erlaube, durch Betätigung eines Druckknopfes eine beliebige Zeit ohne Bewusstsein und damit auch ohne Schmerzempfinden zu sein. Vf. unterstellt, daß nur wenige den Knopf für eine längere Zeit drücken würden, weil wir ein bewusstes Leben als wertvoll erachten (240). Da sich der Vf. bewußt ist, daß dem von ihm unterstellten Ergebnis seines Gedankenexperimentes eine hinreichende empirische Evidenz fehlt, bemüht er sich, eine möglichst breite empirische Grundlage für seine Unterstellung zu finden. Auf diese Weise verfällt er auf die verwegene Idee, daß allein schon die Tatsache, daß sich so wenige Menschen das Leben nehmen, für seinen Optimismus spreche (241). Ganz davon abgesehen, daß diese Art der Argumentation in kaum erträglichem Maße zynisch ist, ist sie nicht stichhaltig, weil – wie der Vf. selber zugibt – die Tatsache der relativ niedrigen Selbsttötungsrate dem Umstand geschuldet sein könnte, daß Menschen auch in der ausweglosesten Lage auf Besserung hoffen – eine Hoffnung, die sich im Rückblick als falsch erweisen kann[32].

Bei allem Wert, den des Vf.s Untersuchung zu Einzelpunkten haben mag, führt sie in der entscheidenden Frage der *free will defense*, ob Leiden als Preis der Willensfreiheit zu akzeptieren ist, nicht weiter. Die Vorsehungsthematik hat in der Studie nicht den Stellenwert, den der Titel verspricht. Eine umfassende Bearbeitung des Themas des Handelns Gottes in der Welt vor dem Hintergrund des aktuellen Forschungsstandes zur Theodizeeproblematik steht also weiter aus.

[32] Im Übrigen könnte der Verzicht auf die Selbsttötung auch ein Akt der Solidarität gegenüber Menschen sein, denen gegenüber man bestimmte Verpflichtungen hat (z. B. eigene Kinder). Aber die Liste der Gründe ließe sich hier noch erheblich verlängern, so daß Swinburnes Argument in keinem Fall zu überzeugen vermag.

Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) Zum 50. Todestag

PD Dr. Alexander Loichinger, Universität München

I. Evolutive Theologie

Christliche Schau des evolutiven Universums

Teilhard de Chardins Persönlichkeit und Lebenswerk symbolisieren bis heute einen Neuanbruch der Theologie. Denn Teilhard machte den ersten konsequenten Versuch, evolutives Weltbild und Glauben miteinander in Einklang zu bringen. Dafür entfaltete er seine neue christliche Schau des evolutiven Universums. Die Theologie der Zukunft, so Teilhard, kann nur eine evolutive Theologie sein, die nicht lediglich periphere Korrekturen vornimmt, sondern gerade ihre Kernthemen – Schöpfung, Erlösung, Vollendung – unter evolutivem Vorzeichen neu reflektiert. Diese These Teilhards klingt nur scheinbar übertrieben. Sie ist heute nicht weniger aktuell als damals. Zumindest kann nur auf diese Weise die religiöse Schizophrenie und Glaubensnot überwunden werden, die für unsere moderne Lebenswelt typisch geworden ist. Darin klaffen naturwissenschaftliches Wirklichkeitswissen und Glauben heillos auseinander. Denn Tatsache ist, daß die evolutiven Naturwissenschaften unser Weltbild und Lebensgefühl grundlegend verändert haben. Diese Tatsache nahm die Theologie lange Zeit nicht wirklich ernst, mit der Folge, daß der Glauben seine kognitive Erklärungsfunktion, Plausibilität und Überzeugungskraft immer nachhaltiger einbüßte. Nicht der moderne Mensch ist areligiös oder gottlos. Sondern die theologische Glaubenssprache ist weitgehend einem Weltbild entlehnt, das im evolutiven Zeitalter endgültig untergegangen ist. Wundert da die zunehmende Entfremdung zwischen realer Weltwirklichkeit, Leben und Christentum? Nichts anderes als diesen warnenden Appell richtet Teilhard mit seinem Lebenswerk an die Theologie.

„Ich möchte nur auf folgendes aufmerksam machen: derzeit entfaltet sich das menschliche Wissen vollständig unter dem Zeichen der Evolution, die als eine primäre Eigenschaft der Erfahrungswirklichkeit anerkannt ist: so daß also *nichts in unsere Konstruktionen Eingang findet als das, was zunächst den Bedingungen* eines auf dem Wege der Transformation befindlichen Universums *genügt*. […] Nehmen wir loyal die Welt, so wie sie sich heute im Lichte unserer Vernunft darstellt: nicht die Welt von vor 4000 Jahren, die von ihren acht oder neun Sphären eingekreist war, *für die die Theologie unserer Bücher geschrieben worden ist*, sondern das Universum, das wir organisch aus einer unbegrenzten Zeit und einem unbegrenzten Raum emergieren sehen. Breiten wir diese tiefe Unermeßlichkeit vor uns aus. Und versuchen wir zu sehen, wie die sichtbaren Umrisse Christi zu verändern sind, damit sein Antlitz heute *wie ehedem* weiterhin alles siegreich erobert. Dieser neue Christus (und nicht das altmodische Gesicht, das wir vielleicht künstlich beibehalten möchten) wird wirklich der alte und der wahre Jesus sein. An diesem Zeichen einer universellen Gegenwart werden wir ihn erkennen."[1]

[1] Th. de Chardin, Mein Glaube (Werke Bd 10), Olten 1972, 95f.

Klarer kann Teilhard nicht aussprechen, welchem Anliegen er sein Denken, Arbeiten und Leben verschrieben hat. Als Naturwissenschaftler und Theologe in einer Person war er prädestiniert, die Synthese zwischen Glauben und evolutivem Weltbild zu leisten. Überdies verfügte Teilhard über die hierzu nötige spirituelle Glaubenskraft. Sie inspirierte ihn zu seiner neuen christlichen Schau, die, wenn man ehrlich ist, bis heute einzigartig dasteht. Vor ihr verblaßt jede theologische Einzelkritik. Zumindest verfehlt sie Teilhards Gesamtanliegen, den christlichen Glauben wieder zu einer lebendigen, überzeugenden und wirklich tröstenden Botschaft werden zu lassen, und zwar in einem Universum, in dessen Evolution auch wir Menschen uns zutiefst eingebettet wissen. Nichts anderes als diese neue Schau ist der Grund für die eigentümliche Faszination, die auch heute noch jeden in Bann schlägt, der mit Teilhards Persönlichkeit, mit seiner Gedankenwelt und der darin aufstrahlenden Glaubenserfahrung in Berührung kommt. Freilich wäre es zu viel verlangt, wollte man von Teilhard erwarten, daß er gleichsam im ersten Anlauf einen fertigen und ausgefeilten theologischen Entwurf liefert. Die hier fällige Neureflexion ist ganz einfach zu umfassend. Aber quer durch sein Werk finden sich wegweisende Bausteine einer neuen Theologie in evolutiver Perspektive.

Leben und Werk

Teilhard wurde am 1. Mai 1881 auf Schloß Sarcenat bei Clermont-Ferrand geboren – ein Jahr vor Darwins Tod, dessen Evolutionstheorie Teilhard während seiner Schulzeit am Jesuitenkolleg Notre-Dame de Mongré und seines Studiums in Jersey und Hastings in England nur mit Vorbehalten vermittelt bekam, so daß er ihr auch selbst zunächst äußerst distanziert gegenüberstand. Als Novize des Jesuitenordens, in den er 1899 in Aix-en-Provence eingetreten war, hatte Teilhard selbstverständlich das im Theologiestudium unterrichtete neuscholastische Lehrgebäude übernommen, wenn auch unter allen stürmischen Vorzeichen modernistischer und bibelkritischer Theologie. So zählte beispielsweise Pierre Rousselot, der im Ersten Weltkrieg fiel, zu seinen besten Freunden. Im Jahr 1911 war Teilhard zum Priester geweiht worden und nahm 1912 das Studium von Geologie und Paläontologie auf, ein Interessensgebiet, dem seine lebenslange Begeisterung galt und dessen wissenschaftliche Bearbeitung sich wie ein roter Faden durch sein bewegtes Leben zog.[2] Im Ersten Weltkrieg

[2] Die Publikationen zu Leben und Werk Teilhard de Chardins sind nahezu unüberschaubar geworden (vgl. bereits die Bibliographie: J. McCarty, Pierre Teilhard de Chardin. A Comprehensive Bibliography, New York 1981). So mögen die Angaben auf Folgendes beschränkt sein: N. M. Wildiers, Teilhard

leistete Teilhard als Sanitäter Kriegsdienst, von 1915–1919, promovierte nach dem Krieg und erhielt 1922 eine Professur für Geologie am Institut Catholique in Paris.

Während dieser Jahre ging in ihm ein entscheidender Gesinnungswandel vor. Teilhard überzeugte sich durch seine paläontologischen Studien und Forschungsreisen nach China zunehmend von der Richtigkeit der Darwinschen Evolutionstheorie. Er selbst erlebte das als ungeheure Spannung zu seinem bisherigen Glauben, eine Spannung, die Teilhard eben in Form seines Entwurfs einer evolutiven Theologie zu lösen suchte. Freilich führten bereits die ersten Zweifel am Monogenismus und in Folge dessen an der traditionellen Begründung der kirchlichen Erbsündenlehre, die selbst noch für Papst Pius XII. ausschließlich vom evolutionsbiologisch immer unwahrscheinlicher werdenden Monogenismus abzuhängen schien[3], dazu, daß Teilhard zunächst seine Lehrtätigkeit und schließlich seine Professur aufgeben mußte. Der Ordensgeneral verpflichtete ihn, sich in Zukunft ausschließlich auf die Veröffentlichung naturwissenschaftlicher Schriften zu beschränken. Es spricht für die Demut und Größe Teilhards, daß er sich, treu zu seinem einmal gegebenen Gehorsamsgelübde, ein Leben lang an dieses Publikationsverbot hielt. Es spricht aber auch für seine unbeirrbare Geradlinigkeit, daß er trotz aller ordensinterner Verhöre an seinen neu gewonnenen evolutionstheoretischen Einsichten festhielt und die für ihn persönlich negativen Konsequenzen auf sich nahm.

So begab sich Teilhard, nach seiner vernichteten Pariser Tätigkeit, in sein erstes Exil. Er reiste 1926 nach China. Dort arbeitete er die meiste Zeit über in Peking und kehrte erst nach dem Zweiten Weltkrieg 1947 nach Frankreich zurück. In China festigte Teilhard endgültig seinen Ruf als renommierter Geologe und Paläontologe, ein Ruf, den Teilhard mit über 200 Abhandlungen belegte und der schließlich zu seiner späteren Aufnahme in die Académie Francaise führte, eine der höchsten wissenschaftlichen Auszeichnungen. Zusammen mit seinem Konfrater Licent gründete Teilhard in China ein Museum für Paläontologie, nahm an international bestückten Forschungsreisen teil nach Zentralasien, Nordindien, Burma, Äthiopien, Afrika, Somali und in die Wüsten der Mongolei, mit eigens dazu hergestellten Spezialraupenfahrzeugen von Citroen und unter entbehrungsreichen, auch riskanten und abenteuerlichen Bedingungen. Als Höhepunkt entdeckte Teilhard mit seinen Teamkollegen Black, Pei und Weidenreich den so genannten Homo sinanthropus pecinensis, einen 700 000 Jahre alten Schädel, der ein wichtiges Bindeglied in der Evolution des Menschen bildet. Obwohl Teilhards Arbeitskraft während dieser Jahre fast ausschließlich von der Naturwissenschaft beansprucht schien, galt sein wahres Interesse den theologischen Konsequenzen der auf dem Ausgrabungsfeld und in der Laborarbeit mit fossilen Funden gemachten Entdeckungen. Das belegt die Fülle der während dieser Jahre pausenlos erfolgten theologischen Niederschriften. Sie dokumentieren Teilhards Ringen um eine neue Theologie und um eine neue gläubige Schau, die dieser völlig veränderten Situation der evolutiven Genese von Mensch und Universum wieder einen religiösen Sinn abgewinnen kann.

Die Hartnäckigkeit, mit der Teilhard dieses Projekt verfolgte, brachte ihm nur noch größeres Mißtrauen ein. Denn nach Paris zurückgekehrt nahm Teilhard zwar aktiv am Nachkriegsleben teil, engagierte sich in der Arbeiterbewegung und wurde schließlich erneut auf eine Professur berufen, diesmal für Paläontologie am Collège de France. Doch erneut wurde Teilhard jede Veröffentlichung theologischer Beiträge seitens des Ordensgenerals untersagt, der ihm 1948 auch die Annahme des bereits ergangenen Rufes auf besagten Lehrstuhl verbot. Im Jahr 1951 ging Teilhard in sein zweites Exil, diesmal, weil der Weg nach China aufgrund der Machtübernahme der Roten Armee versperrt war, nach New York. Dort arbeitete er an der amerikanischen Wenner Gren Foundation for Anthropological Research und unternahm noch zwei längere Forschungsreisen nach Südafrika. Im New Yorker Exil starb Teilhard überraschend an einer Embolie am 10. April 1955, am Ostersonntag. Selbst nach seinem Tod ließen die Verdächtigungen nicht nach, und zwar umso weniger, je größer Teilhards Einfluß wurde. Sein Versuch, Gott und evolutive Welt wieder aufeinander zu beziehen, wurde zwar gerade in gebildeteren Kreisen dankbar aufgenommen. Kirchlicherseits aber versuchte man diese beginnende Breitenwirksamkeit des theologischen Gedankenguts Teilhards zu verhindern. Erst ein internationales Protektorat ermöglichte die französische und deutsche Werkausgabe.[4] Dafür mahnte eine Stellungnahme der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften im Jahr 1959 ausdrücklich vor den Ideen Teilhards, und weist das Monitum vom Jahr 1962 auf die schwerwiegenden Irrtümer in Teilhards Theologie hin, vor denen Gläubige und Studierende zu schützen sind.[5]

Rehabilitierung Teilhards

Demgegenüber nahm der neue Jesuitengeneral, Pedro Arrupe, Teilhard erstmals ausdrücklich in Schutz. Unabhängig von möglicher Einzelkritik lenkt Arrupe den Blick exakt auf Teilhards wahres Verdienst, die tiefe Beziehungslosigkeit zwischen evolutivem Weltbild, menschlichem Leben und Gott zu überwinden. Dazu habe Teilhard „seine Konstruktion durch eine spirituelle Lehre gekrönt, in der die Person Christi nicht nur im Zentrum des Lebens eines jeden Christen, sondern im Zentrum der Evolution der Welt steht, wie es der heilige Paulus wollte, als er von dem Christus sprach, ‚in dem alle Dinge Bestand haben' (Kol. 1, 17)."[6] Tatsächlich ist heute die Zeit der ausdrücklichen Vorbehalte Teilhard gegenüber vorüber. Längst hat sein Denken breiten Eingang in die kirchliche Theologie gefunden. Und ausdrücklich weist Kardinal Ratzinger im Kommentar zur Pastoralkonstitution darauf hin, inwiefern dort direkt Teilhardsches Gedankengut übernommen ist.[7] Vor allem aber kein Geringerer als Papst Johannes Paul II. bestätigt Teilhards Option für eine evolutive Theologie. Entschieden lehnt der Papst falsche Dichotomisierungs- und Immunisierungsversuche ab, wie sie gegenwärtig immer noch weit verbreitet sind. Danach beziehen sich die exakten Naturwissenschaften auf die äußere physikalische Welt der Materie. Diese sucht man mit Hilfe deduktiv-nomologischer Gesetze (Hempel-Oppenheim-Schema) zu erklären und technisch verfügbar zu machen. Demgegenüber befassen sich die hermeneutischen Geisteswissenschaften mit der inneren geistig-seelischen Welt des Menschen, mit seiner Subjektivität, seiner Geschichte, Kultur, Wissenschaft und Kunst. Und gerade die Theologie thematisiert die Urfrage des Menschen nach dem Sinn des Lebens, seine Sehnsucht nach Heil, oder Begriffe wie Freiheit, Gewissen und Person; Vertrauen, Liebe und Schuld. Diese Anfragen aber entziehen sich dem scheinbar sinn-neutralen Kausalitätsdenken der Naturwissenschaft. Denn was nützt die medizinische Erklärung einer Krankheit, wenn es darum geht, dieses Schicksal zu meistern? Beide Fragen liegen doch auf völlig unterschiedlichen Ebenen!

de Chardin, Freiburg 1962. – C. Cuénot, Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk, Olten 1966. – J. Hemleben, Pierre Teilhard de Chardin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1966. – K. Schmitz-Moormann, Das Weltbild Teilhard de Chardins. I. Physik – Ultraphysik – Metaphysik. Untersuchungen zur Terminologie Teilhard de Chardins, Köln 1966. – K. Forster (Hg.), Teilhard de Chardin. Philosophische und theologische Probleme seines Denkens, Würzburg 1967. – H. de Lubac, Teilhard de Chardins religiöse Welt, Freiburg 1969. – G. Schiwy, Teilhard de Chardin. Sein Leben und seine Zeit, 2 Bde, München 1981. – M. Trennert-Helwig, Die Urkraft des Kosmos. Dimensionen der Liebe im Werk Teilhard de Chardins, Freiburg, Basel, Wien 1993. – K. Schmitz-Moormann, Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes, Mainz 1996. – E. Hentschel, Pierre Teilhard de Chardin, Hamburg 2004. – Neuere Lexika: Chr. Kummer, Art.: Teilhard de Chardin, in: LThK 9 (2000) Sp. 1313f. – S. M. Daecke, Art.: Teilhard de Chardin, Pierre (1881–1955), in: TRE 23 (2002) 28–33 (Lit.).

[3] Papst Pius XII., Enzyklika „Humani generis", 12. August 1950 (DH 3897).

[4] *Phil.-theol. Werke*: Oeuvre de Pierre Teilhard de Chardin, 13 Bde, Paris 1955–1976; dt. Ausgabe: Pierre Teilhard de Chardin. Werke, Bd 2–10, Olten, Freiburg 1962–1972; außerhalb der Werkausgabe erschienen: Die Entstehung des Menschen, München 1961; Frühe Schriften, Freiburg 1968; Der Mensch im Kosmos, München 1982; Das Herz der Materie, Olten 1990. – *Naturwiss. Werke*: L'Oeuvre scientifique, hg. v. K. Schmitz-Moormann, 11 Bde, Olten, Freiburg 1971. – *Tagebücher*: 3 Bde, Olten, Freiburg 1974–1977. – *Briefe*: Entwurf und Entfaltung. Briefe aus den Jahren 1914–1919, Freiburg, München 1963; Geheimnis und Verheißung der Erde. Reisebriefe 1923–1939, Freiburg, München 1961; Pilger der Zukunft. Neue Reisebriefe 1939–1955, Freiburg, München 1962. – Maurice Blondel, Teilhard de Chardin: Briefwechsel, Freiburg, München 1967. – *Werkregister*: A. Haas, Teilhard de Chardin-Lexikon, 2 Bde, Freiburg, Basel, Wien 1971.

[5] Monitum des Heiligen Offiziums zum philosophischen und religiösen Werk Pierre Teilhard de Chardins SJ, 5. August 1926 (AAS 54 (1962) 526), in: K. Schmitz-Moormann (Hg.), Teilhard de Chardin in der Diskussion, Darmstadt 1986, 98f. – Dazu: Offiziöser Kommentar zum Monitum des Heiligen Offiziums (Osservatore Romano 148, 30. Juni 1962), in: Ebd., 100–111.

[6] Pedro Arrupe, Pressekonferenz, Rom, 14. Juni 1965, in: K. Schmitz-Moormann (Hg.), Teilhard de Chardin in der Diskussion, 112f.

[7] II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes, I, 14f.; Joseph Ratzinger, Kommentar, in: LThK 14 (1986) 323–326. – Insgesamt: W. Klein, Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltschau Pierre Teilhard de Chardins, München 1975.

Wenn es so wäre, wäre es einfach. Tatsächlich aber ist, wie der Papst betont, die Theologie von der evolutiven Naturwissenschaft zutiefst herausgefordert: „Es ist eine Pflicht der Theologen, sich regelmäßig über die wissenschaftlichen Ergebnisse zu informieren, um eventuell zu prüfen, ob sie diese in ihrer Reflexion berücksichtigen oder ihre Lehre anders formulieren müssen."[8] Im Zeitalter der Evolution kann man nicht mehr unbefangen an das Paradies glauben. Was bedeuten dann aber Sündenfall und Erlösung? Welches generelle Licht wirft eine evolutive Perspektive „auf die theologische Anthropologie, auf die Bedeutung der menschlichen Person als *imago Dei*, auf die Christologie [...]? Welches sind [...] die eschatologischen Implikationen der zeitgenössischen Kosmologie, insbesondere im Licht der gewaltigen Zukunft unseres Universums?"[9] Das neue naturwissenschaftliche Wirklichkeitswissen betrifft Theologie und Glauben daher nicht lediglich peripher, sondern im Zentrum. Und Tatsache ist, daß der Gesamtaufriß heilsgeschichtlicher Theologie unter dem Vorzeichen des evolutiven Weltbilds neu zu reflektieren ist. Diese Aufgabe schreibt der Papst einer Theologie ins Stammbuch, die sich bewußt auf Augenhöhe des Zeitwissens bewegt und so wieder einen überzeugten Glauben in unserer völlig veränderten Welt möglich machen soll.[10] Teilhard de Chardin hat diese Aufgabe erstmals konsequent, ehrlich und vorbehaltlos in Angriff genommen. Weit vorausblickend erkannte er, daß das aktuelle naturwissenschaftliche Wissen zugleich eine Chance für die Theologie darstellt, um ihre zentralen Glaubensüberzeugungen – Schöpfungslehre, Christologie, Eschatologie – tiefer verstehen zu können. Wir müssen es hier lediglich der Physik gleichtun, sagt Teilhard, die auch unter dem Druck der Tatsachen ihre Geometrie gewechselt hat. Genauso muß die Theologie ihre Metaphysik wechseln.

„Kurz, ist nach 2000 Jahren [...] das Christentum [...] nicht an den Zeitpunkt gelangt, wo es, um weiter zu bestehen, sich [...] verjüngen und erneuern muß? Mit anderen Worten, muß man nicht in der gegenwärtigen Krise, in der vor unseren Augen und in unseren Herzen die traditionellen christlichen Kräfte und die modernen Kräfte der Evolution einander gegenübertreten, ganz einfach den Wendepunkt einer providentiellen und notwendigen Befruchtung erkennen? ... Ich glaube es."[11]

II. Deus evolutor

Evolutive Schöpfung

Teilhards neue Schau wurde vor allem für die Schöpfungstheologie richtungweisend. Was heute vielfach selbstverständlich erscheint, basiert in Wahrheit auf Teilhards Gedanken, die ihm zu seiner Zeit äußerst negativ angelastet wurden. Seine diesbezügliche Pionierarbeit faßt Teilhard zusammen unter dem für ihn zugleich typischen Stichwort des „Deus evolutor". Gottes- und Schöpfungsverständnis, so Teilhard, sind von hier her neu zu entwickeln. Im Gegensatz zum erstursächlichen Schöpfergott eines statischen Kosmos' kann Gott in einem evolutiven Universum, wenn überhaupt, nur mehr als Deus evolutor geglaubt werden. Gott ist, anders als der bisher geglaubte Gott, nicht der Schöpfer, der alles nach ewigen Ideen fix und fertig erschaffen hat. Sondern Gott ist der evolutiv schaffende Gott. Gott wollte gar kein fertiges Paradies. Denn nur ein evolutives Universum erfüllt die Schöpfungspläne, die Gott mit seiner Schöpfung wirklich verfolgt.

Mit diesen knappen Strichen macht Teilhard bereits die Tragweite der hier fälligen schöpfungstheologischen Neubestimmung deutlich. Darin geht es nicht lediglich darum, daß man die Erschaffung des Paradieses stillschweigend austauscht gegen die Schöpfung durch Evolution. Denn mit diesem Austausch ändern sich zugleich Gottes Schöpfungsabsichten selbst. Wenn Gott schon kein Paradies erschaffen hat: Worin besteht dann der gottgewollte Sinn eines evolvierenden Universums? Was rechtfertigt die universelle Evolution, die zwar faszinierende Schönheiten und Leben hervorbringt, aber auch wieder rücksichtslos vernichtet? Wie läßt sich daraus eine Sinnrichtung ablesen, eine Hoffnung, daß Gott selbst in der evolutiven Dynamik wirkt, sie lenkt und in ein Ziel bringt, das diese Entfesselung von Fehlschlägen, Leiden und Abenteuern wirklich wert ist? Diese mit dem evolutiven Weltbild zwangsläufig verbundenen Fragen können, wie Teilhard offen gesteht, durch den Glauben der Tradition nicht mehr abgedeckt, geschweige denn umfassend beantwortet werden. Denn mit dem evolutiven Universum inszeniert Gott offensichtlich etwas ganz anderes als mit der bisher geglaubten Paradieseswelt. Gott hat keine fertige heile Welt erschaffen, sondern eine Welt im Prozeß. Schöpfung Gottes ist sogar identisch mit dem universellen Evolutionsprozeß selbst, und zwar über dessen ganzen raum-zeitlichen Verlauf. Und das ist etwas ganz anderes als die ein für alle mal erfolgte Paradiesesschöpfung.

Damit ändert sich zugleich die gesamte Metaphysik. Zumindest läßt sich eine Wirklichkeit, die sich wesentlich als evolutive Prozessualität realisiert, mit Hilfe der klassischen statischen Seinsontologie nicht mehr adäquat beschreiben. Eine solche paßt auf einen nach ewigen Ideen erschaffenen fertigen (Paradieses-) Kosmos, nicht aber auf ein evolutives Universum. Hier ist, wie Teilhard parallel zu den Überlegungen der zeitgleichen Prozeßphilosophie und –theologie in der Schule Alfred North Whiteheads[12] optiert, eine geschmeidigere Metaphysik gefordert, eine Ontologie, die imstande ist, das Wesen einer Realität zu denken, die sich fortwährend neu konstituiert durch prozessuale Ereignisketten von zugleich irreversibler Zeitlich-, sprich: Geschichtlichkeit. Dieses neu erkannte Wesen einer evolvierenden Realität, für welche Begriffe wie Geschichtlichkeit, Prozessualität und Irreversibilität zu den primären Beschreibungskategorien geworden sind, sprengt die klassische Metaphysik mit ihrer selbstverständlichen Höherwertung des aktualen Seins vor dem prozessualen Werden. Vor allem aber, so Teilhard, sprengt eine evolutiv-prozessuale Welt den bisherigen auf den Anfang fixierten Schöpfungsglauben und definiert generell das Gott-Welt-Verhältnis neu, und zwar in dem durchaus vorteilhaften Sinn, wonach sich nunmehr Gottes schöpferische Transzendenz direkt identifizieren läßt mit seiner evolutiven Immanenz – ein Unternehmen, das im Rahmen klassischer Seinsontologie ebenfalls nur schwerlich vermittelt werden kann.

„Während im Fall einer statischen Welt der Schöpfer (Wirkursache) *strukturell* von seinem Werk gelöst und folglich ohne definierbare Grundlage für seine Immanenz bleibt, ist in dem Fall einer Welt evolutiver Natur Gott im Gegenteil nur mehr (sowohl strukturell wie auch dynamisch) vorstellbar in dem Maß, wie er sich als eine Art ‚Formal'-ursache mit dem Konvergenzzentrum der Kosmogenese deckt (ohne mit ihm zu verschmelzen). [...] Seit Aristoteles hat man kaum aufgehört, die Gottes-‚Modelle' vom Typ eines äußeren, *a retro* wirkenden Ersten Bewegers zu konstruieren. Seitdem in unserem Bewußtsein der ‚evolutive Sinn' emergiert ist, ist es uns physisch nicht mehr möglich, etwas anderes als einen Gott, der der organisch Erste Beweger *ab ante* ist, uns vorzustellen oder anzubeten."[13]

Mit dem statischen Wirklichkeitsverständnis der klassischen Theologie ging automatisch ein statisches Gottesverständnis einher. Gott ist die absolute transzendente Erstursache der Schöpfung. Sein Schöpfungsakt betrifft primär den Akt purer Setzung aus dem Nichts heraus. Und sein fortwährendes Wirken in der Schöpfung (creatio continua) bleibt letztlich beschränkt auf die Erhalterrolle, womit Gott die kontingente Schöpfung davor bewahrt, ins Nichts zurückzustürzen. Völlig anders die evolutive Schöpfungstheologie Teilhards. Hier ist Gott vor allem der, der fortwährend schöpferisch tätig ist und sein muß, weil er eben kein fertiges Universum erschaffen hat, sondern ein Universum, das sich in geschichtlichem Werdeprozeß befindet. Was den hier veranschlagten Gottesbegriff des Deus evolutor betrifft, verdächtigte man Teilhard, er leugne die strenge Transzendenz und Unveränderlichkeit Gottes.[14] Dieser Schritt wurde von der Prozeßtheologie tatsächlich getan. Nach Charles Hartshorne, dem Whitehead-Schüler, auch John Cobb, David Griffin geht Gott per-

[8] Papst Johannes Paul II., Ansprache vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, 31. Okt. 1992, in: J. Dorschner (Hg.), Der Kosmos als Schöpfung. Zum Stand des Gesprächs zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Regensburg 1998, 215–224, hier: 220.

[9] Papst Johannes Paul II., Schreiben an George V. Coyne SJ, Direktor des Vatikanischen astronomischen Observatoriums, 1. Juni 1988, in: K. Schmitz-Moormann (Hg.), Schöpfung und Evolution. Neue Ansätze zum Dialog zwischen Naturwissenschaften und Theologie, Düsseldorf 1992, 149–160, hier: 157.

[10] Vgl. die Dokumentationsbände der von Papst Johannes Paul II. initiierten interdisziplinären Tagungen im Vatikan zu den aktuellen Dialogthemen von Theologie und Naturwissenschaft, zu denen der Papst die renommiertesten internationalen Theologen und Naturwissenschaftler eingeladen hat: R.J. Russell u.a. (Hg.), Quantum Cosmology and the Laws of Nature. Scientific Perspectives on Divine Action, Vatican ^{2}1999. – Ders., Chaos and Complexity, Vatican 1997. – Ders., Evolutionary and Molecular Biology, Vatican 1998. – Ders., Neuroscience and the Person, Vatican 1999. – Generell: R.J. Russell, W. Stoeger, G. Coyne (Hg.), John Paul II on Science and Religion. Reflections on the New View of Rome, Vatican 1990.

[11] Th. de Chardin, Mein Glaube, 210f.

[12] A.N. Whitehead, Process and Reality, New York 1929 (dt.: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt 1995). – R. Faber, Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozeßtheologie, Darmstadt 2004.

[13] Th. de Chardin, Mein Glaube, 284.

[14] Vgl.: Offiziöser Kommentar zum Monitum, in: K. Schmitz-Moormann (Hg.), Teilhard de Chardin in der Diskussion, 103f.

sönliche Weltbeziehungen derart ein, daß er umgekehrt selbst von ihnen berührt und verändert wird.[15] Teilhard umgeht das diesbezügliche Problem dadurch, daß er, anders als die Prozeßphilosophie, Gott und Welt nicht als Teil desselben Prozesses ansieht, und damit Gottes unverfügbare Transzendenz wahrt.

Richtungweisend aber ist der andere Gedanke, wonach Gott verstanden als Deus evolutor nicht nur am Anfang schöpferisch tätig ist, sondern im gesamten Verlauf des Universumsprozesses, durch dessen Evolution Gott auch den Menschen hervorgebracht hat. Mit diesem Gedanken vermag Teilhard die theologische Schöpfungs-, Heils- und Erlösungsgeschichte insgesamt als koextensiv zu denken mit der evolutiven Universumsgeschichte selbst, in die eingebettet und nicht neben ihr die Erschaffung und Erlösung des Menschen geschieht. Damit gewinnt der gesamte heilsgeschichtliche Aufriß der Theologie eine immense Stringenz und Plausibilität. Zumindest zerfällt er nicht länger, wie bisher, in getrennte Einzelereignisse, sondern Schöpfung, Erlösung und Vollendung sind auf ein und dasselbe Geschehen des Prozesses universeller Evolution bezogen, der damit theologisch gedeutet und erklärt wird. In klassischer Version hingegen blieb der Schöpfungsgedanke letztlich fixiert auf die Schöpfung am Anfang. Gott ist aber nicht lediglich Schöpfer und Erhalter. Sondern er ist vor allem das immanente lenkende Prinzip der Evolution, und zwar vom Anfang der Erschaffung des Universums bis zu dessen eschatologischer Vollendung. Nur so läßt sich zugleich der Glauben an Gottes fortwährende Providenz und Fürsorge theologisch umfassend denken. Gott kann nicht bloß der weltentzogene transzendente Schöpfer des Anfangs sein. Was nützt uns ein solcher Gott? Sondern Gott muß derjenige sein, der seine Schöpfung, das Universum, von innen her entwickelt und lenkt.

Dieser von Teilhard erstmals bewußt gelegten Spur folgt die gesamte moderne Schöpfungstheologie.[16] Teilhard direkt übernehmend ist es heute selbstverständlich, wenn man Gottes Schöpfungshandeln stets in doppeltem Sinn versteht, und zwar als Erschaffung der Welt durch Gott am Anfang der Zeit – ausschließlich so deutete man in der Tradition den Genesisbericht – und als kontinuierliches schöpferisches Wirken Gottes über die gesamte zeitliche Ausdehnung des evolutiven Weltprozesses. Wie es scheint, gewährleistet erst diese von der Evolutionstheorie gleichsam erzwungene Ausdehnung des Schöpfungsglaubens auf den gesamten universellen Weltprozeß die unbedingte Einheit des göttlichen Schöpfungsaktes, der nunmehr zwangsläufig den gesamten Weltprozeß umfaßt, angefangen von seinem Anfang bis zu seiner Vollendung. Aber wenngleich diese Neuakzentuierung heute zur selbstverständlichen theologischen Rede über den Schöpfungsbegriff geworden ist, hat man sich den Preis hierfür nicht immer genügend klar gemacht, den Teilhard in seiner evolutiven Theologie deutlich betont. Denn man muß nun im Gegenzug Gottes fortwährendes Wirken in der Dynamik des evolutiven Universumsprozesses direkt verorten können. Und nur insoweit das gelingt, erscheint der Glauben an Gott als Lenker der universellen Evolution wirklich überzeugend. Freilich erfordert das einen direkten Wissensabgleich mit der modernen Naturwissenschaft.

Emergente physikalische Selbstorganisation

Vor allem in seinem bekanntesten und meistgelesenen Werk „Der Mensch im Kosmos", verfaßt in den Jahren um 1940 in Peking, versucht Teilhard Gottes kontinuierliches Wirken im Gang der universellen Evolution nachzuweisen bzw. zumindest als eine reale Denk- und Deutemöglichkeit aufzuzeigen.[17] Teilhards diesbezügliche Kerngedanken bewähren sich auf glänzende Weise gerade auch unter den Bedingungen aktueller Naturwissenschaft. Diese versteht die universelle Evolution als umfassenden emergenten Selbstorganisationsprozeß – Selbstorganisation verstanden als Sammelbegriff für das Verhalten dynamisch-offener Systeme, die sich im Einzelnen mit Hilfe von Quantenphysik, Chaostheorie und Thermodynamik beschreiben lassen.[18] Mit solchen Theorien ergänzt man die Erklärungsdefizite, die durch die klassische Physik mit ihrem überwiegend mechanistisch-deterministischen Materie- und Kausalitätsverständnis nicht gelöst werden können. Danach gibt es in der Natur zwei irreduzible Typen von Kausalität. Die erste wird annähernd beschrieben durch Newtons klassische Physik. Sie ist definiert als strikt deterministische Ereigniskausalität, und mit Hilfe mathematischer Differentialgleichungen nahezu eindeutig berechen- und prognostizierbar. Allerdings lassen sich mit dieser Sorte strikter Kausalität die neueren Entdeckungen quantenphysikalischer Unbestimmtheit, chaotischer Instabilität und thermodynamischer Irreversibilität nicht adäquat beschreiben. Und der vielzitierte Paradigmenwechsel moderner Naturwissenschaft besteht in nichts anderem als in der Anerkenntnis, daß offensichtlich gerade die fundamentalen Naturprozesse durch eine nicht-lineare Dynamik und entsprechend durch ein nicht-integrables und damit unprognostizierbar gewordenes Systemverhalten gekennzeichnet sind. Diese neue Situation im naturwissenschaftlichen Verständnis von Materie, materieller Prozesse und Kausalität umschreibt Teilhard mit dem Begriffspaar tangentialer und radialer Energie.

> „Mit anderen Worten, es gibt nicht nur eine einzige Art von Energie in der Welt, sondern zwei verschiedene Energien (die eine achsial, wachsend und irreversibel, die andere peripher oder tangential, konstant und reversibel); diese beiden Energien sind in der Anordnung aneinander gebunden, doch können sie nicht zusammengesetzt noch direkt ineinander umgewandelt werden, weil sie auf verschiedenen Ebenen wirksam sind."[19]

Es dürfte klar sein, daß Teilhards tangentiale und radiale Energie nichts zu tun hat mit der Unterscheidung zwischen materieller Außenseite der Materie und ihrer geistigen Innenseite, wie ihm oft mißverständlich unterstellt wird im Sinn einer wenig glaubwürdigen Verspiritualisierung der Materie. Sondern Teilhard beschreibt damit lediglich den Sachverhalt, wonach es eben neben dem Prinzip strikter Kausalität, wie es für das Verhalten linearer reversibler Dynamik zutrifft (tangentiale Energie), das Prinzip von Nicht-Linearität und spontaner Ordnungsentstehung gibt (radiale Energie). Galt bisher in Physik und Biologie das Prinzip, daß Ordnung nur aus Ordnung entstehen kann, insofern Ursache und Wirkung einander entsprechen, d. h. ähnliche Ursachen ähnliche Wirkungen haben, kleine Ursachen kleine Wirkungen, große Ursachen große Wirkungen etc., so weiß man heute, daß es überall in der Natur spontane Ordnungsentstehung aus scheinbar ungeordneten Anfangszuständen gibt. Naturprozesse verlaufen nicht nur im Sinn linear reversibler Kausalität, sondern ebenso im Sinn nichtlinearer irreversibler Dynamik. Erst dadurch werden – das will Teilhard sagen – komplexe Phänomene, verstanden als echte zentrierte Gebilde, abgrenzbar von reinen Reihungsphänomenen, wie beispielsweise Kristallisationserscheinungen, die nie ein abgeschlossenes organisches Ganzes bilden (radial), sondern für weitere, prinzipiell unbegrenzte Reihung offen sind (tangential). Nichts anderes als dieses neu erkannte Verständnis materieller Prozesse charakterisiert Teilhard mit seinem, für die moderne Terminologie zugegebenermaßen sperrigen Begriffspaar tangentialer und radialer Energie. Teilhards Sicht umreißt damit lediglich, was heute längst zum Inventar unseres Weltbilds gehört, in dem Selbstorganisation, Emergenz, spontane Ordnungsentstehung zu Fundamentalbegriffen geworden sind, wie es seinerzeit Masse, Kraft, Druck und Stoß für die klassische Physik und für das daraus resultierende mechanistisch-deterministische Materie- und Naturverständnis waren.

Mit Hilfe nichtlinearen dynamischen Verhaltens kann man auch erstmals erklären, wie es in der Natur überhaupt zu so etwas kommen kann wie zu Komplexitätszunahme, die in direktem Widerspruch zum Entropiegesetz des Zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik steht, zu Emergenz neuer globaler Zustände und Eigenschaften, und schließlich zur Evolution von Leben. Materie hat hier völlig ihren passiven, „toten" Charakter verloren und entfaltet unter richtigen thermodynamischen Randbedingungen von sich her eine innere Ak-

[15] J. Cobb, D. Griffin, Prozeßtheologie. Eine einführende Darstellung, Göttingen 1979.

[16] Stellvertretend sei verwiesen auf: J. Auer, J. Ratzinger, Kleine katholische Dogmatik, Bd 3, Regensburg 1975, 80–164. – D. Sattler, Th. Schneider, Schöpfungslehre, in: Th. Schneider (Hg.), Handbuch der Dogmatik, Bd 1, Düsseldorf 1987, 120–238, hierzu: 193–236. – A. Ganoczy, Schöpfungslehre, in: W. Beinert (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd 1, Paderborn 1995, 429–495. – W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd 2, Göttingen 1991, 15–201. – Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Göttingen 2000, 30–42, 43–54.

[17] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, München 1982.

[18] Vgl.: A. Drees, H. Hendricks, G. Küppers (Hg.), Selbstorganisation. Die Entstehung von Ordnung in Natur und Gesellschaft, München 1986. – W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Bd III, Stuttgart 1987. – B. Kanitscheider, Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur, Darmstadt 1993. – H.-O. Peitgen, H. Jürgens, D. Saupe (Hg.), Chaos. Bausteine der Ordnung, Berlin 1994. – A. Bartels, Grundprobleme der modernen Naturphilosophie, Paderborn 1996. – I. Prigogine, Die Gesetze des Chaos, Frankfurt 1998. – W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München 2003. – St. Bauberger, Was ist die Welt? Zur philosophischen Interpretation der Physik, Stuttgart 2003.

[19] Th. de Chardin, Die lebendige Macht der Evolution (Werke Bd 7), Olten 1967, 416.

tivität. Darin besteht sogar das Spiel der Evolution, dem sich zuletzt auch die Artenvielfalt auf der Erde verdankt. So gesehen stellt selbst intelligentes Bewußtsein in einem evolvierenden Universum keine rein antagonistische Größe dar. Sondern der Mensch wird gleichsam „im Schoße und in Funktion der Materie geboren", so Teilhard.[20] Der Mensch ist kein Fremdling im Universum, und auch Geist ist nicht etwas, das aus der Natur herausfällt, sondern zutiefst in sie eingebettet ist. Auch diese Sicht Teilhards bestätigen gerade moderne (repräsentationale) Bewußtseinstheorien, welche die höheren Bewußtseinsleistungen des Menschen als emergente Eigenschaften des menschlichen Gehirns ansehen.[21] Umgekehrt ist, Einsteins Relativitätstheorie entsprechend, exakt ein Universum dieser Größe und Dauer nötig, damit in seiner mittleren thermodynamischen Phase intelligentes Leben emergieren kann, mit all seinen geistigen, seelischen und personalen Fähigkeiten.

Naturwissenschaftliche Ambivalenz

In nichts anderem als in solchen faszinierenden Einblicken evolutiver Naturwissenschaft gründet Teilhards Begeisterung für die Evolution, auch seine Ehrfurcht vor der Materie, die zu diesen emergenten Leistungen fähig ist – eine Begeisterung, die jeder vorbehaltlos teilen wird, der die hierzu nötige wissensmäßige Sensibilität mitbringt. Auch Teilhards neue christliche Schau hat genau diese Einblicke zum Anlaß. Dennoch ist Teilhard gerade als Naturwissenschaftler realistisch genug anzuerkennen, daß sich Gottes Wirken nicht direkt aus der evolutiven Dynamik der Natur herauslesen läßt. „Dort, wo Gott wirkt, ist es uns immer möglich [...], nichts anderes zu sehen als das Werk der Natur [...] Damit müssen wir uns abfinden", betont Teilhard.[22] Aber es ist theologisch auch gar nicht gefordert, Gottes immanentes Wirken naturwissenschaftlich beweisen zu können. Sondern entscheidend ist die neue naturwissenschaftlicherseits selbst eröffnete Denkbarkeit, daß man, ohne naturwissenschaftliche Fakten künstlich theologisch aufzuladen, den Glauben an Gottes fortwährendes Wirken wieder wissenschaftlich sinnvoll und glaubwürdig auf diese neu erkannte Dynamik physikalisch-irreversibler emergenter Selbstorganisation beziehen kann. Man kann sogar noch mehr: Man kann zeigen, daß der indeterminierte Naturprozeß nicht nur offen ist für die Annahme göttlichen Wirkens, sondern erst durch die Hinzunahme von Gottes immanentem Wirken vollständig erklär- und verstehbar wird. Noch dichter, als hier von Teilhard anvisiert, kann man Gottes fortgesetztes Schöpfungswirken und evolutiven Naturprozeß nicht aufeinander beziehen. Gottes Wirken erscheint hier für den Evolutionsprozeß direkt mitkonstitutiv.

Gegenwärtig haben vor allem Wolfhart Pannenberg und John Polkinghorne diesen Teilhardschen Einlösungsversuch des Glaubens an Gottes fortgesetztes Wirken detailliert ausgebaut. Nach Pannenberg bietet die Quantenfeldtheorie die Möglichkeit, Gottes weltkonstitutives Wirken in den Quantenprozessen selbst zu verorten, die gerade für evolutive Mutationsprozesse fundamental sind. Und nach Polkinghorne kann im Rahmen moderner Chaos- und Systemtheorie Gottes Wirken als „downward causation" verstanden werden, d.h. als Informationseingabe, durch welche ein bestimmtes dynamisch-emergentes Muster aktiviert wird.[23] Zugleich ist heute die von Teilhard unterstrichene religiöse Ambivalenz evolutiver Prozesse als unerläßliche Voraussetzung menschlicher Glaubensfreiheit erkannt.[24] Denn nur wenn Gottes immanentes Wirken im Nebel physikalischer Unbestimmtheit verborgen bleibt, nur wenn man nicht eindeutig entscheiden kann, was die Natur von sich her tut und was Gott in ihr tut, besteht für den Menschen echte Freiheit Gott gegenüber – eine Freiheit, die nötig ist, um dem Glauben den Ernst einer echten Lebensentscheidung zu verleihen.

Pfeil der Evolution

Trotzdem bleibt es Teilhard unbenommen, aus dem faktischen Naturverlauf einen „Pfeil der Evolution" herauszulesen. Diese Pfeilrichtung faßt Teilhard versuchsweise in sein Gesetz, wonach sich im evolutiven Prozeß von Selbstorganisation und zunehmender Komplexität die offensichtliche Tendenz abzeichnet, daß geistiges Leben emergiert.[25] Legt man dieses Gesetz von Komplexität und Bewußtsein zugrunde, dann, so Teilhard, sortiert sich plötzlich die universelle Evolution und gewinnt eine gewisse auf das evolutive Hervortreten des Menschen angelegte Eindeutigkeit.

„Während in Unordnung die Masse der Lebewesen zerstiebt, wenn man versucht, sie nach einfachen anatomischen Details zu verteilen, entwirrt sie sich mühelos, sobald man in ihr den Ausdruck eines kontinuierlichen Drängens in Richtung von mehr Spontaneität und Bewußtsein sucht; und das Denken findet in dieser Entwicklung seinen natürlichen Ort. Von unendlichem organischen Tasten getragen, hört das denkende Lebewesen auf, in der Natur eine Ausnahme zu sein; es stellt einfach das höchste embryonale Stadium dar, das uns im Wachstum des Geistes auf der Erde bekannt ist. Mit einem Schlag hat der Mensch seinen Ort auf der Hauptachse des Universums gefunden."[26]

Der Pfeil der Evolution fungiert bei Teilhard daher als eine Art heuristisches Prinzip, ähnlich dem anthropischen Prinzip in der Gegenwartsdiskussion.[27] Denn zumindest rückblickend läßt sich ausmachen, daß die Evolution über viele Tastversuche, auch Fehlschläge, nahezu zielstrebig vom Materiellen über das Geistige zum Personalen voranschreitet. Irgendwie scheint das Universum auf den Menschen hin angelegt, wenn man den faktischen Gang seiner Evolution betrachtet. Diese augenscheinliche Zielrichtung versucht Teilhard noch einmal deutlicher zu machen anhand der evolutiven Einzelphasen von Kosmo-, Bio- und Noogenese. Auf der Ebene der Kosmogenese entstanden zunächst die Elemente des aufsteigenden Periodensystems, Sterne, Planeten und Galaxien. Solche evolutiven Prozesse anwachsender Komplexität gehen aber, wie Teilhard betont, nicht einfach linear weiter. Sondern sie gelangen immer wieder zu kritischen Punkten, an denen das Geschehen entweder stagniert und abbricht, wie die Fehlversuche bzw. ausgestorbenen Arten des Baums der Evolution anzeigen, oder ein neues emergentes Systemverhalten freisetzt, wie die Äste der Evolution belegen. Ein erster solcher kritischer Punkt war erreicht bei der Evolution von Molekülen. Aus anorganischer Materie emergierte Leben mit den völlig andersgearteten Eigenschaften des Organischen (Biogenese). Ein weiterer kritischer Punkt in der Evolution von Leben war schließlich mit dem zunehmenden Volumen und neuronalen Komplexitätsgrad des Gehirns verbunden.[28] Es emergierte menschliches Bewußtsein mit seinen seelischen, ethischen und religiösen Fähigkeiten (Noogenese).

„Hier erst enthüllt sich völlig die Natur des Sprunges ins reflektierte Bewußtsein. Zunächst Zustandsveränderung. Doch dann, infolge der Tatsache selbst, Beginn einer anderen Art von Leben – eben jenes inneren Lebens [...] Die Zelle ist ‚jemand' geworden." (173f.) – „In den Organen ist scheinbar fast nichts geändert. Doch in der Tiefe geht eine große Revolution vor sich: das Bewußtsein quillt und sprudelt zwischen überempfindlichen Beziehungen und Vorstellungen; und zugleich ist es imstande, sich selbst in aller Einfalt wahrzunehmen – all das zum erstenmal." (169) – „Was bloß erst zentrierte Oberfläche war, wurde wirkliches Zentrum. Infolge eines winzig kleinen ‚tangentialen' Anwachsens vollzog das ‚Radiale' eine Umkehrung und stieß sozusagen ins Unendliche vor." (169).[29]

[20] Th. de Chardin, Mein Glaube, 130.

[21] W. Hasker, The Emergent Self, Ithaca 1999. – G. Brüntrup, Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart 1996. – A. Loichinger, Bewußtseins-Hirn-Problematik und Theologie, in: W. Winhard (Hg.), Froh in gemeinsamer Hoffnung (FS für Abt Gregor Zasche OSB), St. Ottilien 2002, 111–157. – Ders., „Ich habe dich beim Namen gerufen" (Jes 43,1). Christliches Menschenbild und moderne Hirnforschung, in: rhs 46 (2003) 259–267.

[22] Th. de Chardin, Mein Glaube, 36f.

[23] W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd 2, Göttingen 1991, 96–123. – Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd 2, v.a. 30–98. – J. Polkinghorne, Science and Providence. God's Interaction with the World, London 1983. – Ders., Quarks, Chaos and Christianity. Questions to Science and Religion, New York 1995. – Insgesamt: P. Jordan, Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer, Oldenburg 1972. – St. Bosshard, Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht (QD 103), Freiburg 1985. – A. Peacocke, Gottes Wirken in der Welt. Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften, Mainz 1998. – U. Lüke, „Als Anfang schuf Gott...". Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation, Paderborn 2001. – N. Saunders, Divine Action and Modern Science, Cambridge 2002. – A. Loichinger, Wirken Gottes und moderne Naturwissenschaft, in: Theologie der Gegenwart 46 (2003) 82–95.

[24] J. Hick spricht von der grundsätzlichen epistemischen Distanz, die Gott um der menschlichen Glaubensfreiheit und des darin ermöglichten personalen Reifungsprozesses willen einhält in Interaktion mit der Welt und dem Menschen (Philosophy of Religion, Englewood Cliffs 1990, 80, 106).

[25] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 311–315; Die Zukunft des Menschen (Werke Bd 5), Olten 1963, 114–121; Die lebendige Macht der Evolution, 158–174.

[26] Th. de Chardin, Mein Glaube, 128.

[27] B. Carter, Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology, in: M.S. Longair (Hg.), Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data. IAU Symposium Nr. 63, Dordrecht 1974, 291–298. – J. Barrow, F. Tipler, The Anthropic Cosmological Principle, Oxford 1986. – J. Gribbin, M. Rees, Ein Universum nach Maß. Bedingungen unserer Existenz, Frankfurt 1994.

[28] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 152.

[29] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 169, 173f.

Menschliches Transzendenzbewußtsein

Zugleich ist im Menschen wieder ein kritischer Punkt erreicht. Er hat zu tun mit der im Menschen emergierten Fähigkeit zu selbstreflexiver Personalität und dem darin aufgehenden Transzendenzbewußtsein.[30] In dieser Offenheit und Verwiesenheit auf Unendliches liegt für Teilhard auch der entscheidende Unterschied zwischen menschlichem und animalischem Bewußtsein. Zugleich bietet sich von dieser Stelle aus eine theologische Weiterinterpretation förmlich an. Dazu verlängert Teilhard den Pfeil der Evolution – der vom Urknall über die Evolution des Lebens bis herauf zur menschlichen Kultur reicht – lediglich in die Zukunft hinein. Die rein empirische Erkenntnis, wie die kosmische Evolution bisher verlaufen ist, enthält, so Teilhard, einen starken Hinweis dafür, wie sie vermutlich weiterlaufen wird. Auch wenn die Evolution Tastversuche und Fehlentwicklungen aufweist, auch eine Menge biologischen Mülls und ausgestorbener Arten: Im menschlichen Transzendenzbewußtsein zeichnet sich die endgültige Richtung der universellen Evolution ab, nämlich ihre Verwiesenheit auf Gott.

„Täuschen wir uns wohl sehr, wenn wir uns vorstellen, daß auch die Welt als Ganzes einen bestimmten Weg zu durchlaufen hat, bevor sie ihre Vollendung erreicht? Zweifeln wir nicht daran!"[31] – „Seither bildet der Mensch die höchste Spitze des Baumes. Das dürfen wir nicht vergessen. Allein in ihm, mit Ausschluß von allem übrigen, finden sich von nun an die Zukunftshoffnungen der Noosphäre konzentriert, das heißt aber die der Biogenese und schließlich auch der Kosmogenese. Nie könnte er also ein vorzeitiges Ende finden oder zum Stillstand kommen oder verfallen, wenn nicht zugleich auch das Universum an seiner Bestimmung scheitern soll!"[32] – „Und wirklich, wenn die in ihrer Totalität begriffene Welt etwas Unfehlbares ist (erste Etappe) und wenn sie sich zudem in Richtung des Geistes bewegt (zweite Etappe), dann muß sie fähig sein, uns zu liefern, was für die Weiterführung einer derartigen Bewegung wesentlich erforderlich ist: ich meine einen *nach vorn hin grenzenlosen* Horizont."[33]

Denn es ergibt, so Teilhard, ganz einfach keinen Sinn, daß die universelle Evolution zwar im Menschen die Stufe der Offenheit für Transzendenz erreicht hat, diese Offenheit aber keine Erfüllung findet. Es ergibt keinen Sinn, wenn die Evolution die im Menschen offen zutage tretende transzendente Zielbestimmung nicht realisiert. Dieser Zukunftsoptimismus wurde Teilhard oft als Naivität ausgelegt. Genau betrachtet aber spricht Teilhard darin lediglich aus, welche neue Art christlichen Glaubens in einer evolutiv gewordenen Welt allein weiter trägt und das Voranarbeiten des Menschen motiviert, nämlich die Zuversicht, daß im Menschen die universelle Evolution insgesamt in den Göttlichen Bereich, in das „göttliche Milieu" hinüberemergiert. Bei dieser Deutung muß Teilhard allerdings einen neuen Gedanken hinzunehmen. Denn bisher konnte er nur klar machen, daß die Evolution mit ihrem augenscheinlichen Gesetz zunehmender Komplexität und Emergenz personalen Lebens zwar einen gewaltigen Schub im Rücken hat. Ihr tatsächliches Eintauchen in den göttlichen Bereich erscheint dadurch allein aber weder absehbar noch garantiert. Nötig ist eine zumindest ebenso gewaltige Anziehung von vorne. Diese Zusage entnimmt Teilhard seinem Wort vom kosmischen Christus, vom Christus universalis. Er bildet den Fluchtpunkt des evolvierenden Universums und seines endgültigen Sinns. Der kosmische Christus ist das Omega der Evolution, das „letzte Glied der Reihe und doch zugleich *außerhalb der Reihe*".[34] Er zieht die Evolution gleichsam von vorne her an und führt sie in ihr Ziel.

III. Christus universalis

Christogenese

Der Christus universalis bildet daher das Herzstück in Teilhards neuer kosmischer Schau.[35] Tatsächlich laufen in ihm sämtliche Denklinien der weit verästelten Gedankenwelt Teilhards zusammen. Noch am Gründonnerstag, den 7. April 1955, drei Tage vor seinem Tod, notiert Teilhard in sein Tagebuch:

„Gründonnerstag: Was ich glaube. 1. Der hl. Paulus – die drei Verse: Gott alles in allem. 2. Kosmos = Kosmogenese → Biogenese → Noogenese → Christogenese. 3. Die beiden Artikel meines Credo: Das Universum ist zentriert nach oben, vorn; Christus ist sein Zentrum, christliches Phänomen Noogenese = Christogenese (= Paulus)."[36]

Das klingt wie ein Lebensbekenntnis und war Teilhards letzter Tagebucheintrag. In knapper Skizze faßt Teilhard damit seine Glaubens-Synthese noch einmal zusammen. Danach weist die Evolution des Universums von sich her die Tendenz zu Komplexitätszunahme und Emergenz auf. Darin besteht gerade auch der aktuelle Befund physikalischer emergenter Selbstorganisationsprozesse. Aus diesem rein naturwissenschaftlichen Prozeß der Kosmo-, Bio- und Noogenese mit der schließlichen Emergenz menschlichen Bewußtseins extrapoliert Teilhard nun aber das Geschehen der Christogenese. Darin besteht seine theologische Deutung des universellen Evolutionsprozesses. „In letzter Konsequenz", so Teilhard, „kulminiert die Kosmogenese, nachdem sie in ihrer Hauptachse sich als Biogenese und dann als Noogenese enthüllt hat, in der Christogenese."[37]

Teilhard bettet somit auch das Christusgeschehen völlig ein in das Geschehen universeller Evolution. Im Kommen Christi ist wieder ein, und zwar diesmal abschließender kritischer Punkt erreicht. Dieser Punkt hat zu tun mit Ostern. Danach ist der Pfeil der Evolution auf Ostern hin ausgerichtet. Ostern aber besagt: Nicht der thermodynamische Wärmetod des physikalischen Universums hat das letzte Wort. Sondern das letzte Wort hat Gott. Gott hat den Pfeil des evolutiven Universums, mit allem, was es enthält, Schönem und Leidvollem, auf Ostern hin eingestellt – auf den Auferstehungstag Christi, der keinen Abend mehr kennt. Der Pfeil der Evolution bleibt nicht hängen im physikalisch prognostizierten Wärmetod, sondern der Pfeil des evolvierenden Universums weist weit darüber hinaus auf die in Christus gegebene Osterzusage Gottes. Die Evolution trägt ihren Sinn nicht in sich selbst. Sondern sie erhält ihn durch Gott. Gott aber ist kein Gott der Toten. Sondern Gott ist der lebendige Gott, der das, was er erschafft und hervorbringt, nicht einfach ins Nichts zurücksinken läßt, sondern bei sich im ewigen Leben vollendet. Allein ein solcher evolutiver Christusglauben kann heute, wie Teilhard betont, unserem Intellekt genügen und auch unserem Herzen. Allein von ihm kann wieder die religiös-geistige Kraft von einst ausstrahlen, weil er imstande ist, dem evolutiven Weltbild eine universalgeschichtliche Sinnperspektive zu verleihen. Und wenn der heutige Gegenwartsmensch von einem durch und durch weltzugewandten Lebensgefühl getragen ist, dann, so Teilhard, vermag gerade dieser Christusglauben hier weiterzuhelfen. Denn nicht Welt und Materie an sich sind schlecht. Sondern sie werden erst dann schlecht, wenn der Mensch deren eschatologische Sinnausrichtung vergißt. Diese Sinnausrichtung faßt der Glauben an den Christus universalis zusammen.

Es dürfte klar sein, daß Teilhard seine Christogenese nicht als geradlinige Weiterführung der kosmischen Evolution versteht, sondern als deren dem Glauben verheißene Zielbestimmung. Damit aber hat Teilhard vor allem eines für die Theologie zurückgewonnen, nämlich ihre eschatologische Grundausrichtung. Das evolutive Universum erschließt seinen endgültigen Sinn erst vom Ende her, nämlich dann, wenn der evolutive Universumsprozeß abgeschlossen vorliegt und sich in seinem letzten Sinn offenbart. Insofern kann auch jede theologische Deutung immer nur unter eschatologischer Zielperspektive erfolgen. Denn in dem Maß, in dem das Universum unter dem Aspekt der Thermodynamik irreversibler Prozesse eine eindeutige von der Vergangenheit in die Zukunft gerichtete Zeitlichkeit, sprich: Geschichtlichkeit aufweist und damit bereits aufgrund des rein physikalischen Zeitbegriffs ein zyklisches Zeit- und Geschichtsverständnis der ewigen Wiederkehr des Gleichen (Nietzsche) ausschließt, in dem Maß nimmt auch jede theologische Deutung zwangsläufig eine geschichtliche Dimension an. Kurz: In einer evolutiven Welt kann, wenn überhaupt, nur mehr eine heilsgeschichtliche Theologie sinnvoll sein. Gewiß ist die so genannte heilsgeschichtliche Wende der Gegenwartstheologie auch noch aus anderen Gründen motiviert. Teilhard aber macht deutlich, inwiefern sie durch das evolutive Wirklichkeitsverständnis förmlich erzwungen wird. Auf protestantischer Seite führt Wolfhart Pannenberg diesen Ansatz in Form seiner univer-

[30] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 164–185.

[31] Th. de Chardin, Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des innern Lebens (Werke Bd 2), Olten 1966, 120.

[32] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 285.

[33] Th. de Chardin, Mein Glaube, 135.

[34] Th. de Chardin, Der Mensch im Kosmos, 279.

[35] *Generell*: Th. de Chardin, Wissenschaft und Christus (Werke Bd 9), Olten 1970; Das Herz der Materie; Der göttliche Bereich. – *Insbesondere*: Th. de Chardin, Mein Glaube, 93–115, 152–156, 165–180, 207–223. – *Ferner*: K. Schmitz-Moormann, Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes, Mainz 1996, 100–117. – Chr. Modemann, Omegapunkt. Christologische Eschatologie bei Teilhard de Chardin und ihre Rezeption durch F. Capra, J. Ratzinger und F. Tipler (Pontes hg. v. K. Müller, Bd 19), Münster 2004, 19–47.

[36] Th. de Chardin, Die Zukunft des Menschen, 404.

[37] Th. de Chardin, Das Herz der Materie, 109; Die Zukunft des Menschen, 108, 164; Die menschliche Energie (Werke Bd 6), Olten 1966, 187; Mein Glaube 157.

salgeschichtlichen Theologie konsequent aus.[38] Für die katholische Theologie aber erklärt das II. Vaticanum den heilsgeschichtlichen Ansatz sogar zur verbindlichen Basis, von der aus sämtliche theologische Einzelthemen – Schöpfung, Offenbarung, Christusgeschehen, Kirche, Eucharistie, Sakramente etc. – nicht länger als selbstzweckhafte Setzung, sondern in der Perspektive heilsgeschichtlich-eschatologischer Vermittlungsfunktion für das kommende Gottesreich zu deuten sind. Zugleich erfährt diese geschichtstheologische Betrachtung, insofern sie den Universumsprozeß insgesamt erfaßt, automatisch eine universalgeschichtliche Ausweitung. Heilsgeschichtliche Theologie, so Teilhards Option, kann gar nicht länger in der letztlich depravierten Form menschlicher Erlösungsgeschichte betrieben werden, sondern gewinnt von sich her die umfassende Dimension kosmisch-evolutiver Universalgeschichte.

Christus redemptor – Christus evolutor

Damit ändern sich allerdings zugleich entscheidende Züge im Christusbild. Und es ist Teilhards Lebensanliegen, diesen neuen Christusglauben in evolutiver Welt neu aufstrahlen zu lassen, und zwar als Glauben, der die Gestalt Christi befreit von den letztlich einschränkenden Zügen, die ihm im Rahmen eines Sündenfall-Kosmos auferlegt wurden.

„Dogmatisch leben wir noch immer in der Atmosphäre eines Universums, dessen Hauptsache die Wiederherstellung und Sühne ist. Für Christus wie für uns macht es das Wesentliche aus, sich von einem Flecken zu befreien. Deshalb die zumindest theoretische Bedeutung der Idee des Opfers. Deshalb die fast alleinige Interpretation der Taufe als Reinigung. Deshalb in der Christologie der Vorrang der Vorstellung von Erlösung und vergossenem Blut. [...] Was aber geschieht nun, wenn wir versuchen, zumindest als intellektuelles Modell, uns *uneingeschränkt* in die Perspektive einer in Evolution befindlichen Welt zu versetzen?" (99f.) – „Die Idee der Erlösung den Erfordernissen der Evolution anzupassen, ist eine schwierige, wenn auch befreiende Aufgabe. Das Antlitz Christi geht vergrößert und verschönt aus dem Versuch hervor – aber nach Widerständen." (106).[39]

Das sind wiederum bekenntnishafte Worte, mit denen Teilhard nichts anderes zurückgewinnen will als einen überzeugenden Christusglauben in evolutiver Welt. Dabei geht Teilhard von der zutreffenden Tatsache aus, daß die klassische Christologie weitgehend einer statischen metaphysischen Begrifflichkeit und Kosmologie verhaftet ist, die man in evolutiver Welt nicht mehr teilen kann – außer um den Preis, daß der Glauben an Christus als den Retter, Erlöser und Vollender der Welt zuletzt unnachvollziehbar wird. Darin besteht Teilhards Ringen, was diese gewiß heikelste, weil empfindlichste Frage nach einer neuen Christologie betrifft. Teilhard umschreibt sie versuchsweise mit seinem Begriff des Christus evolutor, den er als bewußten Gegenbegriff zum traditionellen Verständnis Christi als Christus redemptor konzipiert. Dabei ist wichtig zu sehen, daß Teilhard die klassische Christologie nicht auslöschen will, sondern in sie lediglich die Ergänzungen einträgt, die in evolutiver Welt unerläßlich sind. Wenn Teilhard seine Korrekturen gleichsam mit schwarz-weißen Farben vorträgt, dann deshalb, um die zentralen Punkte möglichst klar zu markieren.

Zunächst hebt Teilhard hervor, inwiefern die klassische Christologie nahezu ausschließlich im Kontext von Sünde und Erbschuld entwickelt wurde. Der Christus redemptor wurde weitgehend abhängig gemacht vom Geschehensschema der anfänglich heilen Ursprungsschöpfung, des menschlichen Sündenfalls und der schließlichen Wiederherstellung dessen, was durch die menschliche Schuld ursprünglich verloren wurde. Erlösung geschieht dadurch, daß Christus die Sünde der Welt auf sich nimmt, mit seinem Kreuzesleiden sühnt und den Menschen dadurch aus den Banden des Todes, verstanden als der „Sünde Sold", befreit. Damit aber steht das Christusgeschehen vollständig unter dem Bann eines ätiologischen Anfangsgeschehens, durch das der Mensch das von Gott ursprünglich intendierte Schöpfungswerk bzw. das eigene ursprünglich von Gott intendierte Transzendenzverhältnis zerstört hat. Diese Fixierung auf einen ätiologischen Anfang aber fixiert, so Teilhard, die Christologie zwangsläufig auf Begriff wie Sühne, Opfertod, Loskauf, und entsprechend die Soteriologie auf Begriffe wie Versöhnung, Wiedergutmachung und Wiederherstellung eines ursprünglich gegebenen, von Gott intendierten Anfangszustandes. Demgegenüber setzt der Christus evolutor ganz andere Akzente – Akzente, die zugleich auf alle Ebenen christologischer und soteriologischer Begrifflichkeit ausstrahlen, und auch Begriffe wie Taufe, Kreuz, Erlösung, Eucharistie mit neuem Glaubenssinn füllen. Das Christusgeschehen ist hier nicht lediglich auf den eingeschränkten Sinn reduziert, die Sühneleistung für den menschlichen Sündenfall zu erbringen. Christi Kommen ist hier nicht lediglich darauf reduziert, dem Menschen anzuzeigen, daß Gott selbst sich dazu entschlossen hat, durch Christi Opfer das eigentlich intendierte Schöpfungswerk bzw. Transzendenzverhältnis des Menschen wiederherzustellen. Dieser Christusglauben, so Teilhard, muß in genau dem Maß seine tröstende Kraft einbüßen, in dem das evolutive Weltbild die darin in Anspruch genommene Kosmologie bzw. evolutive Genese des Menschen als falsch erwiesen hat. Dagegen eröffnet der Christus evolutor eine neue Schau Christi. Ihre Bedeutungsgehalte werden nicht abhängig gemacht von einem (ätiologischen) Anfangsgeschehen, das in einer evolutiven Welt noch dazu tief fragwürdig erscheint. Sondern der Christus evolutor akzentuiert auf neue Weise, worum die frühchristliche Christologie immer schon wußte: das Wirken Christi als Herr und Vollender der Welt.

„Alles aber ändert sich in beeindruckender Weise auf der Leinwand einer evolutiven Welt, wie wir sie ausgespannt haben. Wird das Kreuz auf ein solches Universum projiziert, in dem der Kampf gegen das Übel die *conditio sine qua non* der Existenz ist, gewinnt es einen neuen Ernst und eine neue Schönheit, genau eben die, die uns am meisten verführen können. Gewiß, Jesus ist immer noch Der, der die Sünden der Welt trägt; das moralische Übel wird geheimnisvoll durch das Leiden kompensiert. Doch wesentlicher als das ist er Derjenige, der strukturell in sich selbst und für uns alle die Widerstände überwindet, die das Viele der Einswerdung entgegenstellt: die der Materie inhärenten Widerstände gegen den geistigen Aufstieg. Er ist Derjenige, der die von der Konstruktion her unvermeidliche Last jeder Art von Schöpfung trägt. Er ist das Symbol und die Geste des Fortschritts. Der vollständige und endgültige Sinn der Erlösung ist *nicht mehr nur* zu sühnen: sondern hindurchzugehen und zu überwinden."[40]

Das Christusgeschehen erhält daher erst, so Teilhards Glauben, in evolutiver Perspektive seinen vollen Sinn. Christi Kommen wird nicht erst nötig aufgrund des menschlichen Falls, sondern es bildet das von Anfang der Schöpfung an intendierte eschatologische Sinnziel des von Gott geschaffenen evolutiven Weltprozesses. In Christi Inkarnation, Kreuz und Auferstehung zeigt sich die Bewegung der evolutiven Schöpfung an, nämlich ihre Bestimmung, Gott selbst entgegen zu evolvieren. Damit aber gewinnt die Christologie einen neuen Zuschnitt. Sie bleibt nicht länger fixiert auf das nach rückwärts gerichtete Geschehen der Wiedergutmachung. Sondern zentral für den christologischen Erlösungsgedanken wird fortan der Aspekt des nach vorne gerichteten Geschehens der Erfüllung und Vollendung. In Christus zeichnet sich die evolutive Universumsbewegung ab. Zugleich gewinnt der Christus evolutor damit die kosmische Dimension des Weltenherrns, der den Weltprozeß voranführt und der garantiert, daß er nicht ins Leere läuft, und daß selbst die vernunftverwirrende Tatsache vielfacher Vergeblichkeiten und des Fragmentarischen des eigenen Lebens diese Verheißung nicht zunichte machen kann. Gerade das evolutive Weltbild, so Teilhard, zeigt Christus in dieser kosmischen Dimension, und dieser Glauben an den kosmischen Christus der Evolution allein genügt unseren Herzen.

Mit seinem Verständnis des Christusereignisses als Erfüllungsgeschehen kann Teilhard zugleich an den altchristlichen Gedanken der Anakephalaiosis-Lehre anknüpfen, wenn auch in evolutiver Abwandlung. Zugleich bilden Teilhards christologische Grundüberlegungen die selbstverständliche Basis moderner Christologien. Um nur die zwei prominentesten Beispiele zu nennen: Wolfhart Pannenberg deutet die Auferstehung Jesu als antizipatorisch-proleptisches Erfüllungsgeschehen, in dem sich die endgültige Bestimmung des Menschen bzw. der evolutiven Universalgeschichte insgesamt anzeigt. Vor allem aber Karl Rahners Transzendentaltheologie ist maßgeblich von Teilhardschem Gedankengut inspiriert, auch wenn Rahner das nirgendwo explizit kenntlich macht. Das beginnt mit Rahners Definiton des Menschen als Wesen der Transzendenz und endet in der Entwicklung seiner Christologie in evolutiver Perspektive, wonach in Jesus die absolute Erlösungszusage Gottes an den Menschen dadurch geschieht, daß sich in ihm der Höchstfall menschlicher Transzendentalität und göttlicher Selbstmitteilung an seine Schöpfung ereignet.[41] In beiden christologischen Entwürfen ist direkt Teil-

[38] Vgl. insgesamt: W. Pannenberg, Systematische Theologie, 3 Bde, Göttingen 1988–1993.

[39] Th. de Chardin, Mein Glaube, 99f. u. 106.

[40] Th. de Chardin, Mein Glaube, 104.

[41] Vgl.: W. Pannenberg, Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd 2, Göttingen 1980, 160–173. – Ders., Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen, in: Ebd., 174–187. – K. Rahner, Die Christologie innerhalb

hardsches Gedankengut aufgenommen – ein Gedankengut, um das Teilhard selbst ringen und kämpfen mußte.

Unio creatrix

Teilhards Christologie leistet aber noch mehr. Denn die Frage, warum Gott keine heile Paradieseswelt erschaffen hat, sondern eine Evolutionswelt voller Sünde und Leid, läßt sich, so Teilhard, allein aus der Bewegung erklären, die vom Christus universalis ausgeht. Es ist die Bewegung der zunehmenden Pleromisierung und Amorisierung des Universums, die Teilhard als „unio creatrix" beschreibt. In ihr ist sowohl das anfängliche Schöpfungsmotiv als auch das eschatologische Schöpfungsziel zusammengefaßt. Damit beruft sich Teilhard zunächst auf den traditionellen Gedanken, wonach Gott die Welt aus reiner „überfließender Liebe" erschafft. Gott erschafft die Welt nicht, weil er ihrer bedarf, sondern weil er den Geschöpfen Anteil an seinem göttlichen Leben gewähren will. Diese Anteilgabe aber vollzieht sich durch Christus, der die Schöpfung „amorisiert" und sie damit in ihr „Pleroma", in die Fülle des ewigen Lebens führt. So bildet der Begriff der unio creatrix den Schluß-Stein in Teilhards evolutiver Gesamtschau. Mit ihm nimmt Teilhard eine fast mystische Deutung des evolutiven Weltprozesses vor. Anderseits kann Teilhard gerade mit Hilfe dieses Begriffs klären, warum Gott kein ursprüngliches Paradies erschaffen hat, sondern ein noch dazu leidvoll evolvierendes Universum. Denn wenn der Glauben wahr ist, daß Gottes alleiniges Schöpfungsmotiv in der Anteilgabe der Schöpfung an seiner ewigen Herrlichkeit besteht, dann, so Teilhard, ist dieses Ziel eben nicht als gottverfügter fertiger (Anfangs-) Zustand möglich, sondern kann nur über den mühevollen Weg langsamen Wachsens und Reifens erreicht werden. Es verhält sich hier wie in menschlichen Beziehungen. Auch sie realisieren sich nur über den langen Weg personalen Zueinanders, und zwar umso intensiver, je größer die gemeinsam zu überwindenden Widerstände sind. In Form seiner „Metaphysik des unire"[42] entwickelt Teilhard daher durchaus ähnliche Gedanken wie die zeitgleiche Philosophie der Personalität bei Martin Buber, Ferdinand Ebner und Romano Guardini, gibt ihnen aber den evolutiven Zuschnitt seiner kosmischen Schau. Danach kann auch eine Schöpfung, die auf die unio creatrix mit Gott hinzielt, nicht als fertiger Akt gesetzt sein. Sondern das, was unio creatrix eigentlich meint, kann sich nur realisieren über den mithin leidvollen Weg langsamer evolutiver Höherentwicklung und Entfaltung. Es kann sich nur realisieren dadurch, daß die Schöpfung Gott gleichsam entgegen wächst.

„Schaffen heißt also für Gott per definitionem, sich mit seinem Werk vereinen, sich auf die eine oder andere Weise durch Inkarnation in die Welt hineinbegeben. Heißt aber ‚sich inkarnieren' nicht *ipso facto* teilhaben an dem Leiden und Übel, das dem auf dem Weg mühsamer Sammlung befindlichen Vielen inhärent ist? Schöpfung, Inkarnation, Erlösung: In diesem Lichte werden in der neuen Christologie die drei Geheimnisse wirklich zu nichts anderem denn zu den drei Seiten ein und desselben Grundprozesses eines *vierten* Geheimnisses [...], dem man angemessenerweise, um es ausdrücklich von den drei anderen zu unterscheiden, einen Namen geben sollte: das Geheimnis der schöpferischen Vereinigung (*Unio creatrix*) der Welt in Gott oder der *Pleromisation*."[43]

Von hier aus kann Teilhard zugleich das Problem von Erbsünde, Sünde und Leid angehen. Er behandelt es unter zwei Aspekten.[44]

„ [...] Erbsünde ist keine spezifisch irdische Krankheit, noch ist sie an das Menschengeschlecht gebunden. Sie symbolisiert einfach die unvermeidliche Wahrscheinlichkeit des Übels [...] Überall, wo Sein in fieri entsteht, treten unmittelbar als sein Schatten Schmerz und Sünde auf; nicht nur infolge der Tendenz der Geschöpfe zur Ruhe und zum Egoismus, sondern auch (und das ist verwirrend) als unausweichliche Begleiterscheinung ihres Fortschrittsbemühens." (52) – „Unter diesen Umständen ist das Übel im Universum kein unvorhergesehener Zufall. Es ist ein Feind, ein Schatten, den Gott unvermeidlich allein durch die Tatsache entstehen läßt, daß er sich zur Schöpfung entscheidet. Neues, in die Existenz geworfenes und noch nicht vollständig an die Einheit assimiliertes Sein ist eine gefährliche, schmerzvolle und abenteuerliche Sache." (103) – „Unsere Zweifel sind wie unsere Übel der Preis und sogar die Bedingung einer universellen Vollendung." (158).[45]

Danach gehören Sünde, Leid und Übel gleichsam zum Kielwasser einer im evolutiven Prozeß befindlichen Welt. Sie stellen die unvermeidliche Kehrseite der Evolution dar. Diese Deutung hat man Teilhard als theologisch tief problematische Naturalisierung der Sünde und des Bösen ausgelegt. Diese Kritik relativiert sich allerdings, wenn man Teilhards zweiten Aspekt hinzunimmt. Danach stellt erst eine Welt mit Sünde und Übel die Möglichkeitsbedingungen bereit, damit der Mensch der werden kann, der er vor den Augen Gottes werden soll. Denn Tatsache ist, daß gerade die höherwertigen menschlich-personalen und religiös-spirituellen Werte die Erfahrung von Sünde und Leid voraussetzen. Opfer, Mut und Einsatz gibt es nur in einer Welt realer Gefahr und Not. Verzeihen, Reue und Geduld gibt es auch nur in einer Welt realer menschlicher Schuld. Und auch so etwas wie Glauben, Hoffnung und Liebe kann es nur in einer Welt realer Zweifel und Anfechtung geben. Gleichzeitig wehrt Teilhard der Trivialisierung solcher Überlegungen. Gott treibt kein Versteckspiel mit dem Menschen, um ihn zu prüfen. Sondern der mühsame Werdeweg eines evolvierenden Universums ist der Weg, der den Menschen hineinführt in eine gereifte Glaubens- und Gottesbeziehung – eine Beziehung, die sich als unio creatrix vollendet, als Teilhabe am ewigen Leben in Gottes Reich, in dem einst alle Tränen getrocknet und alle Herzen getröstet sind.

Für Teilhard folgt daraus eine neue Glaubensspiritualität, die nicht unter dem erbsündlichen Bann eines ätiologischen Anfangsgeschehens steht, sondern die sich vor allem getragen weiß von der absoluten Zukunft des evolutiven Universums. Teilhards Weltoptimismus speist sich aus genau dieser Glaubensquelle. Das menschheitliche Arbeiten in Kultur, Gesellschaft und Politik, Technik, Wissenschaft und Kunst steht nicht unter dem resignativen Vorzeichen, wonach doch alles in einem kosmischen Verlöschen endet. Sondern es steht unter der Verheißung, wonach selbst das menschlich scheinbar Vergebliche und Bruchstückhafte in die universelle Sinnbewegung der unio creatrix eingefügt bleibt. Vor allem das Kreuz Christi, verstanden als Wesenskennzeichen christlichen Glaubens, gewinnt damit einen neuen Sinn. In evolutiver Perspektive, so Teilhard, erscheint es nicht nur als reinigendes Kreuz zur Sühne einer Sünde, die Gott hätte vermeiden können, sondern es leuchtet auf als „bewegendes Kreuz", durch das Christus selbst die Welt emporführt – auf einem Weg, der nur über die Anfechtung von Sünde und Leid zum Ziel führen kann.[46] Damit aber, so Teilhard, erscheint auch die Lehre von der Erbsünde in neuem Licht. Sie besagt nicht die Katastrophe am Anfang. Sondern sie ist der Name für das animalische Erbe, das der Mensch im evolutiven Prozeß seiner Humanisierung kultivieren soll. Sie ist der Name für den eigentümlichen Reiz des Bösen, durch den umgekehrt in Gang kommen soll, was man Seelenbildung, Bewährung im Guten, spirituelle Reifung und Ausprägung guter Dispositionen nennt.

Mit diesen Gedanken weist Teilhard wieder weit voraus in die Richtung einer Theologie, die gerade auch das „Geheimnis des Bösen", das Theodizeeproblem heilsgeschichtlich einzubetten vermag in den Gesamtprozeß universeller Evolution, Humanisierung und Vollendung des Menschen.[47] So betrachtet scheint auch diesbezüglich die Pastoralkonstitution des II. Vaticanums von Teilhard inspiriert zu sein, die über die Sünde schreibt: „[...] der Mensch erfährt sich, wenn er in sein Herz schaut, auch zum Bösen geneigt und verstrickt in vielfältige Übel, [...] Oft weigert er sich, Gott als seinen Ursprung anzuerkennen; er durchbricht dadurch auch die geschuldete Ausrichtung auf sein letztes Ziel, [...] So ist der Mensch in sich selbst zwiespältig."[48] Das Konzil artikuliert damit eine Grunderfahrung, die jeder kennt. Zwiespältig erfährt sich der Mensch auf das, was er vor Gott werden soll, d. h. hinsichtlich seines Schöpfungsziels, das noch vor ihm liegt und dem sich der Mensch oft schuldhaft entzieht. Dieses Schöpfungsziel, so würde Teilhard sagen, besteht in der unio creatrix, in dem verheißenen heilen Endzustand. Dahin aber führt nur ein evolutiver Weg – eben die Evolution der Natur und darin eingebettet die personale, ethische und religiöse Reifung der Menschheit selbst.

Abschließend sei vor allem eines betont: Teilhards Schau stellt keine phantastische theologische Aufladung naturwissenschaftlicher Fakten dar, sondern deren legitime Deutung im Glauben – eine Deu-

einer evolutiven Weltanschauung, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd 5, Einsiedeln 1965, 183–221. – Ders., Grundkurs des Glaubens (Sämtliche Werke Bd 26), Freiburg 1999, 29–47 (1. Gang), 172–305 (6. Gang).

[42] Th. de Chardin, Mein Glaube, 212f., 218f., 242f., 270f.

[43] Th. de Chardin, Mein Glaube, 218.

[44] Th. de Chardin, Mein Weltbild, 62; Die Zukunft des Menschen, 123; Mein Glaube, 51f., 102f., 157f., 260; Der Mensch im Kosmos, 323–326.

[45] Th. de Chardin, Mein Glaube, 52, 103, 158.

[46] Th. de Chardin, Mein Glaube, 259; dazu: 103f.

[47] Vgl. die diesbezüglichen Neukonzepte der sog. Free-will-Defence bzw. Person-making Theodizee: J. Hick, Evil and the God of Love, London 1991, 243–364. – A. Kreiner, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (QD 168), Freiburg 1997, 207–393. – R. Swinburne, Providence and the Problem of Evil, Oxford 1998.

[48] II. Vatikanisches Konzil, Gaudium et Spes, I, 13, in: LThK 14 (1986) 321.

tung, die in vorbildlicher Interdisziplinarität mit den relevanten Naturwissenschaften erfolgt, und die, gerade was ihre Kernaussagen betrifft, auch heute noch geeignet ist, vorschnelle Naturalisierungstendenzen in die Schranken zu weisen. Positiv aber nutzt Teilhard das immens angewachsene und zugleich faszinierende naturwissenschaftliche Wirklichkeitswissen als Potential dafür, um die eigenen Glaubensüberzeugungen tiefer verstehen zu können. Daraus resultiert auch Teilhards völlig freier interdisziplinärer Umgang mit den Naturwissenschaften:

„Die Wissenschaft dürfte uns also durch ihre Analysen in unserem Glauben nicht verwirren. Sie muß uns im Gegenteil helfen, Gott besser zu erkennen, zu begreifen und zu schätzen."[49]

[49] Th. de Chardin, Wissenschaft und Christus, 62.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Schlosser, Marianne: **Bonaventura begegnen.** – Augsburg: Sankt Ulrich 2001. 174 S. (Zeugen d. Glaubens), kt € 11,90 ISBN: 3–929246–63–5

Seit Beginn einer historischen Erforschung des mittelalterlichen Denkens steht Bonaventura – zumindest außerhalb des Franziskanerordens – ganz im Schatten seines Zeitgenossen Thomas von Aquin. Das gilt für den Protestantismus ebensosehr wie für den Katholizismus. In Deutschland hat nach dem Zweiten Weltkrieg das Grabmann-Institut in München v. a. unter seinen Direktoren Michael Schmaus und Werner Dettloff diese verengte Sichtweise durch zahlreiche Veröffentlichungen korrigiert. Marianne Schlosser, langjährige Mitarbeiterin am Grabmann-Institut, führt diese Forschungstradition besonders erfolgreich fort. Neben ihrer Diss. „Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserkenntnis nach Bonaventura" (1990), einem der bedeutendsten Beiträge zur neueren Bonaventuraforschung, hat sie eine Reihe wohlgelungener Übersetzungen von Werken des großen franziskanischen Theologen vorgelegt. Sie zeichnen sich gleichermaßen durch sichere Kenntnis des Lateinischen, sensiblen Gebrauch des Deutschen und die Fähigkeit zur Erschließung schwieriger Texte und Sachverhalte für einen weiteren Leserkreis aus. Dieselben Tugenden weist auch das vorliegende Buch auf. Es bietet eine knappe, aber umfassende Einführung in Leben und Denken Bonaventuras – seit langem die erste in deutscher Sprache.

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste, mit 90 S. längere, stellt Leben und Werk Bonaventuras vor; der zweite bietet auf 70 S. einen systematischen Überblick über seine Theologie. Doch erschöpft sich der erste Teil keineswegs in der Nachzeichnung des Lebensgangs und Inhaltsangaben der Schriften. Bei der Schilderung der Ausbildung und der Lehrtätigkeit Bonaventuras führt die Vf.in zugleich in den Lehrbetrieb an der mittelalterlichen Universität ein, und anläßlich zentraler Vorgänge (des Mendikantenstreits, der Auseinandersetzung um den Joachitismus und der Aristoteles-Rezeption) behandelt sie Bonaventuras Stellungnahme zu bestimmten Sachfragen, bes. seine Auffassung vom Lehren (40–42), sein Verständnis von Glauben und Theologie (42–47) und seine mit christologischen Aspekten verwobene Sicht der Geschichte (52–57). Besonders hervorzuheben ist, daß und wie die Vf.in Bonaventura als Franziskaner darstellt. Die Forschung pflegt bis heute philosophische und sogar theologische Gedankengänge weitgehend aus sich selbst, d. h. ohne Bezug zur Lebenswirklichkeit ihrer Autoren, nachzuvollziehen und zu erklären. Das mag in vielen Fällen möglich sein, v. a. im Bereich der Scholastik. Der Theologe Bonaventura läßt sich aber gewiß nur verstehen, wenn man sein Denken vor dem Hintergrund seiner Existenz als Franziskaner und seiner Wirksamkeit als Generalminister, als Lehrer der Minderbrüder und als Ordenspolitiker betrachtet. Die Vf.in zeigt diesen Zusammenhang schön am „Itinerarium mentis in Deum", in dem Bonaventura ausdrücklich an seine eigene Vergegenwärtigung der Vision des Franziskus auf dem Berg La Verna anknüpft (61–64). Es hätte sich ebenso am theologischen Gedankengut der *Legenda S. Francisci* zeigen lassen, die von der Vf.in treffend, aber leider nur sehr kurz als „eine theologisch durchgeformte Lebensbeschreibung" charakterisiert wird: „Franziskus ist derjenige, dessen Leben ganz von der Kreuzesnachfolge bestimmt ist" (59). Daß es sich um „ein bestimmtes Bild" von Franziskus handelt und wie Bonaventura dieses Bild theologisch geformt hat, hätte eine ausführlichere Darlegung verdient. Immerhin gibt die Vf.in wiederholt Hinweise darauf, wie sich Bonaventura auf den Stifter seiner Gemeinschaft bezieht – etwa bei der Begründung des Schriftstudiums, die sie von Äußerungen des Franziskus über *Legenda maior* 11,1 bis zum Prooemium des Sentenzenkommentars verfolgt (38–42). Über diese franziskanische Fundierung von Bonaventuras Theologie hinaus betont sie, wie intensiv sich der große Denker gleichermaßen mit der philosophischen Überlieferung, auch mit dem im 13. Jh. vollständig rezipierten Aristoteles (vgl. bes. 77–80), und mit der biblisch-christlichen Tradition auseinandersetzt. Mit großer Klarheit stellt sie in diesem Zusammenhang seine Haltung gegenüber den zu seiner Zeit heftig diskutierten Lehren von der Einheit des Intellekts und v. a. von der Ewigkeit der Welt mit ihren Konsequenzen dar (80–85), um daran anknüpfend die unterschiedliche Beurteilung des Anselmschen „ontologischen" Gottesbeweises durch Bonaventura und Thomas von Aquin zu erläutern (86–88).

War die Vf.in schon im ersten Teil tief in sachliche Gehalte von Bonaventuras Denken eingedrungen, so skizziert sie im zweiten „ein theologisches Profil" des *Doctor seraphicus*. Dabei faßt sie Aussagen aus verschiedenen Quellen zusammen: aus dem Sentenzenkommentar, Quaestionen, Predigten und Monographien, v. a. aber aus dem von ihr übersetzten *Breviloquium* (2002). Zu begrüßen ist, daß sie nicht äußerlich dem Schema der Schuldogmatik folgt, sondern sich vom inneren Duktus der Theologie Bonaventuras leiten läßt. Sie beginnt mit dem Menschen als Ebenbild Gottes (101–108) und führt von seiner Situation unter der Sünde (109–115) über das rettende Geschehen der Menschwerdung Gottes in Christus, das einen Ausblick auf Fragen der Schriftauslegung veranlaßt (116–131), zu den Sakramenten als „Heilmittel" mit einer an *Breviloquium* 6,9 orientierten Konzentration auf die Eucharistie (132–144). Eine Betrachtung der Gnade sowie der durch diese hervorgerufenen theologischen Tugenden und der Gaben des Hl. Geistes (145–153) faßt Vorangegangenes zusammen und weist auf die Vollendung des christlichen Wegs in der mystischen Erfahrung Gottes voraus (154–165). In den abschließenden Ausführungen über die Praxis des geistlichen Lebens kommt die Spannung zwischen dem Geschenkcharakter der Gnade und der Aktivität des Menschen in Sammlung, Lesung und Gebet zum Ausdruck (165–170).

Das vorliegende Buch ist für einen weiteren Leserkreis bestimmt. Ihm v. a. werden der vorangestellte tabellarische Lebenslauf (5f.) und die abschließenden bibliographischen Hinweise (171–174) nützlich sein. Mit großem Geschick, zuweilen vielleicht zu sehr aktualisierend (z. B. *Baccalaureus* [zur Zeit Bonaventuras schrieb man übrigens *Bacellarius* oder *Baccalarius*!] = „Assistent"), führt die Vf.in in den mittelalterlichen Wissenschaftsbetrieb, die Tätigkeit Bonaventuras und seine Gedankenwelt ein. Nur selten unterläuft ihr ein kleiner Fehler (so 19, 2. Randnote: „editierte" statt edierte). Sie versteht es ausgezeichnet, die spirituellen Gehalte der Theologie Bonaventuras auch dem zu erschließen, der zunächst von heute gängigen Fragen bewegt wird. Bei ihrer Bemühung, das gegenwärtige Interesse anzusprechen, ist sie freilich trotz aller historischen Sorgfalt gewissen harmonisierenden Tendenzen nicht ganz entgangen. So erscheint Bonaventura geradezu als der providentielle Bewahrer seines Ordens, der ursprünglichen franziskanischen Ideale und einer rechtgläubigen christlichen Theologie, mit denen die päpstliche Politik grundsätzlich übereinstimmt, und seine Gedankenwelt als ein zwar aus verschiedenen Quellen gespeistes, aber zugleich von Anfang an in sich ruhendes, mehr oder weniger geschlossenes System. Probleme und immanente Widersprüche werden nur am Rande erwähnt. Doch bietet die irenische Darstellung auch dem Kenner Bonaventuras einiges. Durch ihre sorgfältigen Formulierungen, ihre einfühlsamen, klärenden Übersetzungen und überhaupt durch die Fähigkeit, schwierige Gedankengänge verständlich nachzuzeichnen, gelingt es der gelehrten Vf.in, an manchen Punkten neue Zugänge und Einsichten zu vermitteln. Man kann nur hoffen, daß sie dieser wohlgelungenen, gut lesbaren Hinführung zu Bonaventura eines Tages eine umfassendere, Probleme nicht aussparende Darstellung des so lange vernachlässigten Theologen folgen lassen wird.

Tübingen Ulrich Köpf

Exegese AT

Prophetie in Israel – Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anläßlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads (1901–1971) Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001, hg. v. Irmtraud Fischer / Konrad Schmid / Hugh G. M. Williamson. – Münster: LIT 2003. 210 S. (Altes Testament und Moderne, 11), pb € 30,90 ISBN: 3–8258–5458–2

Der vorliegende Bd enthält außer dem Vorwort (V–VI), einem Stellenregister in Auswahl (205–208) und einem Autorenverzeichnis (209–210) 14 Beiträge, die sechs Themenkreise behandeln und damit in einem repräsentativen Ausschnitt die methodischen und inhalt-

lichen Akzentverlagerungen erkennen lassen, die seit *Gerhard von Rads* klassischer Darstellung der *„Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels"* im 2. Bd seiner Theologie des Alten Testaments (1. Aufl. 1960; 5. Aufl. 1968) das Bild der sogenannten Schriftpropheten wesentlich verändert haben.

Das *Vorwort* ruft dem Leser die Bedeutung von Rads für die Prophetenforschung in Erinnerung: Für ihn bestand der Grundzug der Prophetie in ihrer Diskontinuität zu den übrigen Glaubensinhalten des Alten Testaments und damit zumal der Heilsgeschichte, weil sie einen neuen Horizont des Geschichtshandelns Jahwes öffnete. Andererseits meinte er, bei den Propheten ein beständiges Gespräch mit der Überlieferung bestimmen und ihnen einen Anteil am Gesetz zuschreiben zu können (V–VI). *Reinhard R. Kratz* kommt in seinem den Bd eröffnenden Beitrag *„Das Neue in der Prophetie des Alten Testaments"* (1–28) zu dem Ergebnis, daß die Beantwortung der Frage, worin es traditionsgeschichtlich bestanden habe, immer schwieriger falle, weil es nicht mehr selbstverständlich sei, *„was als vorprophetische Tradition oder Überlieferung gelten kann"* (6). Die Vielfalt der in den Prophetenbüchern enthaltenen Traditionen verlange einerseits nach ihrer redaktionsgeschichtlichen Analyse und andererseits nach dem Vergleich mit religionsgeschichtlichen Analogien. Das dabei gewonnene Bild der Prophetie entspricht dem der Prophetenerzählungen in Samuel und Könige wie in der Chronik. Obwohl diese Texte erst aus deuteronomistischer oder nachdeuteronomistischer Zeit stammen, könne man annehmen, daß ihr Prophetenbild dem Wirken der vorexilischen Propheten entspräche. Ziel der Gottessprüche der vorexilischen Propheten sei es gewesen, das gestörte Verhältnis zwischen Gott, König und Volk wiederherzustellen, aber nicht, den Abbruch der Beziehung Gottes zu seinem Volk anzusagen. Das geschichtlich Neue war nicht die Botschaft der vorexilischen Propheten, sondern das Prophetenbuch, das den Abbruch der Gottesbeziehung und die Bedingungen für seine im vollen Sinne erst im Eschaton erfolgende Wiederherstellung thematisiert. Die Wende bahnte sich nach Kratz im Schatten des katastrophalen Endes des Nordreichs 722 und der nachfolgenden Sammlung der nordisraelitischen Traditionen in Juda an. Die Heilsgeschichte habe nicht am Anfang der alttestamentlichen Traditionsbildung gestanden, sondern sei erst das Ergebnis der Reaktion auf die Katastrophen von 722 und 587. Nachdem Kratz Jes 8,1–8; Hos 5,6–6,6 und Am 3,12–15 als Beispiele für die Bearbeitung primärer Prophetenworte vorgestellt hat, kommt er zu dem Ergebnis: *„Erst in der schriftlichen Überlieferung, auf die die ursprünglichen Orakel gar nicht berechnet waren, tritt der Wandel ein: aus Heilsworten werden Unheilsweissagungen für das eigene Volk und alle Völker, aus Unheilsahnungen werden Ankündigungen des vom eigenen Gott beschlossenen und herbeigeführten Gerichts, aus Klagen werden Anklagen und Begründungen für das göttliche Gericht. Erst in den Büchern sind aus den ehemaligen ‚Kultpropheten', den klassischen Vertretern ihres Standes, die Gerichtspropheten geworden"*. (19) Ihre Urbilder aber *„lassen sich weder für noch gegen die alttestamentlichen Traditionen vereinnahmen, weil es diese Traditionen so noch gar nicht gab"*. (22) Daher hätten das Gesetz und die Heilsgeschichte erst nachträglich auf die Prophetenerzählungen und die Prophetenbücher einwirken können (22). Erst das „Nein" der Propheten habe die herkömmliche Jahwereligion negiert und dadurch mit neuem Inhalt erfüllt.

Hendrik Leene legt in seinem Beitrag *„Das Neue in der Prophetie: Antwort an Reinhard G. Kratz"* den Nachdruck darauf, daß Gerhard von Rad die Frage nach dem Neuen in der biblischen Prophetie einerseits traditionsgeschichtlich und andererseits inhaltlich beantwortet habe. Im Blick auf den ersten, von Kratz in den Mittelpunkt gerückten Aspekt konzidiert er, daß sich die Schriftprophetie der gänzlich veränderten internationalen Situation stellen mußte, ohne von Rad zu folgen, der die Ansicht vertrat, die Heilstraditionen seien von ihr umgedeutet, und ohne sich Kratz anzuschließen, nach dem sie durch jene überhaupt erst ins Leben gerufen worden wären (28). Für Leene besteht das Neue in der von Jahwe selbst *„kreierten eschatologischen Antwort auf die Heilsgeschichte"* oder prononciert: *„Neu ist nur das Eschaton."* (ebd.). Die in dieser Beziehung zu knapp formulierten Schlußüberlegungen von Kratz hat Leene dahingehend mißverstanden, daß die Schriftpropheten die frühere Geschichte aus dem Nichts heraus erschaffen hätten (27), was, wie ein Blick in Kratz' *„Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments"* (2000) belegt, nicht seiner Meinung entspricht. Im Blick auf das inhaltlich Neue aber geht Leenen mit von Rad von den deuterojesajanischen Prophetien aus, sucht ihnen aber größere Eindeutigkeit zu verschaffen, indem er in dem Ersten in Jes 42,9 Israels frühere Heilsgeschichte, in dem Späteren das Auftreten des Kyros als ihrem zeitgenössischen Ende erkennt. Deuterojesaja habe die Heilsgeschichte nicht neu interpretiert, sondern ihr eine eschatologische Antwort gegeben, wobei er traditionsgeschichtlich von den Jahwe-Königspsalmen abhängig sei (23–25).

Christopher R. Seitz bietet in seinem Aufsatz *„Prophecy and Tradition-History: The Achievement of Gerhard von Rad and Beyond"* zunächst eine positive Würdigung der Handhabung der traditionsgeschichtlichen Methode durch Gerhard von Rad, um anschließend ihre Grenzen zu benennen (29–45). Was von Rads Methode betrifft, so habe sein traditionsgeschichtlicher Zugang (wie seine Darstellung Jesajas zeigt) eine Ausdehnung der formgeschichtlichen Fragestellung dargestellt, indem er der Überzeugung war, auf diese Weise einen Zugang zu der persönlichen und existentiellen Dimension der Propheten zu gewinnen. Das aber habe ihn nicht gehindert, jeden Propheten seiner Besonderheit gemäß zu behandeln. Selbstverständlich an die Einsichten der Literarkritik des 19. Jh.s anschließend, habe er die entsprechenden Probleme gelassen und zurückhaltend behandelt, wobei gelegentlich offen blieb, ob er die einschlägigen Texte für prophetisch oder nachprophetisch hielt. Die historische Ausrichtung war ihm so selbstverständlich, daß er die Propheten nicht in ihrer kanonischen, sondern in ihrer chronologischen Abfolge behandelte. Sie waren keine Künder ewiger Wahrheiten, sondern nahmen zu konkreten Ereignissen ihrer Zeit Stellung. Von diesem Ansatz her sei es von Rad gelungen, eine zwar selektive, aber zusammenhängende Darstellung der alttestamentlichen Prophetie vorzulegen, in der er die Beziehung zwischen den beiden Testamenten im Auge behielt, die sich ihm als eine typologische darstellte (30–35).

Andererseits hätten seine Grenzen darin gelegen, daß der traditionsgeschichtliche Zugang wie z. B. im Fall der Zion- und Davidstradition im Jesajabuch zu einer selektiven Wahrnehmung der Texte geführt habe. Seine Darstellung hätte die neue Gattung einer Geschichte der theologischen Entwicklung der Traditionen Israels kreiert, die sich auf das Neue Testament hin bewegte. Der Herkunft der Propheten aus dem Nord- oder Südreich habe er einen bestimmenden Einfluß auf ihre Botschaft zugeschrieben. In den Prophetenbüchern selbst habe er wie im Hexateuch eine Anhäufung von Texten aus unterschiedlichen Zeiten und Anlässen gesehen, ohne der Endgestalt der Bücher und ihrer Sammlung eine theologische Bedeutung zuzuschreiben. Seine typologische Auslegung der alttestamentlichen Texte habe er ohne Berücksichtigung ihrer tatsächlichen Verwendung im Neuen Testament durchgeführt. Und schließlich habe ihn das Problem der Intertextualität nicht interessiert. Sein theologisches Interesse galt nicht Jesus als dem Begründer einer neuen Religion, sondern Gott und den Analogien im Gottesverständnis beider Testamente. Daher habe er das theologische Problem des Verhältnisses beider Testamente nicht traditionsgeschichtlich, sondern *„with an altogether different torch"* auszuleuchten versucht (35–45).

Graham I. Davies votiert in seinem Koreferat *„Prophey and Tradition: Response to Christopher R. Seitz"* für ein angemessenes Vorgehen bei der Prophetenauslegung, das er gegenwärtig durch die zu starke Betonung der späteren Stadien und des Endzustandes der Überlieferung gefährdet sieht (53–58). Die Propheten hätten ihre Wurzeln in der sakralen Überlieferung besessen, wie es z. B. die Erwähnung des Tages Jahwes in Am 5,18–20 oder die Aufnahme der Jerusalemer Kulttraditionen im Jesajabuch zeige. Hans Walter Wolff habe seinen Nachweis, daß Amos von der Sippenweisheit abhängig gewesen sei, nicht als einen Universalschlüssel für alle Prophetenbücher betrachtet, sondern bei ihnen mit der Aufnahme unterschiedlicher Traditionen gerechnet. Davies selbst verweist auf die Jakob- und die Exodustradition im Hoseabuch, die in seinen Augen zeigten, daß es diese bereits im achten Jh. im Nordreich gegeben habe. Datiere man Ps 78 ebenfalls im achten Jh., käme man im Blick auf das Südreich zu einem ähnlichen Ergebnis. Daher vermag er den Hypothesen von Erhard Blum und Konrad Schmid nicht zuzustimmen, die beide erst mit einer im sechsten Jh. einsetzenden Verbindung der heilsgeschichtlichen Themen rechnen (53–58).

David M. Carr führt die Leser mit seinem Beitrag *„Moving Beyond Unity. Synchronic and Diachronic Perspectives"* kenntnisreich in die Diskussion über Recht und Grenzen der synchronen und diachronen Exegese ein, von denen keine ohne ihre spezifischen Gefahren ist. In der Regel würden heute die synchronen Studien als ein exegetisches Mittel neben anderen betrachtet (59–93). Manche seien darüber hinaus davon überzeugt, daß ihre synchronen Beobachtungen Hinweise auf die Diachronie der Texte geben könnten. Der Gedanke, daß die synchrone Auslegung die diachrone ersetzen könne, sei inzwischen weithin verstummt. Was diachrone Studien zu leisten vermögen, hätten zumal die redaktionsgeschichtlichen Untersuchungen der Dodekaprophetons gezeigt. Das Problematische der diachronen Untersuchungen würde deutlich, wenn man sich an die unterschiedlichen Versionen des Jeremia- und Ezechielbuches erinnere. Denn ohne entsprechende Textvorlagen erfolgten die diachronen Untersuchungen auf einem relativ schwankenden Boden. Daher sei von ihren Vertretern eine größere Bescheidenheit zu erwarten und dürften sie die Methode nicht zu fein ausspinnen, weil sonst der Konsens verlorenginge. Die *eine* Endform der Texte aber gebe es auch nicht, wie wiederum die Vergleiche von LXX, MT und den biblischen Qumran-Handschriften zeige. Auf der anderen Seite gebe es auch keine Sicherheit, daß die Bücher einem bestimmten Aufbauschema folgen; aber diese Frage sei von Fall zu Fall neu zu stellen. Die bisherigen synchronen Arbeiten seien nicht geeignet, den Anspruch zu begründen, daß sie die diachronen ersetzen können; sie können sie aber ergänzen. So haben z. B. die einschlägigen Untersuchungen des Jesajabuches gezeigt, in welchem Maße es in seinen verschiedenen Schichten von der Zionstheologie beeinflußt ist. Sie haben zudem Verbindungen zwischen Jes 1 und 65–66, 7–8 und 36–39 nachgewiesen und für die Abgrenzung von 1–33 gegen 34–66 plädieren lassen. Ähnliches lasse sich im Blick auf das Jeremia- und zumal das Zwölfprophetenbuch sagen, bei dem sich eine intertextuelle Betrachtung als unerläßlich erwiesen habe. Synchrone Auffälligkeiten können auf diachrone Ursachen verweisen.

Von den unterschiedlichen theoretischen Ansätzen empfehlen sich nach *Carr* zumal die von *Bakhtin* und *Krivesta*, weil sie dazu beitrügen, das Problem der Intertextualität schon bei der Abfassung der Texte im Auge zu behalten. Spezielle Untersuchungen wie z. B. die nach der unterschiedlichen Bezeichnung der Propheten, könnten zu der Erkenntnis beitragen, welche Bedeutung redaktionellen Vorgängen für die Charakterisierung der klassischen Propheten (wie z. B. Jeremias als Moses) zukommen kann. Synchrone Untersuchungen bieten das Rohmaterial für die Analyse der Prophetenbücher unter dem Gesichtspunkt der Überlieferung, synchrone Spannungen und Brüche aber können zu einer methodisch kontrollierten diachronen Untersuchung anleiten. Beide zusammen aber tragen dazu bei, auf dem von Gerhard von Rad einge-

schlagenen Weg der Betonung der Überlieferung weitere Schritte voranzukommen (92–93).

Jaques Vermeylen antwortet auf den Beitrag von *Carr* mit dem Aufsatz *„Synchronic and Diachronic Perspectives on Prophetic Literature"* (95–104). Grundsätzlich stimmt er Carrs Beurteilung beider Methoden zu „[...] *no exegetical method may claim for itself an exclusive legitimacy; diachronic and synchronic methods do not exclude each other, but are complementary for a full understanding of the texts. Most scholars will agree: both are useful and necessary.*" Das Problem aber liege bei der konkreten Anwendung beider Methoden. Vermeylen setzt sich nachdrücklich dafür ein, daß am Anfang der Analyse eines jeden Textes seine synchrone Untersuchung stehen müsse und diese sich jedes genetischen Vorurteils enthalten müsse. Andererseits müsse die Rede von Intertextualität um der methodischen Klarheit willen streng auf die Untersuchung der konkreten Verbindungen zwischen Texten beschränkt bleiben. Intertextualität sei ein literarisches *factum*, die Behauptung, daß ein Text auf einen anderen anspiele, ein diachrones Urteil. Die synchrone Untersuchung schließt die Erhebung des Themas, der Charakterisierung des Propheten, der Oberflächen- und der Tiefenstruktur sowie der intertextuellen Verbindungen ein. Diese literarischen Beobachtungen erwiesen sich weiterhin als hilfreich bei der diachronen Untersuchung; denn sie müsse nicht nur die Einheit des Textes, sondern auch seine Brüche und Dissonanzen genetisch zu erklären versuchen (95–98). Folgen Beobachtungen zur männlichen und weiblichen Bildsprache im Jesajabuch und seiner Unterteilung, wobei er die Bedeutung von c.40 als Beginn eines neuen Buchteils hervorhebt (98–104).

Als ein konkretes Beispiel der Beantwortung der Frage nach den *ipsissmia verba prophetarum* behandeln die drei folgenden Beiträge aus der Feder von Martin Köckert, Uwe Becker und Jörg Barthel *„Das Problem des historischen Jesaja"* (105–135). Dabei führt Köckert in das Thema ein, indem er an das sehr unterschiedliche Verständnis der Rolle des Propheten Jesaja als Künder von Untergang und Heil (z.B. Hans Wildberger), als Mahner zur Umkehr (z.B. Georg Fohrer), ursprünglichen Hof- und Heilspropheten (z.B. Joachim Becker) vorführt und die Schwierigkeiten darstellt, die mit der Suche nach dem historischen Jesaja verbunden sind. Auf diesem Hintergrund verdienen nach seiner Ansicht die neuen, von Uwe Becker und Jörg Barthel gegebenen gegensätzlichen Antworten besondere Beachtung: Becker erklärt das Jesajabuch als Ergebnis eines Fortschreibungsprozesses, dessen Keimzelle die jesajanische Prophetie gegen das Nordreich, Aram, Kusch und Ägypten gewesen sei. Daher sei Jesaja als judäischer Heilsprophet zu bezeichnen. Der Prophet als Verkünder des Gotteszorns sei dagegen erst eine Erfindung der frühnachexilischen Zeit. Barthel führt dagegen die sogenannte Denkschrift Jes 6–7 und den assyrischen Zyklus (Jes 28–32) in ihrer Substanz und Komposition auf Jesaja zurück. Beide Sammlungen bildeten den Kern, aus dem Anfang des siebten Jh.s durch Vorschaltung von Jes 1 das Jesajabuch ins Dasein getreten sei (105–116). Anschließend stellen Becker und Barthel ihr Verständnis des Propheten Jesaja und der Anfänge des nach ihm genannten Buches noch einmal selbst dar (117–124 bzw. 125–135). Dabei wird deutlich, daß Becker die Komplexität der Botschaft der oben genannten Texte der Redaktion, Barthel aber biographisch aus dem Wandel der Situation erklärt. Dabei erscheint ihm die Tendenz, die Prophetenbücher als Ergebnis nachträglicher Reflexionen im Interesse der Vergangenheitsbewältigung zu deuten, als eine suspekte Spiegelung des allgemeinen säkularisierten Bewußtseins.

Die nächsten vier Vorträge sind der biblischen Personifikation der Stadt Jerusalem / Zion bzw. dem Konzept des Stadtgottes oder der Stadtgöttin gewidmet. Diese Reihe eröffnet Klaus Baltzer mit seinem Beitrag *„‚Die Stadt als Frau': Personifikation versus Stadtgöttin – am Beispel der Figur' Zion / Jerusalem bei Deutero-Jesaja (Jes 40–55)"* (137–147). Anschließend bietet *Brigitte Groneberg „Bemerkungen zum Stadtgott in Mesopotamien"*, um auf diese Weise ein bislang zu wenig erforschtes Gebiet ins Bewußtsein zu rücken (149–158). *Christl Maier* würdigt die *„Tochter Zion im Jeremiabuch. Eine literarische Personifikation mit altorientalischem Hintergrund"* (157–167), während *Marion Meyer „Anthropomorphe Bilder von Städten in der altgriechischen Kultur"* unter besonderer Berücksichtigung der Darstellung der Stadtgöttin von Antiocheia aus dem dritten Jh. untersucht, die nicht mit der Vorstellung der ein Jahrhundert jüngeren Tyche einer Stadt verwechselt werden darf.

In Parenthese hatte schon Carr (76) auch auf die feministische Prophetenexegese hingewiesen und ihr bescheinigt, daß sie den Blick für die Erkenntnis prophetischer Geschlechtsgewalt geschärft und deren kanonische Bedeutung bestritten habe. Der Rezensent merkt an, daß der christliche Glaube keine Religion des Buches, sondern des Geistes und dem Christen jede Kritik erlaubt ist, die dem Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe entspricht. Ehe der Exeget kritisiert, sollte er die entsprechenden Aussagen freilich in ihrem kontextuellen und geschichtlichen Zusammenhang verstanden haben, wie es die Beiträge von *Carol Myers* über *„Rape or Remedy? Sex and Violence in Prophetic Marriage Metaphors"* (185–198) und *Ilse Müllner* über *„Prophetic Violence. The Martial Metapher and Ist Impact on Female and Male Readers"* (199–204) in vorbildlicher Weise tun. Auf die unterschiedliche Bedeutung der Bezeichnung einer Stadt als Tochter und der ihr damit zugeschriebenen Rollen geht der engagierte Beitrag von *Athala Brenner* mit dem Titel ein *„All My Daughters ... Once again, what can we do with the text?!"* (179–184).

Wer einen lebendigen Eindruck von der Diskussion in der gegenwärtigen Prophetenforschung gewinnen will, ist wohlberaten, wenn er diesen Bd zur Hand nimmt.

Marburg Otto Kaiser

Goldenstein, Johannes: **Das Gebet der Gottesknechte.** Jesaja 63,7–64,11 im Jesajabuch. – Neukirchen-Vlyun: Neukirchener 2001. 303 S. (Wiss. Monograph. z. AT u. NT, 92), geb. € 49,90 ISBN: 3–78871858–7

In Folge der bahnbrechenden Arbeiten O. H. Stecks zu den traditionell „Deutero-" und „Tritojesaja" genannten Abschnitten des Jesajabuches (vgl. z.B. „Studien zu Tritojesaja", BZAW 203, 1991) hat sich das Forschungsinteresse der letzten Jahre v.a. letzterem zugewandt. Die von Steck entwickelte These, welche die überwiegende Mehrheit der Texte in Tritojesaja als „schriftprophetische Fortschreibungen" betrachtet, half dabei, viele in der bisherigen Tritojesajaexegese nur sehr ungenügend geklärte literarische Probleme einer befriedigenderen Lösung zuzuführen. So geht Steck in Jes 56–66 von insgesamt drei Fortschreibungsprozessen aus, die auf eine, ursprünglich lediglich als Ergänzung zu Deuterojesaja gedachte Grundschrift in Jes 60–62 aufsetzen und dabei bereits das gesamte entstehende Jesajabuch im Blick hatten. Diese These wurde u.a. durch U. Berges („Das Buch Jesaja", HBS 16, 1998) in Modifikationen übernommen. Trotz der grundsätzlichen Zustimmung, die Stecks These erfahren hat, bleiben doch eine Reihe von Problemen. Dazu zählt nicht zuletzt die literarische Eigenart des Klagegebetes in Jes 63,7–64,11. Überwog bis in die neuere Forschung die Meinung, bei diesem Text handle es sich um eine ursprünglich eigenständige literarische Größe, die erst sekundär dem entstehenden tritojesajanischen Corpus hinzugefügt wurde, so vermutete zwar bereits Steck, daß es sich auch hier um eine redaktionelle Fortschreibung handle, die von vornherein für ihren heutigen Ort von den Jesajatradenten formuliert wurde, ohne jedoch dafür einen ausreichenden Nachweis führen zu können. Ein zweites Problem betrifft die Einheitlichkeit der Jes 63/64 folgenden beiden Schlußkap.n des Jesajabuches. Während Steck diese als literarisch einheitlichen Text seiner „Jesajabuch-Fortschreibung III" zuweist, mehren sich in jüngerer Zeit die Stimmen, die auch hier noch einmal literar- und redaktionskritisch differenzieren wollen (z.B. L. Ruszkowski „Volk und Gemeinde im Wandel", FRLANT 191, 2000).

Wenn sich Goldenstein also in seiner Arbeit v.a. mit dem literarischen Charakter von Jes 63/64 und seiner Kontextbezogenheit im heutigen tritojesajanischen Corpus und darüber hinaus beschäftigt, so legt er damit den Finger auf einen wunden Punkt innerhalb der neueren (Trito)-Jesajaexegese. Daß er dabei nicht von einem großen redaktionsgeschichtlichen Entwurf ausgeht, sondern dezidiert von einem Einzeltext, den er mit anderen Texten des tritojesajanischen Corpus in einen redaktionsgeschichtlichen Zusammenhang zu stellen sucht, unterscheidet diese Arbeit von ihrem Ansatz her wohltuend von anderen neueren Arbeiten (z.T. auch von Steck), die aufgrund einer zumindest verdeckt vorgegebenen redaktionsgeschichtlichen Thesenbildung bisweilen den Einzeltexten Gewalt antun (müssen).

Die Arbeit setzt ein mit einem knappen forschungsgeschichtlichen Überblick, der den Leser mit dem bisher erreichten Konsens und den offenen Fragen und Problemen vertraut macht (2–29).

Daraus ergibt sich auch das Ziel der Untersuchung: Sie will „die Entstehungsgeschichte von Jes 63,7–64,11 im Spannungsfeld zwischen Klage und Prophetie, zwischen Psalmen und Prophetenbuch erhellen und eine Erklärung für die vielen und recht breit gestreuten Bezüge und Anspielungen zu geben versuchen", sowie „an einem kleinen Ausschnitt [...] – die von Steck vertretene These zur Entstehung des TJ-Corpus (bzw. des Jesajabuches) daraufhin prüfen, ob sich das Fortschreibungsmodell an seinem schwersten Prüfstein bewährt oder nicht" (31).

Den Hauptteil des Buches (33–151) nimmt eine sehr detaillierte Wort- für Wortuntersuchung ein, deren Ziel es ist, die literarischen Bezüge und Anspielungen von Jes 63,7–64,11 darzustellen. Ob man dabei den vom Autor festgestellten Bezügen immer folgen will, mag dahingestellt sein, insgesamt aber gelingt es ihm zu zeigen, daß Jes 63/64 sowohl sprachlich wie von den Motiven her ein Geflecht unterschiedlicher vorgegebener Traditionen und Theologien darstellt, die zu einer in höchstem Maße kreativen Aussage verbunden werden.

Dabei ist von besonderem theologischem Interesse die von G. vorgeschlagene Interpretation von Jes 63,17. So wird der nach wie vor anhaltende Unheilszustand Israels damit erklärt, daß Jahwe nicht nur die diesen Zustand verursachende Schuld selbst mit bewirkt hat, sondern das Volk weiterhin in Verstockung hält, so daß im Grunde nicht eine Umkehr Israels, sondern vielmehr Jahwes erfolgen müsse. Diese gewagte theologische Sicht sei dabei das Ergebnis der theologischen Reflexion vor dem Hintergrund der Verstockungsaussage von Jes 6,10 (98–100).

Als Ergebnis seiner Untersuchung hält G. fest, daß „die literarischen Horizonte, vor denen das Gebet sein Aussageprofil gewinnt, [...] zahlreicher [sind], als die meisten Ausleger bislang angenommen haben" (148). Neben den atl. Volksklageliedern und Bußgebeten, sowie den Psalmen überhaupt, tritt als zweiter wesentlicher literarischer Horizont das Jesajabuch in den Blick. Wichtige Anknüpfungstexte sind dabei nach Goldenstein Jes 1; 6; 42; 43; 45; 46; 51; 53,4ff; 54; 57; 59 und 60–62 (149). Dabei wird „eine Neuakzentuierung der Aus-

sagen gegenüber ihren ursprünglichen literarischen Horizonten" vorgenommen (150).

Im dritten Teil der Arbeit geht G. der Frage nach, in welcher literarischen Weise sich das Verhältnis von Jes 63,7–64,11 zum Kontext des Jesajabuches bestimmen lasse (152–231). Die möglichen Alternativen skizziert er folgendermaßen: „Handelt es sich [...] bei dem Klagegebet um einen ehemals eigenständigen Text in der sprachlichen und theologischen Tradition des (Deutero)Jesaja, der erst von Redaktoren seinen jetzigen Ort im Buch bekommen hat – oder handelt es sich um ein planvoll für den jetzigen Standort konzipiertes literarisches Produkt?" (153)

Nach einer kurzen methodischen Vorbemerkung, die sich der wichtigen Frage stellt, wann man überhaupt von literarischer Abhängigkeit eines Texten sprechen kann, (153ff) unterscheidet G. hinsichtlich der Frage, wie die Referenztexte des Jesajasbuches in Jes 63/64 aufgenommen werden, folgende Formen: 1. Überführung der Heilsweissagungen aus DJ- und TJ Texten in die Klage, beispielsweise Jes 42,10–13; 42,14–16; 43,1–4 (156). Dabei geschieht diese Überführung in der Weise, daß „die betreffenden Verheißungen erinnert oder eingeklagt werden" (160); 2. Neuformulierung der Sündenaussagen im Lichte des Verstockungsauftrages, insbesondere aus Jes 6 (163); 3. Die Übertragung der Rede vom leidenden Ebed in Jes 52,13–53,12 auf das Gottesvolk. Hier wird nun die klagende Gemeinschaft mit dem Ebed identifiziert und das kollektive Schuldbekenntnis aus Jes 53,6a aufgenommen und in die Anklage Jahwes transformiert (165); 4. Die Inklusion Jes 1 und Jes 63f. Dabei werden die programmatischen Aussagen der Bucheinleitung über die Sündhaftigkeit der Jahwekinder und die damit zusammenhängende desolate äußere Situation wieder aufgenommen (168).

Hinsichtlich der Beziehung des Gebetes auf den voranstehenden Kontext, d.h. Jes 62,8f.; 10–12; 63,1–6, kommt G. aufgrund der Beobachtung, daß das Gebet aus allen drei Perikopen einzelne Elemente aufnimmt und „Gegenbilder zu den dort gemachten Aussagen" entwirft (188), zu dem Schluß, daß Jes 63/64 „seiner gesamten Konzeption nach auch auf den unmittelbar voranstehenden Kontext bezogen" ist (189).

Dabei ist Jes 63f. literarisch als Fortschreibung zu beurteilen und zwar – hier setzt sich G. von Steck ab – als „Einzeltext [...], der ganz bewusst als Abschluss des Jesajabuches in seiner damals vorliegenden Gestalt formuliert wurde" (198). Jes 64 endet jedoch in V 11 mit einer Frage, so daß der Leser nach einer Antwort Ausschau hält. Die bereits erwähnte These Stecks, wonach sich in den beiden Folgekap.n Jes 65f. zwei literarisch auf einer Ebene liegende Antwortgänge finden, lehnt G. ab, da sie bestehende literarische Unterschiede nivelliere (202–205). Vielmehr sei aufgrund der Tatsache, daß die Textgruppen Jes 65,1–7.16b-25 eine Aufteilung des Volkes in einzelne Gruppen nicht kennen, während Jes 65,8–16a und 66,1–24 eine solche voraussetzen, zwischen beiden literarkritisch zu unterscheiden (208).

Ausgehend von diesem Kriterium kommt G. in Jes 65/66 zu folgender literarischen Schichtung (209–231): Eine ursprüngliche Antwort in Jes 65,1–7.16b-25 weist den Vorwurf des Gebets zurück, Jahwe habe sich verborgen und eröffnet eine alles bisherige überbietende Heilsperspektive. Diese Antwort wird in einer ersten Ergänzung Jes 65,8–16a; 66,1–6 korrigiert, der zufolge Gericht und Heil nicht mehr dem ganzen Volk gelten, sondern auf Knechte und Frevler beschränkt sind. Ein weiterer Nachtrag Jes 66,7–15.17 präzisiert die erste Fortschreibung, indem er die Knechte als Kinder Zions identifiziert. In einer dritten Ergänzung Jes 66,16.18–24 wird die Knechtsgemeinde um die Schar der Menschen erweitert, die aus der Diaspora, wie aus den Völkern zum Zion kommen, um Jahwe anzubeten. Dadurch entsteht eine große Inklusion vom Buchschluß zum Buchanfang. Insgesamt räumt G. jedoch ein, daß kaum zu entscheiden sei, ob die unterschiedlichen sachlichen Schwerpunkte ein hinreichendes Indiz für die Existenz ganzer eigenständiger Redaktionsschichten sind, eher rechnet er mit verschiedenen Nachträgen auf der Ebene der Endredaktion des Jesajabuches (228).

Seine Ergebnisse verbindet G. im folgenden mit einer redaktionsgeschichtlichen Skizze der Entstehung von Jes 56–66 insgesamt.

Dabei orientiert er sich zunächst weitgehend an den Thesen Stecks bzw. der Modifizierung durch Berges: 1. Grundbestand in Jes 60f. als Fortschreibung von Dt-Jesaja, 2. Fortschreibung durch die Heimkehrredaktion im Zusammenhang mit der Verbindung von Dt- und P-Jesaja (z.B. Jes 62,10–12), 3. Umkehrredaktion in Jes 56,9–59,21; gegenüber der von Steck postulierten, literarisch einheitlichen Jesaja III-Fortschreibung im Bereich von Jes 63/64 differenziert G. noch einmal insgesamt sechs (!) Fortschreibungen bzw. Ergänzungen. Dabei gehört das Klagegebet in Jes 63,7–64,11 zur zweiten Fortschreibung.

Gegenüber Steck, der so gut wie immer von übergreifenden Redaktionsgängen in Tritojesaja ausgeht, rechnet G. demnach – und dies ist eine wichtige Erkenntnis – durchaus auch mit Einzelfortschreibungen.

In einem weiteren großen Abschnitt D (232–247) geht G. der Datierung und dem theologiegeschichtlichen Ort von Jes 63/64 nach. Da sich für eine absolute Datierung keine Anhaltspunkte ergeben, ist nach G. nur eine relative Datierung aufgrund der Zuordnung des Gebets zu seinen jesajanischen und außerjesajanischen Bezugstexten möglich. Wegen des Abstandes zur dtr. Theologie, gewisser Affinitäten zum chronistischen Geschichtswerk, dem Einfluß später Psalmen, sowie der „Sakralisierung" geographischer Größe, ist laut G. das späte vierte Jh. der frühestmögliche Zeitpunkt für die Abfassung (246).

In einem letzten Abschnitt (D – es müßte hier wohl E heißen –, 248–251) faßt G. kurz den theologischen Ertrag seiner Arbeit zusammen. Literarisch handelt es sich beim Gebet der Gottesknechte um schriftgelehrte Auslegung durch die Jesajatradenten, die mit dem Gebet eine permanente Erinnerung als Abschlußtext des bis dahin vorliegenden Jesajabuches schreiben. Ihr eigenes Leid wird ihnen dabei verständlich im Licht der Aussagen über das Leiden des Gottesknechtes als schuldloses Leiden der eigentlichen Gerechten. Da sie sich an Jahwe ausgeliefert wissen, bleibt ihnen nichts als der Appell an Jahwe umzukehren und die Wende des Heils herbeizuführen (250).

Theologisch beeindruckend sei daher an diesem Gebet nicht zuletzt „die Beharrlichkeit, mit der diese Jesaja-Tradenten dem *Deus absconditus* ihrer Gegenwart den *Deus revelatus* der Vergangenheit entgegenhalten und damit Gott auf sich selbst festlegen" (251).

Die Arbeit schließt mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis, einer Übersetzung, einer kurzen englischsprachigen Zusammenfassung und einem Bibelstellenregister.

Sowohl hinsichtlich ihres Aufbaus wie ihres methodischen Vorgehens überzeugt die Arbeit. Es gelingt G., das Anliegen und den „Biß" eines redaktionskritischen Ansatzes mittels des für die Hermeneutik neuerer Prophetenforschung so wichtigen Begriffs der „Fortschreibung" darzustellen. Er weist dabei gegenüber anderen neueren Versuchen, die die literarischen Probleme in Tritojesaja mittels einer „Fragmentenhypothese" erklären wollen, weitgehend schlüssig nach, daß man auf diese Weise sowohl der eigenständigen Aussagegestalt des Textes, wie zugleich seines thematischen und sprachlichen Bezugs zu Jesaja am ehesten gerecht wird. Allerdings bleiben hier auch Fragen. Ist es wirklich denkbar, daß Jes 63/64 das Jesajabuch einst mit einer offenen Frage abschloß? Ist es nicht eher wahrscheinlich, daß von vornherein Jes 63/64 auf eine wie auch immer gestaltete Antwort angelegt war? Auch ist zu fragen, ob diese Antwort in Jes 65/66 sich redaktionskritisch tatsächlich in sechs Schichten differenzieren läßt, die jeweils unterschiedlichen Tradentenkreisen zuzuweisen sind, oder ob hier nicht das in diesem Bereich auffallende Harmonisierungsbedürfnis Stecks nun ins gegenteilige Extrem überschritten wird.

Dies schmälert jedoch nicht den Ertrag dieser Arbeit, die einen wichtigen Fortschritt für die Tritojesajaexegese darstellt und Exegeten dazu motivieren könnte, sich gerade dem Bereich von Jes 65/66 noch einmal unter einem neuen Gesichtspunkt zuzuwenden.

Eichstätt Burkard M. Zapff

Exegese NT

Berger, Klaus: **Jesus**. – München: Pattloch 2004. 704 S., geb. € 28,00 ISBN: 3–629–00812–7

Der bekannte Heidelberger Theologe Berger legt ein Buch mit dem Titel „Jesus" vor. Gleich auf der ersten Seite präzisiert er: „Ich möchte modernen Menschen sagen, *was sie von Jesus haben*. Ich möchte Menschen antworten, die fragen, ob Jesus heute noch irgendeine Bedeutung für sie hat." (13) Damit sind zwei Interessenfelder markiert: der moderne Mensch heute und der geschichtliche Jesus damals. Wer Sinnzusammenhänge zwischen beiden sucht, reiht sich ein in die große Aufgabe einer theologischen Hermeneutik.

B. nennt auch sofort seine Gegner: Es sind seine Fachkolleginnen und -kollegen, auf historisch-kritischer Basis arbeitende Exegeten, die ein „Verbot (aus)sprechen" und „Jesus klein machen" (13). Damit meint er: Jesus werde „ein gewöhnlicher Mensch, der weniger gesagt und weniger getan hat, als das Neue Testament berichtet" (13f.). Was B. letztlich ablehnt, ist die historische Frage, die Frage, wie sich in den ältesten Jesus-Darstellungen Geschichte und Glaubensdeutung produktiv verbinden und wie wir einem gewachsenen historischen Bewußtsein entsprechend diese Geschichte noch erkennen können.

B. klassifiziert sein „Bild von Jesus" als „eine Wende" (13). Eine solche kann entweder den Gegenstand der Forschung (also z.B. neue Informationen über Jesus) oder aber die Methode des Zugriffs betreffen. An diesem Selbstanspruch werden sich B.s Ausführungen messen lassen müssen.

B. will „ein Ende damit machen, dass man die Gestalt Jesu ein ums andere Mal vor das Gericht der kritischen Vernunft zitiert" (16). Was soll an deren Stelle treten? B. prägt dafür den Begriff der „mystischen Faktizität" und versteht darunter offenbar den „Bezug auf religiöse Erfahrung im Judentum zur Zeit des Neuen Testaments, in den monastischen Traditionen der Alten Kirche und des Mittelalters" (15). Er beschreibt damit besonders Textgehalte, die sich einer naturalistischen Erklärung entziehen, wie Wunder, Auferstehung oder Angelophanien, und die so „in den Bereich der unsichtbaren Wirklichkeit Gottes" gehören (23). Die Unterscheidung mehrerer Bereiche von Wirklichkeit führt B. zu der These: „Was hier mystische Fakten genannt wird, sind wirkliche Ereignisse, und ihnen entsprechen be-

stimmte Erfahrungen." (24) Nun stellen Erfahrungsdimensionen und die Geheimnishaftigkeit Gottes grundlegende theologische Axiome dar, aber doch so, daß ihre *Artikulation* notwendig in konkreter geschichtlicher Einkleidung geschieht. Dann ist jedoch der Gegensatz von „mystischer" und „historischer" Faktizität künstlich, weil Mystik eben immer auch geschichtlich ist. Zudem scheint mir B.s Definition von Mystik („nicht mehr und nicht weniger als das Achten auf die erstrangige Wirklichkeit Gottes", 15) im Blick auf den heutigen Erkenntnisstand viel zu weit, um methodisch geleitetes Arbeiten zu ermöglichen. Und wenn der Begriff des Mystischen nur dazu dient, sich der historischen Auseinandersetzung zu entziehen, wird er billig mißbraucht.

Wie geht B. vor? In 20 Kap.n bringt er Jesus mit modernen Lebensfeldern in Verbindung. Zunächst skizziert er seinen biographisch-persönlichen Zugang (17–26), ein zweites Kap. stellt Perspektiven auf Jesus vor (27–40). Dabei will B. den Text in den Mittelpunkt stellen, von dem er „alle philosophisch-hermeneutischen Filter, alle psychologischen Muster, alle soziologischen oder religionstheoretischen Hypothesen" fernhält (29) – ein programmatischer Verzicht auf Hermeneutik und historische Methodik zugunsten des Textes. Als ersten Text zitiert B. dann Mt 5,13f. (33) – und zwar in deutscher Übersetzung. B. *übersetzt* also den griechischen Ursprungstext, und was ist dies anderes als Hermeneutik? Ein Verstehen ist vorausgesetzt, den einfachen Text als solchen gibt es nicht! Natürlich weiß B. das auch selbst, und so spricht er später doch ausdrücklich von seiner „Hermeneutik", nämlich im Sinne verschiedener Wirklichkeitsbereiche (277f.) und in der Begründung einer „Hermeneutik der Fremdheit", wobei er sich völlig zu Recht gegen eine „Steinbruch-Exegese" wendet, eigene Übersetzungen exemplarisch erklärt und vier Instanzen des Verstehens benennt (Text, Tradition, Sachverstand und Wirkungsmöglichkeit) (407–409).

Grundlegend ist noch einmal Kap. 3 („Über die Erfindung Jesu", 41–52), weil B. hier die literarische Kategorie der „Legende" in der Verwendung bei Rudolf Bultmann problematisiert – m. E. ganz berechtigt. Doch muß die Alternative lauten: „Bis zum Erweis des Gegenteils sind die neutestamentlichen Berichte (im Sinne der Historiker) als historisch wahr anzunehmen" (51)? Löst hier nicht das Extrem geschichtlicher Kritiklosigkeit das andere Extrem überspannter Kritik ab? Manche Infragestellungen, die B. bietet, können freilich anregend sein, z. B. der Einbezug des Thomasevangeliums, das Johannesevangelium als eigene, den Synoptikern auch zeitlich parallele Traditionslinie oder der Hinweis auf die Pluralität des Christentums in der Anfangszeit (49f.).

Die folgenden Kap. tragen nun ganz unterschiedliche Fragebereiche an Jesus heran. Dabei kommt ein riesiges, vielgestaltiges Spektrum christlichen Lebens zur Sprache – unter Berufung auf Jesus. Mir fällt auf, daß in der Tat viele religiöse Fragen des modernen Menschen behandelt werden, z. B. die nach dem menschlichen Glück (151ff.), nach dem Leid und dem damit verbundenen Gottesbild (269ff.), nach politischen Konzepten (321ff.), nach Geld (473ff.) und Wahrheit (495ff.), nach der Kirche (529ff.) und nach dem Tod (581ff.). Dabei reicht der Blick beispielsweise bis zu einem Vergleich Jesu mit Konfutse und Mohammed (507–517). Dazwischen verstreut finden sich historische Informationen zur Zeit Jesu, z. B. über die Gemeinschaft von Qumran (461f.). In B.s Zusammenstellung geschehen vielfältige Durchdringungen, so werden unter der Überschrift „Licht von oben" auf wenigen Seiten Jesu Taufe, Geburt und letztes Mahl besprochen (64–68); bei der Taufe Jesu wiederum wird das Symbol der Taube deutend mit einem Duschregen, einem Feuerstrom in einem Hüttenwerk, der Säule einer Windhose, den Lichtschächten der Wallfahrtskirche von Ronchamp, Tälern als Klosterstandorten bei Bernhard von Clairvaux und schließlich dem apokryphen Taufbericht des Hebräerevangeliums zusammengestellt. Wenn so – in meinen Augen – biblische Erzählungen im allgemeinen Strom spiritueller Gedanken des Christentums aufgehen, besteht genau die Gefahr, der B. eigentlich begegnen wollte: Die Texte verlieren ihre Konturen, ihre Einspruchskraft.

Ich versuche, dem Titel und Anspruch des Buches folgend, mein Leseerlebnis noch einmal auf die Gestalt Jesu zu fokussieren. Mir fällt auf, wie wenig B. religions- und sozialgeschichtliche Hintergründe für sein Textverstehen fruchtbar macht. Dann ist die Jungfrauengeburt Jesu schlicht ein von Maria selbst berichtetes Wunder im Sinne der mystischen Theologie (55f.); die Taufe Jesu wird ohne die Beziehung Jesu zu Johannes dem Täufer und ohne historisches Interesse betrachtet und mündet sehr schnell in Gedanken zur aktuellen Taufpraxis ein (57–59). Auch die Verhältnisbestimmung zu Israel bleibt so auf eine Gegenüberstellung beschränkt: „Die Kirche ist das erneuerte Gottesvolk" (62f.; vgl. 437–442: „Gott musste sich neue Kinder suchen", 438). In Mt 23,1–12 eine „Kleruskritik" zu sehen (443), ist sinnlos, weil es noch keinen Klerus gab. Und wenn B. in diesem Zusammenhang die Pharisäer stereotyp als „scheinheilig" bezeichnet (443f.), ist dies eine böswillige Unterstellung, die von der Forschung längst überholt ist; da verwundert es nicht, daß die Aktualisierung nur banal wirkt: der „Abstand von Wort und Tat, der auch bei uns herrscht" (444). Jesus habe den Tempel in Jerusalem geliebt und „ganz ungemein geschätzt" (449), seine Kritik betreffe nicht den Tempelkult, sondern lediglich „das Raffen von Geld am heiligen Ort" (448); dieses Bild karikiert die jüdische Kultpraxis und banalisiert die Brisanz der Frage: Der Tempel als Zentrum der heiligen Ordnung Israels wird mit der in Jesus angebrochenen Königsherrschaft überholt! In diesem Angriff Jesu auf das herrschende Establishment erkennen etliche Forscher auch einen handgreiflichen Grund für das Bestreben der jüdischen Tempelaristokratie, Jesus hinzurichten. Die Gründe, die B. dafür anführt (Jesus war „Neuerer", nicht legitimiert, vertrete ein alternatives Reinheitskonzept und war Messiasprätendent, 446f.), waren nachweislich zu Jesu Zeit *keine* todeswürdigen Verbrechen.

Ich breche das Referat hier ab. Ich bin in B.s Buch einem Jesus begegnet, dessen Spuren in der Welt aktueller Erfahrung zugänglich sein wollen. Zugleich soll dieser Jesus geschichtlich sein, auf eine mystische Weise faktisch. Genau an dem Punkt, meine ich, müßte aber das Problem schärfer anvisiert werden: Im Bewußtsein darüber, wie Wahrnehmung von Geschichte geschieht, nämlich immer deutend, Fakt und Fiktion verbindend. Nur in Sinnzusammenhängen lassen sich „Fakten" artikulieren, und es gilt, vergangene *und* heutige Sinnzusammenhänge zu berücksichtigen, wenn wir Jesus von heute aus sehen wollen. Das fordert die methodisch geleitete Nachfrage innerhalb des sozialen, religiösen und politischen Rahmens der Zeit Jesu. M. E. dispensiert sich B. weitgehend von dieser Nachfrage, die – zugegeben – mühsam und beschwerlich ist und nicht selten mit einem Fragezeichen endet. B.s Jesus-Bild wird in Folge dessen weder den Texten noch unserem Wissen über die Zeit Jesu gerecht.

Ich ärgere mich darüber, wie B. die exegetische Forschung der Gegenwart darstellt: Die quellenmäßige Engführung auf die drei synoptischen Evangelien, die B. ankreidet (13), ist innerhalb des „Third Quest" längst überwunden. Die Kriterien zur Unterscheidung von Historischem seien leichtfertig, weil das Außergewöhnliche und Wunderbare zur Bestreitung genüge (44f.); hier drängt sich mir der Verdacht bewußter Fehlinformation der Leser auf, hat doch B.s Heidelberger Kollege Gerd Theißen eine differenzierte historische Kriteriologie vorgelegt. Das Bild eines Gottes, der Jesu Leiden zum Abbüßen braucht (313), ist schon lange nicht mehr das der Exegese. Und es ist ebenfalls eine pauschalierende Verzeichnung zu behaupten: „Die Frage, ob Jesus den Geist Gottes hat und daher Sohn Gottes ist, wird von der modernen Exegese bestritten" (438). Vielleicht ist es bezeichnend, daß B. fast nur *eigene* Buchtitel anführt.

Für mich dokumentiert sich in B.s „Jesus" etwas von der Suche des modernen Menschen nach Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung. Die Antworten sind aber nur lose mit der Gestalt Jesu verbunden und bleiben meist traditionell. Auch dabei findet sich viel Ansprechendes, manches macht nachdenklich. Es wird deutlich, daß Jesus-Forschung kein Selbstzweck sein darf, sondern zur existentiellen Auseinandersetzung mit Jesus führen soll. Doch muß diese Auseinandersetzung nicht *gegen*, sondern *mit* der Forschung geschehen. Und dafür erfahre ich bei B. über Jesus selbst zu wenig. Die anfangs postulierte „Wende" ist jedenfalls nicht eingetreten.

Münster Stefan Schreiber

Eckstein, Hans-Joachim: **Der aus Glauben Gerechte wird leben.** Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. – Münster: LIT 2003. XI, 276 S. (Beiträge zum Verstehen der Bibel, 5), kt € 20,90 ISBN: 3–8258–7036–7

Eckstein, seit 2001 Prof. für Neues Testament in Tübingen (zuvor ab 1996 in Heidelberg), stellt in diesem Bd Aufsätze aus den Jahren 1987/88 und 1996 bis zur Gegenwart zusammen, die in einschlägigen Zeitschriften und Sammelbden erschienen sind. Ein unveröffentlichter Beitrag zum Zeitverständnis im Johannesevangelium schließt die Sammlung ab. Mit den Stichworten „Glaube", „Gerechtigkeit" und „Leben" benennt E. den roten Faden der Studien, die christologische Profilierungen des Gottesbildes erarbeiten. Fünf Aufsätze (3–77) konzentrieren sich auf den Römerbrief, wobei das Glaubensverständnis theologisch beschrieben, der „Zorn Gottes" in Röm 1,18 als futurisches Geschehen bestimmt, die präsentische Heilsdimension in 6,1–11 eruiert, der paulinische Umgang mit „seiner" Schrift anhand von 10,8 diskutiert und der Begriff des „Gewissens" untersucht wird. Sieben Beiträge (81–206) behandeln die Evangelien, außer dem schon genannten zu Johannes stehen die Synoptiker im Vordergrund: Religions- und redaktionsgeschichtlich nähert sich E. der Begegnung Jesu mit dem blinden Bartimäus (Mk 10,46–52), zwei Beiträge beleuchten zeitgeschichtlich die Auseinandersetzung um das Verständnis der Tora im Matthäusevangelium, die provozierende Valenz des „Sündergleichnisses" Lk 18,9–14 wird umrißhaft (als Predigtvorbereitung) konturiert; Wirklichkeit und Leiblichkeit der Auferstehung bei Lukas bilden das Thema zweier weiterer Studien. Ein ausführlicher Anhang

(209–245) enthält Materialien wie Begriffsübersichten und Gliederungen, die ihren „Sitz im Leben" in der Lehrpraxis haben dürften. Ausführliche Register erschließen Details.

Münster Stefan Schreiber

Schnelle, Udo: **Paulus.** Leben und Denken. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2003. 765 S. (de Gruyter Lehrbuch), pb € 39,95 ISBN: 3-11-012856-X

Dieses neue Paulusbuch verfolgt zwei Ziele: Es will einerseits ein Lehrbuch sein, das den Stand der Forschung zu Leben und Denken des Paulus umfassend darstellt und didaktisch aufbereitet. Schnelle will sich zum anderen aber nicht auf die Vermittlung von Forschungspositionen beschränken, sondern auch einen eigenständigen Entwurf vorlegen. Um es gleich vorwegzunehmen: Beides ist ihm glänzend gelungen. Dieses Werk, das auf ca. 700 Textseiten mit Detailgenauigkeit und großen Bögen, enormer Belesenheit und produktiver Unabhängigkeit nicht nur historische und theologische, sondern auch hermeneutische Themen behandelt, verdient höchsten Respekt.

Der übersichtliche Aufbau ist schnell vorgestellt. Dem Untertitel entsprechend gliedert sich das Buch in zwei Hauptteile (1. Der Lebens- und Denkweg des Paulus [27–431]; 2. Das paulinische Denken [433–691]), die von einem Prolog und einem Epilog gerahmt werden. Die inhaltliche Fülle kann hier natürlich nur angedeutet werden. Ich beschränke mich auf die Vorstellung einiger Züge, die mir für dieses Buch charakteristisch zu sein scheinen.

Sch. geht nicht einfach *medias in res*, sondern beginnt im Prolog mit geschichtstheoretischen Überlegungen. Auch wenn das in der Geschichtswissenschaft natürlich nicht neu ist, scheint es mir für exegetische Leser/innen doch sinnvoll, daß er den Konstruktions- und Deutungscharakter jeder Zuwendung zur Vergangenheit hervorhebt: „Sprachliche Konstruktion von Geschichte vollzieht sich [...] stets auch als ein *sinnstiftender* Vorgang, der sowohl dem Vergangenen als auch dem Gegenwärtigen *Sinn*, d. h. *Deutungskraft zur Orientierung innerhalb der Lebenszusammenhänge* verleihen soll" (6f). Das gilt zunächst für die „Jesus-Christus-Geschichte" (13) des Paulus, die eine eigenständige, für Juden wie Heiden anschlußfähige und identitätsstiftende Sinnwelt darstellt. Das gilt aber auch für die vorliegende Paulus-Geschichte. Darüber ist sich Sch. offenbar im klaren, wenn er im Epilog auch nach dem sinnstiftenden Ertrag seiner Paulus-Darstellung für unsere Gegenwart und Zukunft fragt. In den vielen hundert Seiten zwischen Pro- und Epilog, v. a. im 1. Hauptteil, hätte diese wichtige Erkenntnis allerdings noch stärker zu ihrem Recht kommen können.

Die Ausführungen zur Chronologie und zum vorchristlichen Paulus bieten nicht viele Überraschungen. Hervorzuheben ist, daß Sch. – mit einem stärker werdenden Forschungstrend – mit direkten, nicht über das Judentum vermittelten hellenistischen Einflüssen auf Paulus rechnet (70). Konsequenterweise wird dann auch im theologischen Teil durchweg großer Wert auf die Analyse des griechisch-römischen Kontexts gelegt (bes. bei der Behandlung von Gerechtigkeit, Rechtfertigung und Gesetz). Die Besprechung der Berufungsberichte läßt bereits einen Akzent der vorliegenden Paulusdeutung erkennen: Sch. legt Wert auf die Beobachtung, daß Paulus „weder die Berufung noch die Beauftragung in der geläufigen Rechtfertigungsterminologie" beschreibt (80); Torakritik sei hier noch nicht im Blick, das Damaskuserlebnis also nicht der Ursprung der Rechtfertigungslehre, die Paulus im vollen Sinn erst bei der Abfassung von Gal und Röm entwickelt habe. Gegenüber Ansätzen, die der antiochenischen Gemeinde entscheidende Bedeutung für die Entwicklung nicht nur der paulinischen, sondern der gesamten urchristlichen Theologie zuweisen, ist Sch. skeptisch (110–113). Die vom Apostelkonvent getroffene Unterscheidung zwischen τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας und τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς (Gal 2,7) ist für Sch. wichtig: Beide Größen sind weder miteinander noch mit dem *einen* paulinischen Evangelium identisch (122–125), so daß der spätere Streit, in dem Paulus die Geltung der Tora auch für Judenchristen bestreitet, hier schon angelegt ist (134). Entgegen neuerer Kritik will Sch. an der Existenz und Bedeutung einer Paulusschule in Ephesus schon zu Lebzeiten des Apostels, aber auch nach seinem Tod festhalten (147–152).

Den sieben unbestrittenen Paulusbriefen sind jeweils einzelne Kap. gewidmet (nur Phil und Phlm werden gemeinsam behandelt). Dabei hebt Sch. den je eigenen theologischen Charakter jedes Briefs hervor. Schon 1Thess habe eine unverwechselbare, frühpaulinische Theologie (Polemik gegen Juden, besondere Eschatologie u. a.) und dürfe nicht von den späteren Briefen her gelesen werden; insbesondere sei hier die exklusive Rechtfertigungslehre noch nicht zu finden (197), auch nicht *in nuce*. Diese Abgrenzung soll auch (trotz 1Kor 15,56) für den 1Kor gelten, der nur eine *inklusive*, nach innen gerichtete (d. h. auf die Taufe und das neue Sein bezogene, nicht gegen das Gesetz gerichtete) Rechtfertigungslehre enthalte. Auch wenn ich die Verwendung des (theologisch bereits besetzten!) Begriffspaars exklusiv – inklusiv in diesem Zusammenhang für wenig glücklich halte, so ist doch sicher richtig, daß die Rechtfertigungslehre des 1Kor zunächst nur dem 1Kor zu entnehmen ist und so als eigenständige Konzeption verstanden werden kann. Den 2Kor versteht Sch. mit einer wachsenden Minderheit von Exegeten als einheitlichen Brief. Die Spannungen zwischen Kap. 1–9 und 10–13 werden so erklärt, daß 1–9 bereits fertig vorlag, als Titus mit neuen Nachrichten zurückkam, die Paulus zur Anfügung von 10–13 veranlaßten. 2Kor 5,1–10 gilt als „Zeugnis einer *gebrochenen akuten Naherwartung*" (269): Zum ersten Mal rechnet Paulus hier mit seinem Tod vor der Parusie. Etwas merkwürdig ist die Behandlung der in 2Kor bekämpften Gegner: Sch. übernimmt hier unkritisch die Darstellung des Paulus in 10–13 und zeichnet die Gegner als oberflächliche, gewinnorientierte, schmeichlerische Wanderprediger, womit nun auch noch die Perspektive der Korinther getroffen sein soll (279f) – diese sahen in den fremden Missionaren doch wohl anderes. Gal ist in Sch.s Sicht rhetorisch nicht als apologetischer Brief einzustufen, wie überhaupt die Bedeutung der Rhetorik für Paulus nicht überschätzt werden sollte. Die Aktionen der Gegner wurden von der Jerusalemer Urgemeinde, die unter dem Druck der Umwelt ihr jüdisches Selbstverständnis reaktivierte, zumindest gebilligt. Demgegenüber bestreitet P. in Gal 2,16 die (auf dem Apostelkonvent noch anerkannte) Bedeutung des Gesetzes auch für Judenchristen und entwickelt erstmals als *„neue Antwort auf eine neue Situation"* (326) eine „exklusive" Rechtfertigungslehre, die jede Beteiligung der Tora an der Rechtfertigung ebenso ausschließt wie „eine heilsgeschichtlich begründete hamartiologische Sonderstellung" (329) der Juden(-christen) und die im Röm weiter entfaltet und radikalisiert wird. Aus der römischen Gefangenschaft schreibt Paulus – so Sch. – Phil und Phlm. Vorangegangen ist wohl eine Ablehnung der Kollekte in Jerusalem. Paulus ist jetzt bereit zum Martyrium, das er wahrscheinlich bei einer Christenverfolgung unter Nero zwischen 62 und 64 n. Chr. erlitten hat.

Ausgehend von diesen historischen und theologischen Erkenntnissen, soll der 2. Hauptteil nachzeichnen, wie Paulus „die ungeregelte Kontingenz, die Einmaligkeit und Außerordentlichkeit von Kreuz und Auferstehung in ein theologisches Erzähl-, Argumentations- und Sinngebäude" (435) überführt. Eine Stärke dieses Teils sehe ich darin, daß Sch. Spannungen innerhalb des paulinischen Denkens nicht einfach – wie man es von Teil 1 her hätte erwarten können – mit unterschiedlichen Entwicklungsstadien erklärt, sondern daß er auch mit denkerischen Aporien rechnet. Insbesondere das Verhältnis zwischen der bleibenden Gültigkeit des ersten Bundes und der soteriologischen Exklusivität des Christusereignisses stellte Paulus vor Probleme, die zu widersprüchlichen Aussagen führen mußten.

Gegliedert ist der 2. Hauptteil in Theologie, Christologie, Soteriologie, Pneumatologie, Anthropologie, Ethik, Ekklesiologie und Eschatologie. An manchen Stellen bemüht sich Sch. um hermeneutische Vermittlung, so bes. bei Texten zur Auferstehung Jesu Christi (469–486; dagegen leider nicht bei den Aussagen zur doppelten Prädestination, 452f). Die Auferstehung wird als historisch weder beweisbares noch auszuschließendes, der menschlichen Wirklichkeit nicht ein-, aber zuzuordnendes „Transzendenzgeschehen" interpretiert. Auch die Erscheinungen des Auferstandenen sind als ein solches „Transzendenz*geschehen* zu begreifen, das bei den Jüngern und Jüngerinnen Transzendenz*erfahrungen* auslöste" (485). Ausführlich bespricht Sch. die paulinischen Deutungen des Todes Jesu (502–537: Stellvertretung, Sühnegeschehen, Versöhnung, Rechtfertigung). Auch wenn die einzelnen Aspekte oft kaum voneinander zu trennen sind, wendet sich Sch. doch gegen eine Eintragung des kultischen Sühnegedankens an Stellen, die diese Vorstellung nicht eindeutig signalisieren. Damit ist dieser Gedanke auf Röm 3,25.26a beschränkt und es gilt: „Die Sühnevorstellung im Tempel- und Opferkontext gehört *nicht* zu den tragenden paulinischen Theologumena" (507). Die Rechtfertigungslehre wird, wie beim Durchgang durch die Briefe schon erkennbar, diachron erklärt. Eine inklusive, an der Taufe fest gemachte Rechtfertigungsvorstellung wurde, Sch. zufolge, erst in den konkreten Situationen des Gal, Röm und Phil zu einer exklusiven, universalen und gegen das Gesetz gerichteten Rechtfertigungslehre. Erst in diesem Stadium wurde der Glaube an Jesus Christus zum einzigen Ort für alle Menschen, Gerechtigkeit zu erlangen und von Sünde und Tod frei zu werden. Man könne deshalb auch nicht von einem durchgängigen Gesetzesverständnis des Paulus sprechen. Immerhin stellt Sch. auch die Frage, ob sich nicht trotzdem die Aussagen zum Gesetz zu einer stimmigen Lehre zusammenbringen lassen. Als Antwort verweist er auf die Neudefinition des Gesetzes im Gal und v. a. im Röm: Die bleibende Bedeutung des Gesetzes liegt im Liebesgebot. Damit wird „die Tora in einen übergeordneten Gesetzesbegriff integriert, der gleichermaßen für Heiden- und Judenchristen auf ihrem jeweiligen kulturellen Hintergrund zugänglich war" (598). Es ist sicher richtig, daß damit „Anschlußfähigkeit" erreicht wird. Mir scheint diese Deutung aber doch nur einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu bieten, der die Spannungen zwischen den Aussagen zur Gültigkeit und Ungültigkeit des Gesetzes lediglich auf einer oberflächlichen Ebene auszugleichen vermag. In der Anthropologie bietet Sch. eine (mich) überzeugende Erklärung für die Hypostasierung der Sünde bei Paulus: Sie wird deshalb zu einer verhängnisvollen Macht, der kein Mensch entrinnen kann, weil Paulus davon ausgeht, daß nur das Christusereignis, nicht das Gesetz retten kann. Die (vorgängige) Macht der Sünde übersteigt das Vermögen des (späteren) Gesetzes und streicht zugleich die Größe der Heilstat in Christus heraus. „Faktisch ist somit die paulinische Sündenlehre der Versuch einer *nachträglichen Rationalisierung* eines bereits feststehenden Argumentationszieles" (574). Das verbreitete ethische Erklärungsmodell Indikativ – Imperativ lehnt Sch. mit guten Gründen ab (m. E. zentral ist die kritische Anfrage, wie denn aus der Heilsgabe eine Aufgabe werden kann). Sein Alternativmodell ist das von Transformation und Partizipation: Auch nach dem Taufakt geht die Verwandlung im Sinne einer Angleichung an Christus durch eine Lebensgestaltung in der Liebe weiter. Daß er damit die von ihm selbst gestellten kritischen Fragen wirklich beantwortet hat, scheint mir zweifelhaft.

Der Epilog (693–699) widmet sich der Frage, inwiefern die paulinische Sinnbildung auch für die heutige Religion wertvoll und erhellend sein kann.

In Auseinandersetzung mit J. Habermas geht es hier um die Möglichkeit, „angesichts des immer effizienter werdenden Zugriffs des Menschen auf den Menschen Freiheit, Würde und Unverfügbarkeit (zu) begründen" (695). Habermas' Verweis auf eine menschliche Gattungsethik ist für Sch. defizient: Eine Letztbegründung der Unverfügbarkeit des Menschen gibt es nur in Gott. Darin, daß Paulus die menschliche Identität in Gott verankert, liegt für Sch. der nach wie vor aktuelle Beitrag paulinischer Theologie. So verdienstvoll es ist, auch die heutige Relevanz paulinischen Denkens zu reflektieren, so bleibt bei mir doch einiges Unbehagen. Gefragt war „nach der Bedeutung der paulinischen Sinnbildung für die Religion der Zukunft" (694). Geantwortet wird eigentlich mit der Bedeutung der Religion für die gesellschaftliche Sinnbildung. Eine *spezifische* Leistung paulinischen Denkens kann ich in der Verankerung der Menschenwürde in Gott nicht entdecken, weder für die Religion noch für die Gesellschaft. Das ist auch deshalb überraschend, weil Sch. sich durchweg, wie gezeigt, intensiv um die Anschlußfähigkeit des Paulus im *antiken* Kontext bemüht. Die – zugegeben große, für den gesetzten Rahmen vielleicht zu große – Aufgabe wäre es nun gewesen, eine *heutige* Anschlußfähigkeit im Sinne von Brücken zur pluralen nichtchristlichen Umwelt herauszuarbeiten. Die religiöse Begründung der Unverfügbarkeit des Menschen ist für die heutige Gesellschaft eine (notwendige) Zumutung, keine Brücke.

Dieser und die anderen genannten Kritikpunkte sollen das eingangs geäußerte lobende Urteil keinesfalls zurücknehmen. Ein Werk, das eine solche Fülle von heiklen exegetischen Fragen aufgreift und mit Klarheit und Engagement zu beantworten versucht, wird bei jedem Rezensenten in manchen Punkten Anstoß erzeugen. Es ist ein Qualitätsmerkmal, daß Sch. solche Anstößigkeit nicht scheut, ohne sie zum Prinzip zu machen. Er hat sich um die Paulusforschung, zugleich aber auch um viele Theologiestudierende verdient gemacht, denen dieses Buch als eine höchst kompetente und gut lesbare Paulusdarstellung willkommen sein wird.

Frankfurt a. M. Thomas Schmeller

Dogmatik

Vorgrimler, Herbert: **Karl Rahner**. Gotteserfahrung in Leben und Denken. – Darmstadt: Primus 2004. 284 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–83678–489–7

Eigentlich ist es ungewöhnlich, ein Werk seines Lehrstuhlvorgängers zu besprechen. Nun aber ist die Kompetenz von Herbert Vorgrimler, dem langjährigen Wegbegleiter von Karl Rahner, hinsichtlich dieses großen Theologen des 20. Jh.s so unbestritten, daß man nicht einmal in die Nähe des Verdachts rücken kann, man wolle eine reine „Gefälligkeitsrezension" schreiben. Deshalb darf auch gleich zu Anfang gesagt werden: Es handelt sich um eine der besten und wertvollsten Einführungen zu Karl Rahner, die es überhaupt gibt.

Schon die hinführenden Bemerkungen (8–15) sind hilfreich zum Verstehen dieses „Klassikers der Theologie". Es geht um Rahners gesprochene Worte, die vielen Menschen zum Glauben geholfen haben, und es geht um seinen Schreibstil, der als „schwer" galt, aber gerade so half, die Komplexität eines Problems besser zu verstehen. Die bestand keineswegs aus Wort- und Satzungetümen. Die „Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung" nennt Rahner immerhin einen „Meister des literarischen Wortes, der ein neues Gehör für das Wort der Religion ermöglicht hat" (12). – V. bespricht dann Bücher über Leben und Denken Karl Rahners sowie Werkeditionen, verschweigt auch eine gewisse Rahnerkritik nicht, die er allerdings, wenigstens teilweise, zurecht als „bösartige Polemik" kennzeichnet (15).

Das Hauptvolumen des Buches besteht aus zwei Teilen: (I) Leben – Denken – Wirken, (II) Die Hauptthemen der Theologie Karl Rahners. Dabei fällt natürlich sofort auf, wie sehr Rahners Leben der Mutterboden für seine Theologie ist. Im ersten Teil werden viele biographische Details eingebracht und kommentiert, bisher z. T. weniger bekannt und beachtet, die sich dann zum Mosaik seines Lebens zusammenfügen. Sehr erhellend ist u. a. der Blick auf die ignatianischen Wurzeln, die sowohl theoretisch als auch praktisch so wichtig für Rahner waren – und zu seinem Verständnis sind. Das Philosophie- und Theologiestudium des Jesuiten stellt sich vor den Augen des Lesers dar, seine Priesterweihe, seine seelsorgerliche Praxis, schließlich sein – etwas schwieriges – Promotionsstudium in Freiburg, das eigentlich nie mit einer Promotion zum Abschluß kam. „Unbestimmt" von seinen Oberen zum Theologiestudium, erfolgte die theologische Promotion des 32-Jährigen im Jahr 1936, die Habil. wurde ihm aufgrund schon erbrachter Leistungen zuerkannt. Dann lehrte Karl Rahner 1937 – 39 in Innsbruck, ganz wie es einem jesuitischen Dozenten an der Innsbrucker Fakultät entsprach, unterbrochen nur durch verschiedene Ereignisse und Tätigkeiten, die sich aus den Kriegswirren und -folgen ergaben. In den Jahren der Lehre in Pullach und (seit 1949 wiederum) in Innsbruck kam es zu verschiedenen schriftlichen Produkten (z. B. Arbeiten zur Mariologie, zur Pastoraltheologie; Beginn der „Schriften zur Theologie" und der „Quaestiones disputatae" sowie Lexikonartikel.) Karl Rahner wird dann vom Verfasser in seiner Tätigkeit als Konzilstheologe gewürdigt, die Lehrperioden in München und Münster werden gewürdigt. Schließlich wird Rahner an vielen „Dialogen" beteiligt, was von Vorgrimler in der der Sache angemessener Breite gewürdigt wird (100–109). Auch seine Tätigkeit auf der Würzburger Synode kommt zur Sprache wie seine ökumenischen Aktivitäten. Ein Hauch von Tragik liegt über der letzten Zeit des Lebens Rahners, das sich am 30. März 1984 in der Universitätsklinik Innsbruck vollendete.

Im zweiten Teil wird die Theologie Karl Rahners nach ihren Hauptthemen vorgestellt und kommentiert – zunächst allgemein charakterisiert als anthropologisch ausgerichtete Theologie, als Transzendentaltheologie; dann mit den Themen „Gott", „Gottes Verhältnis zum Nichtgöttlichen", „Selbstmitteilung Gottes" und „Aspekte der Gnadenlehre", „Übernatürliches Existential", „Christologie" / „Soteriologie", „Kirche", „Sakramente", „Eschatologie". Diese Aufzählung ist nicht vollständig.

Das voll gelungene Anliegen von Herbert Vorgrimler, das am besten mit einem Satz von Heinrich Fries umschrieben ist, besteht darin, Karl Rahner dem Vergessen zu entreißen. Fries schrieb 1990 an Herbert Vorgrimler: „Der größte Glaubenszeuge unserer Zeit darf nicht vergessen werden" (279). Ich glaube, man muß diese eher bescheidenen Worte noch überbieten: Es geht darum, die vielen Impulse Rahners, evtl. durch eine relecture, für heutige Zeit neu fruchtbar zu machen.

Münster Harald Wagner

Wandinger, Nikolaus: **Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen.** Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie. – Münster: LIT 2003. 483 S. (Beiträge zur mimetischen Theorie, 16), pb € 34,90 ISBN: 3–8258–7014–6

Der Heimatplanet dieses voluminösen Buches heißt Innsbruck: Es befaßt sich mit zwei berühmten Jesuiten-Theologen der dortigen Universität, wurde daselbst von einem der Referenzautoren als Diss. betreut und begutachtet (Schwager, 2002), steht in der Denkwelt der Innsbrucker theologischen Schule, die dieser begründet hat, erscheint in der dafür sich öffnenden Buchreihe und einer der beiden Verlage, die sich das Unternehmen teilen, ist wenigstens aus Österreich. Der Vf. ist eher von einem anderen Donauzufluß geprägt: Er kommt aus der Nähe Münchens.

Das Spektrum ist außergewöhnlich weit, das er im Blick hat. Es geht mitnichten um eine Fokussierung auf das Thema im Titel, vielmehr legt er umfassend die Gesamtentwürfe seiner Protagonisten dar und vor – die transzendentale Theologie Karl Rahners und die dramatische Theologie des leider vor nicht langer Zeit in relativ frühem Alter verstorbenen Raymund Schwager. Man gewinnt als Leser ein umfassendes Bild der komplexen Theorien beider und erkennt deutlich die dezidiert anthropologische Fundierung ihrer Theologien. Dazu holt der Dissertant weit aus – was den Umfang des Werkes verursacht und zugleich die Lektüre mühsam werden läßt. Das ist ebenso zu sagen wie festzustellen ist, in einer gewissen Paradoxalität zur eben gemachten Behauptung, daß es flüssig geschrieben, klar gegliedert, luzid durchdacht ist. Auch wer jenseits des Interesses an der konkreten Fragestellung einen verhältnismäßig knappen, aber zutreffenden Eindruck von dem recht umfänglichen Œuvre beider Theologen sich machen möchte, kann mit Vertrauen und Gewinn darauf zurückgreifen.

Der Titel kann zu Mißverständnissen provozieren: Sollte man die Sünde ausgerechnet zum Leitfaden der christlichen Menschenlehre wählen und nicht eine positive Offenbarungsaussage wie, so geschieht es auch gewöhnlich, die Gottebenbildlichkeitsdeklaration der Genesis? Wandinger will nicht das menschliche Fehlverhalten zur Basis der Anthropologie machen, sondern zeigen, wie sich an Hand einer Analyse desselben die essentiellen Themen des biblisch-dogmatischen Menschenbildes erschließen: Die Dimension der Freiheit (vor allem Rahner arbeitete das heraus), die Spannung zwischen Güte und Zorn Gottes (Schwagers Ansatz bei der mimetischen Theorie Girards), die Erbsünde, die Urstandshypothese, das Kriterium der Liebe. Selbstredend geschieht alles unter den weiten Horizonten nicht nur der Schöpfungs- und Erlösungslehre, sondern auch der Christologie, der Gnaden- und Rechtfertigungslehre, der Ekklesiolo-

gie bis endlich zur Eschatologie. Theologie in der Nußschale – so könnte man die Arbeit in Knappstform charakterisieren.

Nach einer methodologischen Einleitung (1) befaßt sich das Buch mit dem Sündenbegriff (im erwähnten Gesamthorizont der Rahnerschen Theologie) im transzendentalen Denken (2). „‚Sünde' als Ablehnung Gottes im Teufelskreis von falscher Nachahmung und falschem Gottesbild in der dramatischen Theologie Raymund Schwagers" lautet des 3. Teiles Titel. Einen „Dialog der Referenzautoren" soll der abschließende Teil 4 bieten. Der Anhang bietet neben einem Siglenverzeichnis die Quellenwerke der beiden „Helden" sowie eine gut sortierte Auswahl aus der immensen Sekundärliteratur. Namens- und Sachregister vermißt man schmerzlich.

Das Ergebnis des langen Marsches, dessen einzelne Phasen hier nicht nachgezeichnet werden sollen und auch (schon aus Raumgründen) nicht nacherzählt werden können, ist der Aufweis der Aktualität des Themas Mensch für die Theologie, aber auch für die anderen anthropologischen Disziplinen, so man nur den lange traditionellen Dualismus aufgibt. Als Basis christlichen Denkens erweist sich erneut ein umgreifender Personbegriff – umgreifend, weil er in nahezu allen Teilbereichen christlicher Reflexion verankert ist bzw. sein sollte. Daß auch die beiden bedeutenden Jesuiten aus Innsbruck ungeachtet ihrer erhellenden Ausführungen noch Arbeitsstoff für die nachfolgenden Generationen gelassen haben, wird vor allem anderen am Begriff der Erbsünde deutlich. Alle apologetischen Anstrengungen vermögen die Aporien nicht aufzuheben, in die diese Lehre in der Gegenwart geraten ist. Gerade ihr Kern aber kann für Glaube und Gesellschaft von größter Bedeutung sein, falls es gelingt, ihn kohärent zur heutigen Plausibilitätskapazität zu erläutern.

Pentling Wolfgang Beinert

Fundamentaltheologie

Welcher Gott? Eine Disputation mit Thomas Ruster. Jubiläumsschrift 50 Jahre „Theologie für Laien", hg. v. Felix Senn. – Luzern: Edition Exodus 2004. 149 S., kt € 20,00 ISBN: 3–905577–69–0

Der Bd dokumentiert eine Tagung mit Thomas Ruster, bei der die Dozent(-inn)en des „Theologiekurses für Laien" sich aus der Perspektive der biblischen, historischen, systematischen und der praktischen Theologie mit Rusters Thesen auseinandersetzten. Beigegeben ist ein Text von Rudolf Englert mit einer fundamentaltheologisch-religionspädagogischen Stellungnahme. Der Bd will „eine Lücke schließen", da der Diskussionsanstoß Rusters „merkwürdigerweise" in den theologischen Disziplinen außerhalb der Religionspädagogik kaum aufgenommen worden sei (12). Merkwürdigerweise spricht Odilo Noti im gleichen Bd von der aufgeregten Reaktion, die Rusters Thesen in der deutschen Theologie gefunden habe, und führt sie auf die Provinzialität der deutschen Theologie zurück (83f). Man wird achselzuckend über solche „gegenläufigen" Zuspitzungen hinweglesen und sich – wenn überhaupt – ein wenig über die ambitionierte Beliebigkeit solcher Pauschalurteile echauffieren. Die Beiträge des Bdes selbst beziehen sich jedenfalls nur auf einen kleinen Teil der Stellungnhamen zu Rusters Konzept, die – wie viele andere Reaktionen (der Rezensent hat selbst mehrere beigesteuert; einige sind in dem Bd: Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004, enthalten) – weniger Aufgeregtheit als ernsthafte Auseinandersetzung verraten. Aber Herr Noti will sich eben – unter Berufung auf deutsche Theologie – über die Provinzialität der deutschen Theologie erregen; und da ist ihm auch dieser Anlaß recht. Thomas Ruster ist es auch recht, denn auch er hat keine gute Meinung von der deutschen Theologie, insbesondere von jenen Fundamentaltheologen, „die sich hauptsächlich an den Fragestellungen der aufgeklärten Religionskritik abarbeiten". Ihrer Arbeit – besser: Abarbeitung – spricht er in der ihm eigenen Entschiedenheit jede Berechtigung ab (121, in der Replik auf die Beiträge des Bdes). Vielleicht hätte sich Thomas Ruster etwas genauer ausdrücken oder etwas genauer lesen oder jedenfalls genauer überlegen sollen, was es heißt, anderen zu unterstellen, sie arbeiteten sich hauptsächlich an etwas ab. Darauf aber kommt es ihm offenbar nicht an, sondern eher darauf, daß man weiß, daß er dagegen ist. Das wußte man schon vorher; nicht jedoch dies, „dass die gegenwärtige Theologie an ihrer Geschichte offenbar herzlich wenig interessiert ist" (122). Woraus schließt Thomas Ruster das? Daraus, daß der historische Theologe Albert Gasser es – aus welchen Gründen auch immer – nicht für nötig hielt, sich mit Rusters theologiegeschichtlichen Thesen auseinanderzusetzen. Das ist gewiß eine der Merkwürdigkeiten des Bdes. Aber wenn Ruster daraus schließt, „die Theologie" interessiere sich offenbar nicht für ihre Geschichte, so ist das im Blick auf die gegenwärtige Diskussion – nur drei Autoren seien unter vielen genannt: die Fundamentaltheologen Pottmeyer, Seckler und Verweyen – eine arg egozentrische Wahrnehmung.

Lassen wir diese Merkwürdigkeiten hinter uns. Der vorzustellende Bd enthält darüber hinaus eine ganze Reihe bemerkenswerter Diskussionsgänge. Zunächst stellt Ruster seine bekannten Thesen übersichtlich dar. Es geht ihm um die Entlarvung der „Gottes-Verwechslung" – der Verwechslung des biblischen Gottes mit religiösen oder quasi-religiösen Absolutheiten –, die sein „bescheidener theologischer Beitrag" sei und „sonst gar kein Problem mehr darzustellen scheint" (18). Schon hier fragt man sich beklommen, in welcher „Welt" Ruster eigentlich lebt? Ist das Problem der „Gottes-Verwechslung" denn nicht das Kernproblem in allen philosophischen und theologischen Konzepten, denen die „Dialektik der Aufklärung" bis an die Grenze ihrer Möglichkeiten zu denken gibt oder die in lutherischer oder reformierter Tradition Gott von den Göttern zu unterscheiden versuchen (Karl Barth und seine Schüler dürften für die zuletzt genannte Bemühung vielleicht vorrangig genannt werden)? Daß man dabei – nun allerdings in Absetzung von Barth – der pauschalen Entgegensetzung von Glaube und Religion wenig Kredit gibt, weil sie viel zu undifferenziert ist, mag Ruster, dem genau an dieser Entgegensetzung liegt, den Eindruck vermittelt haben, die Unterscheidung zwischen dem Gott (der Bibel) und den Absolutheiten (der Religionen) finde nur bei ihm statt. Rusters These lautet also: Die Zeit des Christentums als Religion ist vorbei, weil die Funktion der Religion – die Menschen mit der „alles bestimmenden Macht" zu versöhnen – heute von der Religion des Kapitalismus übernommen wurde. So ist es für Ruster heute theologisch geboten, anstatt „wie sonst die Erfahrung mit höchster Macht mit dem Glauben an den Gott des christlichen Glaubens übereinbringen zu wollen", den „Gott Israels und Jesu Christi als die einzige Instanz, als Grund der einzigen noch verbliebenen Hoffnung auf die Erlösung von den Mächten, die uns heute in Gestalt ökonomischer Zwänge beherrschen, in Anspruch zu nehmen" (23). Der „fremde Gott" der Bibel ist gegen den verwechselbaren Gott eines religiös imprägnierten Christentums zur Geltung zu bringen; die biblische Leitunterscheidung Gott / Götter durch Wiederentdeckung der Tora einzuüben. Religion ist von Grund auf abzulehnen, da sie sich „auf die Grunderfahrungen des Daseins, v. a. auf die Erfahrung alles bestimmender Macht" bezieht, welche „uns notwendig zu *der* Religion führt, die der heute alles bestimmenden Wirklichkeit entspricht, also zur kapitalistischen Religion selbst" (24). Es gelte dem gegenüber – so Ruster – in der Orientierung an der Tora an „biblischen Erfahrungen" bzw. am biblischen Wirklichkeitsverständnis Anteil zu gewinnen und sich entschlossen von aller anderen Erfahrung und auch von der sie auslegenden Vernunft abzuwenden, da sie eben auch nur auf den höchsten Begriff der alles bestimmenden Macht hinführen könne und damit rettungslos religiös sei.

Die biblisch-theologischen Gesprächsbeiträge von Dieter Bauer und Sabine Bieberstein nehmen in eindrucksvoller Weise Rusters Intuition vom fremden, herrschafts- und mächte- (bzw. götzen-)kritischen Gott der Bibel auf, weisen aber darauf hin, daß die Bibel durchaus auch die Gotteserfahrung des Bezogenseins auf Gottes Macht und die „kontingenzbewältigenden" Funktionen von Religion (freilich nicht diesen Begriff) kennt. Sie ringt ja gerade um das Glaubens-Verständnis der „Macht" Gottes – in der Unterscheidung von den Mächten –, der man sich glaubend anvertrauen darf und die eben doch die „alles bestimmende Macht" ist, wenn man Macht angemessen biblisch – notabene auch vernünftig – verstehen lernt. Man hätte diesen Aspekt deutlicher profilieren können, gerade in Wahrnehmung der biblischen und außerbiblischen Apokalyptik. Und man hätte dann die Forderung von Sabine Bieberstein nach einer adäquaten Hermeneutik der Bibel noch einmal unterstreichen können: Es ginge tatsächlich um eine Hermeneutik, die die innerbiblische Religions- oder Machtkritik als solche nachvollziehbar macht und die Spannung nachvollzieht, in die Religionskritik hineinführt, gerade wenn man Religion nicht für erledigt hält. Ruster will davon nichts wissen. Er entzieht sich all dieser fruchtbaren Spannungen und Probleme mit dem äußerst fragwürdigen und dramatisch unterkomplexen Modell der „Doppelkodierung" biblischer Traditionen (vgl. die zutreffende Kritik bei Bieberstein, 43), mit dem er sein Entweder-Oder zur Selektion biblischer Traditionsstränge anschärft. Eine religionskritisch hinreichend leistungsfähige Hermeneutik wie etwa die *Paul Ricœurs* ist für Ruster indiskutabel, denn sie ist ja philosophisch kontaminiert. Vielleicht ist es ja auch einfach so: Ruster will sich

nicht – wie andere – an der Religionskritik der Aufklärung abarbeiten. So setzt er Alternativen, wo andere Spannungen zu rekonstruieren und Kritikprozesse reflexiv in Gang zu halten versuchen. Gesetzte Alternativen sind immer spektakulärer als das Austragen von Spannungen, in denen man sich auch vernünftig-verantwortlich verorten müßte, in denen man dann auch die Vermittlungsprozesse zu gestalten hätte, aufgrund derer nicht nur Entscheidung anzufordern, sondern Überzeugungsprozesse zu ermöglichen sind.

Das alles hält Ruster für vergebene Theologenmüh; die praktischen Theologen (Urs Eigenmann und Rudolf Englert mit seinem nachgereichten Beitrag) haben es ihm ausgiebig vorgehalten. Ich muß mit Hochachtung einräumen, daß mir eine ähnlich konzentrierte und umfassende, gerade auch qualifiziert fundamentaltheologisch argumentierende Reaktion auf Rusters Konzept wie die Rudolf Englerts trotz des im Bd mehrfach zitierten Aufsatzes von Michael Bongardt noch nicht begegnet ist. Englert faßt seine Kritik wie folgt zusammen: 1. Wer nicht auf eine differenzierte Wahrnehmung des Phänomens Religion und damit auf eine kritische Hermeneutik religiöser Erfahrungen setzt und sich von Religion nur pauschal im Namen des „biblischen Glaubens" und der Einübung einer toragemäßen biblischen Wirklichkeitsauffassung distanziert, der muß sich nicht wundern, wenn er in den Biblizismus abgleitet und sich aus gesellschaftlichen Bildungsprozessen generell in die Sonderwelt des Tora-Lernens verabschiedet. 2. Die pauschale Distanzierung von „religiösen Bedürfnissen", von menschlicher Hoffnung und Suche (vgl. Gaudium et spes) geschieht bei Ruster durch Festlegung auf die einseitig als Unterscheidungsforderung verstandene Tora. Wird damit die von Ruster diagnostizierte „Krise der christlichen Soteriologie" nicht erst recht provoziert? 3. Vollzieht Ruster nicht eine „erstaunliche Reduktion theologischer Komplexität", wenn er die biblische Botschaft nicht letztlich als (durchaus vernünftig kommunikable) Vision heilen Lebens, sondern als Absage an die Perversion durch eine alles bestimmende Macht bestimmt? Hier empfinde ich die Kritik insofern als überspitzt, als sie nicht genügend im Blick behält, daß die Tora immer Forderung und Verheißung zugleich ist und man Thomas Ruster doch zugute halten kann, daß er diese soteriologische Akzentuierung der Tora mit meint: die Hoffnungsperspektive, um deretwillen auf Unterscheidung zu bestehen ist. Aber ist eine gewisse theologische Reduktion nicht schon mit der Absage an vernünftig zu begreifende Vermittlungszusammenhänge verbunden? 4. Wenn menschliche Erfahrungen und deren Versuche, ihnen vernünftig auf den Grund zu gehen, von vornherein als von der Macht des Kapitals heillos verformt angesehen werden, wie kann dann überhaupt *verstanden* werden, weshalb man sich dem „biblischen Wirklichkeitsverständnis" zu überantworten hat? Kann man sich dann „der Bibel [...] nicht eigentlich nur im wörtlichen Sinne ‚ohne Sinn und Verstand' an den Hals werfen?" (138). 5. Das müßte etwa auch in den ethischen Diskursen der Gegenwart zu einem kommunikationsunfähigen Integralismus führen. Das interreligiöse Gespräch ist dann schließlich nur noch dazu da, die anderen Religionen als Lernbeispiele für die verheerenden Auswirkungen des Götzenkultes zu denunzieren, denn sie können ja nicht am Maßstab der Tora Gott von den Götzen unterscheiden (vgl. 24).

Angesichts der von Rudolf Englert angerissenen Problemfelder möchte man zur theologischen Besonnenheit raten und die Frage stellen, ob denn der bei Ruster wichtige kapitalismus- und globalisierungskritische Impuls nicht auch ohne Integralismus, Biblizismus und die Absage an das Forum der Vernunft auskommen kann. Es ist überhaupt nicht einzusehen, weshalb sich die Theologie aus den entscheidenden Diskursen der Gegenwart ausklinken muß, um den Weisungen *und Verheißungen* der Tora und der gesamten Bibel treu zu bleiben und den Streit um die Frage zu führen, welcher „Macht" glaubend und hoffend zugestanden werden darf, die Wirklichkeit jetzt schon und dereinst *im Ganzen* zu bestimmen. Irgendwie scheint sich ja auch Ruster in dieser Frage zu bewegen und zwischen schlechter und guter Vernunft zu unterscheiden. „Im Sinne der Theologie wäre" – so eine Äußerung in der ansonsten recht unergiebigen Replik auf die Diskussionsbeiträge – „eine Vernunft schlecht zu nennen, die sich an Erfahrungen hält, die zu falschen und lebensfeindlichen Göttern führen". Er fährt – streitlustrig wie immer – fort: „Leider haben wir es heute weithin mit einer solchen Vernunft zu tun, und daraus folgt die Aufgabe theologischer Vernunftkritik." (117). Aber wie wäre theologische Vernunftkritik zu treiben ohne den vernünftig einzulösenden Anspruch, im Namen der befreiten Vernunft sprechen zu dürfen?

Wenn sich Ruster auf eine vernünftig sein wollende theologische Vernunftkritik einlassen wollte, so hätte er viele Gesprächspartner und viele Diskurse ernst zu nehmen, die er gegenwärtig für belanglos hält. Für theologisch- und deutsch-provinziell sollte man sie deshalb noch lange nicht halten. Und wenn Thomas Ruster mit der bei der hier dokumentierten Tagung proklamierten Lernbereitschaft Ernst macht, wird er viele der ihm dabei entgegengehaltenen Einwände über die im Bd selbst publizierte Replik hinaus bedenken und zum Anlaß weitreichender Korrekturen an seinem Konzept nehmen. Vielleicht würde dann der theologische Disput mehr erbringen als die dauernde Re-Inszenierung des Kinder- und Rechthaberspiels: Ich seh etwas, was *Du nicht siehst* (vgl. 120), mehr auch als die x-te Auflage eines Erregungsschemas, das immer wieder so funktioniert: Man beklagt die Kraftlosigkeit des christlichen Glaubens und der Glaubensvermittlung heute, macht „die" Theologie dafür verantwortlich, daß die Kirchen leer gepredigt werden und die Menschen sich von christlicher Glaubensüberlieferung abwenden und stellt sich selbst einen Scheck darauf aus, daß das mit der eigenen theologischen Option im wesentlichen zu beheben wäre – und erste praktische Erfahrungen auch genau dafür sprächen. Vielleicht – ich wage das zu hoffen – befreit sich Thomas Ruster, lernbereit wie er ist, schließlich auch von dem Denkzwang, von dem selbst unterstellten „Denkzwang der Vereinbarkeit von Glaube und Vernunft" befreien zu wollen (122). Wer *diesem* Denkzwang nicht mehr unterliegt, könnte wahrnehmen, wie befreiend es für alle Seiten ist, die Herausforderung des Glaubens zu denken und das Denken der Herausforderung des Glaubens auszusetzen.

Der Bd, der hier zu rezensieren war, schließt zwar nicht eigentlich eine schmerzliche Lücke, wie das Vorwort es etwas großspurig proklamiert. Aber er enthält sehr bedenkenswerte Beiträge zu einer Diskussion, der man nicht ausweichen sollte – und in den vergangenen Jahren ja auch keineswegs ausgewichen ist. Also: alles in allem ein verdienstvoller Bd in der verdienstvollen Edition Exodus.

Münster Jürgen Werbick

Kirchengeschichte / Patrologie

Athanasius von Alexandrien: Epistula ad Afros. Einleitung, Kommentar und Übersetzung von Anette von Stockhausen. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2002. X, 366 S. (Patristische Texte u. Studien, 56), geb. € 98,00 ISBN: 3–11–017159–7

Der „Brief an die Afrikaner" (= die afrikanischen Bischöfe) gehört zu den späten Schriften des großen Kirchenlehrers und faßt noch einmal sein Hauptanliegen zusammen, die Wahrung und Normativität der *fides Nicaena*. Sie wird gegen die nicht ermüdeten Angriffe der verschiedenen arianischen Richtungen verteidigt. Genaue Gegner sind Bischöfe auf der Synode von Rimini 359 mit homöusianischen Tendenzen. Ihnen wird – auch unter Einsatz satirischer und polemischer Mittel – gezeigt, daß mit den durchaus der Schrift entsprechenden Termini *homoousios* und *ek tes ousias* die Gottheit Christi definiert wird. Die einfache und überzeugende Grundthese des Alexandriners lautet: Nikaia genügt! Denn, so eine schöne Redewendung, die Konzilsväter damals „duften nach den Schriften" (4,3). Die ganze Oikumene hat diese Kirchenversammlung erfüllt (2,2). Neues ist also nicht erfordert.

Die sorgsam erstellte Edition will den Text nicht nur darbieten, sondern auch werkimmanent erschließen und mit historisch-grammatischem Akzent in seiner Hintergründigkeit erläutern. Wie üblich, werden erst einmal die „Einleitungsfragen" erörtert, darunter auch die Entstehungszeit. In Frage kommt ein Zeitpunkt zwischen 366 und 373. In Diskussion mit den vorliegenden chronologischen Versuchen entscheidet sich die Editorin für 367. Anschließend werden mit staunenswerter Kenntnis des athanasianischen Gesamtwerkes die 11 Kap. der Vorlage in der Ursprache und in deutscher Übersetzung geboten und Wort für Wort interpretiert. Zwei Exkurse führen in die Zeitgeschichte ein, soweit sie zum Verständnis nötig sind: Der erste bietet „Nachrichten über die Synode von Rimini", der andere „Eine Exegese des Nizänums". Neben einem Literaturverzeichnis enthält der Bd Wortregister, Bibelstellenverzeichnis, Stellenregister für Athanasius und die übrigen antiken Autoren, Personenverzeichnisse der alten und modernen Vf. sowie endlich ein Register der Synoden mitsamt deren Akten.

Die mustergültige Erschließung der Schrift wurde 2001 von der Theol. Fak. Erlangen-Nürnberg (Betreuer: Hanns Christoph Brennecke) als Dissertation angenommen.

Pentling Wolfgang Beinert

Uhrig, Christian: **„Und das Wort ist Fleisch geworden".** Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik. – Münster: Aschendorff 2004. 598 S. (Münsterische Beiträge zur Theol., 63), kt € 72,00 ISBN: 3–402–03968–0

Die Münsteraner Diss. von 2003 (Betreuer W. Cramer) nimmt sich eines bisher – man mag es kaum glauben – praeterpropter unbearbeiteten Themas an: Es geht um die Rezeptionsgeschichte eines ntl. Verses, der zum „Kühnsten" gehört, „was über den Weg und die Sendung Jesu geschrieben worden ist" (A. Grillmeier), beschränkt freilich auf die griechischsprachigen Väter von Ignatius von Antiochien bis zu Eusebios von Caesarea. Damit ist ein großes Programm angekündigt.

Nach einer knappen Einleitung gibt der Vf. eine geraffte Exegese des entscheidenden V. Joh 1,14a, um dann in den folgenden 14 Abschnitten geduldig und bemüht alle jene Texte zu erfassen, die tatsächlich oder verdachtsweise eine am vierten Evangelisten inspirierte Inkarnationstheologie vorlegen. Neben Autoren wie Justinus, Irenäus, Klemens v. Alexandrien, Hippolyt, Origenes nicht zu vergessen, kommen auch Einzelschriften (1 Clem, Ep. Apost) und die in der Bibliothek von Nag Hammadi erhalten gebliebenen Bücher mit ihren meist gnostischen Texten zu Wort. Unter dem Stichwort „Zugang" werden bei jedem Autor bzw. jeder Textgruppe erst einmal die betreffenden Funde vorgestellt. Es schließt sich gewöhnlich eine eingehende Analyse an. Das Ergebnis faßt die „Schlussbetrachtung" zusammen. „Ergebnisse und Ausblick" ist schließlich auch das letzte (16.) Kap. betitelt – wobei der „Ausblick" scharfe Worte gegen die der heutigen Theologie vorgeworfene „Inkarnationsvergessenheit" findet.

Der Autor geht sorgfältig vor, beweist gesunde Kritikfähigkeit gegenüber den bisher vorgelegten patristischen Studien und beherrscht insgesamt sachlich wie stilistisch das Metier. Wie langsam unguter Usus zu werden droht: Auch dieser an sich sehr wichtigen und für die anschließende Forschung mit Nutzen zu konsultierenden Studie fehlt jeglicher Apparat, sieht man von der gegliederten Bibliographie ab. Wo die Werke im Text referiert werden, wird von deren Autor immer nur der Nachname angegeben – bei mehrfach vorkommenden Verfassern oder häufigen Familiennamen ist das mißlich; man muß sich immer erst überzeugen, wer gemeint ist.

Natürlich ist am wichtigsten der Ertrag, den das voluminöse Buch bringt. Entscheidend für die Beurteilung ist das exegetische Kap. Uhrig vertritt hier die These, man müsse sehr hinschauen, was der Prolog unter *sarx (Fleisch)* verstehe. Meist werde der griechische Begriff als Synonym zu *anthropos (Mensch)* verstanden und in Konsequenz würden dann *Fleisch*werdung und *Mensch*werdung gleichgesetzt. Damit aber werde man der besonderen Nuance des vierten Evangeliums nicht gerecht: Auf atl. Hintergrund (*basar*) bedeute *sarx* nicht den Menschen schlankweg, sondern dessen Hinfälligkeit und Sterblichkeit. Wenn also der Logos *Fleisch* wird, wird damit im Horizont des Johannes der Dualismus zwischen Himmel und Erde, Göttlichem und Fleischlichem durch das weihnachtliche Geschehen überwunden.

Damit ist gleichsam die Brille konstruiert, unter welcher die patristischen Reflexionen gewertet werden. Sie bieten ein ziemlich buntes Bild, denkt man an die unterschiedlichen Persönlichkeiten der Väter selber, an die sehr divergierenden Kontexte, in denen ihre Äußerungen fallen – und vergißt man auch nicht, daß uns die Mehrzahl der Autoren kaum „persönlich" bekannt ist, wir also über ihre biographischen Hintergründe nicht gerade gut informiert sind. U. gelangt zu dem Schluß, daß eine direkte und eindeutige Rückwendung zum Johannesprolog in der Christologie erst seit Irenäus bemerkt werden kann aufgrund der antignostischen Kontroverse, in der er sich befand. Auch danach steht der vierte Evangelist nicht im Vordergrund. Vor dem Konzil von Nikaia ist es eigentlich erst wieder Origenes, der eine an ihm orientierte Christuslehre entwirft. Bedeutungsvoll ist vornehmlich: Der Alexandriner ist der erste, der den Versuch unternimmt, die beim Apostel unbeantwortete Frage nach dem Modus der Inkarnation zu lösen.

Die Münsteraner Arbeit ist nicht allein fachinformativ, sie vermag auch – und das liegt dem Vf. erkennbar am Herzen – Impulse auszusenden, wie man möglicherweise unter den gegenwärtigen Denkhorizonten die atemberaubende Tatsache verständlich werden lassen kann, wie die Fleischwerdung des göttlichen Logos die Beziehung zwischen Gott und Mensch heilshaft verändert hat.

Pentling Wolfgang Beinert

Liturgiewissenschaft

Franz, Ansgar: **Wortgottesdienst der Messe und Altes Testament.** Katholische und ökumenische Lektionarreform nach dem II. Vatikanum im Spiegel von Ordo Lectionum Missae, Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary: Positionen, Probleme, Perspektiven. – Tübingen / Basel: A. Francke 2002. XII, 393 S. (Pietas Liturgica Studia, 14), geb. € 54,00 ISBN: 3–7720–3273–7

Die nachkonziliare römisch-katholische Leseordnung, der Ordo Lectionum Missae von 1969 (^{2}1981), bildet „außerkatholisch das wohl am intensivsten rezipierte Dokument der vatikanischen Erneuerung" (97). In unmittelbarer oder mittelbarer Abhängigkeit davon setzte man sich im anglophonen Raum mit den alttestamentlichen Perikopen, mit der Rolle der Frauengestalten im vatikanischen Lektionar, v. a. aber mit der Konsonanz der Sonntagsformulare auseinander. Die Ergebnisse der Diskussion schlugen sich in den neunziger Jahren des letzten Jh.s in den Leseordnungen des amerikanischen Revised Common Lectionary und des britischen Four Year Lectionary nieder. Gleichzeitig führte der liturgiewissenschaftliche und interdisziplinäre Dialog über den Ordo Lectionum Missae im deutschsprachigen Raum zu drei innerkatholischen Reformvorschlägen. A. Franz will mit seiner Mainzer Habil.schrift (1998), die hier gedruckt vorliegt, zunächst das römische Sonn- und Feiertagslektionar vor dem Horizont seiner drei katholischen Vorentwürfe und im Vergleich mit den zwei alternativen Leseordnungen des Revised Common Lectionary und Four Year Lectionary, die unter dem Einfluß des Ordo Lectionum Missae entstanden sind, würdigen. Die Darstellung dieser sechs ausgewählten Modelle in ihren Entstehungsvoraussetzungen, Grundprinzipien, Baustrukturen und konkreten Gestalten bildet den *ersten von vier Teilen* und macht die Hälfte des Buches aus.

Der *erste Lektionarsentwurf* (1961) stammt von Pierre Jounel. Sein Vorschlag setzt mit einem Dreijahreszyklus, dem Schema dreier Lesungen (nach ambrosianischem Vorbild) und einer Bahnlesung (lectio semicontinua) für die Evangelien (allerdings nach dem Modell einer Evangelienharmonie quer durch die Lesejahre) neue Maßstäbe für den Ordo Lectionum Missae. Die atl. Texte werden noch nicht befriedigend berücksichtigt. Der *zweite Entwurf* von José Feder SJ und Michel Damchin SJ (1965) empfiehlt für die Evangelien und die ntl. Lesung eine auf drei Jahre verteilte Bahnlesung. Die atl. Lesung ist jeweils einer von ihnen konsonant zugeordnet. Ihre Texte entstammen den verschiedenen Teilen des AT (lectio selecta) und entsprechen dem Anliegen einer traditionsverpflichteten pädagogisch-biblische Katechese. Der *dritte*, unvollendet und daher unveröffentlicht gebliebene *Entwurf* (1965) kommt aus der belgischen Benediktinerabtei Maredsous und wurde von Adrien Nocent OSB eingebracht. Er sieht drei untereinander konsonante Lesungen (AT – Epistel – Evangelium) und drei Lesejahre vor, verzichtet aber im Gegensatz zu den beiden anderen Entwürfen auf Bahnlesungen. Die Texte folgen einer „heilsgeschichtlichen Logik", die an den nachpfingstlichen Sonntagen den Weg Israels von Ägypten ins Gelobte Land thematisiert, wodurch Tora- und Prophetenperikopen überwiegen.

Gegenüber diesen Vorentwürfen enthält der *Ordo Lectionum Missae* an Sonn- und Feiertagen eine jeweils einjährige Bahnlesung der synoptischen Evangelien, auf die die ausgewählte atl. Lesung abgestimmt ist. Allerdings zerreißt die zweite Lesung, eine Bahnlesung aus den nichtevangelischen Teilen des NT, diesen Zusammenhang. Gelesen werden (einer Aufstellung von Georg Gafus zufolge) 3,5 Prozent des alttestamentlichen und 41,5 Prozent des neutestamentlichen Textbestandes, wobei 13 Bücher des AT fast vollständig fehlen und die prophetischen Bücher gegenüber dem Pentateuch überwiegen.

Aus einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Ordo Lectionum Missae erwächst in den englischsprachigen Ländern zunächst das Common Lectionary (1983), das gewisse atl. Texte in Bahnlesung bringt. Doch stößt v. a. der „prophetische" oder „typologische" Gebrauch des AT und die Auswahl wie Abgrenzung der Perikopen bei einigen amerikanischen Kirchen auf Kritik. So geht dann aus einer Überarbeitung das *Revised Common Lectionary* (1992) hervor, das zwei alternative Leseordnungen anbietet: Die erste enthält drei parallel zueinander verlaufende Bahnlesungen, löst also die atl. Perikopen aus einer thematischen Engführung an das NT; die zweite bleibt bei den atl. Auswahllesungen in Abstimmung zum Evangelium.

Der Mangel an Konsonanz führt in den britischen Kirchen zum *Four Year Lectionary* (1990). Es bietet in einem Vierjahreszyklus durchwegs konsonante Sonntagsformulare, wobei auch atl. und nichtevangelische ntl. Texte den Tenor angeben. Das vierte, das Johannes-Jahr, ermöglicht eine Fülle von atl. Perikopen, nicht zuletzt auch wegen der Fortsetzung der atl. Lesung in der Pentekoste. Liest der Ordo Lectionum Missae in drei Jahren 976 Verse des AT, so das Four Year Lectionary in vier Jahren 2238 Verse. Außerdem finden sich in

ihm praktisch alle Texte, die in der Konsensliste der früheren Leseordnungen stehen.

Im *zweiten Teil* zieht F. eine Zwischenbilanz aus den Grundoptionen bei der Strukturierung der Lektionare und ihrer Auswahl der alttestamentlichen Lesungen, die sich als Achillesferse aller Systeme erweist. Ausführliche Tabellen informieren über die atl. Perikopen der sechs Leseordnungen. Dabei erweist sich der Konsens über den „praestantior pars" des AT als relativ gering und primär festspezifisch. Insbesondere zeigt ein Vergleich zwischen dem Ordo Lectionum Missae und dem Revised Common Lectionary mit ihren unterschiedlichen hermeneutischen Vorentscheiden – der thematischen Zuordnung der atl. Lesungen zum Evangelium bzw. einer das ganze AT repräsentierenden Auswahl – für die Sonntage nach Pfingsten, daß der Ordo Lectionum Missae nicht nur paränetische, speziell weisheitliche Texte bevorzugt, sondern auch durch seine Orientierung der Auswahl der atl. Perikopen an den Evangelien „in weiten Teilen untragbar defizitär" (238) ist.

Der *dritte Teil* beschreibt die drei im deutschsprachigen Raum entstandenen katholischen Reformansätze der neunziger Jahre.

Heinz Schürmann präsentiert drei unabhängig voneinander entstandene, evangelienkonsonante Epistelreihen zum Ordo Lectionum Missae (1991–1996).

Hansjakob Becker schlägt in seiner Perikopenordnung „Patmos" (1992–1997) für die Sonntage nach Pfingsten eine das AT entlanggehende „heilsgeschichtliche" Bahnlesung vor. Ihr werden das Evangelium und die ntl. Lesung konsonant zugeordnet. Sie wiederholt sich in den vier vorgesehenen Lesejahren mit jeweils anderen Texten. Bei der Auswahl orientiert sich Becker an den Männergestalten (!) des AT und blendet auch bestimmte, v. a. weisheitliche Schriften aus.

Mein eigener Vorschlag, der sich pragmatisch auf die grünen Sonntage des Kirchenjahres des dreijährigen Lesezyklus beschränkt, plädiert für die „Tora als Bahnlesung" (1995). Der Entwurf betrachtet den Kanon der Kirche als hermeneutische Vorgabe einer schriftgemäßen liturgischen Leseordnung. Ihm zufolge besitzen Tora und Evangelien eine kanontheologische Vorrangstellung gegenüber den anderen Teilen der Hl. Schrift. Die atl. Lesung soll deshalb eine durch alle drei Lesejahre in einer einzigen Linie durchlaufende lectio semicontinua des Pentateuchs sein. Ihr sind in der zweiten Lesereihe Perikopen aus den restlichen Büchern des AT zugeordnet. Als Alternative dazu sind Lesungen aus den nichtevangelischen Schriften des NT gedacht, die sich in analoger Weise auf die synoptischen Evangelien beziehen (etwa so, wie Schürmann vorschlägt). Diese selbst werden als Bahnlesung in einem Dreijahresrhythmus gelesen.

Der *vierte Teil* ist, entsprechend der kritischen Bestandaufnahme des zweiten Teils, der Hermeneutik des Gottesdienstes gewidmet und reflektiert dann breit die Probleme, die mit den teilweise konkurrierenden Grundoptionen der praktizierten Leseordnungen bzw. mit den drei gegenwärtig diskutierten Reformvorschlägen verbunden sind.

Als Anamnese des Pascha-Mysteriums thematisiere die Liturgie Gottes Heilstaten an Israel und Jesus Christus. Deshalb sei für sie eine atl. Lesung konstitutiv. Doch betont F. gegenüber dem traditionellen typologischen Gebrauch des AT seinen prophetischen Charakter. Neben dieses theologische Grunddatum trete ein anthropologisches, die „participatio actuosa" der Gläubigen. Dazu zieht F. Ergebnisse der pädagogischen Psychologie zu Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Memorierfähigkeit heran. Ihnen zufolge würden zwei oder gar drei Bahnlesungen die Aufnahmefähigkeit der Hörenden überfordern. Homiletisch empfehlen sich die atl. Texte schließlich wegen ihrer metaphernreichen poetischen Sprache und aufgrund der katechumenalen Situation vieler Gläubiger, deren Suche nach Lebenssinn und deren Frage nach Gott sie besonders ernst nehmen.

F. favorisiert wie das Four Year Lectionary eine vierjährige Leseordnung, weil sie am ehesten eine Präsentation der „wichtigsten Texte" der Bibel, insbesondere des AT, ermögliche; ferner thematische Konsonanz zwischen alt- und neutestamentlichen Lesungen wie z. B. im Entwurf von Maredsous und im Reformmodell „Patmos", die das kosmische und liturgische Jahr respektierten. Die Sympathie des Vf.s gilt außerdem einer heilsgeschichtlich ausgerichteten Bahnlesung, wobei er „Heilsgeschichte" umdefiniert und verstanden wissen will als „einen Modus des Erzählens, eine literarische Inszenierung, die sich unterschiedlicher historischer Kontexte (‚Szenarien') bedient" (313). Dagegen lehnt er die „Tora als Bahnlesung", die dem modernen kanontheologischen Paradigmenwechsel entspricht, ab. F. anerkennt aber positiv, daß der damit verbundene Vorschlag eine Evangelienbahnlesung vorsieht, daß die Zwangsjacke durchgehend konsonanter Formulare vermieden und daß der Dialog zwischen atl. Lesung und Evangelium nicht mehr durch die Epistel unterbrochen wird. Grundsätzlich hält er bei der Suche nach einer angemessenen Leseordnung systematische und bibeltheologische Überlegungen zwar für unverzichtbar, für eine liturgische Inszenierung aber für unzureichend.

So gilt das *Schlußplädoyer* einer liturgischen Hermeneutik, die v. a. für Auswahl und Anordnung der atl. Perikopen entwickelt werden müsse. Denn „die Frage nach einer angemessenen Präsentation des Alten Testaments im christlichen Gottesdienst [ist] eine fundamentaltheologische und fundamentalliturgische Grundfrage, deren pastorale Bedeutung kaum überschätzt werden kann." (323). Vier Anhänge mit Tabellen, die die Perikopen unter verschiedener Rücksicht weiter aufschlüsseln, eine ausführliche Bibliographie und praktische Personen-, Sach- und Autorenregister beschließen das Buch.

F. hat die wichtigsten Leseordnungen und Reformvorschläge, die im Zusammenhang mit dem Meßlektionar des Zweiten Vatikanischen Konzils entstanden sind, exakt beschrieben. Er hat auch ihre hermeneutischen Vorentscheidungen, die zu einem unterschiedlichen Repertoire an atl. Perikopen geführt haben, umfassend analysiert. Seine gründliche Studie darf deshalb als *liturgiewissenschaftliches Referenzwerk zu Lektionarsfragen* gelten. Die hohe Qualität der Monographie schließt aber nicht aus, daß die vom Vf. entwickelte Kriteriologie, mit der er die praktizierten oder vorgeschlagenen Leseordnungen bewertet, an mehreren Punkten *noch weiter diskutiert werden muß*. Ich möchte das an ein paar Beispielen verdeutlichen.

Die Weichen werden wahrscheinlich bereits mit dem ersten Satz des Buches in eine bestimmte Richtung gestellt, wenn nämlich die Forderung von Sacrosanctum Concilium 51, die „praestantior pars Scripturarum Sanctarum" dem Volk vorzutragen, mit „die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift" übersetzt wird. Hat das Konzil damit wirklich eine Auswahl im Sinn eines *„repräsentativen Querschnitts"* oder, wie andere meinen, eine Auswahl im Gefolge von Leitideen wie „Mysterium Christi" bzw. „Heilsgeschichte" in Auftrag gegeben? Die altkirchlichen Lektionare – die übrigens verdient hätten, mehr berücksichtigt zu werden –, lassen jedenfalls nirgends die Absicht erkennen, die „bibeltheologisch und rezeptionsästhetisch ‚wichtigsten' Texte des Alten Testaments zur Verkündigung zu bringen" (gegen den Anspruch in 321). Die zitierte Formulierung der Konzilskonstitution ist, nimmt man sie wörtlich, auch für eine Leseordnung offen, die von der inneren Struktur des biblischen Kanons und der Gewichtung seiner Teile her entwickelt wird, d. h. vornehmlich den Pentateuch und die Evangelien als die beiden Brennpunkte unserer zweiteiligen Hl. Schrift liturgisch rezipiert.

Die *didaktische Argumentation* gegen „Mehr-Bahnlesungen-Systeme" mit ihrer gespannten Vielfalt berücksichtigt u. a. nicht, daß gerade moderne Menschen eher von raschen „Schnitten" und punktuell Unverbundenem angesprochen werden und daß auch eine Homilie kaum mehr als einen Text, oft nur einen Gedanken daraus, aufgreifen kann. Außerdem widerlegen die praktischen Erfahrungen, daß horizontale Zusammenhänge – etwa zwischen den weit gespannten Erzählungen des AT oder auch nur zwischen den Abschnitten eines Evangeliums – nicht wahrgenommen werden könnten. Sie sprechen also keineswegs uneingeschränkt für den „Primat der ‚Vertikalen' vor der ‚Horizontalen'", konkret: für thematisch konsonante Lesungen der einzelnen sonntäglichen Meßfeier. Nicht zuletzt gerät das „liturgische Lehrgespräch zwischen den Testamenten" (305) bei solchen Formularen nur allzu leicht in die Gefahr, die viel dimensionale Bibel einseitig zu verzwecken. Dafür liefert die Perikopierung des Ordo Lectionum Missae eine ungewollte Illustration. Dem theologischen und literarischen „Eigenwert" des AT – ein im Zusammenhang von Kanon und Liturgie übrigens ziemlich mißverständlicher Ausdruck – wird dadurch nicht gedient.

Bei seiner Kritik der ersten Lesung als *„Tora-Bahnlesung"* ist F. u. a. einigen Artikeln des Zweitgutachters seiner Habil.schrift Rudolf Mosis aufgesessen. Was bei ihm aber v. a. fehlt, ist eine christliche Hermeneutik der Tora. Die Argumente, die F. gegen meinen Vorschlag anführt, werden von N. Lohfink und mir im gemeinsam verfaßten Artikel „Pentateuch-Bahnlesung an den Sonntagen im Jahreskreis. Bemerkungen zur Kritik an der ‚Wiener Perikopenordnung'" detailliert widerlegt werden (erscheint voraussichtlich 2006). Leider erwähnt F. das ihm bekannte Experiment der Vereinigten Protestantischen Kirchen der Niederlande mit einer dreijährigen lectio continua des Pentateuchs im Sonntagsgottesdienst mit keinem Wort, ebenso wenig die Publikationen von Dirk Monshoewer, in denen dieser darüber berichtet.

Ebenfalls ausgeblendet sind *feministische Leseordnungsalternativen*, für die sogar schon bereits Reformvorschläge vorliegen. In der Bibliographie fehlt mir v. a. die Studie von Fritz West „Scripture and Memory. The Ecumenical Hermeneutic of the Three-Year Lectionaries (Collegeville / Minnesota: The Liturgical Press, 1997).

Jedenfalls hat F. mit seiner informativen Studie die Aufmerksamkeit auf die Verwendung des AT als den neuralgischen Punkt aller modernen liturgischen Lektionare gelenkt. Dafür kann man ihm auch als Alttestamentler nur dankbar sein.

Wien Georg Braulik

Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Hans Hermann Henrix. – Freiburg: Herder 2004. 323 S. (Quaestiones Disputatae, 208), kt € 26,00 ISBN: 3–451–02208–7

Angelus A. Häußling, einer der aufmerksamsten Beobachter liturgiewissenschaftlicher Forschung seit dem II. Vatikanum, hat vor zwei Jahrzehnten angesichts der damals längst schon ökumenischen Ausrichtung der Liturgiewissenschaft „eine neue Ökumene" für dieses Fach eingefordert: „das Judentum", da „die klassische Liturgietradition der katholischen Kirche sich als ‚heilsgeschichtlicher', also in der mit Israel beginnenden Geschichte verwurzelter, ausweisen wird als zunächst wahrgenommen" (ALw 24, 1982, 13f.) Damals war soeben eine Tagung zur Liturgie des Judentums dokumentiert worden: „Jüdische Liturgie. Geschichte, Struktur, Wesen", hg. v. H. H. Henrix, Freiburg 1979 (QD 86). Wenn der Rez. dies richtig sieht, wurde damals noch davon ausgegangen, die christliche Liturgie würde auf der jüdischen aufbauen, sich aus dieser herleiten. Doch bald schon wurde bewußt, daß sich christliche und jüdische Liturgie nach der Zerstörung des Tempels parallel entwickelt haben und daher vornehmlich auf die Austauschbeziehungen zwischen beiden gerade in den ersten Jahrhunderten geachtet werden müsse. Von dieser Erkenntnis ausgehend waren für die deutsche Liturgiewissenschaft wichtige Stationen u. a. der gemeinsam mit jüdischen Theologen durchgeführte Vergleich der „Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie", hg. v. H. Heinz u. a., Freiburg 1990 (QD 124), das Symposion „Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund", hg. v. K. Richter / B. Kranemann, Freiburg 1995 (QD 159) sowie eine Tagung über das Gebet: „Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum", hg. v. A. Gerhards u. a., Paderborn 2003 sowie nunmehr also in dem vorliegenden Bd die Dokumentation der Jahrestagung der Liturgiewissenschaftler des deutschen Sprachgebietes von 2002.

Der Titel zeigt schon, daß ein breit gefächertes Spektrum behandelt wird. Tatsächlich bringt die Mehrzahl der Beiträge einen erheblichen Erkenntnisgewinn, doch wäre es sicher wieder an der Zeit, mit jüdischen Theologen, die auch hier mitgearbeitet haben, enger eingegrenzte Themen zu behandeln. Um die Verschiedenartigkeit der Beiträge ein wenig zu ordnen, wurden sie unter Überschriften wie Horizonte, Hermeneutische Sondierungen, Dimension des Betens oder Spannungsfelder eingeordnet, die wenig Hinweise auf den jeweiligen Inhalt geben. Deutlicher schon die Kap. zu den Festtraditionen in jüdischer und christlicher Liturgie sowie Perspektiven der Forschung. Hier sollen nur einige dem Rez. besonders wichtig erscheinende Aufsätze genannt werden.

Das gilt vornehmlich für „Jüdische Liturgie und christliche Liturgiewissenschaft – Zum Stand der Forschung" von Albert Gerhards (34–49), der eng anschließt an seinen Beitrag „Impulse des christlich-jüdischen Dialogs für die Liturgiewissenschaft", in: Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, hg. v. P. Hünermann / Th. Söding, Freiburg 2003, 183–211 (QD 200). In beiden Aufsätzen ist der gegenwärtige Stand liturgiewissenschaftlicher Forschung v. a. allerdings im deutschen Sprachgebiet referiert. Wichtig auch der Beitrag des Dozenten am Leo-Baeck College London Albert Friedlander: „Jüdische und christliche Liturgie: Begegnung oder Gegnerschaft? Auf den Spuren christlicher Einflußnahme auf jüdische Liturgie" (50–69) sowie die christliche Sicht dieser Thematik durch den Utrechter Liturgiewissenschaftler Gerard Rouwhorst „Jüdischer Einfluss auf christliche Liturgie" (70–90). Hier wird deutlich, daß beide Traditionen mit dem gemeinsamen Erbe jeweils anders, aber doch auf legitime Weise umgegangen sind und noch immer umgehen. Obwohl es doch schon einige Literatur zum Vergleich von jüdischem Pesach und christlichem Osterfest gibt, finden sich dazu neue Einsichten in dem Beitrag des Wiener Liturgiewissenschaftlers Clemens Leonhard „Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das christliche Osterfest" (150–166). Der Jom Kippur ist bislang unter dem Aspekt christliche Liturgie kaum behandelt worden (vgl. K. Richter, Ostern als Fest der Versöhnung, in: Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie [s.o.], 56–87), obwohl es ja von größtem Interesse sein muß, wo dieses höchste jüdische Fest in der christlichen Liturgie verblieben ist. Ein Beitrag dazu liefert Daniel Stökl Ben Ezra vom Forschungszentrum für jüdische Studien an der Hebräischen Universität Jerusalem: „Zur Rezeption des Jom Kippur in der frühchristlichen Liturgie" (167–183). Erfreulich ist, daß der Alttestamentler Georg Braulik immer wieder in die liturgiewissenschaftliche Diskussion eingreift, hier nun mit dem Beitrag „Gott für Israel preisen. Zur Heilsprärogative Israels und zum 4. Hochgebet" (223–253), ein wichtiger Beitrag zu dem zwischen alttestamentlicher Exegese (zu nennen v. a. G. Braulik, N. Lohfink, E. Zenger) und Liturgiewissenschaftlern geführten Dialog. Hervorgehoben werden soll auch noch der Aufsatz von Daniela Kranemann „Teilhabe an der Würde Israels. Anmerkungen zur Israeltheologie in den Gebetstexten des Meßbuches" (284–305), in dem die Liturgie als produktiver Ort christlicher Israeltheologie an Beispielen heutiger Messliturgie ganz konkret angegangen wird. Es handelt sich um eine Fortschreibung ihrer münsterischen Lizentiatsarbeit „Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete", Altenberge 2001 (vgl. dazu ThRv 98, 2002, 248–250).

In einer Fülle von Einzeluntersuchungen macht dieser wichtige Bd unübersehbar deutlich: Christliche Theologie und erst recht christliche Liturgiewissenschaft können nicht ohne das Judentum existieren, sowohl als historische Größe, als auch als gegenwärtige Weggefährtin der Kirche, die Seite an Seite dem Ziel ihrer Verheißung entgegengehen.

Münster Klemens Richter

Altarraum als Gemeinderaum. Umgestaltung bestehender Kirchen, hg. v. Monika Leisch-Kiesel / Christoph Freilinger / Jürgen Rath. – Linz: Wagner 2004. VIII, 172 S. mit einer CD-Rom, 10 schwarz-weiß Abb. und 46 schwarz-weiß Fotos, kt € 18,36 ISBN: 3–902330–06–6

Umgestaltungen bestehender Kirchen, besonders der Altarräume, bilden in den letzten zwei Jahrzehnten, in denen es kaum noch Neubauten von Kirchen gibt, den Schwerpunkt kirchlicher Bautätigkeit. In der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils, dem Wiederentdekken des gemeinsamen Priestertums aller Getauften und des Zueinanders von versammelter Gemeinde und liturgischen Diensten, v. a. aber in der Erkenntnis, daß das Mysterium inmitten der Gemeinde gegenwärtig wird, wurden viele Gemeinden zu Umbauten ihrer Kirchenräume veranlaßt. Vielleicht läßt sich sogar sagen, daß die Rezeption der Liturgiekonstitution des Konzils jetzt erst in den Umbauten liturgischer Räume auf Gemeindeebene erfolgt. Das Heranrücken des Altars an die oder sogar in die Mitte der Gemeinde und Versuche, selbst in ausgerichtete Wegekirchen Communio-Strukturen einzufügen, können als architektonischer Ausdruck für die theologische Erkenntnis gelten, daß Liturgie ein Vollzug der ganzen versammelten wenn auch gegliedert strukturierten Gemeinde ist. Wie allmählich das Bewußtsein für die neuen Kommunikationsstrukturen gottesdienstlichen Feierns wächst, zeigt sich nicht zuletzt darin, daß manche Räume seit dem Konzil schon mehrfach umgebaut wurden. Anfangs wurde oft nur der Altar ein wenig von der Wand abgerückt, ein Ambo sowie ein Vorstehersitz hinzugefügt. Doch blieb dies alles zumeist in einer Gegenüberstellung zwischen Altarraum und Gemeinderaum, so daß die liturgischen Dienste weiter auf einer bühnenartigen Ebene verblieben. Zunehmend wuchs aber vielerorts das Bewußtsein des Ungenügens dieser Anordnung. Nicht nur ein verändertes Liturgieverständnis, sondern auch die neuen ekklesiologischen Akzente verlangten nach dem Einheitsraum. Diese Neuordnung wurde aber höchst unterschiedlich verwirklicht. Bis hin zur Übernahme der Anordnung von Chorräumen für die ganze Gemeinde, indem Ambo und Altar konsequent in die Mitte der Gemeinde gerückt wurden, die dann wie in monastischen Gemeinschaften in Reihen einander gegenüber steht. Als ein Neubau in dieser Anordnung ist besonders St. Christophorus in Westerland auf Sylt bekannt geworden. Zur Gestalt dieser oft als Communio-Raum bezeichneten Anordnung fand vor Jahren schon ein Symposion in Münster statt, daß sich theologisch und auch ganz praxisorientiert mit entsprechenden v. a. im deutschen Sprachbereich schon erfolgten Umgestaltungen befaßt hat (vgl. Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie, hg. v. A. Gerhards u. a., Regensburg 2003, in: ThRv 99, 2003, 310 f.). In vorliegendem Bd wird nun die Praxis in den vergangenen 40 Jahren in einer interdisziplinären Auseinandersetzung reflektiert, die im Mai 2003 in Linz stattfand und Architekten, Denkmalpfleger, Künstler sowie Liturgiewissenschaftler zusammenführte. Es handelt sich dabei um keine systematische Abhandlung, sondern eher um Mosaiksteine, die sich mit den zwar unterschiedlichen, aber doch neuen Konzeptionen v. a. auch in Oberösterreich befassen. Der Leser wird mit der Breite der Thematik vertraut gemacht und bekommt eine Fülle von Anregungen für möglicherweise anstehende Umgestaltungen von Kirchenräumen. Dem Rez. schiene es nunmehr aber an der Zeit, weniger breit angelegte Dokumentationen zu erstellen, etwa hinsichtlich der Umgestaltungen in einer konkreten Diözese.

Münster Klemens Richter

Dom im Licht – Licht im Dom. Vom Umgang mit Licht in Sakralbauten in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Regensburger Domstiftung. – Regensburg: Schnell & Steiner 2004. 232 S. (Bild-Raum-Feier. Studien zu Kirche und Kunst, 3), kt € 24,90 ISBN: 3–7954–1644–2

Eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung des Lichtes und mithin v. a. auch der Beleuchtungsmöglichkeiten in heutiger Zeit in Kirchenräumen war höchst überfällig. Daher ist es durchaus verdienstvoll, daß die Regensburger Domstiftung und das Staatliche Hochbauamt Regensburg im März 2003 ein interdisziplinäres Kolloquium zum Thema „Licht in historischen Kirchenräumen" durchgeführt haben, das im vorliegenden Bd dokumentiert wird. Der Bd ist unterteilt in eine historische Hinführung mit den Schwerpunkten der Beleuchtung in mittelalterlichen Kirchen sowie den theologischen Voraussetzungen für den Umgang mit Licht im Mittelalter, weiterhin ein Kap. zu Anforderungen und Wünschen heute, wobei die Anforderungen an das Licht für Feier und Verkündigung wie Fragen von Kunstgeschichte und Tourismus im Mittelpunkt stehen, sodann geht es um technische gestalterische Grundlagen hinsichtlich der Eigenschaften von Lichtquellen und ihrer Anordnung mit Blick auf die Qualität von Räumen. Lichtdesigner stellen sodann konkrete Beispiele vor: die Thomaskirche in Leipzig, die Katharinenkirche in Frankfurt a. M., St. Lamberti in Ochtrup / Westf., St. Jodox in Landshut, die Marienstiftskirche in Lich sowie die Frauenkirche in Dresden. Zudem werden in einem weiteren Kap. Aspekte der Illumination aufgegriffen.

Daß jeder Raum eine spezifische Beleuchtungssituation hat, die sich nach Jahres- und Tageszeit wie auch nach Witterung ändert, ist Ausgangspunkt der Beiträge. Durch neue Technologien hinsichtlich des Einsatzes von elektrischem Licht haben sich bei der Ausleuchtung von Kirchenräumen in den letzten Jahrzehnten drastische Veränderungen ergeben. Aber gerade mit der Vielfalt der Möglichkeiten ist die Entscheidung über das ideale Licht schwieriger geworden. Das gilt besonders für moderne Beleuchtungskörper in historischen Räumen. Dabei muß sich die Grundbeleuchtung nach dem Stil des Bauwerkes richten, denn alle Epochen hatten einen charakteristischen Umgang mit dem Licht, der nicht ohne Schaden für den Raum verändert werden kann. Die Beleuchtung trägt dazu bei oder auch nicht, daß die Botschaft des Raumes wahrnehmbar ist. Die Beleuchtung muß Liturgie und Verkündigung unterstützen. Damit sind viele ganz praktische Fragen angesprochen, die längst noch nicht im Bewußtsein all derer sind, die für die Gestaltung von Räumen wie Liturgie verantwortlich sind.

Ohne daß hier Einzelheiten besprochen werden müssen, zumal es sich nicht um ein eigentlich wissenschaftliches Werk handelt, ist diese Dokumentation mit ihren vielen praktischen Hinweisen und auch mit einem umfangreichen Bildmaterial all denen zu empfehlen, die sich mit der Gestaltung von liturgischen Räumen zu befassen haben.

Münster Klemens Richter

Philosophie / Religionsphilosophie

Golding, Joshua L.: **Rationality and religious theism.** – Aldershot / Burlington: Ashgate Publishing Company 2003. 134 S. (Ashgate philosophy of religion series), pb $ 15,99 ISBN: 0–7546–1567–7 (Hbk), ISBN: 0–7546–1568–5 (Pbk)

Der jüdische Theologe J. Golding entfaltet in seinem im Stil analytischer Philosophie geschriebenen Buch den Vorschlag einer Richtungsänderung in der gegenwärtigen Debatte um die Rationalität religiöser Glaubensinhalte. Statt vor dem Forum der Vernunft kognitiv-propositionale Elemente des eigenen Glaubens zu verantworten, schlägt er vor, den Fokus der Aufmerksamkeit auf die Frage zu lenken, ob es rational ist, ein religiöser Theist zu sein. Denn ein religiöser Theist zu sein habe Auswirkungen auf die gesamte Art, das eigene Leben zu führen, und sei eine viel umfassendere Aussage als die Feststellung von Glaubensinhalten (1). Entsprechend geht es dem Vf. nicht um die isolierte Rechtfertigung bestimmter Glaubensinhalte, sondern um eine pragmatische Rechtfertigung dafür, ein religiöses Leben zu führen (10). Aufgrund einer an Blaise Pascals Wette angelehnten Argumentation kommt der Vf. zu dem überraschenden Ergebnis, daß es selbst dann rational sein kann, ein religiöser Theist zu sein, wenn auf kognitiv-propositionaler Ebene nur eine minimale Plausibilität für die jeweils vertretenen Glaubensinhalte besteht.

Nach einer knappen Einführung in die Vorgehensweise, den Pascalschen Gedankengang und die der Studie zugrunde liegende Motivation (1–16) gibt der Vf. zunächst einmal ein paar definitorische Hinweise zu Begriffsrahmen, Glaubensinhalten und Handlungsweisen religiöser Theisten (17–26). Für den weiteren Argumentationsgang ist dabei wichtig, daß der Vf. alle Menschen als Theisten ansieht, die auf eine theistische Weise ihr Leben führen – unabhängig davon, ob sie feste theistische Glaubensinhalte haben (17). Zwar könne man nur dann sinnvollerweise von religiösen Theisten sprechen, wenn diese die ernsthafte Möglichkeit, daß Gott existiert, zugeben (22f). Diese Möglichkeit dürfe aber ruhig für minimal angesehen werden, wenn diese Menschen denn nur auf religiöse Weise ihr Leben führen. Unabdingbar für die Einordnung als religiöse Theisten sei, daß diese eine bestimmte Vorstellung davon haben, wie durch die eigene Lebenspraxis ein gutes Verhältnis zu Gott hergestellt werden könnte, und daß sie versuchen, diese religiöse Praxis im eigenen Leben zu realisieren (25).

Mit diesen scheinbar harmlosen, angeblich noch unabhängig von bestimmten religiösen Überzeugungen entwickelten, sich rein philosophisch gebenden Erwägungen hat der Vf. bereits die Weichen für eine spezifisch jüdische Glaubensverantwortung gestellt. Denn zumindest aus christlicher Sicht ist es keineswegs klar, wie eine spezifisch religiöse Praxis kriterial zur Kennzeichnung religiöser Theisten in Anschlag gebracht werden könnte. V. a. aber ist es angesichts der Rechtfertigungslehre äußerst heikel, der religiösen Praxis zuzutrauen, durch sie ein gutes Verhältnis zu Gott aufbauen zu können. Auch ist es mit dem gängigen Verständnis des trinitarischen Gottesbegriffs nicht vereinbar, wie der Vf. davon auszugehen, daß Gott sich den Menschen in unterschiedlicher Intensität zuwendet (65).

All dies dürfte man dem Vf. nicht vorwerfen, wenn er sich darauf beschränken würde, eine jüdische Glaubensverantwortung zu leisten. Sein erklärtes Ziel ist es aber, in einem durchaus pluralistisch anmutenden Sinne einen Weg aufzuweisen, der es Judentum, Christentum, Islam und einigen Formen des Hinduismus ebenso wie nicht-theistischen Religionen wie dem Taoismus und dem Buddhismus erlaubt, eine Verantwortung ihres Glaubens vor der Vernunft zu leisten (117–121). Dieses Vorhaben verfolgt der Vf., indem er im dritten Kap. seiner Studie den eigentlichen Kern seiner Argumentation für die Rationalität, ein religiöser Theist zu sein, entfaltet (27–93), um dann im Sinne eines Anwendungsbeispiels im vierten Kap. die Rationalität, ein religiöser Jude zu sein, zu verteidigen (95–125). Dieses sympathische Anliegen scheitert jedoch bereits im Ansatz daran, daß der Vf. Kriterien zur Bestimmung des religiösen Theismus anlegt, die aus einem bestimmten Verständnis des Judentums gewonnen sind und von anderen Religionen (v. a. vom Christentum) so nicht übernommen werden können.

Damit ist sein Anliegen einer Verantwortung des *jüdischen* Glaubens vor der Vernunft aber in keiner Weise diskreditiert, so daß es sich lohnt, dessen Durchführung genauer zu betrachten. Mit Blick auf den jüdischen Glauben ist seine Ausgangsüberlegung, daß es ein Leben entsprechend religiöser Normen ohne festen religiösen Glauben geben kann, nämlich durchaus plausibel. Bekanntermaßen gibt es eine ganze Reihe von Angehörigen des Volkes Israel, die bestimmten Traditionen der jüdischen Religion folgen, ihren Glauben aber so gut wie aufgegeben haben, und doch üblicherweise als Juden bezeichnet würden. Zudem gibt es seit Moses Mendelssohn im späten 18. Jh. – genauso aber auch im Judentum des 20. Jh.s (etwa bei Yeshayahu Leibowitz) – eine starke Strömung im traditionellen Judentum, die kognitive Glaubensinhalte für sekundär hält und dagegen die Befolgung der Weisungen als zentrales Element des Judentums herausstellt. Bei einer solchen Betonung der Orthopraxie und entsprechenden Vernachlässigung der Orthodoxie erhält die Art der pragmatischen Glaubensverantwortung Goldings Gewicht.

Nimmt man des Vf.s Art der Glaubensverantwortung näher in Augenschein, fällt zunächst einmal auf, daß er sich gar nicht erst die Aufgabe stellt, überzeugende Argumente für die Grundentscheidungen religiöser Theisten anzugeben, sondern sich – was die Verteilung der Beweislasten angeht, ganz im Einklang mit der *reformed epistemology* – mit dem Nachweis begnügt, daß sich eine religiöse Lebensführung aus einer bestimmten Perspektive gegen entsprechende Einwände *verteidigen* läßt. Als Hauptaufgabe sieht er bei dieser Verteidigung den Nachweis an, daß die Vorstellungen von Gott, von einer guten Beziehung zu ihm und von einem religiösen Leben intern kohärent sind.

Hinsichtlich der Gottesvorstellung gibt der Vf. angesichts dieses sehr weiten Kriteriums die Möglichkeit verschiedener Konzeptionen zu. Immer dann, wenn sich diese verschiedenen Konzeptionen als intern kohärent entfalten lassen, hängt die Rationalität der Wahl eines bestimmten Konzeptes von dem pragmatischen Kriterium ab, welches Konzept das konkrete religiöse Leben wertvoller macht (31) – was immer „wertvoller" hier heißen mag. Als rationalste Konzeption von einer guten Beziehung des Menschen mit Gott versucht der Vf. die Idee eines interpersonalen Bundes auszuweisen, in dem in Respekt und Liebe eine gegenseitige Beziehung gepflegt wird (55–66). Respekt und Liebe zeigen sich nach dem Vf. dadurch, daß die Menschen den Wegen Gottes folgen (65) – was immer die Wege Gottes sein mögen. Was die nähere Konzeption des religiösen Lebens angeht, verficht Vf. die These, daß unabhängig von der konkreten inhaltlichen Füllung dieses Gedankens rein formal sicherzustellen sei, daß das Folgen eines bestimmten religiösen Lebens die Beziehung zu Gott verbessere (73–76).

Ist seine Entwicklung des Bundeskonzeptes bei aller jüdischen Prägung noch nachvollziehbar, so ist seine grundlegende Überzeugung, daß die Führung eines bestimmten religiösen Lebens die Beziehung zu Gott verbessere, aus philosophischer Perspektive alles andere als selbstverständlich. Dieser Punkt ist deshalb so gravierend, weil die für des Vf.s Argumentation zentrale Pascalsche Wette auch in der von dem Vf. verfolgten Konzeption von seiner Plausibilität abhängt. Denn nur wenn die Annahme anerkannt wird, daß ein religiöses Leben die Beziehung zu Gott verbessert, kann des Vf.s pragma-

tische Aneignung der Pascalschen Wette überzeugen. Nur wenn einer minimalen Plausibilität der Glaubensinhalte ein Maximum an möglicher Heilsvermittlung durch ein religiöses Leben gegenübersteht, kann für dieses religiöse Leben auch ohne Verteidigung kognitiv-propositionaler Gehalte geworben werden.

Die Annahme einer solchen heilsvermittelnden Kraft eines religiösen Lebens ist aber keineswegs selbstverständlich. Zum einen könnte – wie bereits Mackie gegen Pascal eingewandt hat – „Gott mit größerem Wohlgefallen auf redliche Zweifler oder Atheisten blicken, die, mit Humes Worten, ihre Glaubenszustimmung proportional nach den gegebenen Beweisgründen ausrichteten, als auf krämerhafte Manipulierer ihrer eigenen Überzeugungen"[1]. Es ist alles andere als klar, daß Gott den Willen, ein religiöses Leben zu führen, zum entscheidenden Heilskriterium macht. Zum anderen fragt sich, wie nur in einem minimalen Sinn glaubwürdige Glaubensinhalte ein religiöses Leben inspirieren können, das ein Maximum an Heil vermitteln kann. Ohne rationale Prüfung des kognitiven *und* regulativen Gehaltes von religiösen Überzeugungen scheint mir deshalb der pragmatische Ansatz des Vf.s ins Leere zu laufen.

Insgesamt ist dem Vf. dennoch eine inspirierende Auseinandersetzung mit Pascal gelungen. Die spezifisch jüdische Perspektivierung einer weitgehend von christlichen (oft calvinistisch geprägten) Theologen geführten Debatte kann der Untersuchung religiöser Überzeugungen innerhalb der analytischen Philosophie nur guttun. Größere Schlagkraft hätte die Untersuchung freilich erst dann, wenn der Anschluß an die gängigen Debatten nicht nur angedeutet würde, sondern wenn der Vf. die Ausführungen als eigenständige Weiterführung der Debatte profilierte.

Köln Klaus von Stosch

[1] John L. Mackie, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985, 322.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm: **Wahrheit – Freiheit – Geschichte.** Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit". – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2002. 242 S., Ln € 40,00 ISBN: 3–465–03219–5

Es darf vermutet werden, daß Martin Heideggers Abhandlung „Vom Wesen der Wahrheit"[1] aus dem Jahr 1930 auch den mit Heideggers Denken bereits vertrauten Leser vor nicht unerhebliche Verständnisschwierigkeiten stellen wird. Diese Verständnisbarriere hängt zum einen mit dem behandelten Gegenstand zusammen, denn wie allein dem Titel zu entnehmen ist, handelt es sich hierbei um prinzipientheoretische Überlegungen zum Begriff der Wahrheit; zum anderen ist es aber auch die Darstellungsform, in der Heidegger seine Untersuchung präsentiert, die dem Text seine hermetische Gestalt verleiht: Der enorm dichte Gedankengang wird auf wenigen Seiten in einer den Zugang erschwerenden Sprache präsentiert. Angesichts dieser hermeneutischen Ausgangssituation erscheint ein kommentierender und systematisch angelegter Forschungsbeitrag, der der Explikation dieser Schrift dienen möchte, als überaus begrüßenswert; zumal wenn er der Feder eines mit Heideggers Philosophie so intim vertrauten Autors entstammt wie Friedrich-Wilhelm von Herrmann, der nicht nur für die Publikation der Gesamtausgabe Heideggers verantwortlich ist, sondern darüber hinaus mit zahlreichen Werken zu dessen Denkweg hervorgetreten ist.

In seinem „Vorwort" (1–3) erklärt der Vf., daß seine „systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift" von der Intention geleitet werde, „den fast ins Thesenartige verdichteten Text in einen lebendigen phänomenologischen Gedankengang, aus dem er hervorgegangen ist, zurückzuverwandeln". (1) Die eminente Bedeutung der Abhandlung „Von Wesen der Wahrheit" erblickt v. H. in der Tatsache, daß es sich bei diesem Text um ein Werk des Überganges von der fundamentalontologischen zur seinsgeschichtlichen Seinsfrage handele. Methodisch solle hier der Gedankengang Heideggers nicht von außen her betrachtet und beurteilt, sondern aus einem immanenten Gedankenvollzug ausgelegt werden. Dies laufe keineswegs auf eine unkritische Heidegger-Lektüre hinaus, da es zugleich erforderlich sei, „den nötigen inneren Abstand zu dem Auszulegenden zu gewinnen, um freizulegen und ins interpretatorische Wort bringen zu können, was im Text selbst im Schatten des Gesagten bleibt" (2). Statt einer doxographischen Narration geht es also dem Autor um eine hermeneutisch-phänomenologische Rekonstruktion des heideggerschen Gedankenganges.

Mit der Wahrheitsfrage werde die ursprüngliche Seinsfrage, wie es in der knappen „Hinführung" (5–10) heißt, keineswegs verabschiedet, vielmehr bleibe die Seinsfrage „der Ursprung für die Wahrheitsfrage" (5), d.h. die Wahrheitsfrage erhalte ihre Führung von der Seinsfrage. Eine unübersehbare Transformation der in „Sein und Zeit" fundamentalontologisch gestellten Seinsfrage sei daran ablesbar, daß für Heidegger im Jahr 1930 der Wahrheit ein Vorrang gegenüber der Zeit eingeräumt werde.[2] Denn nun rücke das ek-statische Wesen des Menschen, das als ek-sistente Freiheit erfahren und gedacht werde, in eine unmittelbare Nähe zum Begriff der Wahrheit: „Im Zuge der Entfaltung der Wahrheitsfrage wird die *Ek-sistenz als Freiheit* erfahren, während auf dem fundamentalontologischen Weg die ekstatische Existenz ihre ursprüngliche Auslegung in der sich zeitigenden Zeitlichkeit erhält." (6) Anders als in der Fundamentalontologie Heideggers habe nun nicht mehr die Wahrheit als Erschlossenheit ihren wesenhaften Ort in der ursprünglichen Zeit, sondern in einer Umkehrung dieses Verhältnisses werde die ursprüngliche Zeit jetzt im ursprünglichen Wesen der Wahrheit – und damit im Vollzug der ek-sistenten Freiheit – verortet. „Früher als die ursprüngliche Zeit, als die Einheit von sich zeitigender ekstatischer Zeitlichkeit und horizontaler Temporalität, ist die Wahrheit als Entborgenheit des Seins." (7)

Mit der begrifflichen Nähe von Wahrheit und Freiheit wurden bisher die ersten beiden zentralen Begriffe des Titels des vorliegenden Werkes herausgestellt; mit dem Verständnis der Wahrheit als „Entborgenheit des Seins" wurde bereits auch der dritte Bezugsbegriff implizit angedeutet, denn die Herkunft aller Entborgenheit liege in der Verborgenheit. Das Wesen der Wahrheit sei in dem Verbergungs- und Entbergungsgeschehen zu erblicken, das immer schon geschichtlich gedacht werden müsse. Und damit werde „das Denken der Seinsfrage zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Wahrheit des Seins" (7). In einem ersten Vorgriff bestimmt der Autor die interne Relation zwischen den Begriffen Wahrheit, Freiheit und Geschichte wie folgt: Die Ek-sistenz vollziehe sich insofern zeitigend, „als sie in ihrem tiefsten Grunde Freiheit ist, die als das eingelassene Sicheinlassen auf das geschichtliche Verbergungs-Entbergungsgeschehen an diesem teilhat" (7). Das Bezugszentrum der begrifflichen Trias Wahrheit – Freiheit – Geschichte sei jedoch die Frage nach dem Sein, die allerdings durch die Zurücksetzung der Zeit „aus der fundamentalontologischen Fragebahn in die seinsgeschichtliche Blickbahn übergeht" (7). Der Zugang zur seinsgeschichtlich gestellten Seinsfrage werde nun in der Wahrheitsfrage entdeckt und somit markiere die Abhandlung „Vom Wesen der Wahrheit" (1930) eine werkgenetische Wende zwischen dem in „Sein und Zeit" (1927) verfolgten fundamentalontologischen Ansatz und dem seinsgeschichtlichen der „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)" (1936–38).

Der Vf. unterteilt seine aus insgesamt 25 Paragraphen bestehende Studie in zwei ungleich umfangreiche Teile: Der erste vorbereitende Teil (11–41) trägt die Überschrift „Seinsfrage – Wahrheitsfrage – Daseinsanalytik" und ist dem Problem der Wahrheit im Horizont der fundamentalontologischen Seinsfrage gewidmet; der in fünf Kap. gegliederte zweite Teil des Werkes (43–230) ist „Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit und die Wahrheit des Seins" betitelt, er enthält einen systematisch orientierten Kommentar, der weitgehend dem Gedankenaufbau der heideggerschen Abhandlung „Vom Wesen der Wahrheit" folgt. In einem Personen- und Sachregister (231–242) findet der Bd seinen Abschluß. Da es aus nahe liegenden Gründen unmöglich ist, die überaus stringente und differenzierte Rekonstruktion des Vf.s hier wiederzugeben, konzentrieren wir uns lediglich auf einen zentralen Gedanken der vorliegenden Ausführungen: das in sich dreifach gestufte Wesen der Wahrheit.

Entgegen der Engführung der Wahrheitsproblematik am Leitfaden der Logik und Erkenntnistheorie entlang – wie es beispielsweise in der Analytischen Philosophie geschehe – ziele bereits die Fundamentalontologie Heideggers auf ein vertieftes Wahrheitsverständnis ab. Die Restriktion des Wahrheitsbegriffs auf die logische Richtigkeit von Urteilen und Schlüssen erfahre bereits in „Sein und Zeit" eine Erweiterung, die zugleich eine Vertiefung darstelle: „Der fundamentalontologisch zu enthüllende *Ursprungsbereich* ist das Da-sein in seinem existierenden Seinsverständnis und das in diesem verstandene Sein überhaupt oder im Ganzen. In diesem Ursprungsbereich wird sich auch das *ursprüngliche Wesen der Wahrheit* zeigen, das ursprünglicher ist als die Wahrheit in der Bedeutung der Richtigkeit von Aussage, Urteil und Erkenntnis." (14) Neben einer Wahrheit als „prädikative Entdecktheit" müsse auch eine Wahrheit als „vorprädikative Entdecktheit" treten, wobei die in Aussagen artikulierbare Wahrheit als „prädikative Entdecktheit" bereits eine derivierte Modifikation

[1] Siehe hierzu: Heidegger, Martin: Wegmarken, Frankfurt a.M. 1996, 3. Aufl., 177–202.

[2] Der Autor verweist in diesem Zusammenhang auf Heideggers im Sommersemester gehaltene Vorlesung „Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie".

der Wahrheit als „vorprädikative Entdecktheit" im alltäglichen Umgang mit dem innerweltlich Seienden darstelle. Letztere gründe wiederum in der „existential aufgeschlossenen Erschlossenheit" von Welt. Die in „Sein und Zeit" entwickelte Wahrheitsfrage weise demnach ein Prinzipiierungsverhältnis von drei Wahrheitsbegriffen auf: 1. Wahrheit als Erschlossenheit, 2. Wahrheit als vorprädikative Entdecktheit und 3. Wahrheit als prädikative Entdecktheit. „Die Erschlossenheit erweist sich innerhalb des *dreistufigen Ursprungsgefälles* als das ursprünglichste Wahrheitsphänomen." (28) Aus der Sicht Heideggers wird das Wahrheitsproblem in der Logik und Erkenntnistheorie in einer reduzierten Form allein als prädikative Entdecktheit thematisiert; die beiden ursprünglicheren Stufen werden dabei völlig ausgeblendet.

Ein in seinem Wesen voll entfalteter Wahrheitsbegriff müsse nach Heidegger jedoch auch das wesenseigene Gegenteil der Wahrheit bestimmen: die Unwahrheit. Dem dreistufigen Ursprungsgefälle des Wahrheitsphänomens entspreche somit ein dreifach gestuftes Verständnis der Un-wahrheit: 1. der Wahrheit als Erschlossenheit korrespondiere die Un-wahrheit als Verschlossenheit, 2. der Wahrheit als vorprädikative Entdecktheit entspreche die Un-wahrheit als vorprädikative Verdecktheit bzw. Verstelltheit und 3. finde die Wahrheit als prädikative Entdecktheit bzw. Richtigkeit von Aussage und Urteil ihren Gegensatz in der Un-wahrheit als Falschheit. Das Prinzipiierungsverhältnis der drei Wahrheitsbegriffe gelte ebenfalls für die drei Un-wahrheitsbegriffe: „Ist nun – fundamentalontologisch gesehen – die *Erschlossenheit* das *ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*, dann ist auch die zur Erschlossenheit gehörende *Verschlossenheit* das *ursprünglichste Phänomen der Un-wahrheit*, ursprünglicher als die Unwahrheit oder Falschheit von Aussage und Urteil." (36)

Auch in Heideggers Wahrheitsabhandlung aus dem Jahr 1930 differenziere sich der Wahrheitsbegriff in ein dreistufiges Ursprungsgefälle – allerdings gegenüber „Sein und Zeit" in einer transformierten Gestalt. Auf dieses dreistufige Ursprungsgefälle deute bereits Heideggers Randnotiz zum Begriff des Wesens hin: „Wesen: 1. quidditas – das Was – κοινόν; 2. Ermöglichung – Bedingung der Möglichkeit; 3. Grund der Ermöglichung."[3] Jeder dieser drei Bedeutungen des Wesensbegriffs könne jeweils eine Gestalt des Wesens der Wahrheit zugeordnet werden: 1. dem Wesen als quidditas bzw. als Was die Wahrheit als Richtigkeit, 2. dem Wesen als Ermöglichlichung bzw. als Bedingung der Möglichkeit die Wahrheit als offenständiges Verhalten zum vorprädikativ offenbaren Seienden und 3. dem Wesen als Grund der Ermöglichung die Wahrheit als Freiheit. Auch hier bestehe zwischen den drei Stufen des Wahrheitsphänomens ein eindeutiges Prinzipiierungsverhältnis; das tragende Prinzip der Wahrheit sei jedoch nun nicht mehr die Erschlossenheit, sondern die Freiheit: „Der Satz: Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit, versteht ‚Wesen' als den gründenden Grund für das offenständige Verhalten zum offenbaren Seienden, das die innere Ermöglichung der Wahrheit einer Aussage ist. ‚Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit' besagt: Die Wahrheit von Aussage und Urteil gründet letztlich in einem Grund, der als die Freiheit gefaßt werden muß." (101)

Das dreifach gestufte Wesen der Wahrheit, wie es in der Schrift „Vom Wesen der Wahrheit" entfaltet werde, könne folgendermaßen zusammengefaßt werden: 1. Ihren Ausgangspunkt nehme die Frage nach dem Wesen der Wahrheit von der als wahr anerkannten Aussage in dem Sinne, daß die Angleichung der Aussage an den ausgesagten Sachverhalt ihre Richtigkeit bestimme. Das Wesen der wahren Aussage – Wesen sei hier in der ersten Bedeutung als quidditas bzw. Wassein verstanden – liege in der Richtigkeit. 2. Von hier aus frage Heidegger nach der inneren Ermöglichung der Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage weiter. Diese innere Ermöglichung – als die zweite Bedeutung von Wesen – sei das offenständige Verhalten des Menschen zum offenbaren Seienden. Das offenständige Verhalten reiche tiefer in die Ursprünglichkeit des Wahrheitsbegriffs hinein als die Richtigkeit: „Als ursprünglicheres Wesen hat es nicht mehr den Sinn von Washeit, sondern von Wesen in der Bedeutung von innerer Ermöglichung." (135) 3. Es müsse aber nach Heidegger auch noch nach dem ursprünglicheren Wesen der Wahrheit gefragt werden, das tiefer reiche als das offenständige Verhalten zum offenbaren Seienden. Dieses ursprünglichste Wesen der Wahrheit sei der Grund der inneren Ermöglichung – im Sinne der dritten Bedeutung des Wesensbegriffs –, und dieser Grund werde als die ek-sistente Freiheit bestimmt: „Der dritte Frageschritt im Fragen nach dem Wesen der Wahrheit führte zur ek-sistenten Freiheit als dem ausgesetzten Sichaussetzen der Offenheit und Entborgenheit von Sein und Welt und der Entbergung des Seienden im Ganzen." (135)

Auch in der Schrift zum Wesen der Wahrheit werde die Wahrheit nicht von der Un-wahrheit abgegrenzt, sondern vielmehr in einem noch engeren und wesentlicheren Zusammenhang zu ihr als in „Sein und Zeit" gestellt: „Die Einsicht, daß das *Un-wesen* der Wahrheit, die *Un-wahrheit*, selbst *aus dem Wesen der Wahrheit* kommt, steht im Gegensatz zur geläufigen Auffassung von der Unwahrheit." (137) Die zum vollen Wesen der Wahrheit dazugehörende Unwahrheit müsse wiederum in ihren zwei wesentlichen Formen unterschieden werden: 1. der Un-wahrheit als Verbergung und 2. der Un-wahrheit als Irre.

1. Zur Un-wahrheit als Verbergung: Das Seiende im Ganzen sei nach Heidegger immer nur in einer bestimmten Gestimmtheitsweise entborgen; eine totale Entbergung des Seienden müsse somit mit dem Verweis auf die prinzipiell nur endliche Entbergungsweise ausgeschlossen werden. Jede endliche Entbergungsweise impliziere folglich mögliche andere Weisen der Entbergung, die ihr verborgen bleiben müssen. Das endliche Entbergen des Seienden verhalte sich demnach immer auch zur Verbergung anderer möglicher Entbergungsweisen: „Solches *Verbergen* besagt, daß das *entbergende Seinlassen sich* in seinem endlichen Entbergen *zur Verbergung des Seienden im Ganzen verhält*, hinsichtlich deren das Seiende im Ganzen nicht entborgen ist. Das Seinlassen ist in seinem Entbergen ‚zugleich ein Verbergen'." (147) Die Un-wahrheit als Verbergung könne somit als eine Nicht-entborgenheit bzw. als eine Noch-nicht-entborgenheit verstanden werden. In diesem Sinne gehöre die Verbergung nicht nur wesenhaft zum Wesen der Wahrheit, sondern sie sei als das eigentliche Un-wesen der Wahrheit der versagend-gewährende Ursprung der Wahrheit. Durch diesen Ursprungscharakter sei die Un-wahrheit als Verborgenheit nicht allein das Unwesen der Wahrheit, sondern darüber hinaus auch ihr vor-wesendes Wesen: „Das Un-wesen ist das ‚in solchem Sinne' *vor-wesende* Wesen – ‚in solchem Sinne' bezieht sich auf das zuvor Gesagte: daß das Un-wesen ‚noch nicht abgefallen' zum dreistufigen Wesensgefälle bedeute. ‚Abfallen' muß gedacht werden als das Fallen des Gefälles, als das Gefälle eines Entspringenlassens. Das Un-wesen als das Noch-nicht-abgefallensein zum Wesensgefälle ist als solches das ‚vor-wesende Wesen'. (154) Damit könne die Un-wahrheit als Verbergung des Verborgenen als das Geheimnis, das allen drei Stufen der Wahrheit zugrunde liege, bezeichnet werden. „Diese [die Verborgenheit, Erg. des Rez., R.J.B.] ist aber in ihrem versagend-gewährenden Walten das eine, einzigartige Geheimnis, weil sie das schlechthin unzugängliche ist." (151)

2. Zur Un-wahrheit als Irre: Die zweite Gestalt der Un-wahrheit könne nur angesichts des Verhaltens des menschlichen Da-seins zum Geheimnis voll expliziert werden. Die Verbergung als das Geheimnis werde im Modus einer durchschnittlichen Alltäglichkeit und Uneigentlichkeit vergessen und verhüllt: „Weil aber die Verbergung das Geheimnis ist, kann das gewandelte Verhältnis zur Verbergung eine ‚Vergessenheit des Geheimnisses' genannt werden." (162) In einem solchen defizienten Verhalten zum Geheimnis verfalle der Mensch an die von ihm besorgte Welt. „Das Verfallen an die besorgte ‚Welt' wird in unserem Text als ‚die Ansässigkeit im Gängigen' gefaßt." (165) Bei der Un-wahrheit als Irre handele es sich nun nicht mehr um das vor-wesende Wesen der Wahrheit, sondern um ihr wesentliches Gegenwesen. Die Irre sei somit auch eine Weise des Verborgenen – allerdings in der pervertierten Form einer entstellten Entborgenheit. In Vorausdeutung auf die seinsgeschichtliche Konzeption Heideggers gelte es jedoch festzuhalten, daß das vergessene Geheimnis nicht von der Willkür des Menschen abhänge, vielmehr handele es bei dieser Vergessenheit in letzter Instanz um ein Sichversagen des Geheimnisses: „Das Geheimnis ‚versagt sich'. Es versagt sich ‚in' der Vergessenheit und ‚für' die Vergessenheit. Jetzt ist die Rede von einem ‚Sichversagen' *des Geheimnisses*." (166)

Unsere vorangehenden Ausführungen dürften deutlich gemacht haben, daß es sich bei dem vorliegenden Bd um keine schnell konsumierbare „Einführung" in Heideggers Wahrheitsverständnis handelt. Der Gedankengang bewegt sich durchweg auf einem enorm hohen Argumentationsniveau und setzt selbstredend beim Leser eine gewisse Vertrautheit mit dem Denken Heideggers voraus. Der an Heideggers Philosophie interessierte Leser wird bei der zweifelsohne mühsamen Lektüre des Werkes durch zahlreiche Einsichten und ein vertieftes Verstehen der Wahrheitsabhandlung bestens belohnt; ihm sei dieser unverzichtbare Forschungsbeitrag ohne alle Einschränkungen anempfohlen. In der heideggerimmanenten Interpretationsperspektive des Autors erblickt der Rez. nicht einen Makel, sondern vielmehr eine Stärke des Bdes.

Steinfurt Robert Jan Berg

[3] Heidegger, Martin: Wegmarken, 177

Irlenborn, Bernd: **„Veritas semper maior"**. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie. – Regensburg: Pustet 2003. 396 S. (ratio fidei, 20), kt € 44,00 ISBN: 3–7917–1841–X

Der Peripatetiker Andronikos von Rhodos, der im ersten Jh. vor Christus die lange verschollenen Lehrschriften des Aristoteles herausgegeben hat, soll in deren bibliothekarischer Anordnung der Überlieferung zufolge die Abhandlungen zur „Ersten Philosophie" hinter die Bücher über die Physik angeordnet haben. Daher rührt nach lange vorherrschender Meinung der Name Metaphysik. Der Sache nach bedeutet das Wort die Philosophie, die über die Natur hinausgeht. Metaphysik ist die Lehre vom Transzendenten. Die metaphysica generalis bedenkt als Ontologie das Sein des Seienden und dessen allgemeine und notwendige Bestimmtheiten. Thema der speziellen Metaphysik hinwiederum sind traditionellerweise Gott, Welt und Menschenseele, wofür die metaphysica specialis von Christian Wolff in Anschluß an Leibniz ein klassisches Aufklärungsbeispiel gibt. Als metaphysische Psychologie erörtert sie das Wesen der Seele als einfacher Substanz, als metaphysische Kosmologie die Welt als integrierten Inbegriff des natürlich Seienden, als metaphysische Theologie sucht sie Gottes Gottheit als Grund und Ursache von Seele und Welt zu erweisen. Dabei verfährt die Wolff'sche metaphysica specialis ihrer Selbsteinschätzung gemäß streng rational und auf rein vernünftige Weise. Ohne Gegenstände der Erfahrung als Material ihrer Erkenntnis in Anspruch zu nehmen, behauptet die rationale Metaphysik, ihre Lehre nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach aus Vernunft allein apriorisch entwickeln zu können.

Dieser Annahme hat Kant entschieden widersprochen, ohne deshalb die Notwendigkeit vernünftiger Transzendierung des Empirischen generell in Frage zu stellen. Zwar ist eine psychologische, kosmologische und theologische Metaphysik als Lehre von transzendenten Gegenständen nach seinem Urteil nicht möglich; doch kann die Vernunft die Frage nach Gott, Welt und Menschenseele sowenig abweisen, wie sie diese theoretisch zu beantworten vermag. Im Gegensatz zur traditionellen metaphysica specialis darf sie von deren Ideen keinen objektiven, sondern lediglich einen regulativen Gebrauch machen. Seele, Welt und Gott stehen für die Letztbedingungen möglicher Erfahrung, ohne über ihre regulative Funktion als Letztbedingungen möglicher Erfahrung hinaus im Sinne objektiver Realität vernünftig erfaßt oder gar auf empirisch-gegenständliche Weise in Erfahrung gebracht werden zu können. Ihre theoretische Leistung ist rein transzendental, wohingegen ein transzendenter Gebrauch nach Kant nichts als Blendwerk zu erzeugen vermag. Zwar ist der transzendentale Gebrauch der Vernunft nicht lediglich formal zu nennen, weil Erfahrung nicht ohne Wissen und weil bewußte Erfahrung – anders als der Empirismus es will – ohne Gebrauch nicht nur der Verstandeskategorien, sondern auch der Vernunftideen Seele, Welt und Gott keinesfalls denkbar ist. Indes ist der usus realis reiner Vernunft einzig und allein transzendental, nämlich auf die Letztbedingungen der Möglichkeit bewußter Erfahrung ausgerichtet, niemals hingegen zur Erschließung von Transzendenz und der Einsicht in transzendente Gegenstände geeignet. Metaphysik als wissenschaftliche Erkenntnis eines ens transcendens bzw. transzendenter Entitäten ist somit nach Kant unmöglich. Allein die praktische Vernunft ist nach seinem Urteil berechtigt, die Realität der Ideen der Seele und ihrer Unsterblichkeit, der Freiheitswelt und Gottes als des Garanten einer letztendlichen Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit zu postulieren, um auf diese Weise von den religiösen Traditionsbeständen namentlich des Christentums sittlichen und moralitätsdienlichen Gebrauch zu machen.

Auf die durch Kants Denken bestimmte neuzeitspezifische Problemkonstellation philosophischer Theologie ist Richard Schaefflers Werk in Konstruktion und Kritik durchgängig bezogen. Statt sich der Krise heutiger philosophischer Theologie kampflos zu ergeben, versucht er mit Kant und über diesen hinaus die theologia naturalis unter den Bedingungen der Moderne zu erneuern. Die transzendentalphilosophische Art und Weise, in der dies geschieht, hat Irlenborn unter Konzentration auf den im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie entwickelten philosophischen Gottesbegriff Schaefflers höchst subtil und detailliert herausgearbeitet. Seine von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bonn im Sommersemester 2002 angenommene Dissertation, die im Zusammenhang eines für zwei Jahre gewährten Forschungsprojekts der DFG entstanden ist, kann als Kommentar des Schaeffler'schen Gesamtwerkes und insbesondere des opus magnum zur Logik der Erfahrung „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit" (1995) nachdrücklich empfohlen werden.

Nach einem genetischen Werküberblick und einem Abriß der Forschungslage (20–27) wird in einem ersten Teil (30–86) Schaefflers Konzept der Wahrheit entfaltet. Das geschieht unter besonderer Berücksichtigung der Schrift „Was ist Wahrheit?" von 1991 sowie des 1994 erschienenen Aufsatzes „Die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit und ihres sprachlichen Ausdrucks". Ein zweiter Teil (87–138) stellt sodann die sprachphilosophischen Ausführungen und Schaefflers Bestimmung der Wechselbeziehungen zwischen verschiedenen Arten der Rede von Gott vor. Ins Organisationszentrum des Systems führt schließlich der dritte Teil (139–309), der Schaefflers Entwurf eines transzendentalphilosophischen Gottesbegriffs gewidmet ist. Hier werden in Orientierung an den Argumentationslinien des Hauptwerkes zur Logik der Erfahrung die entscheidenden Weichenstellungen der Interpretation vorgenommen.

Besonders interessant ist, was zu Schaefflers Kritik an Kants Vernunftbegriff ausgeführt wird. Dessen „Ansatz einer ungeschichtlichen Vernunft, der sich aus der Erfahrungsunabhängigkeit der reinen Anschauungsformen und Verstandesbegriffe ergibt, ist", so die Grundannahme, „zu transformieren zu einem Modell einer geschichtlich zu verstehenden Vernunft, bei dem nicht nur wie bei Kant die apriorischen Anschauungs- und Denkformen das ungeformte Erfahrungsmaterial einseitig strukturieren, sondern bei dem dies wechselseitig so geschieht, daß auch diese Formen und Kategorien – was bei Kant undenkbar ist – durch das empirische Anschauungsmaterial verändert werden können und mithin nicht als erfahrungsunabhängig anzusehen sind." (143f) Das transzendentalphilosophische Konzept einer invarianten Struktur erfahrungsunabhängiger Kategorien, ohne welche nach Kant eine geordnete Erfahrung der sinnlichen Welt in ihrer Variabilität nicht zustande kommen kann, will Schaeffler sonach in eine Theorie transzendentaler Erfahrung überführen, die mit Erfahrungsinhalten rechnet, welche die Struktur des apriorischen Erkenntnisapparates selbst verändern.

Ob eine solche Überführung unter Kantischen Bedingungen möglich ist, hält I. mit Recht für zweifelhaft. Transzendentalphilosophisch im Sinne Kants wird man Schaefflers Konzept einer strukturverändernden Erfahrung daher nur mit großem Vorbehalt nennen können, da in ihm die Bedingungen möglicher Erfahrung selbst als durch mögliche Erfahrung bedingt gedacht werden, was nach Kant ein Widerspruch in sich und eine Unmöglichkeit ist. Der Konnex von transzendentaler und historischer Reflexion, wie er sich bereits in Schaefflers früher Ontologie abzeichnet, weist denn auch in andere philosophische Gefilde. Auf die hohe Relevanz, welche dabei dem Einfluß von Heideggers Geschichtsmodell zukommt, hat I. im Kontext von Erörterungen zum Bedeutungswandel transzendentaler Reflexion seit Kant eigens aufmerksam gemacht. Der weiteren Profilierung des Schaeffler'schen Programms transzendentaler Erfahrung dienen kritische Vergleiche mit ähnlichen Konzepten dieses Begriffs etwa bei Karl Rahner und Johann Baptist Metz. Sachlich zentral ist in allen diesen Zusammenhängen und jenseits von ihnen stets die von Schaeffler selbst aufgeworfene Frage: „Nach welchen Gesetzen muss ein Erfahrungskontext strukturiert sein, wenn er strukturverändernde Erfahrungen möglich machen soll?" (156)

In der Entwicklung einer Antwort auf diese Frage konstituiert sich Schaefflers philosophische Theologie. Daß er mit einem geschichtlichen Wandel der Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung rechnet, wurde bereits gesagt. Inwiefern und in welcher Weise sein Erfahrungsmodell gleichwohl transzendental genannt werden kann, macht I. in besonders dichter Form an Schaefflers Auslegung der Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs klar. Die hierfür einschlägigen Passagen (216–227) seien besonderer Aufmerksamkeit empfohlen, weil aus ihnen am deutlichsten hervorgeht, welche Umwandlung die Ideenlehre der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft Kants in Schaefflers Denken erfährt und welche gedanklichen Probleme mit dieser Umwandlung verbunden sind. Weil weder durch die transzendentale Apperzeption des ‚Ich denke' noch durch die Idee der Welt als der absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung eine abgeschlossene Gegenstandskonstitution zu leisten ist, muß die Gottesidee der omnitudo realitatis nach Schaeffler anders gefaßt werden, als dies bei Kant der Fall ist. Sie muß nicht erst aus praktischen, sondern schon aus theoretischen Vernunftgründen als real existierend postuliert werden. In dem Aufweis der sowohl theoretischen als auch praktischen Notwendigkeit des Postulats der Realexistenz Gottes erfüllt sich Schaefflers theologia naturalis gemäß ihres Selbstverständnisses. Zwar bleibt sie formal an Kant orientiert, sofern auch für sie die transzendentalen Ideen Seele, Welt und Gott Einheitsbegriffe der Vernunft sind, die je auf ihre Weise das zur Bestimmung eines gegebenen Bedingten in Anspruch zu nehmende Unbedingte benennen. Indes macht Schaeffler von der Gottesidee und mittels derer von den Ideen von Seele und Freiheitswelt im Unterschied zu Kant nicht lediglich einen regulativen, sondern einen durchaus konstitutiven Gebrauch. Das geschieht freilich mit der Einschränkung, daß die Objektivität der Ideen unter endlichen Bedingungen noch nicht in strengem Sinne realbegrifflich, sondern erst in der Weise des Vorbegriffs, also auf proleptisch-antizipatorische Weise zu erfassen sei.

Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers steht nach Ausweis des Untertitels der Diss. von I. im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie. Wie nicht anders zu erwarten, provoziert er daher gleichermaßen philosophische wie theologische Rückfragen. Die philosophischen Rückfragen betreffen, wie bereits angesprochen, v. a. das Problem, ob Schaefflers Theorie transzendentaler Erfahrung die Transzendentalphilosophie Kants wirklich fortentwickelt oder nicht in Wahrheit verabschiedet. Ist Schaefflers transzendentalphilosophischer Gottesbegriff vernünftigerweise transzendentalphilosophisch zu nennen? Liegt hier nicht statt eines univoken ein äquivoker oder, woran man ja ebenfalls denken könnte, ein analoger Gebrauch des Begriffs von Transzendentalität vor? Entscheidet man sich für letzteres, bliebe zu fragen, was das näherhin heißt. Theologisch hinwiederum stellt sich die Frage, wie an der Gewißheit des christlichen Glaubens, daß sich Gott in seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes definitiv erschlossen hat, begründet festgehalten werden kann, wenn Wahrheit vernünftigerweise immer nur prätendiert und in einem unabschließbaren hermeneutischen Prozeß proleptisch antizipiert, nicht aber endgültig vergewissert werden kann. Genau auf diese Frage sind die Einwände bezogen, die I. im vierten Teil seiner Untersuchung (310–371) gegenüber Schaefflers philosophischer Gotteslehre aus theologischer Sicht erhebt. Ob I.s Versuch, durch die Unterscheidung von Geltungsdefinitheit und Geltungsumfang zwischen der epistemischen Bedingtheit und assertorischen Absolutheit des christlichen Wahrheitsanspruchs zu vermitteln, eine überzeugende Problemlösung darstellt, ist hier nicht zu entscheiden. Anregend sind die Überlegungen zur Vereinbarkeit von unbedingtem Wahrheitsanspruch und bedingter Wahrheitserkenntnis durchaus und zwar nicht minder als die Erörterungen zu Schaefflers Philosophie insgesamt, deren Kernproblem abschließend mit der Frage umschrieben wird, wie Wahrheit ihre Geschichte haben kann, ohne daß sie zur geschichtlichen, will heißen: historisch jederzeit relativierbaren Wahrheit wird (vgl. 371). Gilt der Grundsatz „veritas semper maior", dann wird die Antwort auf diese Frage jedenfalls nicht wie die Lösung eines Rätsels, sondern nur so ausfallen können,

daß das Bewußtsein der Fraglichkeit aller Menschenvernunft in sie eingeht, um in jenes Geheimnis aufgehoben zu werden, das Gott selbst ist.

Anderes als einen Begriff der Unbegreiflichkeit Gottes vermag Vernunft nicht auszudenken. Die reale Erfüllung dieses Begriffs ist Gott selbst und seiner Offenbarung vorbehalten, welche das göttliche Geheimnis als Geheimnis heilsam für uns erschließt. Theologisch ist daher zu sagen, daß die Offenbarung Gottes die Menschenvernunft gerade dadurch zu sich kommen läßt, daß sie diese über sich selbst hinausführt. Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung ist weder als Gegensatz, noch als unmittelbare Identität, sondern als Zusammenhang einer durch die Vernunft allein nicht zur Synthese zu bringenden, weil nur in Gott selbst aufgehobenen Differenzeinheit zu bestimmen. Genau in diese Richtung weist, wie ich annehme, der an Kant anschließende und über ihn hinausweisende eine Doppelsatz, in dem sich Schaefflers Denken bündig zusammenfaßt: „*Religiöse Erfahrung ohne Vernunftpostulate ist blind, Vernunftpostulate ohne religiöse Erfahrung sind leer.*“ (278 mit Verweis auf Belegstellen) Das religiöse Verhältnis ist dem Begriff der Vernunft in keiner Weise äußerlich, aber ebensowenig in vernünftiges Begreifen aufzulösen. Identität und Differenz von Vernunft und Offenbarung sind daher in einem zu behaupten und zwar sowohl aus religiösen Gründen als auch aus Gründen einer sich über sich selbst verständigenden Vernunft.

München Gunther Wenz

Meier, Frank: **Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes.** Eine Untersuchung zur philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie. – Regensburg: Pustet 2004. 302 S. (ratio fidei, 21), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1888–6

Mit dem ausdrücklichen Auftrag, die Drachensaat des Hegelschen Pantheismus auszurotten, war Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) vom Preußenkönig Friedrich Wilhelm IV. 1841 66jährig, also bereits jenseits der heutigen Pensionsgrenze, an die Berliner Humboldtuniversität berufen worden. In der ersten dortigen Vorlesung (15. November 1841) kommt er indirekt auf den polemischen Zweck seiner Sendung zu sprechen, um diesen allerdings sogleich zu relativieren und zwar nicht zuletzt mit dem Hinweis, er selbst habe den ersten Impuls zu jener Philosophie gegeben, die nun wegen ihrer religionskritischen Resultate so sehr in Verruf geraten sei. Nicht um sich über einen anderen zu erheben, sei er gekommen, sondern um seinen Lebensberuf dadurch zu vollenden, daß er die – dem Gesetz zu vergleichende – negative Philosophie des Vernunftapriorismus, welche in Hegel ihren obersten Repräsentanten gefunden habe, aus der Abstraktheit ihres Absolutheitsanspruches löse, um sie auf die positive Philosophie als die gedankliche Form des Evangeliums hin zu relativieren, in welchem das Gesetz der Vernunft zu aposteriorischer Erfüllung gelange.

Wie das Verhältnis von negativer und positiver Philosophie beim späten Schelling präzise zu bestimmen sei und wie sich beide jeweils und in ihrem Verhältnis zueinander zur Theologie verhalten, ist eine ebenso schwierige wie interessante Problematik. Meiers Arbeit greift sie beherzt auf, wobei sich seine Interpretationen insonderheit auf die reinrationale Philosophie in Schellings Einleitung in die Philosophie der Mythologie ausrichten. Bevor mit der Rekonstruktion negativer Philosophie begonnen wird, macht M. in einem ersten Kap. seiner Studie (28–63) mit ausgewählten (religions-)philosophischen und theologischen Deutungen der Spätphilosophie Schellings (Walter Schulz, Michael Theunissen, Peter Koslowski, Walter Kasper, Klaus Hemmerle, Josef Kreiml, Albert Franz) bekannt und versucht zugleich, die gedankliche Relevanz des späten Schelling für das Projekt einer philosophischen Glaubensverantwortung zu eruieren. Dabei wird erkenntlich, daß M. die Spätphilosophie Schellings in der Perspektive transzendentalen Freiheitsdenkens zu erschließen sucht. Die Nähe zu der an Kant und Fichte orientierten, im Sinne einer transzendentalen Theorie der subjektiven Vernunft argumentierenden Glaubensverantwortung von Thomas Pröpper ist offenkundig und wird von M. selbst mehrmals ausdrücklich vermerkt. Durch sie ist die dargebotene Schellinginterpretation in Konstruktion und Kritik durchweg bestimmt.

Nach erfolgter Begründung von Art und Weise des interpretierenden Zugriffs der Untersuchung wird in einem zweiten Kap. (65–110) ihr Gegenstand in seinem Umfang definiert und entwicklungsgeschichtlich näher bestimmt. Die Spätphilosophie, wie sie nicht nur, aber v. a. in den Vorlesungen zur Philosophie der Mythologie und Offenbarung ausgearbeitet ist, die Schelling in seinen letzten Lebensjahrzehnten bis 1845 mehrfach vortrug, ohne sie zu publizieren, ist das Ergebnis der Auseinandersetzung mit Fichte und namentlich mit Hegel, dessen vermeintlicher oder tatsächlicher Logismus durch die Doppelkonzeption negativer und positiver Philosophie überwunden werden soll. Die negative Philosophie als radikaler Apriorismus der Vernunft bezeichnet ein Denken, „das als reine Vernunftwissenschaft alle möglichen Gehalte der Wirklichkeit vermittelt und dabei von der faktischen Existenz dieser Gehalte absieht und für diese auch nicht aufkommen kann. Die positive Philosophie soll hingegen eine die faktische Existenz der Wirklichkeit erklärende Wissenschaft sein“ (67). In der geschichtlichen Philosophie der Offenbarung gelangt die positive Philosophie an ihr Vollendungsziel.

Wurde bereits in der Hegelkritik Schellings die enge Verbindung der Problematik absoluter Vernunfttätigkeit mit der Gottesfrage offenkundig, so wird dieser Zusammenhang im dritten und vierten Kap. (111–171) explizit erschlossen und zwar durch Thematisierung des ontologischen Gottesbeweises, dem für Schellings Doppelkonzeption negativer und positiver Philosophie eine Schlüsselstellung zukommt, weil es in ihm um den Übergang von reinem Denken zum Sein und dementsprechend von der reinen Vernunftwissenschaft negativer zur positiven Philosophie geht. In Betracht kommt weniger die ratio Anselmi als vielmehr diejenige Gestalt, die Descartes und Malebranche dem ontologischen Argument gegeben haben, bis es schließlich zum Gegenstand Kantscher Kritik wurde. An diese knüpft Schelling an mit dem Hinweis, das auf die Möglichkeitsbedingungen seines Erkennens reflektierende Denken gelange mittels der Idee des Inbegriffs des Möglichen durchaus zur Einsicht in das transzendentale Ideal des allervollkommensten Wesens, das nur als ens necessarium existieren kann; freilich geschehe dies nur in der Weise des bloßen Begriffs, nicht in Wirklichkeit. Von dem notwendig Existierenden, als das allein Gott existieren kann, zum wirklichen Gott zu gelangen, ist dem Denken allein nicht erschwinglich. Zwar erreicht der ontologische Gottesbeweis nach Schelling eine notwendige Bestimmung des Begriffs Gottes: „*Wenn* Gott existiert, kann er nur als das *notwendigerweise Existierende* existieren. Mit der Bestimmung Gottes als *ens necessarium* ist aber Schelling zufolge noch nicht das Dasein Gottes, sondern vielmehr eine Grenze der reinrationalen Philosophie erreicht. Weil der Begriff des wirklichen Gottes untrennbar mit dem Begriff der Freiheit verbunden ist, das *ens necessarium* hingegen das *nur Sein-Könnende* bezeichnet, kann der Begriff des *ens necessarium* den Gottesbegriff nicht abdecken. Mit der Differenz zwischen *ens necessarium* und dem Begriff des wirklichen Gottes zeichnet sich das Vorgehen einer über die rationale Philosophie hinausgehenden Gotteslehre der positiven Philosophie ab, in der der Begriff des *ens necessarium* zur Idee vollkommener Freiheit bestimmt werden muss.“ (138f)

Die Grundlegung und Durchführung der rein rationalen Philosophie als ontologischer Prinzipienwissenschaft mit Schellings Platon- und Aristotelesinterpretation, wie das fünfte Kap. (172–205) sie beschreibt, ist nach M. eine konsequente Folge davon. „Schellings systematisches Interesse bei der metabolischen Platon- und Aristoteles-Auslegung liegt“, so die Annahme, „darin, dem reinen Denken die Sachhaltigkeit einer Ontologie zu verleihen, ohne hinter Kant zurückzufallen.“ (204) Indes sei dies nicht gelungen; die Ontologisierung von Kants transzendentaler Gottesidee in Schellings negativer Philosophie sei vielmehr ein eindeutiger Rückfall hinter diesen und eine Regression in vorkritische Metaphysik. Mit der Durchführung rein rationaler Philosophie als einer ontologischen Prinzipienwissenschaft hat der späte Schelling seinen programmatischen Anspruch, Kants Vernunftkritik zu vollenden, nach M.s Urteil gründlich verfehlt. Im sechsten Kap. (206–228) ist dies im einzelnen ausgeführt. Unbrauchbar sei die negative Philosophie zum einen als Begründung einer kritisch geläuterten Metaphysik, da sie entgegen ihrer Selbsteinschätzung zwischen apriorischer Vernunfterkenntnis und Erfahrung nur unzureichend trenne und auf ein hypostasierendes Denken hinauslaufe, wie die Durchführung der Potenzenlehre als ontologische Prinzipienwissenschaft beweise: „Schelling hat die Erkenntnisformen der reinen Vernunft nach dem Vorbild Hegelscher Kategorien als Potenzen so hypostasiert, daß sie es erlauben, das Seiende zwar nur als hypothetisches, aber als solches in einem notwendigen Zusammenhang zu konstruieren.“ (213)

Aber auch als Philosophie des möglichen Gottes empfehle sich die negative Philosophie des späten Schelling nur bedingt. Wohl werde die Vernunft durch Reflexion auf die notwendig zu denkenden materialen Bedingungen des Denkens zur Einsicht in die Kontingenz

ihres eigenen Daseins geführt. Ontotheologische Realitätsaussagen hingegen sind reinrationaler Philosophie nach M. nicht möglich. „Betrachtet man die reinrationale Philosophie insgesamt als Aufweis eines möglichen Gottes, d.h. sowohl die bloße Rekonstruktion der Wesensverfassung reiner Vernunft als auch deren spekulative Erweiterung in der ontologischen Prinzipienwissenschaft, dann läuft sie auf eine *petitio principii* hinaus." (223) M. fährt fort: „Will man den in der Prinzipienwissenschaft aufgewiesenen Zirkelschluß vermeiden, ist es unumgänglich, den Möglichkeitsaufweis in der reinrationalen Philosophie kritisch einzuschränken auf eine transzendentale Theorie selbsttätiger Vernunft, in der alle Gehalte der Vernunfttätigkeit an deren Subjektivität gebunden bleiben. Eine ontologische Bestimmung des Vernunftinhaltes als objektive, wenn auch nur potentielle Werdewirklichkeit, die mit einer von Schelling selbst nicht durchgehaltenen Gesetzmäßigkeit auf eine absolute Finalursache zuläuft, überschreitet die Grenzen des philosophisch Wißbaren. Reduziert man den Anspruch philosophischer Vernunft auf das Erfassen einer Vernunftidee Gottes als in sich abgeschlossener, reiner Tätigkeit, dann erreicht Schelling mit der reinrationalen Philosophie eine innere Grenze der alles vermittelnden Vernunft. Sie erfährt sich in ihrem Dasein als kontingent und unbegründbar und so vor die Wahl gestellt, zu hoffen, daß sich ihr, indem sie ihre eigene Negativität bejaht, das Sein als überschwängliche Wirklichkeit frei gewähre, oder sie sich in der alles vermittelnden Immanenz des Denkens abschließe." (223f)

Mit der benannten kritischen Reduktion des Anspruchs der negativen Philosophie ist der abschließende konstruktive Versuch ihrer transzendentalphilosophischen Reformulierung als einer Philosophie des möglichen Gottes im Sinne Pröppers verbunden, welche auf Offenbarungstheologie hingeordnet ist, ohne diese durch philosophische Religion zu ersetzen, wie das in Schellings Programm trotz gegenteiliger Beteuerungen der Fall sei. Denn auch dessen positive Philosophie laufe im Verein mit der negativen auf eine spekulative Religionsphilosophie hinaus, welche die geoffenbarte Religion aufzuheben bestrebt sei. Das siebte Kap. (233–267) versucht das zu belegen, etwa durch den Aufweis, daß auch die positive Philosophie „nicht weiter als bis zum *Begriff* eines freien Schöpfergottes" (263) zu gelangen vermag.

M. bewertet die Spätphilosophie Schellings – und zwar sowohl in ihrer Gestalt als negative als auch als positive Philosophie – im Resultat als ontologistisch im Sinne vorkritischer Metaphysik und als metaphysischen Religions- und Theologieersatz. „Mit der Überbietung des kantischen Denkens überschreitet sie auch die Grenzen eines philosophisch verantwortbaren Wissens." (268) Dieses kritische Resultat ist untrennbar verbunden mit dem konstruktiven Ansatz M.s bei einem transzendentalen Freiheitsdenken, welches den nach Gott fragenden Menschen als Subjekt rein rationaler Theologie versteht und der Theologie die nur im Glauben zu erfassende Faktizität freier Selbsterschließung Gottes zu bedenken aufgibt. Über das Recht der Schellingkritik M.s wird sich daher nur im Zusammenhang mit der Beurteilung seines konstruktiven Ansatzes befinden lassen, der im achten und abschließenden Kap. (268–292) im Sinne einer transzendentalphilosophischen Reformulierung der reinrationalen Philosophie Schellings skizzenhaft zur Darstellung gebracht wird. Wie immer man hier urteilen mag: ein Denker von Format ist M. ohne Zweifel und seine Studie ein Werk, das gedanklich in hohem Maße anzuregen vermag.

München Gunther Wenz

Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, hg. v. Martin Thurner. – Berlin: Akademie 2002. 691 S. + 7 Abb. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 48), geb. € 69,80 ISBN: 3–05–003583–8

Im Jahr 2001 wurde des 600. Geburtstages des Nicolaus Cusanus (1401–1464) gedacht, des Philosophen, Humanisten, Theologen und Kirchenreformers, der in den gängigen Philosophiegeschichten häufig als Figur des Überganges ‚an der Schwelle vom Mittelalter zur Neuzeit' eingesetzt wird. Derartige Jubiläen sind Anlaß dazu, den Stand der Forschung zusammenzufassen, kritisch zu bewerten, neue Wege in der Forschung einzuschlagen und auch die Aktualität der jeweiligen Gestalt deutlich zu machen. All diese Anliegen werden in den vorliegenden Symposiums-Akten verfolgt. Neuere Ansätze der Forschung aufnehmend (vgl. insbesondere die Cusanus-Bücher von Kurt Flasch), wird hier Cusanus nicht in Epochenschemata eingefügt, sondern aus jenen geographisch-kulturellen Räumen heraus verstanden, in denen er gelebt, gelernt und gewirkt hat. Dabei wird deutlich, daß in der Weise, wie Cusanus die deutsche und italienische Kultur seiner Zeit in einer Synthese bei bleibender Eigenständigkeit vereinigte, auch seine Aktualität und Beispielhaftigkeit im zusammenwachsenden Europa besteht.

Der Bd umfaßt 24 zum Teil sehr umfangreiche Artikel. Dem Anliegen einer Zusammenführung der deutschen und italienischen Cusanus-Forschung entsprechend, sind zehn davon in italienischer Sprache abgefaßt (einer in Englisch). Der Hg. hat den Bd in fünf Abschnitte gegliedert, wodurch die Vielfalt der Thematik deutlich gemacht und übersichtlich abgedeckt wird. Zur Einführung dient ein Forschungsbericht (Martin Thurner, *„»tedesco di nazione ma non di costumi»? ‚Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien' im Spiegel der Forschung"*) mit ausführlicher Bibliographie (47 Seiten) mit Titeln zu den deutsch-italienischen Bezügen der Cusanus-Gestalt. In seinem Überblick kommt Thurner zum Ergebnis, daß das Verhältnis des deutschen Kardinals zur Kultur des italienischen Quattrocento kontrovers und meist im Sinne einer Ausschließlichkeit gedeutet wurde. Interessanterweise sahen Deutsche wie Ernst Cassirer oder neuerdings Kurt Flasch Cusanus ganz im Italien seiner Zeit beheimatet (oder gar als Initiator der italienischen Renaissancephilosophie), während bedeutende italienische Ideenhistoriker, wie etwa kein geringerer als Eugenio Garin, auf die Differenzen und die verschwindend geringe Präsenz und Resonanz des Cusanus im italienischen Geistesleben seines Jahrhunderts hinwiesen. In einer ersten monographischen Gesamtdarstellung versucht der Symposiumsband nun, im Sinne einer „Koinzidenzperspektive" zu einer ausgewogenen Darstellung der deutsch-italienischen Dimensionen bei Cusanus zu kommen.

Die Eröffnung des Bdes bildet ein ebenso informativer wie innovativer Beitrag des Altmeisters der italienischen Renaissanceforschung, Cesare Vasoli, zum zentralen und bisher kontrovers diskutierten Thema *„Niccolò Cusano e la cultura umanistica fiornetina"*. Im Unterschied zu Garin kann Vasoli im Rückgriff auf neuere Forschungen eine ganze Reihe von Bezügen und Wirkungen des Cusanus zu seinen Florentiner Zeitgenossen (Ambrogio Traversari, Paolo dal Pozzo Toscanelli etc.) und der folgenden Generation (Pierleone da Spoleto, Ficino, Pico della Mirandola) aufzeigen.

Die erste Abteilung des Buches geht den *„Einflüsse[n] der deutschen und italienischen Kultur auf Cusanus"* nach. In einem auch ungedrucktes Quellenmaterial verarbeitenden Beitrag thematisiert Graziella Federici Vescovini *„Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts"*. Dabei kommt sie zum Ergebnis, daß für die cusanische Koinzidenzlehre so wichtige Konzepte wie die „proportio aequalitatis" von Biagio Pelacani da Parma über den Paduaner Gelehrten Prosdocimo de Beldomandi an Cusanus vermittelt wurden. *„Tra il Fulgosio e il Valla: La critica del Cusano alla Donatio"* ist das Thema des Beitrages von Gregorio Piaia, in welchem v.a. die humanistisch-philologisch-historischen Interessen des Cusanus zur Geltung kommen. Wie die Italiener Fulgosio vor ihm und Lorenzo Valla nach ihm stellt auch Cusanus die Authentizität der Konstantinischen Schenkung in Frage. In einem subtilen Verglich mit den beiden italienischen Autoren kann Piaia aber die Eigenart der cusanischen Position deutlich machen: Cusanus argumentiert nicht juristisch, sondern historisch, und kann so einen Konflikt mit der kurialen wie mit der konziliaren Partei verhindern. Im Artikel von Pasquale Arfé, *„Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'Asclepius"* zeigt sich an einem konkreten Beispiel, wie Cusanus die Strömungen der deutschen Philosophie seiner Zeit aufnimmt und modifiziert: Wie Albert ist auch er von der hermetischen Lehre des „unus omnia" beeinflußt, deutet sie aber in seiner Koinzidenzlehre im Unterschied zu Albert in einer Weise, welche die aristotelische Logik hinter sich läßt. Ähnliche Übereinstimmungen und Differenzen zu einem deutschen Vorgänger des Cusanus thematisiert Martin Thurner in seinem Beitrag *„Die Philosophie der Gabe bei Meister Eckhart und Nikolaus Cusanus"*. Nach Eckhart ist die Selbstgebung Gottes im Innersten der Seele des Menschen für Gott selbst wesensnotwendig, während sie nach Cusanus frei und auch in die positiv gewertete Wirklichkeit der extramentalen Welt hinein erfolgt.

Zentral für die Frage nach den Bezügen des Cusanus zur Geisteswelt des italienischen Quattrocento ist der zweite Abschnitt des Buches *„Cusanus und die Handschriften- und Bibliothekskultur des 15. Jahrhunderts"*. Die *„Frühe[n] Beziehungen des Nikolaus von Kues zu italienischen Humanisten"* untersucht Hermann Schnarr in einem dokumentarisch außergewöhnlich fundierten Beitrag. Dabei geht er v.a. der Frage nach, wo und wann sich Cusanus das humanistische Wissen aneignete, das ihn befähigte, mit namhaften italienischen Humanisten und Klassiker-Handschriftensammlern seiner Zeit (Poggio Bracciolini, Niccolò Nicoli) in Verbindung zu treten. Zu einem überraschenden Ergebnis führt der Artikel von John Monfasani, *„Nicholas of Cusa, the Byzantines, and the Greek Language"*. Während seit der Untersuchung von Martin Honecker angenommen wurde, daß Cusanus kein Griechisch konnte, kann Monfasani anhand des MS Volterra Guarnacci 6210 das Gegenteil überzeugend nachweisen. Der Kodex enthält die von Georgios Trapezuntios für Cusanus erstellte Übersetzung des platonischen Dialoges Parmenides. In den Randnoten nimmt Cusanus eigenhändig Korrekturen vor, wozu er nur mit guten Griechischkenntnissen in

der Lage sein konnte. Besonders wertvoll ist die im Anhang von Monfasani beigefügte vollständige Edition aller Randnoten im Kodex von Trapezuntios, Cusanus und Bessarion. Für die Frage nach einem möglichen Einfluß des Cusanus auf Ficino leistet die kodikologische Untersuchung von Maike Rotzoll einen gewichtigen Beitrag („*»Un certo vescovo da quelle parti« Die Cusanus-Handschriften in der Bibliothek des Medici-Arztes Pierleone da Spoleto*"). Pierleone, ein Freund Ficinos, besaß nicht nur so zentrale cusanische Schriften wie „De pace fidei", „De visione dei" (2 Exemplare) und „De concordantia catholica", sondern versah sie auch mit Marginalien, welche Rotzoll in ihrem Beitrag aus Cod.Vat.Lat. 5739, 9425 und 11520 ediert und kommentiert. Die deutsch-italienische Geschichte der gedruckten Editionen der Cusanus-Schriften wird schließlich von Leandro Perini untersucht („*Niccolò da Cusa nello specchio delle sue edizioni*"). Dabei kommt er zum Ergebnis, daß in der einführenden Präsentation die deutschen Cusanus-Editionen mehr den Reformator Cusanus als den Humanisten in den Vordergrund stellen.

Die „*Wirkungen des Cusanus auf seine deutschen und italienischen Zeitgenossen*" stehen im Mittelpunkt des dritten Teiles des Buches. In seinem Beitrag „*Niccolò Cusano, riformatore a Basilea*" erarbeitet Aldo Landi, wie die mehr nach Deutschland gerichtete konziliare Orientierung des Cusanus und sein späterer Wechsel zur italienischen papalistischen Partei jeweils in seinem philosophisch-theologischen Denken ihre tiefere Begründung finden. Eine kritische Infragestellung „klischeehafter" Vorstellungen unternimmt Wilhelm Baum in seinem Aufsatz „*Nikolaus von Kues und Enea Silvio Piccolomini – eine Humanistenfreundschaft?*": Die eher literarisch-stilistisch orientierten Vorlieben des späteren Papstes Pius II. würden sich von den philosophisch-systematischen Interessen des Cusanus so weit unterscheiden, daß ein engerer geistiger Austausch unmöglich scheint. Dies legt nach Baum auch der eher distanzierte und sachliche Ton der erhaltenen Korrespondenz nahe. Wie sich italienische und deutsche Mathematiker, z. B. Luca Pacioli und Johannes Regiomontanus, mit den cusanischen Vorschlägen zur Kreisquadratur auseinandersetzten, ist der Gegenstand von Luciana de Bernarts kenntnisreicher Untersuchung zu „*Cusano e l'archimedismo del Rinascimento. Ibridazioni teoriche, eredità contese, sperimentazioni e polemiche nella matematica europea del XVI secolo*". Da Markus Enders seinen Aufsatz „*Unendlichkeit und All-Einheit. Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus*" entwicklungsgeschichtlich-genetisch strukturiert, kann er zeigen, wie die späte Ausgestaltung des Unendlichkeitsgedankens in „De visione dei" in der Auseinandersetzung mit dem deutschen Cusanus-Kritiker Johannes Wenck gereift ist.

Die kontrovers diskutierte Frage nach dem Einfluß des Cusanus auf die italienische Renaissancephilosophie des Quattrocento wird in den Beiträgen des vierten Abschnittes der Symposiumsakten behandelt („*Cusanus und die italienische Philosophie des 15. Jahrhunderts*"). Einleitend stellt Giuseppe Girgenti dar („*Due fonti neoplatoniche indirette di Cusano: Porfirio e Giamblico*"), wie das Denken des Cusanus in der Tradition jener „Mathematisierung des Platonismus" und jener Ablösung der Ontologie durch eine „Henologie" steht, die bei Porphyrius und Jamblich ihren Ausgang nahmen. Eine ebenso faszinierende und innovative italienische Perspektive auf Cusanus eröffnet Francesco Santi, wenn er in seinem Beitrag „*Congetture su numero armonia e musica. Cusano e la trattatistica musicale italiana del suo tempo*" den deutschen Kardinal in den Kontext jener musiktheoretischen Erneuerungsbewegung setzt, die von Papst Nikolaus V. gefördert worden ist. Die Betrachtung des Halbtones weniger von mathematischen Proportionen, als von der menschlichen Stimme her wurde von Cusanus über den Tegernseer Benediktiner Johannes Keck dann auch nach Deutschland weitervermittelt. Einen neuen Aspekt in der Frage nach dem Verhältnis von Cusanus zu Ficino erarbeitet Alessandra Tarabochia Canavero in ihrem Aufsatz „*Nicola Cusano e Marsilio Ficino a caccia della sapienza*". Ausgehend davon, daß beide Denker in bedeutenden Spätwerken das Denken mit der Metapher der Jagd symbolisieren, vergleicht die Autorin auch die in diesen Schriften enthaltenen Konzepte von „spiritus", „nexus" und „amor". Diese weisen viele Gemeinsamkeiten auf, wobei jedoch bei Cusanus das trinitätstheologische Interesse vorherrscht, bei Ficino jedoch anthropologische (medizinisch-hermetische) Aspekte. Gemeinsamkeiten im „*Religionsverständnis von Cusanus und Ficino*" sind Gegenstand des Beitrages von Walter Andreas Euler. Diese bestehen in der Idee einer „connata" bzw. „communis religio", die sich im Unsterblichkeitsverlangen des Menschen zeigt, welches durch den absolut guten Schöpfergott keineswegs nicht erfüllt werden kann. Die verschiedenen Modelle vom „*Religionsfrieden von Cusanus bis Campanella*" vergleicht Paul Richard Blum in seinem Aufsatz „*»Salva fide et pace«*". Er zeigt, wie diese Fragestellung, die eine ganze Reihe bedeutender Denker der Renaissance beschäftigte, zu ganz unterschiedlichen Lösungsansätzen führte, die von der Anerkennung der Pluralität der Riten (Cusanus) über Synkretismus (Pico) bis zu einer Theologisierung der Politik (Campanella) führten. „*Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola*" vergleicht Harald Schwaetzer unter dem Titel „*Semen universale*". Dabei kommt er zum Ergebnis, daß der cusanische Gedanke vom „Menschen als Fähigkeitswesen" „moderner" und zukunftsweisender ist, als der kosmologische Ansatz bei Pico.

Der fünfte und letzte Teil des Bdes betrachtet „*Cusanus in der Gesamtperspektive der deutsch-italienischen Philosophie vom Spätmittelalter zur Frühneuzeit*". Walter Haug untersucht, wie die erste ausdrückliche Charakterisierung des Menschen als kreatives Wesen beim Florentiner Literaturtheoretiker Landino aus einer Transformation metaphysischer Ansätze von Meister Eckhart durch Cusanus und Ficino hervorgeht („*Nicolaus Cusanus zwischen Meister Eckhart und Cristoforo Landino: Der Mensch als Schöpfer und der Weg zu Gott*"). Ausgehend von Hans Blumenbergs These, daß bei Giordano Bruno das unendliche Weltall jene Stelle einnimmt, die bei Cusanus der zweiten innertrinitarischen Person vorbehalten ist, untersucht Mauro Falcioni die Konzeption der „anima mundi" bei beiden Denkern („*Cusano e Bruno. Considerazioni al margine de »Aspekte der Epochenschwelle«*"). Dabei sieht er in der Betonung der Transzendenz der Weltseele eine signifikative Gemeinsamkeit. In seiner Darstellung der „*Cusanus-Rezeption im deutschen Renaissance-Humanismus des 16. Jahrhunderts*" kommt Stephan Meier-Oeser zum Ergebnis, daß keiner der deutschen Cusanus-Rezipienten (Celtis, Reuchlin, Agrippa, Eck) annähernd jenes spekulative Niveau erreicht wie die zeitgenössische italienische Cusanus-Rezeption etwa bei Bruno. Der abschließende Beitrag von Hans Gerhard Senger stellt die deutsch-italienischen Bezüge in den umfangreichsten zeitlichen Rahmen. Unter dem Titel „*Nichtwissen als Wissensform*" untersucht der Autor „*Ignoranzkompensationen von Petrarca bis Erasmus*". Dabei zeigt sich, daß das Ignoranzthema nicht nur bei Cusanus, sondern bei einer ganzen Reihe von deutschen und italienischen Autoren seiner Zeit im Mittelpunkt stand, aber zu ganz unterschiedlichen Begründungen und Konsequenzen führte. Ergänzt wird der Band durch ein ausführliches Autoren-, Sigeln- und Personenverzeichnis.

In ihrer Gesamtheit vermitteln die Beiträge des Symposiumbdes ein in sich geschlossenes, detailreiches und zugleich umfassendes Bild der Vielfalt der deutsch-italienischen Bezüge der Cusanus-Gestalt. Dabei wird die bisherige Forschung nicht nur zusammengefaßt. Besonders die Verarbeitung und Edition von ungedrucktem Quellenmaterial eröffnet neue Aspekte. Selbstverständlich ließe sich das eine oder andere Detail kritisch beurteilen: Etwa wenn Baum in seinem sonst so kritischen Beitrag (318) unkritisch davon ausgeht, daß eine Deutschlandkarte wirklich von Cusanus selbst entworfen worden sei, wofür es keine eindeutigen Beweise gibt. In einigen Aufsätzen wird die deutsch-italienische Gesamtthematik des Bandes eher nur am Rande behandelt, wie etwa bei Enders oder Girgenti, wobei in letzterem Beitrag Cusanus nur wenige Male erwähnt wird und die Frage offen bleibt, wie Cusanus überhaupt Kenntnis von den Neuansätzen des Porphyrius und Jamblich bekommen konnte. Zwei Themenbereiche, die für die deutsch-italienischen Bezüge des Cusanus bedeutsam sind, konnten auch nicht durch eigenständige Beiträge behandelt werden, so das kirchenreformatorische Wirken des Cusanus in Deutschland und Italien (der Beitrag von Landi behandelt nur die Basler Zeit), sowie die Bedeutung des Cusanus für die Fortführung der mystischen Theologie in Italien, aber insbesondere in Deutschland durch den spirituellen Austausch mit den Tegernseer Mönchen. In der Bibliographie wird aber auf entsprechende Titel hingewiesen. Diese wenigen kritischen Anmerkungen können aber den Wert dieses beeindruckenden Kompendiums in keiner Weise schmälern.

München Markus Krienke

Vetö, Miklos: **De Kant à Schelling**. Les deux voies de l'idéalisme allemand Bde I u. II. – Grenoble: Editions Millon 1998 / 2000. 492 / 542 S., kt € 38,10 ISBN: 2–84137–070–4/2–84137–098–4

Miklos Vetö, Professor der Universität Poitiers und Mitglied des dortigen „Zentrums zur Erforschung Hegels und des Deutschen Idealismus", legt in diesem Werk die Frucht jahrzehntelanger Idealismus-Forschung vor. Der Titel „De Kant à Schelling" erinnert an Richard Kroners Werk „Von Kant bis Hegel"(2 Bde 1921 und 1924), das für Jahrzehnte als die maßgebliche Deutung des Deutschen Idealismus gegolten hat. Auch V.s abweichender Titel „Von Kant bis Schelling" überrascht deutsche Leser nicht. Seit den Veröffentlichungen von H. Fuhrmann und W. Schulz gilt nicht Hegel, sondern der späte Schelling als „Vollender des Deutschen Idealismus". Doch kommt die besondere Perspektive, unter der V. diese Epoche der Philosophiegeschichte betrachtet, erst im Untertitel zum Ausdruck „Die zwei Wege des Deutschen Idealismus". Statt eine eindimensionale Entwicklung von Kant zu Hegel oder auch zum späten Schelling nachzuzeichnen, will der Verfasser zeigen: Der Deutsche Idealismus ist auf zwei unterschiedlichen Wegen vorangeschritten. Der erste Weg begann mit Kants Entdeckung, daß der Akt „Ich denke" transzendentale Bedeutung hat, und führte von dort zum „absoluten Idealismus" des frühen Fichte und weiter zu Hegels System der zu sich selber kommenden Vernunft. Den Zielpunkt dieses Weges bildet Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften". Der zweite Weg begann ebenfalls bei Kant, nun aber bei dessen Betonung der Endlichkeit der menschlichen Vernunft, deren Dialektik nicht der Königsweg zu ihrem Selbstbewußtsein ist, sondern die drohende Selbstaufhebung der Vernunft deutlich werden läßt. Von dort führt dieser Weg zum späten Fichte und seinem „apophatischen" Sprechen vom Absoluten und schließlich zum späten Schelling und sei-

nem Verständnis der Freiheit als einer Fähigkeit zum Guten, aber auch zum Bösen. Der „Grund" der so verstandenen Freiheit ist zugleich ein „Abgrund", dessen alles begründende Kraft nur im Antagonismus der „Potenzen" in Erscheinung tritt. Den Endpunkt dieses zweiten Weges bilden Schellings Vorlesungen „Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung".

Gemäß diesem Programm ist das „Erste Buch" des vorliegenden Werkes, nach einer „Introduction générale", Kant gewidmet (Bd I, 43–311), das „Zweite Buch" (Bd I, 315–479 und Bd II, 17–227) gilt der Nachzeichnung des „ersten Weges", der von Kant über den jungen Fichte und den frühen Schelling zu Hegel führt. (Leider ist bei der Drucklegung dieses „Zweite Buch" je zur Hälfte dem ersten und dem zweiten „Band" zugeschlagen worden, was die Übersicht erschwert). Das „Dritte Buch" (II, 230–468) beschreibt den „zweiten Weg" von Kant zum späten Schelling.

Es ist deutlich, daß bei dieser Betrachtung alles davon abhängt, bei der Darstellung Kants jenen Doppel-Aspekt seiner Philosophie deutlich zu machen, der zur „Gabelung" der „beiden Wege des Deutschen Idealismus" geführt hat. „Die kantische Philosophie befindet sich an der Wurzel der beiden großen Wege, die den Deutschen Idealismus auseinandergeführt haben" (I,56). In der weiteren, detaillierten Darstellung des gesamten kantischen Werkes jedoch wird deutlich, was in der „Introduction" nur angedeutet werden konnte: V.s Meinung ist nicht, daß der Doppel-Aspekt der kantischen Philosophie, Philosophie der Selbstgesetzgebung der Vernunft und zugleich Theorie ihrer Endlichkeit zu sein, nur der Ursprung zweier „Wege" ist, die fortan getrennt verlaufen und zu verschiedenen Zielen führen. Was bei Kant noch geeint war und sich in der Folgezeit getrennt hat, ist dazu bestimmt, zuletzt zur Einheit beider Aspekte zurückzuführen. „Der beste kantische Idealismus" führt dorthin, „wo die beiden Wege sich nicht mehr voneinander trennen lassen, wo die Unterscheidungen sich sozusagen vermischen und die Demarkationslinie verschwindet" (I, 56). Das „Dritte Buch" aber führt zu dem Ergebnis: Die „zwei Wege des Deutschen Idealismus" stellen, trotz ihrer Eigengesetzlichkeit, nach V.s Auffassung keine Alternative dar, deren Entscheidung dem Leser überlassen bliebe. Der zweite Weg ist nicht nur der Zeit nach später beschritten worden als der erste: Der späte Fichte und der späte Schelling mußten zunächst den ersten Weg gehen, um den zweiten zu finden. Der zweite Weg hat, darüber hinaus, in kritischer Reflexion auf den ersten auch dessen wahre Ergebnisse in sich aufgenommen. Die „Macht der Vernunft" über ihre Gegenstandswelt wird nicht gebrochen, sondern auf ihre wahren Gründe zurückgeführt. Die Freiheit der Vernunft ist das Faktum, das aus der freien Entscheidung Gottes hervorgegangen ist; und nur als auf solche Weise Hevorgegangene kann sie begriffen werden. „Gott ist die Ursache der Vernunft, [...] aber er ist es, indem er eine freie Entscheidung gefällt hat" (II, 467). Freiheit aber, die zu ihrem Entschluß nicht genötigt ist, bringt stets hervor, was nicht sein müßte. Darum ist die menschliche Vernunft kontingente Freiheit und hat es mit dem zu tun, was ihr gegenüber das „Andere" ist. Gleichzeitig aber ist aus Gottes freier Entscheidung jene „ewige Ordnung" hervorgegangen, die die Intelligibilität des Wirklichen begründet und so alles, was ist, auch das, was der Vernunft gegenüber das „Andere" ist, ebendieser Vernunft zugänglich macht (ibid).

Fragt man nun, auf welche Weise es Schelling gelungen ist, dorthin zu finden, wo die beiden Wege sich schließlich wieder vereinen, dann wird man dorthin zurückverwiesen, wo sie sich noch nicht getrennt hatten: auf Kant und spezieller auf dessen Lehre von den „synthetischen Urteilen apriori". Denn diese Lehre zeigt einerseits, in metaphysik-kritischer Absicht, die Grenzen der Vernunft auf, die auf die Erkenntnis von Erscheinungen beschränkt ist, zugleich aber und eben durch diese Beschränkung ihre unbegrenzte Herrschaft über die Welt der erscheinenden Gegenstände. V. spricht erläuternd nicht nur, wie Kant selber, von „synthetischen Sätzen", die apriori gelten, sondern von einer darin zum Ausdruck kommenden „Synthesis apriori" und versteht diese zugleich als die „Verknüpfung des Heterogenen", der Einheit und Vielheit, der Differenz und der Homogenität. So verstanden ist der Begriff der „Synthesis apriori" der „emblematische Begriff" der kantischen Kritik (II, 461). Dieser ermöglicht es Kant, „das schwierige Gleichgewicht zwischen Endlichkeit und Macht [scil. Der Vernunft], zu wahren", das Gleichgewicht „zwischen der Anerkennung ihrer Grenzen und der Wieder-Aneignung dessen, was sie, in einem ersten Schritt, dem ihr gegenüber Anderen hat überlassen müssen" (II, 461f).

„Die Nachfolger Kants haben sich auf den Weg begeben, die Synthesis apriori zu vergessen" (II, 462). Und selbst beim „zweiten Schelling" fehlt eine „ausdrückliche Rehabilitation der Synthesis apriori" (ibid.). Aber der Sache nach ist sie beim ihm omnipräsent. Und „es ist gerade seine Sicht der Synthesis apriori, die es ihm gestattet, die Konstruktion einer neuen Metaphysik zu unternehmen" (II, 463).

Blickt man von hier auf das Ganze des vorliegenden Werkes zurück, so wird man zunächst bekennen: Die Fülle der historischen Informationen, die es enthält, und die Fruchtbarkeit der interpretatorischen Hinweise, die es dem Leser gibt, läßt sich in einer Rezension nicht einmal annäherungsweise beschreiben. Aber zwei von diesen Informationen und interpretatorischen Hinweisen sollen an dieser Stelle wenigstens genannt werden:

Das „Zweite Buch" beginnt mit vier für den Leser besonders hilfreichen historischen Informationen: 1) In dem von französischen Truppen besetzten Deutschland ist die anfängliche Begeisterung für die Ideale der Französischen Revolution bald verblaßt; das Wort „Aufklärung" nahm einen negativen Klang an. 2) Fichte (als Schüler von Schulpforta), Schelling und Hegel (als Studenten des „Tübinger Stifts") unterschieden sich von Kant durch intensive humanistische Bildung. Die Kenntnis antiker Texte, die Kant nur aus Sekundärdarstellungen und Zitatensammlungen kannte, hat bei ihnen auch eine Hochschätzung der antiken Metaphysik erzeugt. Das veranlaßte sie, auch Kant nicht so sehr als Kritiker der Metaphysik, sondern weit mehr als deren Neubegründer zu lesen. 3) Schelling und Hegel haben als Studenten eine detaillierte Kenntnis der Herausbildung des christlichen Dogmas in der Zeit der frühchristlichen Konzilien und in der Patristik erworben. Es ging ihnen nicht darum, die christologischen und trinitätstheologischen Dogmen hinter sich zu lassen, sondern darum, sie philosophisch zu rekonstruieren. 4) Mit der christlichen Verkündigung hat sich, von den Anfängen an, eine Hochschätzung der Geschichte verbunden, die in dieser Form der vorchristlichen Antike noch ganz fremd gewesen ist. Entsprechend sahen die Idealisten ihre Aufgabe darin, nicht die Geschichte durch Aufstieg zu ewigen Wahrheiten hinter sich zu lassen, sondern darin, alle philosophischen Aussagen über das transzendentale Ich und seine Gegenstandswelt durch eine Rekonstruktion ihrer Geschichte „genetisch" zu bewähren.

Die Einleitung zum „Dritten Buch" aber macht eine wichtige interpretatorische Entscheidung deutlich: Die Kritik des späten Schelling an Hegel, aber auch an seiner eigenen Identitätsphilosophie, ist nur vordergründig eine theologisch motivierte Kritik an jenem „Immanentismus", der den Prozeß der Selbst-Realsierung Gottes mit dem Weltprozeß identifiziert. Dahinter steht, auf eine oft verborgene Weise, ein neues Verständnis der Freiheit. Freiheit aber, die hervorbringt, was nicht sein müßte, hat es mit dem zu tun, was gegenüber aller spekulativen Vernunft das „Andere" ist. Und darum, nicht, wie manche Interpreten meinten, in dem Willen, einer christlichen Rechtgläubigkeit zu dienen, betont der späte Schelling auch Gottes Transzendenz.

Was besondere Bewunderung verdient, ist die Weise, wie der Vf. in der Fülle des behandelten Stoffes an der doppelten Leitfrage festhält: Wie läßt sich die Kritik an der Metaphysik zugleich als der Weg ihrer Neubegründung verstehen? Wie läßt sich die Metaphysik neu begründen, ohne ihre Kritik zu entschärfen? Die Eigenart des Deutschen Idealismus wird darin deutlich, daß er diese beiden Fragen durch eine Analyse der transzendentalen, die Gegenstände der Erfahrung ermöglichenden Funktion des Subjekts beantwortet. Dann nehmen sie folgende Gestalt an: Wie läßt sich dieses Subjekt als endlich und kontingent denken und zugleich seiner bestimmenden Kraft für den Aufbau der Gegenstandswelt gerecht werden? Wie kann man an der transzendentalen Bedeutung des Subjekts festhalten, ohne seine Endlichkeit und Kontingenz zu vergessen? V. beschreibt auf überzeugende Weise die „zwei Wege" des Deutschen Idealismus als eine Abfolge von Anstrengungen, dieser doppelten Aufgabe gerecht zu werden.

Eine kritische Würdigung dieser Darstellung wird sich v.a. auf die Frage konzentrieren müssen: Ist wirklich das, was V. als „Synthesis apriori" beschreibt, der Schlüssel zur Beantwortung dieser beiden Fragen? Kann mit dieser Formel, so wie V. sie versteht, Kants Lehre von der Möglichkeit synthetischer *Urteile* a priori angemessen beschrieben werden? Wo Kant von apriorischen Urteilen spricht, deren Prädikatsbegriff nicht im Subjektsbegriff enthalten ist, sieht V. eine Selbst-Überschreitung der Vernunft am Werk, die das ihr gegenüber „Andere" erreicht (I,64 et albi). Die Überschreitung des grammatischen Subjekts im Satz wird unversehens zur Selbstüberschreitung des logischen Subjekts, das diesen Satz denkt. Der Leser hat zuweilen den Eindruck, hier werde eher Hegels Lehre vom „Spekulativen Satz" als Kants Urteilslehre beschrieben. Und kann man den späten Schelling von dieser Formel her verstehen, obgleich, wie V. ausdrücklich anmerkt, der Ausdruck „Synthesis apriori" bei Schelling nicht vorkommt? Wichtiger als diese historische Frage erscheint jedoch die sachliche: Wenn man unter „Synthesis apriori" in einem sehr weiten Sinne die Verbindung des Einen und des Vielen, der Einheit stiftenden Kraft des Gedankens und der Heterogenität der Inhalte, der Intelligibilität der Wirklichkeit und ihrer bleibenden Unbegreiflichkeit versteht, genügt es dann, die „Wege" des Idealismus daran zu messen, ob sie dieses Thema festgehalten oder „vergessen" haben? Sind diese Wege nicht ebensosehr und v.a. danach zu beurteilen, ob die Verfasser sich der kritischen Bedeutung der kantischen Frage bewußt geblieben: Diese lautete nicht, wie eine solche Synthesis vollzogen werden könne, sondern ob und wie sie überhaupt möglich sei.

Die Erörterung dieser weiterführenden Fragen scheint dringlicher zu sein als die Diskussion der „Conclusion Générale" (II, 469–481); diese will die Leistung des Deutschen Idealismus v. a. darin finden, eine „Pluralität von Intelligibilitäten" entdeckt zu haben, und zieht daraus den Schluß: „Es kann weder äußere noch innere Kriterien geben, um über philosophische Wahrheiten zu urteilen" (II, 481). „Jede Philosophie ist in sich selbst ein vollständiges und vollkommenes Ganzes. [...] Jedesmal, wenn die philosophische Vernunft sich in ihrer Fülle ins Werk setzt, wird eine wahrhafte Philosophie (une philosophie véritable) geboren" (II, 480). Man mag daran zweifeln, ob mit solchen Aussagen die Wahrheit der Philosophie angemessen beschrieben wird. Aber kein Zweifel ist daran möglich, daß das vorliegende Werk eingehende philosophiehistorische Analysen mit der Kraft verbindet, an zentralen Sachfragen festzuhalten, die es gestatten, die Vielfalt der Ansätze und Argumente der Idealisten zum Kontext eines zweifachen „Weges" zusammenzuschließen. Für den deutschen Leser aber ist V.s Werk ein herausragendes Beispiel für die Rezeption deutscher Philosophie im französischen Sprachraum.

Bochum Richard Schaeffler

Spiritualität

Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit. 5 Bde. Vorwort v. Patriarch Bartholomaios. – Würzburg: Der Christliche Osten 2004. 2395 S., geb. € 250,00 ISBN: 3–927894–37–0

Da ist sie also endlich, die Philokalie auf Deutsch, komplett, ohne Kürzungen, Wort für Wort übersetzt! Neugierig auf die Philokalie konnte man schon werden, wenn man nach der Lektüre der „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers" [1] (der übrigens die Philokalie-Ausgabe von Paisij Veličkovskij mit sich führte[2]) den Wert der Philokalie als „Kursbuch" für ein spirituelles Leben erahnt hat. Der deutsche Leser mußte sich jedoch bislang mit Stückwerk begnügen. Abschreckend war insbesondere die vom Urtext abgehobene kleine Auswahl, die 1956 unter dem Titel „Kleine Philokalie" erschienen ist.[3] Für den auf Gottsuche befindlichen Leserkreis waren auch Ausgaben von Einzeltexten aus der Philokalie, die nur für den Fachmann zu finden waren,[4] wenig nützlich. Hoffnung kam auf, als 1989 ein erster Bd mit dem Titel „Byzantinische Mystik" erschien.[5] Doch die dünne, auf zwei Bändchen[6] beschränkte Auswahl machte deutlich, daß die an sich nicht schlechte Auswahl von Klaus Dahme denjenigen, die neugierig auf die 5-bändige griechische Philokalieausgabe waren, wieder nicht ihre Wünsche erfüllte. Es gab deshalb immer wieder Pläne zur Übersetzung ins Deutsche, sei es von universitärer Seite, sei es von der Seite der Mönche auf dem Berg Athos. Am Ende ist die Realisierung von anderer Stelle gekommen. Ein anonym bleibender deutscher Kartäusermönch und der römisch-katholische Verlag „Der Christliche Osten" haben dafür gesorgt, daß das deutschsprachige Publikum, das an den Schätzen orthodoxen Gebetslebens interessiert ist, den uneingeschränkten Zugang zur Philokalie bekommen hat.

Die Philokalie – nicht zu verwechseln mit der Philokalia aus Origenes, die Basileios von Kaisareia und Gregorios von Nazianz unternommen haben – ist eine Sammlung aus knapp 40 weitestgehend griechischsprachigen Schriftstellern des 4. bis 14. Jh. zu den Themen Askese und mystische Spiritualität. Sie wurde von den griechischen Mönchen Nikodemos Hagioreites (1749–1809) und Makarios von Korinth (1731–1805) zusammengestellt und im Jahre 1782 in Venedig, das nach dem Ende des Byzantinischen Reiches ein Hort griechischer Bildung und griechischen Druckereiwesens geworden war, gedruckt. Größere Bedeutung gewann sie zunächst unter dem Titel Dobrotoljubie in Rußland. Auch in Griechenland erfreute sie sich in Gestalt mehrerer, jeweils mehr oder weniger veränderter Nachdrucke großer Beliebtheit. Zum Standard ist hier die 1893 von Panagiotis Tzelatis erweiterte Ausgabe geworden, die – 1957–1963 um redaktionelle Teile erweitert – heute in fünf Bden vom Verlag „Astir" herausgegeben wird. Im Jahre 1984 wurde ihr eine neugriechische Übersetzung von Antonios Galitis an die Seite gestellt. Die 5-bändige Ausgabe (mit dem Textbestand von 1957–1963) lag der nun vorgelegten deutschen Übersetzung zugrunde.

In der Einleitung erklärt der Übersetzer den Begriff „Philokalie", führt in die Tradition des Hesychasmus ein, in Askese und Gotteserfahrung, bietet einen sehr knappen (eine Seite) Überblick über die Geschichte der Philokalie und Hinweise zur Übersetzung sowie zu bestimmten Schlüsselwörtern. In dieser einfach verständlichen, aus der asketischen Praxis geschriebenen Einleitung wird manches geradegerückt, was ein auf Gottsuche befindlicher Leser (wohl die Hauptzielgruppe auch in Deutschland) sonst falsch verstehen könnte, wenn er den kulturellen Kontext der Texte nicht hinreichend berücksichtigen würde. Die Einleitung wirbt um Verständnis für die Autoren der Philokalia, und sie erklärt ihren Lebensstil. Demselben Zweck dienen neue Einführungen zu den einzelnen Autoren, da die von Nikodemos Hagioreites erstellten Einleitungen sich inhaltlich als unzureichend dargestellt hatten. Beispielhaft sei die Einleitung zu Hesychios dem Presbyter genannt (I, 229), wo alte und neue Identifizierungen diskutiert werden und wo sein Werk in den Kontext der Philokalia eingebettet wird mit dem Hinweis, daß sich der Terminus „Jesusgebet" hier zum ersten Mal finde. Ein wissenschaftlich suchender Leser wird sich noch mehr wünschen, ist aber ohnehin auf einschlägige Literatur verwiesen, wo er auch eine wissenschaftliche Terminologie (oft wird „gesundes" von „ungesundem" Verhalten, Denken usw. unterschieden, z. B. I, XX; I, 388,) und exaktere Angaben (z. B. III, 447: Die Gründe für den Rücktritt Symeons des Neuen Theologen von der Abtwürde sind abmildernd dargestellt.) zu den Viten findet. Dem Erbauung suchenden Leser dürften die gegebenen Hinweise genügen. Die alten Illustrationen konnten aus urheberrechtlichen Gründen nicht übernommen werden, aber auch hier sollte der Geist der Philokalie, die mit Illustrationen und verzierten Initialen versehen war, gewahrt werden, so daß Ismini Petzolt neue Illustrationen, Initialen usw. zeichnete. Mit solchen kurzen Hinweisen wird der Leser in die Welt der Texte der Philokalie entlassen.

Der Übersetzer hat sich nach eigenen Angaben zwar um wissenschaftliche Genauigkeit bemüht, aber der geistliche Aspekt sollte im Vordergrund stehen. Insofern verzichtet er weitgehend auf Anmerkungen und hat versucht, die Texte aus sich selbst heraus sprechen zu lassen. Dies ist ihm in bemerkenswerter Weise gelungen. Natürlich kann man über einige Übersetzungen streiten. Muß man πρᾶξις und θεωρία wirklich mit „praktisches Tugendleben" und „Beschauung" übersetzen? Allgemein gilt: Der Übersetzer hat sich methodisch an seine Vorlage gehalten. Damit meine ich, daß er sehr wohl erkannt hat, daß bestimmte Begriffe im Laufe der 1000 Jahre, die die Philokalie umfaßt, ihre Bedeutung wandeln. Aber auch die Vorlagen verwenden weiter dieselben Termini. Es bleibt eben dem Leser überlassen, sich mit deren inhaltlicher Füllung zu befassen und ihren Wandel von Autor zu Autor oder diachronisch zu erkennen. Der „mündige Leser" soll selbst mit den Texten umgehen. Und genau dies haben sich Philokalie-Interessierte stets gewünscht: eine genaue Übersetzung, die es dem des Griechischen Unkundigen ermöglicht, in die Geisteswelt der Philokalie einzutauchen, sich damit auseinander zu setzen, ohne durch eine Vorauswahl oder eine Fülle von Anmerkungen beschränkt zu werden. Eine stichprobenartige Überprüfung der Übersetzung zeigt, daß nicht das Haften am Wort und Satzbau des Originals im Vordergrund standen, sondern daß der Übersetzer sich von den sytaktischen Vorgaben seines Textes lösen konnte und ihm eine inhaltlich exakte Übertragung gelungen ist.

Ein weiterer Registerbd lag zur Rezension noch nicht vor.

Der Käufer der nicht billigen Ausgabe bekommt einen Text geboten, der ihm in seiner Muttersprache das ermöglicht, was ein griechischer Mönch beim Lesen der griechischen Ausgabe erfährt. Das ist nicht wenig. Die Leistung, dies geschafft zu haben, verdient wissenschaftlich und menschlich großen Respekt.

Bonn Wassilios Klein

[1] Erste vollständige Übersetzung ins Deutsche: Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers, Erste vollständige deutsche Ausgabe, hg. u. eingel. v. Emmanuel Jungclaussen, Freiburg 1974 (viele Neuauflagen).

[2] The Philokalia, ed. by G. Palmer, Philip Sherrard and Kallistos Ware, vol. 1, London 1979, 12.

[3] Kleine Philokalie, Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet, Ausgewählt und übersetzt von Matthias Dietz, Einsiedeln 1956.

[4] Ein Beispiel dafür ist die Übersetzung der Texte von Kallistos und Ignatios Xanthopouloi, die im Titel des Buches als solche gar nicht zu erkennen sind und von deren Inhalt sich der Übersetzer im Vorwort in aller Form distanziert: Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus, Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik, eingeleitet und übersetzt von A. M. Amman, Würzburg 1938 (und Neuauflagen).

[5] Byzantinische Mystik, Ein Textbuch aus der „Philokalie", Bd 1: Das Erbe der Mönchsväter, Ausgewählt und übersetzt von Klaus Dahme, Salzburg 1989.

[6] Byzantinische Mystik, Ein Textbuch aus der „Philokalie", Bd 2: Die Lehre von der geistlichen Stille, Ausgewählt und übersetzt von Klaus Dahme, Salzburg 1995.

Gosebrink, Hildegard: **Maria in der Theologie Hildegards von Bingen.** – Würzburg: Echter 2004. X, 398 S. (Studien z. systemat. u. spirituellen Theologie, 29), pb € 35,00 ISBN: 3–429–02292–4

Warum schreibt jemand eine so umfangreiche Arbeit über die hl. Hildegard? Die Antwort scheint auf der Hand zu liegen, denkt man an die fast alle Grenzen sprengende Beschäftigung mit der Äbtissin vom Disibodenberg in nahezu allen Kulturbereichen der Gegenwart – bis hin in den „Wellness"-Bereich. Mehrere hundert Titel sind zu verbuchen – auf einen mehr scheint es nicht anzukommen. In Wirklichkeit herrscht ein bedauerlicher Mangel an wissenschaftlich-theologischer Auseinandersetzung mit ihrem Œuvre; und die vorhandene hat keinerlei Einfluß auf das populäre Interesse gehabt. Man kann also für die sorgsame Befassung mit *einem* Aspekt der hildegardischen Spiritualität wenigstens von vornherein sehr dankbar sein.

Die Veröffentlichung geht auf eine im Fach Moraltheologie eingereichte Diss. an der Universität Würzburg aus dem Jahr 2000 zurück und stammt von der heutigen Referentin für spirituelle Bildung und theologische Erwachsenenbildung im Bistum München-Freising. Ein einleitender erster Teil gibt nach guter Sitte Auskunft über den Forschungsstand, die Intention und die Methode der Arbeit. Der „Durchführung" ist der fast die ganze Seitenzahl beanspruchende zweite Teil (29–356) gewidmet. Im abschließenden knappen dritten Teil wird das Resultat zusammengefaßt.

Hildegard ist der monastischen Theologie der späten Romanik zuzurechnen, deren Denken symbolisch, bildhaft, teilweise poetisch ausgerichtet ist. Maria spielt im 12. Jh. eine wachsende Rolle in der Betrachtung der Heilsgeschichte. Man macht sich ernsthafte Gedanken über die Erbsündenfreiheit und auch schon über ihr definitives Schicksal (assumptio). Von alledem findet sich erstaunlicherweise wenig bei der Heldin des Buches, die so gesehen außerordentlich konservativ ist. Die Aufmerksamkeit wendet sich im Kern immer nur der Funktion, kaum der Person der Gottesgebärerin zu – ungeachtet der zahlreichen Marienhymnen, die sie geschrieben hat. Die Vf.in ist daher gezwungen, die gesamte Anthropologie und weite Teile der Christologie Hildegards zu analysieren, weil hier der einzige Zugang zu ihrem Thema bzw. zu der Mariologie der Benediktinernonne gegeben ist. Das zentrale Ereignis der Geschichte ist die Menschwerdung des Logos, die zur absoluten Prädestination gehört, also auch ohne die Hypothese der Sünde erfolgt wäre. Sie ist „der Kanon im Kanon" (80). Da nun aber die Sünde Faktum ist, hat sich der Heilsplan Gottes geändert.

An diesem Punkt geht das Denken der Äbtissin neue Wege, die sie – nicht ganz zu Recht – zur Patronin des zeitgenössischen Feminismus hat werden lassen. Gegen den Mainstream nicht nur ihres Jahrhunderts setzt sie in ihrer Geschlechteranthropologie Eva vor Adam: Dieser ist Mensch erst durch die Transformation von Erde in beseelten Leib geworden, jene aber unmittelbar aus Leib ohne Wandlungsvorgänge entstanden. Die Frau hat auch – wiederum stellt sie sich quer – einen aktiven Anteil an der Entstehung neuen Lebens. Aber diese Einstellung ist wiederum purer Konservativismus: Sie kennt noch nicht die aristotelische Gynäkologie, wonach die Frau nur mehr oder weniger passives Receptaculum des den neuen Menschen integral enthaltenen männlichen Samens ist. Vielmehr schließt sie sich der Säftelehre Galens an, der zufolge das Menstruationsblut wesentlicher Bestandteil des Sexualaktes ist. Wenn es aber um dessen moralische Bewertung geht, stellt sie sich in die Reihe, die seit Augustinus Geltung hatte: Zwar ist der Zeugungsvorgang nicht in sich schlecht – es gab die keusche Paradiesesehe –, wohl aber nach dem Fall Adams. Die Geschlechts-Lust (concupiscentia) ist der Propagator der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes.

Damit ist eine eigenartige Ambivalenz gegeben. Auf der einen Seite hat die Frau einen singulären Wert vor Gott, weshalb die Menschwerdung auch wesentlich durch sie ermöglicht werden kann. Andererseits aber muß sie zu diesem Behuf unbedingt jungfräulich sein; anders hätte der Infektionsweg der Erbsünde bei und für Christus nicht ausgeschaltet werden können. Das hätte bedeutet: Das Christusgeschehen wäre nicht heilswirksam geworden. Natürlich mußte auch die Mutter irgendwie aus der Kette genommen werden. Diese Überlegung ist für andere Autoren ihres Jh.s der Anlaß für die Immaculata-Spekulation; Hildegard hält es auch hier mit der guten alten Tradition: Diese Befreiung geschieht im Moment der Verkündigung durch Gabriel.

Wie erwähnt: Gosebrink eruiert eine Mariologie aus den fragmentarischen Ansätzen ihrer Protagonistin. Diese selbst interessiert sich nicht sonderlich für die Gestalt Marias und ihre Geschicke, sondern fokussiert alle theologische Aufmerksamkeit auf die Inkarnation. Erst hier, hier freilich auch wirklich unumgehbar, kommt die Mutter Christi ins Visier. „Es scheint", so faßt die Vf.in ihre Forschungen zusammen, „dass sie (*Hildegard*) die Mutter Christi zugunsten eines allegorischen Interesses an der Heilsgeschichte bzw. eines tropologischen Interesses an der Lebensführung des Menschen bewußt depersonalisiert" (359f). Insofern ist nicht nur, ja nicht einmal erstrangig eine *mariologische* Untersuchung entstanden, sondern ein ausführliches Referat über die *Theologische Anthropologie* mit vielen Ausblicken auf Hamartiologie, Soteriologie und nicht zuletzt auf die Ekklesiologie einer hervorragenden Vertreterin der Monastik.

Hervorragend muß man auch die Art und Weise der Darstellung, die Beherrschung eines ziemlich umfangreichen, nicht unbedingt leicht zu erschließenden Textbestandes einschließlich der Sekundärliteratur nennen. Neben dem Bibelstellenregister hätte man sich auch noch ein Sach- und Personenverzeichnis gewünscht, um die vielen Seiten für's eigene Forschen handlicher werden zu lassen.

Die beiden letzten Seiten der Diss. sind der Frage gewidmet, welchen aktuellen Wert eine solche weit- und zeitläufige Recherche wie diese haben kann. Sie deckt vieles Ungewohnte, Fremde, manches scheinbar höchst Moderne, mehr noch Verworren-Verwirrendes an Quellendeutung bei Hildegard auf. Muß man das darbieten? Muß, noch einmal, eine solche Arbeit geschrieben werden? Man kann der Autorin nur zustimmen, wenn sie sagt, daß die Erstellung und v.a. die Versachlichung des Hildegard-Bildes ein Wert an sich sei, dem zuliebe noch eine Reihe weiterer Diss.n sehr wünschenswert erschienen, z.B. in der Schöpfungslehre, der Lehre von der Kirche und in der Eschatologie. Überdies ist zu betonen: Die Bandbreite der abendländischen Theologie besser zu erkennen, ist von großem theologiegeschichtlichem Wert.

Man vermag darüber hinaus aber auch einen durchaus wichtigen Dienst für die gegenwärtige Kirche sehen. Es dürfte niemanden in ihr geben, der noch die Argumentationen teilt, mit denen Hildegard ihre Geschlechteranthropologie fundiert. Doch noch genügend Leute leben, die die Resultate sehr wohl nach wie vor für „die unveränderliche Lehre" der Kirche ansehen. Die trotz aller wohlmeinenden Versuche nach wie vor ungelöste Stellung und Rolle der Frau in der Glaubensgemeinschaft hängt damit zusammen. Die Untersuchung zu Hildegard macht plausibel, wie stark kulturanthropologisch und medizinisch-biologisch die Anschauungen über die Sexualität, ihre Werthaftigkeit und ihre Bedeutung für die Heilsvollzüge geleitet waren, also mit der Traditio divino-apostoliac rein gar nichts zu tun hatten. G.s Buch macht unter diesem Blickwinkel befreiend Mut zu neuem Bedenken – in den Spuren der verpflichtenden christlichen Spiritualität, wie sie Hildegard gelebt hat. Die Zeichen und Gegebenheiten der Zeit haben nicht nur im Mittelalter den Rang eines *locus theologicus (alienus)* gehabt!

Pentling Wolfgang Beinert

Salmann, Elmar, OSB: **Zwischenzeit.** Postmoderne Gedanken zum Christsein heute. – Warendorf: Schnell 2004. 232 S., geb. € 22,00 ISBN: 3–87716–760–8

In einem apart gedruckten und auf ansprechende Lesbarkeit hin gestalteten Bd hat der im westfälischen Benediktiner-Kloster Gerleve beheimatete und an seiner Ordenshochschule San Anselmo sowie an der Gregoriana in Rom seit vielen Jahren lehrende Vf. eine perzeptive, schonungslose und persönlich engagierte Konfrontation mit geistigen Strömungen unserer Zeit, insbesondere im vielseitigen kirchlichen Leben, verfaßt. Das Buch bietet eine sezierende Analyse der Gegenwart, einen Genuß an entblößender Kritik zusammen mit echter religiöser Tiefe und Überzeugung. Verschont werden weder seine Mitbrüder im Kloster noch Bischöfe, noch die Kirche insgesamt, die in seinen Augen „zum kleinen bucklichten Zwerg geworden [ist], immer wehleidig schimpfend und doch falsch angepaßt, bisweilen noch heinzelmännchenartig hilfreich und nützlich, keinesfalls aber eine Identifikationsfigur mehr" (16). Seine Aperçus sind wahrheitsliebend und eigenständig, ja auch – im wohltuenden Gegensatz zu den üblichen zeitgenössischen Kirchenkritikern – „den unerbittlichen Dogmen der politischen Korrektheit gegenüber" (176).

Der Bd enthält viele kurze Abhandlungen zu einer Vielfalt von Themen. So wird z.B. – um nur einige zu erwähnen – „eine kleine Theologie des Clownesken" (119) entwickelt und zugleich die Leidensmystik bei Anna Katharina Emmerick behandelt. Die Glaubenskraft des Vf.s kommt zur Geltung in der unpopulären These: „Aller Schmerz ist nur Weg" (169). Gebet sieht er als eine „Schule des Wirklichen" (173). Zum Problem des Bösen, das er keineswegs für eine

Widerlegung der Religion hält, konstatiert er: „Das Böse als solches kann nur dem Begnadeten aufgehen" (156). Über den Gottesdienst vertritt er die Meinung, daß „die Liturgiereform den alten, entlegenen, oft oberflächlichen und mechanischen Glanz des Priester-Kultes [liquidierte] und ihn durch eine scheinbar volksorientierte, kritisch-humanistisch verstandene Liturgie" (57) ersetzte. Ferner nimmt er zu sozial-politischen Fragen wie etwa der Schwangerschaftskonfliktberatung Stellung.

S. erkennt, daß die Einengung der Religion auf die Moral eine Entleerung der Religion bedeutet. Die Kirche verfehlt ihr Wesen, behauptet er, wenn sie sich lediglich als Bewahrerin bestimmter Moralvorstellungen bzw. Werte versteht – „aufgelöst ins Humane" (58). Die heute beliebte Berufung auf Werte ist für ihn zu oberflächlich: „Das Reden von ‚Werten' allein hält keine Gesellschaft zusammen", stellt er fest, „wenn diese Werte nicht in einem Grund verankert sind, der tiefer reicht" (47). Das zur Zeit positiv gemeinte Ideal des Dienstes – in der Kirche wird alles „auf den Dienstbegriff hin getrimmt" (104) – entgeht seinem kritischen Blick nicht. Dieses zur Selbstverständlichkeit gewordene Selbstverständnis der kirchlichen Amtsträger beinhaltet ihm zufolge ein Problem: „Wir können uns nicht den Beruf funktionalisieren, ganz vom Dienst her definieren, und zugleich einen so archaischen Verzicht wie den Zölibat beibehalten – das geht nicht" (104). Katholiken sitzen in einer Zwickmühle: „Wenn das Christentum auf seinen harten Themen besteht, ist es unverständlich und obsolet: Legt es sich aber human und sozial aus, hat es sich schon verraten, ist unansehnlich und überflüssig" (189).

Die vom Vf. gefundenen Zugänge zur Spiritualität sind originell. „Jeder Mensch ist – aus Mangel an Absolutheit – ein primärer Taugenichts, Kompensationsjäger, und vielleicht wird er darüber zum Beter" (173). Naturgemäß und ohne die gegenwärtig üblichen Identifikationsprobleme äußert er sich über den heutigen Mönch. Nonkonformistisch empfiehlt er, der Mönch solle keine Angst haben vor „diesem Christus, der sich ihm gleichsam an die Fersen heftet" (91). Für S. ist im übrigen jeder Mensch schließlich „Mönch, Monade, Fingerabdruck des Himmels" (195).

Als feinfühliger Beobachter, der seit vielen Jahren seine Zeit zwischen Rom und Deutschland aufteilt, hat er sich eine ungewohnte Perspektive angeeignet: „Wenige in Deutschland wissen zudem, wie wichtig Rom als Schaltstelle der Begegnung von Kulturen ist" (18). Ihm ist bewußt, „daß das Christentum eine schwierige Religion ist und den Menschen oft überfordert" (37). Typisch für ihn ist seine Charakterisierung unserer gegenwärtigen Situation als „irgendwo zwischen Hermann Hesse, C. G. Jung, Teilhard de Chardin und Zen-Buddhismus" (112). Mit einer klirrenden Sprache und einem begrifflich geschärften, aber durch humorvolle Ironie geschmeidigten Skalpell deckt der Vf. unterschwellige Ereignisse unserer Zeit auf. Durch ein zähes Festhalten an dem Eigentlichen der Religion gewinnt er eine Individualität und intellektuelle Unabhängigkeit, die einen ungetrübten Blick und unbeirrbare Liebe zum Wesentlichen fordern.

Münster William J. Hoye

Theologie / Naturwissenschaft

Gott und der Urknall. Physikalische Kosmologie und Schöpfungsglaube, hg. v. Eberhard Schockenhoff / Max G. Huber. – Freiburg / München: Alber 2004. 284 S. (Grenzfragen, 29), geb. € 24,00 ISBN: 3–495–48101-X

Obwohl seit dem Ansatz der verschiedenen Sprachspiele von L. Wittgenstein und der unterschiedlichen Methodik von Naturwissenschaften und Theologie das Verhältnis von ihnen grundsätzlich in der Frage von Evolution und Schöpfung geklärt ist, wird hier im 29. Bd des Instituts der Görresgesellschaft für interdisziplinäre Forschung diese Frage speziell für die naturwissenschaftlichen Aussagen über die Entstehung des Weltalls und theologisch die Erschaffung der Welt dargestellt und beide Aussagen miteinander in Beziehung gesetzt.

Im ersten von 8 Beiträgen stellt Gerhard Börner vom Max-Planck-Institut für Astrophysik die Frage: „Hat die Welt eine Zukunft?" (7–28). Da das Universum, so wie wir es heute vorfinden, von seiner Anfangsphase bestimmt ist, lassen sich naturwissenschaftlich bei Kenntnis der bestehenden physikalischen Gesetze auch detaillierte Voraussagen über den Endzustand machen. So wird das Standardmodell der Kosmogenese (Urknall) vorgestellt und die daraus sich bildenden Strukturen im Weltall. Auch schwierige Punkte wie die kosmische Hintergrundstrahlung, dunkle Materie und Energie und Vorgänge in der ersten Sekunde werden verständlich dargelegt. Demgegenüber fällt die Beschreibung des Endes auf knapp 3 Seiten verhältnismäßig kurz aus.

Im Beitrag von Max G. Huber, Prof. für theoretische Kernphysik der Universität Bonn, „Kosmologische Modellvorstellungen" (vom Fortschritt unserer Erkenntnis) (29–46) geht es mehr um den kosmologischen Erkenntnisstand zu Beginn, während und am Ende des 20. Jh.s. Die Geschichte von den anfänglichen geringen Kenntnissen über das Universum, die Formulierung der Allgemeinen Relativitätstheorie von Einstein, Hubbles Entdeckung der Rotverschiebung im Kosmos und der Nachweis der kosmischen 3 K Hintergrundstrahlung ist äußerst spannend. Wichtig scheint mir, daß auf die Grenzen des Standardmodells und die noch offenen Fragen hingewiesen wird. Auch die Grenzen naturwissenschaftlichen Forschens werden genannt und damit der Blick eröffnet für die philosophische und theologische Problemlösung.

Hans Jörg Fahr, Professor für Astrophysik am Institut für Astrophysik und extraterrestrische Forschung der Universität Bonn, diskutiert in seinem ausführlichen Beitrag (47–86) „Was bringt uns die Weltformel?" Möglichkeiten und Grenzen einer solchen eventuellen Weltformel. Sind die Erwartungen an eine solche zu findende Weltformel nicht zu hoch? Dann werden solche Weltformeln im Einzelnen diskutiert. Sind sie ein Rezeptbuch der Realität? Selbstkritisch ist auch der Abschnitt über die Physik als konsequenter Reduktionismus. In dem Teil „Die Welt der schwingenden Fäden" wird versucht, dem Leser die moderne String-Theorie verständlich zu machen. Der ganze Artikel wird abgeschlossen durch die Frage, die eigentlich philosophisch ist, „Warum geschieht überhaupt etwas?". Der lateinsiche Satz (86) muß natürlich lauten: Res mundi mutant in temporibus (nicht: temporis), quia mutamur in illis.

Der vierte Beitrag „Zur Geschichte der Weltbilder" (87–114) ist von Dr. Berthold Suchan geschrieben, wissenschaftlicher Mitarbeiter sowohl am Institut für systematische Theologie in Freiburg wie auch am Zentrum für Philosophie in Gießen. Ausgehend von der Fähigkeit des Menschen zur Selbstreflexion und zur Selbsttranszendenz diskutiert er kritisch die verschiedenen Weltbilder der vorsokratischen Philosophie, die die Welt in einem Prozeß der Rationalisierung sichtet und nach der arché, dem principium oder Urgrund fragt. Das Ptolemäische Weltbild hat sich aus der Vielfalt der kosmologischen Entwürfe herausgebildet mit der Erde im Mittelpunkt des Kosmos. Dieser Ansatz wird erst zu Beginn der Neuzeit durch Kopernikus, Brahe und Kepler aufgehoben und die Sonne wird in den Mittelpunkt gestellt. Vervollständigt wird das neue Weltbild durch Newton und schließlich wird durch Einsteins Gravitationstheorie die Kosmologie endgültig als empirische Wissenschaft aufgestellt. Gut sind die Bemerkungen zum Schluß, daß es sich bei diesem Entwurf der Kosmologie keineswegs um eine Kränkung des Menschen handeln muß, sondern daß der Mensch lernt, „sich in [] einem sowohl faszinierenden als auch rätselhaften Kosmos immer besser zu verstehen" (114).

Mit dem Beitrag von Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie in Freiburg, „Kosmologie und Schöpfungsglaube" (Zum Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie), S. 115–160, beginnt in diesem Buch die eigentlich theologisch-naturwissenschaftliche Diskussion. Nach der Phase der Konfrontation, wofür exemplarisch Galilei, Darwin und Freud stehen, sei nun die Phase der Entspannung eingetreten. Dazu diente von der theologischen Seite die Erkenntnis, daß die „Bibel als Urkunde des Heils" (119) zu lesen sei und nicht als naturwissenschaftliches Textbuch. Dazu kam die Einsicht, daß Gottes Schöpfungshandeln durchaus mit einem evolutiven Weltbild zu vereinbaren ist, weil Gott den Geschöpfen Anteil an seinem Sein durch die Schöpfung gibt und sie eine Eigentätigkeit haben. Leider sind in diesem Zusammenhang einige unschöne Flüchtigkeitsfehler zu finden. S. 124 heißt es: „Die philosophische Kosmologie oder die Evolutionslehre können erklären, *wie* die Welt entstanden ist." Es muß natürlich heißen: „Die physikalische Kosmologie" Auf S. 125 oben wird derselbe Fehler wiederholt. Erst in der Mitte der Seite wird richtig gesagt: „Der so erreichte Burgfrieden zwischen einer physikalisch-evolutionären und einer schöpfungstheologischen Weltdeutung war möglich geworden" Trotzdem dürfe es nicht bei einer beiderseitigen Selbstbeschränkung bleiben, sondern es müsse wieder zu einem allerdings konstruktiven Konflikt kommen. Solche Problemkreise sind wissenschaftstheoretische und ethische Fragen der modernen Naturwissenschaften und die evolutionäre Erkenntnistheorie und evolutionäre Ethik. Auch das Standardmodell der Kosmologie müsse mit seinen philosophisch-theologischen Implikationen diskutiert werden. Perspektiven für einen Dialog wären die Korrespondenzen zwischen naturwissenschaftlichen und theologischen Fragen, die Unableitbarkeit des erkennenden Subjektes, Staunen über die Weltwirklichkeit und die Rationalität der Wirklichkeit. Ein letztes Thema der Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaften und Theologie wäre die Zeichenhaftigkeit und der Verweischarakter der Rationalität auf den Urheber.

Mit dem Beitrag von Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München, „Das theologische Schöpfungsmodell", das sich herausgefordert sieht „durch das anthropische Prinzip und die kosmologische Zufallstheorie" (161–192) ist der Kernpunkt der Theologie in diesem Problemkreis angesprochen. Dafür ist notwendig, daß zuerst die „Grundaussagen der Schöpfungslehre" dargelegt werden, wie sie in heutiger Theologie vorliegen. In diesem Abschnitt liegt wieder ein Flüchtigkeitsfehler vor, den die Herausgeber eigentlich hätten finden können: S. 162 unten muß es heißen: „[…] für die Sprünge in der Evolution: Sowohl vom Anorganischen [nicht: vom Organischen zum Organischen] zum Organischen als auch von der Tier- zur Menschenwelt […]" Doch wichtiger ist der Hauptgedankengang, daß durch die creatio ex nihilo die emanatio in neuplatonische-gnostischer Idee zurückgewiesen wird und durch die Konzeption der creatio continua, so füge ich hinzu auch die falsche Idee, als ob der Schöpfer nur das Energie-Materie-Konzentrat zu Anfang erschuf und für den weiteren Verlauf nur noch die Physik zuständig sei. In ähnlicher Weise wie bei Schockenhoff gibt auch Neuner Felder des Dia-

logs zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen an wie die Suche nach einer Ethik, den Kampf um die Rationalität und die ökologische Frage. Auch hier sind leider wieder zwei Flüchtigkeitsfehler zu finden: S. 180 oben zweimal „hat" in einem Satz, wovon eines zu streichen ist, und S. 192 „Dennoch verbergen sich [...] dahinter keine anderen Kräfte als die nach dem Zufallsprinzip entstanden." (Es muß natürlich heißen: „entstandenen").

Der Beitrag des Theologen und Biologen Ulrich Lüke, Professor für Systematische Theologie an der Technischen Hochschule Aachen, greift das Problem zwischen creatio originalis und creatio continua auf: „Zeitschöpfung – Schöpfungszeit?" (193–216). Lüke behauptet, daß die Theologen die „erstere als Erstellen von Ordnung [verstehen] und letztere als Eingriff in eine schon vorhandene, auch naturwissenschaftlich, d. h. eben raumzeitlich beschreibbare Ordnung" (194). So werde auch ich S. 209 zitiert, als ob ich eine Zeithaftigkeit und Arbeitsteiligkeit in die creatio continua hineinbringe. Leider muß ich sagen, daß der Autor mich völlig falsch verstanden hat. In meiner Beweisführung gehe ich aus von der Kontingenz der geschaffene Dinge, die ja weiter besteht nach der Erschaffung, sowohl im Sein wie im Handeln der Geschöpfe. Deshalb ist das dauernde schöpferische Erhalten der kontingenten Dinge durch Gott notwendig. Damit ist keine Reparatur durch Gott oder etwas Ähnliches gemeint. Es entsteht auch keine Zeitlichkeit im Schöpfungshandeln Gottes und sowohl creatio directa als auch creatio continua sind natürlich ein einziger Akt Gottes und das von Ewigkeit her, der aber die Zeit schafft und in die Welt durch die Erhaltung im Sein, was gerade nicht ein Eingriff ist, wirkt. Lüke legt dann einen Entwurf von der „strengen Gegenwart" vor. Inhaltlich ist das in dem alten Bild von Gott als Mittelpunkt eines Kreises ausgedrückt. Jeder Punkt auf dem Kreis ist Gott gleichzeitig, aber aus der Perspektive der Geschöpfe gibt es, auf dem Kreis bleibend, ein Vorher und Nachher. Inhaltlich stimme ich mit Lüke also überein: creatio continua kann als zeitlos gedacht werden, ja sie muß es sogar.

Axel Schmidt ist Privatdozent an der Theol. Fak. Paderborn. Er stellt im letzten Beitrag („Quantentheorie als Vernunftkritik", 217–260) des Buches die Wende von der klassischen zur Quantenphysik aus philosophischer Sicht dar. Dabei geht es dem Vf. nicht um mathematische und physikalische Ableitungen der Unterschiede, sondern um das Wesen von klassischer Physik und Quantentheorie. Das Objektivitätspostulat der klassischen Physik besagt, daß das beobachtende Subjekt nicht in das Ergebnis des Experiments mit eingeht, sondern das Ergebnis soll objektiv sein. Es läßt sich in Begriffe fassen, die wesenhaft zeitlos sind. Kant nun hat versucht, die Möglichkeit der Wissenschaft zu begründen, da Wissenschaft ja grundsätzlich immer nur von einer begrenzten Anzahl von Beobachtungen auf ein allgemeines Naturgesetz schließt. Kant unterscheidet daher Erfahrungsurteil von Wahrnehmungsurteilen, da das Ding an sich ja nicht erreichbar sei. In Weiterführung von Kant stellt sich die Quantentheorie als reale Kritik der klassischen Physik dar. Der berühmte Versuch des Lichtes als Welle bzw. als Korpuskel (Heisenbergsche Unschärferelation) hat das deutlich gemacht. Trotzdem läßt sich ein Zusammenhang zwischen klassischer und quantentheoretischer Voraussage über das „Gesetz der großen Zahl" herstellen.

Auch in diesem Beitrag sind S. 228f wieder zwei Flüchtigkeitsfehler. S. 228 muß es „Kant entgegnet" (nicht: Kants entgegnet) heißen, S. 229 steht in demselben Satz einmal zu viel „wird".

Ein sicher interessantes Buch zur angegebenen Thematik mit vielen Facetten aus naturwissenschaftlicher Sicht. Allerdings vermißt man neben den theologischen Beiträgen ganz sicher einen speziell philosophischen Teil zur Erschaffung der Welt. Das erscheint mir um so wichtiger, da wir in einer multireligiösen Welt leben und zudem nicht wenige Menschen von heute keine religiöse Lösung aus der Offenbarung suchen, an die sie nicht glauben, sondern sie verlangen nach einer vernunftgemäßen, sprich philosophischen Antwort.

Frankfurt a. M. Rainer Koltermann SJ

Kurzrezensionen

Theißen, Gerd: **Jesus als historische Gestalt.** Beiträge zur Jesusforschung. Zum 60. Geburtstag von Gerd Theißen, hg. von Annette Merz. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. IX, 373 S. (FRLANT, 202), Ln € 69,00 ISBN: 3–525–53886–3

Eine Festschrift ganz besonderer Art hat sich G. Theißen zu seinem 60. Geburtstag schenken lassen: Neuere Beiträge zum historischen Jesus – aus seiner eigenen Feder, hg. von A. Merz, der Mitautorin seines inzwischen klassischen Jesusbuches („Der historische Jesus", ^{3}2001). Th. hat es sich nicht nehmen lassen, die Aufsätze in teilweise erheblichem Umfang zu überarbeiten und auf neueste Literatur zu reagieren. Vier thematische Felder werden markiert: Jesus und das Judentum, die politische Dimension des Wirkens Jesu, die eschatologischen Überzeugungen Jesu sowie methodische und hermeneutische Fragen. Drei bisher unveröffentlichte Beiträge sind aufgenommen worden: „Das Doppelgebot der Liebe", „Gerichtsverzögerung und Heilsverkündigung bei Johannes dem Täufer und Jesus" und „Kann man historisch-kritisch von Jesus erzählen?". Der letztgenannte Beitrag gibt einen Einblick in die Entstehung von Theißens viel gelesenem Jesusroman „Der Schatten des Galiläers". M. E.

Bovon, Francois: **Studies in Early Christianity.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2003. VIII, 336 S. (WUNT, 161), Ln € 129,00 ISBN: 3–16–147079–6

Der Sammelbd bietet Aufsätze aus der Zeit von 1967 bis 1997 unter folgenden Gesichtspunkten: Lukasevangelium und Apostelgeschichte (Teil 1), Neutestamentliche Theologie (Teil 2) sowie apokryphe und patristische Literatur (Teil 3). Genau gesehen werden in Teil 2 eher „Disparata" zusammengestellt, u. a. der sehr interessante Aufsatz zur Autorität von Träumen im ersten Jh. (144–162). Der Leitartikel „The Apostolic Memories in Ancient Christianity" (1–16) wird in diesem Sammelbd zum ersten Mal veröffentlicht. M. E.

Johannes Paul II: Versöhnung zwischen den Welten. Im Gespräch mit den Religionen. Hg. u. eingeleitet von Matthias Kopp. – München / Zürich / Wien: Neue Stadt 2004. 230 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–87996–590–0

Das Stadion von Casablanca (1985), die Synagoge von Rom (1986), die Klagemauer von Jerusalem (2000), die Omaijadenmoschee von Damaskus (2001) und selbstredend Assisi (1986, 1993, 2002) sind Stationen an der Strecke des „Wunderzuges", gefahren von dem „unglaublichsten Lokführer der Welt" (Bildzeitung). Ohne Zweifel hat niemand in den Schuhen des Fischers so große Fortschritte im interreligiösen Dialog gemacht wie Johannes Paul II. Dabei ging es dem verstorbenen Pontifex, wie ebenso klar ist, in keiner Weise um einen interreligiösen Irenismus, sondern vielmehr um das Ziel, das nach seiner Auffassung das Ziel aller Glaubenden, gleich welchen Bekenntnisses, zu sein hat: den Frieden auf Erden. Der vorliegende Bd vereinigt Auszüge vorwiegend aus Reden, aber auch aus Predigten und schriftlichen Verlautbarungen des Papstes, die zu unterschiedlichen Anlässen im Rahmen des interreligiösen Dialogs entstanden sind. Der Hg. erleichtert den Zugang zu den Texten durch Einführungen in das Wirken des Papstes, in die je spezifische Problematik des Verhältnisses der Kirche zum Judentum, zum Islam und zu den asiatischen Religionen sowie zu den Umständen, unter denen die einzelnen Texte entstanden sind. Ein eigenes Kap. ist dem Assisi-Prozeß gewidmet. Geeignet ist der Bd für interessierte Nicht-Fachleute, die sich anhand dieser sonst nicht ganz leicht erreichbaren Texte einen extensiven Überblick verschaffen können. Jo. B.

Welsch, Wolfgang: **Unsere postmoderne Moderne.** – Berlin: Akademie, 6. Auflage 2002. XVIII, 346 S. (Acta humaniora), pb € 19,80 ISBN: 3–05–003727-X

Der mehrfach als Plattitüde verworfene Begriff, dem sich Welsch in seiner bereits 1987 ersterschienenen Arbeit zuwendet, hat inzwischen ebenso viel an konjunkturellem Schwung eingebüßt wie er zuvor Skepsis hervorrufen konnte. Scheinbar hat der von Beginn an äußerst kontrovers geführte philosophische Diskurs der *Postmoderne* ein jähes Ende gefunden, wenngleich sich derzeit in vielen Lebensbereichen vieles von dem wiedererkennen läßt, was sie einst in Rechnung stellte und dies noch bis heute tut. Welsch und überhaupt alle Vertreter der kritischen – und ausdrücklich nicht feuilletonistischen – Postmoderne können somit zu Recht ein gewisses Maß an Genugtuung empfinden, auch und vor allem weil sie wissen, daß die begriffliche Ebene immer nur eine Seite der Medaille, deren andere das einheitlich oft nicht greifbare Bezeichnete selbst ist.

Mit der Unterbreitung seiner pluralitätsspezifischen Sicht auf die Moderne hat Welsch vor dem Hintergrund einer Vielzahl bestehender Mißverständnisse und Ressentiments gegenüber einer vermeintlichen Schimäre durchaus für Erhellung und Entwarnung sorgen können. Zumindest fällt seither die Rede von Postmoderne intellektuell salonfähiger aus und ist noch deutlicher mit der Note des wissenschaftlich Redlichen versehen. Die nunmehr zum sechsten Mal aufgelegte Arbeit von Welsch hat einen nachhaltigen Wert, der ihr innerhalb eines kritischen und offen angelegten Moderne-Diskurses zweifellos berechtigten Platz einräumt. Kr.

Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, hg. v. Paul Hoffmann / Christoph Heil – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Leuven: Peeters Publishers 2002. 185 S., kt € 19,90 ISBN: 3–534–16484–9

Die vorliegende zweisprachige Studienausgabe der Logienquelle bietet einen hervorragenden Einstieg in die Arbeit mit Q. Nach der Einführung, die in aller Kürze einleitungswissenschaftliche Grund-

fragen auf dem Hintergrund der Forschungslage diskutiert (11–28), folgt der auf Basis der Arbeiten des International Q Project (IQP) rekonstruierte griechische Text samt deutscher Übersetzung (31–113). Ausführlich werden in den Anmerkungen (115–145) wichtige Textvarianten diskutiert und Einblicke in die Rekonstruktionsarbeit des IQP gegeben. Konkordanz (147–174) und Bibliographie (175–185) zu Q runden den Bd ab. In konziser Form erhalten die Benutzer eine Fülle für die Arbeit mit Q relevanter Informationen. Nicht nur für Studierende ist diese preiswerte Textausgabe empfehlenswert. M. La.

Lützeler, Paul Michael: **Kulturbruch und Glaubenskrise.** Hermann Brochs „Die Schlafwandler" und Matthias Grünewalds „Isenheimer Altar". – Tübingen / Basel: A. Francke 2001. 117 S., 20 farbige Abb. (Kontakte, 10), kt € 24,00 ISBN: 3–7720–2529–3

Anläßlich des 50. Todestages von Hermann Broch (1886–1951) veröffentlicht der Biograph Brochs und Hg. der „Kommentierten Werkausgabe" diesen Essay, der kenntnisreich in die Rezeption des Isenheimer Altares (1512–1516) durch Brochs Romantrilogie „Die Schlafwandler" (1930–1932) einführt. Den Bd ergänzen eine biographische Übersicht mit einer detaillierten Zeittafel zu Leben und Werk Brochs und einem Einblick in die Rezeptionsgeschichte der „Schlafwandler" sowie eine Auswahlbiographie. Broch, der mit Grünewalds Altar in Colmar als etwa 20jähriger bekannt wurde, reiht sich ein in den Kreis zeitgenössischer Vf. (Benjamin, Buber, Bloch, Canetti, Dix, Hindemith u. a.), denen der Isenheimer Altar zu „expressionistischen Kulturikone" (14) wurde. Broch stellt dem Werk an der Epochenschwelle zwischen dem idealtypischen Mittelalter und dessen Auflösung durch die Reformation den radikalen Zerfall der christlich-abendländischen Kultur im 20. Jh. gegenüber – an der Schwelle zur nachchristlichen Zeit. Alles andere als Objekt nostalgischer Verklärung unterzieht Broch den Isenheimer Altar einer literarischen Destruktion, Verzerrung und Überblendung seiner Motive, die markant, aber keineswegs historisierend der Konstruktion des Romans einmontiert sind. R.H.

Mieth, Dietmar: **Was wollen wir können?** Ethik im Zeitalter der Biotechnik – Freiburg i. Br.: Herder 2002. 532 S., geb. € 35,00 ISBN: 3–451–27559–7

Wenn die Lebenswissenschaften – wie unlängst in Politik und Gesellschaft behauptet – tatsächlich als Leitwissenschaften des 21. Jahrhunderts gelten, dann bedarf es dringend einer fundierten ethischen Orientierung, die – trotz der wachsenden Unübersichtlichkeit des Themenspektrums und der durch den technologischen Fortschritt bedingten geringen Halbwertzeit wissenschaftlicher Erkenntnisse und ethischer Urteile – dabei behilflich ist, grundlegende anthropologische, ethische und politische Rahmenbedingungen zu benennen und argumentativ zu begründen, die in der zunehmend kontroverser geführten Diskussion – auch aus theologisch-ethischer Sicht – Bestand haben können.

Diesem Anliegen wird der vorliegende Bd. in jeder Hinsicht gerecht. Vor allem die Ausführungen zu den biopolitischen Herausforderungen, die Frucht einer langjährigen und intensiven Mitarbeit des Vf.s in verschiedenen internationalen Gremien sind, dürfen als gleichermaßen informativ wie weiterführend betrachtet werden. Die inhaltlichen Darlegungen in diesem Bd. beschränken sich keineswegs nur auf konkrete Einzelfragen der Bioethik, sondern thematisieren auch die sozialethischen Kontexte und gesellschaftlichen Hintergründe der gegenwärtigen Debatten. Besonders lobenswert ist in diesem Zusammenhang die am Ende des Buches vorgelegte – thematisch gegliederte – Literaturliste, die einen guten Überblick zu den aktuellen Publikationen ermöglicht und zugleich dokumentiert, wie weit das Feld der Biotechnologie innerhalb weniger Jahre geworden ist. K.A.

Heilige: die lebendigen Bilder Gottes, hg. v. Markus Pohlmeyer-Jöckel. – Münster: Lit 2002. 99 S. (Glaube und Leben, 6), 32 Abb., pb. € 15,90 ISBN: 3–8258–6081–7

Der vorliegende Aufsatzbd ist als Begleitbuch zur Kunstausstellung der Sammlerin Maud Pohlmeyer gedacht und im Anhang entsprechend mit 32 Farbabbildungen von Exponaten dieser Schau illustriert. Die essayartigen Präsentationen zur Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart wenden sich sowohl an das Fach- als auch an das interessierte Laienpublikum. Einleitend ordnet der Münsteraner Kirchenhistoriker Arnold Angenendt die Geschichte der christlichen Heiligenverehrung in das größere religionsgeschichtliche Koordinatennetz ein. Thomas Benner, Regens des Priesterseminars im Erzbistum Hamburg, sucht sich dem Thema ‚Heilige' am Beispiel des Heiligen Ansgar anzunähern. Dem Hamburger Pastor Alexander Röder geht es um eine Problematisierung der Sicht von Martin Luther auf die Heiligenverehrung. Mit den facettenreichen Einsichten des Ethnologen Bernd Schmelz zur Heiligenverehrung in Lateinamerika ist der thematische Bogen in die Neuzeit – ja bis in die Gegenwart – ebenso geschlagen wie durch die stark philosophisch geprägten Kurzbeiträge des Theologen und Schriftstellers Markus Pohlmeyer-Jöckel. – Insgesamt veranschaulicht der Bd auf inspirierende Weise, wie sehr besonders die (aktuellen) Ausdrucksformen der Kunst die Frage nach der Gewordenheit unserer Gesellschaft und – in diesem Rahmen – die Frage nach der Bedeutung der christlichen Traditionen für die Entstehung (nicht allein) des Abendlandes wachrufen. H.L.

Thomas von Aquin: Summa contra gentiles. 1.–4. Buch. Lateinisch und Deutsch. Studium Sonderausgabe (Bd. 3 in 2 Teilbänden; nur geschlossen beziehbar), hg. v. Karl Albert / Karl Allgaier / Paulus Engelhardt / Leo Gerken / Markus H. Wörner. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001. XCVIII, 2214 S., kt 99,00 ISBN: 3–534–15638–2

In einer schönen Taschenbuchausgabe wird dieser Klassiker christlicher Theologie preisgünstig angeboten. Darin konfrontiert sich der Aquinat mit nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen, insbesondere mit dem Islam. Die Gesamtdarstellung christlicher Theologie wird unterteilt zwischen Wahrheiten, die im Prinzip allen Menschen zugänglich sind und sich mit der Vernunft auch unumwunden verteidigen lassen, und spezifischen Glaubenswahrheiten, die mit der Vernunft nur insofern verantwortet werden können, als daß eine Plausibilität aufgezeigt wird oder Gegenargumente – erstaunlich viele – entkräftet werden. Die Darstellung verläuft in Form eines Aufstieges der Vernunft durch die Geschöpfe und eines Abstieges durch die göttliche Offenbarung; in beiden Fällen ist der Weg für Thomas derselbe. Erst am Schluß des Werkes werden die spezifisch christlichen Glaubenslehren behandelt. Dabei ist auffallend, daß Thomas zwar eine Sakramentenlehre, aber keine Ekklesiologie vorlegt. Die Schrift entspricht vollauf der Herausforderung der Philosophie. W.J.H.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Im Räderwerk des „real existierenden Sozialismus". Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow, hg. v. Hartmut Lehmann / Jens Holger Schjørring. – Göttingen: Wallstein 2003. 164 S. (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 3), kt 24,00 ISBN: 3–89244–667–9: LEHMANN, H. / SCHJØRRING, J. H.: Religion in Osteuropa in der Phase des „real existierenden Sozialismus", ca. 1953 – 1985; 14–30: SHKAROVSKIJ, M.: Die Russisch-Orthodoxe Kirche und antireligiöse Staatspolitik in der Sowjetunion (1943–1988); 31–40: FABINY, T.: The Hungarian Revolution of 1956 and Ist Aftermath in the Lutheran Church. The Case of Bishop Lajos Ordass; 41–64: SZABÓ, C.: Die katholische Kirche Ungarns bis zum Prozeß gegen József Kardinal Mindszeny; 65–73: ALTNURME, R.: Die Beziehungen zwischen der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche und dem Sowjetstaat nach 1953; 74–86: STREIKUS, A.: Die katholische Kirche in Litauen 1953–1990; 87–100: RAJP, V.: Die katholische Kirche in Slowenien nach dem Zweiten Weltkrieg bis zum Jahre 1989; 101–124: BUCHENAU, K.: Was ist nur falsch gelaufen? Kritische Überlegungen zum Staat-Kirche-Verhältnis im sozialistischen Jugoslawien; 125–142: VORC, P.: Die evangelische Kirche Augsburger Bekenntnisses in der Slowakei und ihr Schicksal in der Tschechoslowakei nach 1953; 143–161: KIEC, O.: die Milleniumsfeierlichkeiten in Polen 1966 und die Rolle der Minderheitskirchen zwischen Kommunismus und Katholizismus.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 60–2004/3, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN 0028–3495: 161–188: SCHWEGLER, U.: Grundlagen und Theorie der Missionsgeschichte bei Johannes Beckmann SMB (1901–1971); 189–208: VAN WIELE, J.: Non-Christian Religions and Cultures in Western Religion Textbooks. Towards a Contextual and Historical Analysis; 209–214: MEILI, J: Darstellung und Rezeption der Figur Jesu Christi in China. Zur Publikation R. Maleks „The Chinese Face of Jesus Christ"; 215–225: MÜNK, H.-J.: Christ-

lich-theologische Ethik in Afrika. Johannes Messners Kulturethik in der Interpretation von B. Werl

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 60–2004/4, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN 0028–3495: 251–272: Meili, J.: Die „Missionsgesellschaften apostolischen Lebens" (MISAL). Interkulturelle und interreligiöse Praxis; 273–286: Camps, A.: Foreign Missionaries and Chinese Catholic Communities During the Late Qing China (1800–1860); 287–322: Spiegler, N.: Auf die Kraft des Volkes bauen? Empowernment-Versuch in Armensiedlungen Barrancabermejas (Kolumbien); 232–338: Schelbert, G.: Die urchristliche Mission. Zur Darstellung von E. J. Schnabel hundert Jahre nach A. von Harnack

Oriens Christianus. Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums, hg. v. Sabine Gralla. – Münster: Lit 2003. 122 S. (Villigst Profile. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks e.V. Villigst, 1), kt 17,90 ISBN: 3–8258–6512–6: 1–14: Bruns, P.: Kreuz unter dem Halbmond – syrisches Christentum von Mohamed bis zum Mongoleneinfall; 15–41: Brands, G.: Pilgerfahrt und Wallfahrtsstätten im spätantiken Orient; 42–56: Felm, K. C.: Liturgische Besonderheiten der nahöstlichen Kirchen; 57–73: Feldtkeller, A.: Juden, Christen und Muslime in Palästina; 74–85: Arnold, W.: Sprache und Literatur der Christen des Vorderen Orients; 86–92: Hollerweger, H.: Tur Abdin – ein gefährdetes christliches Erbe in der Südosttürkei; 93–110: Tamer, G.: Kirche der Übergänge – die Rum-Orthodoxe Kirche im Libanon und in Deutschland; 111–122: Hage, W.: Die orientalischen Kirchen in Europa.

Theologie der Gegenwart 47, 2/2004, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2004, kt 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 82–100: Ch. G. Müller: Ermutigen – ermahnen – frohbotschaften. Zur Vielfalt der Verkündigungsmodi nach 1 Thess 2,1–12.13; 101–115: A. Koolen / V. Strassner: Leben im Schatten von Kirche und Gesellschaft. Arbeiterpriester in Frankreich und Deutschland; 116–126: D. Wirschen: Handeln Menschenrechtsverteidiger supererogatorisch?; 127–137: P. Petzel: In Gottes Volkeingebunden; 138–149: M. Hochschild: Der Fehlerteufel.

Das Weihsakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit? Zehn Jahre nach der päpstlichen Erklärung „Ordinatio Sacerdotalis", v. Manfred Hauke. – Siegburg: Verlag Franz Schmitt 2004. 127 S. (Respondeo, 17), kt € 9,00 ISBN: 3–87710–281–6.

Der Einziggeborene. Christusbekenntnis und Christusverehrung, v. Leo Kardinal Scheffczyk. – Siegburg: Schmitt 2004. 228 S. (Quaestiones Non Disputatae, IX) kt € 12,00 ISBN: 3–87710–282–4.

Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, v. Thomas Brechenmacher. – München: Beck 2005. 326 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–406–52903–8.

Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert, v. Marie-Luise Ehrenschwendtner. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2004. 399 S. (Contubernium. Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte, 60) geb. € 74,00 ISBN: 3–515–07838-X.

Die Emmaus Geschichte – etwas anders gelesen, v. Joachim Korbacher. – Münster: Lit 2005. 67 S. (Glauben und Leben, 24), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–8151–2.

Die Frage nach Gott, v. Norbert Hoerster. – München: Beck 2005. 123 S. kt € 9,90 ISBN: 3–406–52805–8.

Die Luthersche Bekenntnisgemeinschaft und der Kampf um die Thüringer evangelische Kirche 1933/34–1939 v. Minnamari Helaseppä. – Helsinki: *Luther-Agricola-Society 2004. 309 S.* (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 58), kt ISBN: 951–9047–68–9.

Ekklesiologie und Ethik bei Stanley Hauerwas. Von der Bedeutung der Kirche für die Rede von Gott, v. Birgit Rommel. – Münster: Lit 2003. 311 S. (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, 14), brosch. € 24,90 ISBN: 3–8258–6521–5.

Erosion des christlichen Glaubens. Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kulturverlust des Religiösen", hg. v. Hans-Georg Ziebertz. – Münster: Lit 2004. 142 S. (Wissenschaft aktuell. Theologie, 4), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–7092–8: 5–14: Knobloch, H. / Schnettler, B.: Die Trägheit der Säkularisierung und die Trägheit des Glaubens; 15–27: Ebertz, M. N.: Kirche und Öffentlichkeit – Chancen und Grenzen; 29–37: Scheilke, Ch. Th.: Fördert Desinformation den Erosionsprozess?; 39–43: Tzscheetzsch, W.: Haben die Kirchen ausgedient?; 47–56: Gräb, W.: Medienreligion. Transformationen der Präsenz des Religiösen; 57–69: Pickel, G. / Müller, O.: Ostdeutschland – entkirchlicht, entchristlicht, oder säkularisiert?; 71–86: Ziebertz, H.-G. / Riegel, U. / Kalbheim, B.: Typologie religiöser Orientierungen westdeutscher Jugendlicher; 87–100: Buchner, A.: Erosion des Glaubens in Österreich?; 101–110: Krüggeler, M.: Noch immer (k)ein Sonderfall? Religion in der Schweiz; 113–120: Schweitzer, F.: Dinosaurierpflege oder tragfähige Zukunftsperspektiven?; 121–129: Kehl SJ, M.: Welche „pastorale Strategie" braucht die deutsche Kirche heute?; 131–142: Nüchtern, M.: Profil, Projekt, Produktvertrauen.

Gemeinwohl im Konflikt der Interessen. Gesellschaftspolitische, sozialethische und philosophisch-theologische Recherchen zu Europa / Le bien commun dans le conflit des intérêts. Recherches sociopolitiques, socio-éthiques et philosphico-théologiques sur l'Europe, hg. v. Ignace Berten / Thomas Eggensperger / Ulrich Engel. – Münster: Lit 2004. 145 S. (Kultur und Religion in Europa, 4), brosch. € 14,90 ISBN: 3–8258–7780–9: 5–30: Poplawska, E.: Subsidiarität und Souveränität (Subsidiarité et souveraineté); 31–54: Berten, I.: Intérêt général, intérêt communautaire, intérêt national. Bref parcours historique (Gemeininteresse, Gemeinschaftsinteresse, nationales Interesse. Kurzer historischer Überblick); 55–72: Kruip, G.: Gemeinwohl und Subsidiarität. Die Vorteile von Freiheit und Kooperation (Bien commun et subsidiarité. Les avantages de la liberté et la coopération); 73–88: Lavigne, J.-C. : Le principe de subsidiarité (Das Prinzip der Subsidiarität); 89–98: Eggensperger, th.: Gemeinwohl und Gemeinsinn. Perspektiven für Europa (Le bien commun et le sens de l'intérêt public. Perspective pour l'Europe); 99–108: Rossi, E.: Solidarité et bien commun (Solidarität und Gemeinwohl); 109–134: Berten, A.: De la souveraineté et de l'intégration européenne (Über Souveränität und die Europäische Integration); 135–144: Engel, U.: „... noch auf der Suche nach sich selbst" (Jacques Derrida). Philosophisch-theologische Anmerkungen zu kulturellen Identität / Differenz Europas („... encore á la recherche delle-même" [Jacques Derrida). Remarques philosophico-théologiques sur identité et la différence culturelles de l'Europe).

Bibelwissenschaft

Schwachheit als Waffe. Die Argumentation des Paulus im „Tränenbrief" (2. Kor. 10–13), v. Lars Aejmelaeus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 436 S. (Schriften der Finnischen Exegetischen Gesellschaft, 78) kt € 59,00 ISBN: 3–525–53504-X.

The Temple Scroll and the Biblical Text Traditions. A Study of Columns 2–13:9, v. Magnus Riska. – Helsinki: The Finnish Exegetical Society 2001. 213 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 81) kt $ 30,00 ISBN: 951–9217–36–3.

Traditions in Collision. A Literary and Redaction-Critical Study on the Elijah Narratives 1Kings 17–19 v. Jyrki Keinänen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 207 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 80) kt € 36,90 ISBN: 3–525–53981–9.

Altes Testament

The Canonical Hebrew Bible. A Theology of the Old Testament, v. Rolf Rendtorff. – Leiden: Deo Publishing 2005. 813 S. (Tools for Biblical Study series, 7), kt $ 61,99 ISBN: 90 5854 020 0.

Neues Testament

Evangelienharmonien des Mittelalters, hg. v. Christoph Burger / August den Hollander / Ulrich Schmid. – Assen: Van Gorcum 2004. 150 S. (Studies in Theologie and Religion [STAR], 9), geb. € 45,00 ISBN: 90 232 4052 9: 1–17: Schmid, U.: Evangelienharmonien des Mittelalters: Forschungsgeschichtliche und systematische Aspekte; 18–39: Schmid, U.: Lateinische Evangelienharmonien – die Konturen der abendländischen Harmonietradition; 40–72: Vial, M.: Zur Funktion des *Monotessaron* des Johannes Gerson; 73–88: Caspers, C.: Liturgie, Leben-Jesu-Darstellungen und Evangelienharmonien als wesentliche Bestandteile der spätmittelalterlichen Frömmigkeit: Erforschung und Vergleich; 89–108: Den Hollander, A: Mittelniederländische Evangelienharmonien – Form und Funktion: Eine erste Orientierung; 111–122: Eckermann, W.: Die Harmonisierungstendenzen im Evangelienkommentar des Simon Fidati von Cascia OESA (ca. 1295–1348); 132–138: Burger, C.: Die Passionsharmonie des Augustiner-Eremiten Johannes von Paltz (ca. 1445–1511).

Spuren von Deuteromarkus II, v. Albert Fuchs. – Münster: Lit 2004. 324 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (N.F.), 2), kt € 39,90 ISBN: 3–8258–7659–4.

The Salvation Historical Fallacy? Reassessing the History of New Testament Theology, hg. v. Robert W. Yarbrough. – Leiden: Deo Publishing 2004. 401 S. (History of Biblical Interpretation series, 2) kt $ 59,95 ISBN: 90–5854–024–3.

The Travel Narrative in the Gospel of Luke. Interpretation of Lk 9,51–19,28, v. Filip Noël. – Brussel: kvab 2004. 483 S. (Collectanea Biblica et Religiosa Antiqua,V), kt € 45,15 ISBN: 90–6569–909–0.

Pastoraltheologie und Religionspädagogik

40 Gruppenstunden für Ministranten. geeignet auch für Schule, Kinder- und Jugendarbeit. V. Willi Hoffsümmer. – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2005. 176 S., kt € 18,80 ISBN: 3–7867–2535–7.

Religionslehrerbildung an der Universität. Profession – Religion – Habitus, v. Hans-Georg Ziebertz / Stefan Heil / Hans Mendl / Werner Simon. – Münster: Lit 2005. 162 S. (Forum Theologie und Pädagogik, 11), brosch. € 17,90 ISBN: 3–8258–8215–2.

Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, hg. v. Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel. – Freiburg / Gütersloh: Herder / Chr. Kaiser 2003. 443 S. (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft, 3), kt € 44,95 ISBN: 3–451–28069–8 (Herder) / 3–579–5292–6 (Chr. Kaiser).

„Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten...". Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns, hg. v. Walter Fürst / Andreas Wittrahm / Ulrich Feeser-Lichterfeld / Tobias Kläden. – Münster: Lit 2003. 261 S. (Theologie und Praxis, 17), brosch. € 19,90 ISBN:

3–8258–7037–5: 21–39: WITTRAHM, A. / LEICHT, B. M.: Gestalten und Gestaltwandel erwachsener Religiosität. Von der Pilotstudie zum Forschungsprojekt „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter"; 41–65: WITTRAHM, A.: „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter" – Anliegen und Anlage eines Forschungsprogramms; 67–84: KLÄDEN, T.: Zentrale Ergebnisse des Forschungsprojektes „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter" im Überblick; 89–100: ENGLERT, R.: Von der Deskription der Religiosität Erwachsener hin zu Kriterien erwachsener Religiosität; 101–107: BLASBERG-KUHNKE, M.: Individualisierung und Dynamisierung der Religiosität im höheren Erwachsenenalter – Konsequenzen für die Altenbildung; 109–126: WITTRAHM, A. / HAMMERSCHMIDT, M.: Der Herr kennt den Weg der Gerechten. Glaubensentwicklung und religiöse Erwachsenenbildung; 127–136: FEITER, R.: Das „apersonale Gottesbild" als Herausforderung (der Pastoral); 139–152: KLEINEMAS, U. / RUDINGER, G.: Auf dem Weg zu einer Alternskultur? Entwicklungspsychologische Hinweise zu einer nicht nur theologischen Diskussion; 153–180: FÜRST, W. / FEESER-LICHTERFELD, U.: „Pastoral der Lebensspanne und der Lebensbezüge". Elemente und Essentials eines möglichen christlich-kirchlichen Beitrags zur Alternskultur in der Gesellschaft; 181–200: FÜRST, W. / HIRSCHFELDER, G. / HÄNEL, D. / FEESER-LICHTERFELD, U. / PLETSCH, S. / TERÖRDE, A.: Religiöse Rituale im höheren Erwachsenenalter in einer pluralistischen Gesellschaft; 203–214: STENGER, H. M.: Frucht noch im Alter (Psalm 92). Von 80 Jahren und mehr; 217–257: FÜRST, W. / WITTRAHM, A. / VON DER BANK, S. / FEESER-LICHTERBERG, U. / KLÄDEN, T.: Detaillierter Ergebnisbericht des Forschungsprojektes „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter".

Philosophie

Antonio Rosmini. Ein philosophisches Profil, v. Michele Dossi. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 394 S. (Ursprünge des Philosophierens, 6), kt € 25,00 ISBN: 3–17–018129–7.

Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik, hg. v. José Sánchez de Murillo / Martin Thurner. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. 341 S. (Ursprung und Gegenwart, 1), kt € 25,00 ISBN: 3–17–018289–7: 13–51: THURNER, M.: Aufgang. Die Ursprünglichkeit der *Physis.* Tiefenphänomenologie und Geschichte (Heraklit, Böhme, Sánchez de Murillo); 53–58: SÁNCHEZ DE MURILLO, J.: Gottesheryorgang; 59–70: VON WEIZSÄCKER, C. F.: Die Gegenwart der Naturwissenschaft; 71–83: HENRY, M.: Die Frage der Verdrängung. Schopenhauer, Freud und die radikale Phänomenologie des Lebens; 85–99: VATTIMO, G.: Die Religion. Erinnerung einer Geschichte; 101–129: ZOVKO, M.-E.: Die Analogie des Lebens und der Erkenntnis. Franz von Baader und das neue Denken der Naturwissenschaft; 131–140: OESTERREICH, P. L.: ‚Ewige Freiheit'. Schellings philosophischer Anfangspunkt; 141–152: KÜHN, R.: Gutsein des Lebens. Eine Meditation zur Lebensphänomenologischen Geburt; 153–176: HAAS; R.: Metaphysische Wurzeln der Neurobiologie Gerhard Roths; 177–206: MEYENDORF, R.: Glaube und Wahn; 207–214: GEBAUER, G.: Sport: Leibliches Gedächtnis der Menschheit; 215–218: BISER, E.: Der Ursprung der christlichen Musik; 219–245: THURNER, M.: Ein Requiem auf Gott. Philosophische Annäherungen an Verdis Totenmesse.

Richard Wagners politische Theologie. Kunst zwischen Revolution und Religion, v. Peter Hoffmann. – Paderborn: Schöningh 2003. 308 S., € 39,80 ISBN: 3–506–73929–8.

Visualisiertes Bilderverbot? Theologie im Gespräch mit Gordon Matta-Clarks Dekonstruktion der Architektur, v. Thilo Rissing. – Münster: Lit 2003. 98 S. (PONTES. Philosophisch-theologische Brückenschläge, 12), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–6277–1.

Kirchenrecht

Säkularisation und Säkularisierung 1803–2003, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 2004. 164 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 38), kt 32,80 ISBN: 3–402–04369–6: 7–26: MAIER, H.: Was war die Säkularisation und wie lief sie ab? Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und die Folgen; 53–79: WALL, H. DE: Die Fortwirkung der Säkularisation im heutigen Staatskirchenrecht; 103–125: KAUFMANN, F.-X.: Gegenwärtige Herausforderungen der Kirchen durch die Säkularisierung.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghorst;
Prof. Dr. Georg Braulik, Freyung 6, A-1010 Wien;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Dr. h.c. Otto Kaiser, Am Krappen 29, D-35037 Marburg;
PD DDr. Wassilios Klein, Tilsiter Str. 9, D-53117 Bonn;
P. Prof. Dr. Rainer Koltermann SJ, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt;
Prof. Dr. Ulrich Köpf, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Dr. Markus Krienke, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Alexander Loichinger, Leitenweg 9, D-82515 Wolfrathshausen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Richard Schaeffler, Halbreiterstr. 2, D-81479 München-Solln;
Prof. Dr. Thomas Schmeller, Grüneburgplatz 1, D-60323 Frankfurt am Main;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Klaus von Stosch, Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, D-50923 Köln;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3, D-80799 München;
Prof. Dr. Jürgen Werbick, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, Pater-Philipp-Jeningen-Platz, D-85072 Eichstätt;

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, Sabrina Herbecke, 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 2005
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

© 2005 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