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 6 | **2005** | **101. Jahrgang**

Jean-Paul Sartre (1905–1980) als philosophische Drehscheibe der theologischen Moderne. Eine Adresse zum hundertsten Geburtstag (Gregor Maria Hoff) . . . . . Sp. 443

Søren Kierkegaard – das Ärgernis der Christenheit (Hartmut Rosenau) . . . . . Sp. 459

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 471

Das Christentum an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. Erfahrungsgehalte der jüdisch-christlichen Tradition angesichts von Schwellensituationen und Jahrtausendwechseln, hg. v. Albrecht Grözinger / Ekkehard W. Stegemann (Wolfgang Beinert)

Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag, hg. v. Martin Fassnacht / Andreas Leinhäupl-Wilke / Stefan Lücking (Matthias Blum)

Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung, hg. v. Irmtraud Fischer / Ursula Rapp / Johannes Schiller (Ruth Scoralick)

Pasquale, Gianluigi: Oltre la fine della storia. La coscienza cristiana dell'Occidente (Wolfgang Beinert) . . . . . .

Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, hg. v. Rudolf Weth (Wolfgang Beinert)

Exegese NT . . . . . Sp. 479

Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs, hg. v. Christoph Niemand (Markus Öhler)

Görrig, Detlef: Die Wurzel trägt. Israels „bleibende Erwählung" und die „Mission" der Kirche (Hans Hermann Henrix)

Münch, Christian: Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion (Gerd Häfner)

Dogmatik . . . . . Sp. 484

Ebertz, Michael N.: Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel der Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung (Thomas Ruster)

Schelhas, Johannes: Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937) (Hermann-Josef Röhrig)

Tomberg, Markus: Glaubensgewißheit als Freiheitsgeschehen. Eine Relecture des Traktats „De analysi fidei" (Karl-Heinz Menke)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 491

Hoff, Gregor Maria: Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche (Harald Wagner)

Kirchengeschichte / Patrologie . . . . . Sp. 492

Fürst, Alfons: Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike (Andreas E. J. Grote)

Hasenfratz, Hans-Peter: Die antike Welt und das Christentum. Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich (Alfons Fürst)

Hiltbrunner, Otto: Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum (Alfons Fürst)

Lutterbach, Hubertus: Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts (Ludolf Kuchenbuch)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 499

Leppin, Volker: Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch (Bernward Schmidt)

Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. v. Friedemann Voigt (Kurt Meier)

Kirchliche Zeitgeschichte . . . . . Sp. 503

Engelbert OSB, Pius: Saeculum. Zeit und Welt. 100 Jahre Abtei Gerleve (Ulrich T. G. Hoppe)

Pollack, Detlef: Säkularierung – ein moderner Mythus? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland (Kurt Meier)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 507

Nekropolis: Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, hg. v. Norbert Fischer / Markwart Herzog (Klemens Richter)

Joosten, Christoph: Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik (Birgit Jeggle-Merz)

Kaczynski, Reiner: Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie‚Sacrosanctum Concilium'. In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2 (Klemens Richter)

Religionspädagogik . . . . . Sp. 512

Gewalt. Filmanalysen für den Religionsunterricht, hg. v. Inge Kirsner / Michael Wermke (Björn Igelbrink)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 512

Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung? Theologisches Forum Christentum-Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber (Stephan Leimgruber)

Theologie / Sozialwissenschaft . . . . . Sp. 515

Brandes, Holger: Der männliche Habitus. Bd I: Männergruppen und männliche Identität

Brandes, Holger: Der männliche Habitus. Bd II: Männerforschung und Männerpolitik (Stefanie Rieger-Goertz)

Philosophie / Religionsphilosophie . . . Sp. 516

Beck, Heinrich: Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik (Gisbert Greshake)

Müller, Klaus: An den Grenzen des Wissens. Einführung in die Philosophie für Theologinnen und Theologen (Joachim Valentin)

Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik, hg. v. Klaus Müller (Josef Kreiml)

Tilliette, Xavier: Schelling. Biographie (Robert Jan Berg)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 521

Allen Leserinnen und Lesern

der Theologischen Revue wünschen wir ein
gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2006!

Prof. Dr. Harald Wagner

Zusammen mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Schriftleitung

BS: Kiel A010

Jean-Paul Sartre (1905–1980) als philosophische Drehscheibe der theologischen Moderne.

Eine Adresse zum hundertsten Geburtstag

Von Gregor Maria Hoff

I

„An jenem Tag auf dem Montparnasse verweilte jeder noch ein wenig länger in dem sanften und sorgenvollen Gemurmel. Aprilhimmel. Kühles Licht. Ein Paris ohne Autos. Und überall im Viertel die unschlüssige Aufgeregtheit einer Menge, die schweren Herzens auseinandergeht. Man begegnete hier und da Gesichtern, die von einem seltsamen Gefühl gezeichnet waren. In den Cafés am Boulevard Raspail und in der Rue Didot taten sich kleine Gruppen zusammen. Aber es gab auch Männer und Frauen, die allein umherliefen, müßig, vielleicht aus dem Wunsch heraus, diesen Augenblick zu verlängern. Ich war einer von ihnen. Ich war wie jene zu Sartres Begräbnis gekommen."[1]

Vor 25 Jahren, am 15. April 1980, ist Jean-Paul Sartre gestorben. Die Erinnerung an seinen 100. Geburtstag gehört in Frankreich in diesem Jahr zu den *Célébrations Nationales*. Sein Tod wurde zum öffentlichen Ereignis, wie es seine Texte lange Zeit waren. Sie sind es, über Frankreich hinaus, längst nicht mehr. Die existenzialistische Erregung hatte sich schon zu Sartres Lebzeiten gelegt. Strukturalisten und Poststrukturalisten hatten den alten Mandarins den Kampf angesagt, zumal Sartre. Die Auseinandersetzungen waren philosophisch bestimmt und wurden politisch ausgetragen. Ihre Aktualität ist nur noch in den Archiven der zweiten Hälfte des 20. Jh.s greifbar. Als Frage stellt sie sich mit den kollektiven Erinnerungsmustern wiederkehrender Geburts- und Todeszyklen, die jenen Medienmarkt bedienen, den Sartre souverän beherrschte, indem er sich zugleich Distanz ihm gegenüber bewahrte. Die Attraktivität dieser Selbstinszenierung verrät dabei bereits etwas über die gespannte Modernität des Herausgebers der „Les Temps Modernes", der nach einem bösen Wort von Michel Foucault ein guter Philosoph des 19. Jh.s war.[2] Beinahe ironisch erscheint der zitierte Auftakt der Sartre-Biographie von Bernard-Henri Lévy wie ein Romananfang des literarischen Realismus eben dieser Zeit. Ein Großereignis, ein *Genie* bestimmt die Geschichte einer Zeit. Die Leserin wird an das Grab *des Philosophen des 20. Jh.s* geführt, während noch „eine improvisierte Wache [...] den Gaffern das Recht streitig machte, sich auf diesem bereits geheiligten Stückchen Asphalt länger aufzuhalten."[3] Wer so erzählt, mit diesem Motiv der *erhabenen Größe*, von dieser Zentralperspektive aus, verläßt sich auf jene narrativen und erkenntnistheoretischen Mittel, die Foucaults Polemik in den Blick nahm.

„Einen Moment lang betrachtete ich die Fassade. Hatte dort der berühmte Mann tatsächlich gewohnt? Waren von dort jene Worte ausgezogen, um zunächst den ganzen Planeten zu umkreisen und anschließend wie ein hartnäckiger Bienenschwarm an diesem Nachmittag auf dem Friedhof zu uns zurückzukehren?"[4]

Selbstverständlich kann man Sartre das Kanonisierungspathos seines Biographen nicht anlasten. Trotzdem spiegelt Lévy etwas von Sartre wider, das er sehr bewußt lebte und seine ambivalente Modernität kennzeichnet. Er spielte auch nach dem eigenen, selbstkritischen Urteil den Typus des bürgerlichen Intellektuellen, an dessen Untergang er politisch interessiert war.[5] Nicht zufällig arbeitete er an seinem „Flaubert".[6] Sartre analysierte damit in der Form einer Biographie ein Grundmodell moderner Ökonomie, und zwar in ihrer politischen, sozialen, gesamtkulturellen Konstellation als eine Praxis, die einen Menschen *personalisiert, konstituiert* und ihm zugleich die Möglichkeit läßt, sich selbst zu produzieren. Flaubert ist, in der Darstellung Sartres, der Schritt aus dem bekämpften System der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft – aber auf der Grundlage eben ihrer Funktionsmuster. Sartre betreibt damit das Projekt jener bürgerlichen Aufklärung, das er als Figur widerwillig *und* mit Lust repräsentierte.

Dieses Spannungsmuster charakterisiert auch seine politischen Äußerungen, die unter dem eigentümlichen Bann des Totalitarismus stehen und doch vom hohen Freiheitston seiner philosophischen Intuition zehren.[7] Sartres Rede von der „totale[n] Verantwortung in der totalen Einsamkeit"[8], zumal in der emphatischen Betonung seines Vortragstils, macht aus dem „total" ein Kennwort. Behält nicht auch der panoptische Entwurf des „Idiot der Familie" im Erklärungsansatz etwas davon, wenn die gesamte Welt im Leben eines einzelnen zur Erscheinung kommen soll? Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft" wählt die Perspektive einer „ontologischen Totalisierung", die das Subjekt als Bruch im System etabliert.[9] Es ist „der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt"[10], und zwar als (Selbst-)Bewußtsein. Dementsprechend hat man es auch mit einem Autor zu tun, dem sein Werk solange gehört, wie er *bewußt* lebt.[11] Auf dieser Linie unterhalten die Freiheitsinteressen des Subjekts den Plan zur Veränderung der gegebenen Ausbeutungs- und Entfremdungsverhältnisse. Damit wird im Horizont einer existenzialistischen Umstellung historischer Dialektik eine subjekttheoretische Ebene eingezogen, die der Linkshegelianismus in seiner Idealismus-Kritik abreißen zu können glaubte. Das wiederum ist Sartres großer Zweifel – und markiert seine philosophisch systematische Zwischenstellung im Diskurs der Moderne.[12] Wer heute nach Sartre fragt, wird auf diese bis zum Zerreißen gespannte Modernität stoßen, die möglicherweise gerade als ihr „objektiver" Ausdruck aufzufassen ist. Wer ist also, in theologischem Interesse gefragt, Sartre *heute* in der Philosophie seiner Zeit?[13]

II

Jürgen Habermas legt seinen „philosophischen Diskurs der Moderne" (im Genitivus subiectivus und obiectivus) so an, daß immer wieder Friedrich Nietzsche als „Drehscheibe" fungiert.[14] Seine großen Fragen nach dem Subjekt, nach der Wahrheitsfähigkeit der Sprache, nach ihren Metaphorisierungen usw. sortieren, ja bestimmen beinahe die folgenden Diskurse um das Projekt der Moderne, das Habermas gerne unter veränderten Bedingungen fortsetzen würde. Dabei übernimmt er jenen Abschied vom *idealistischen* Bewußtseinsparadigma, den auch Jean-Paul Sartre von seinen philosophischen Anfängen an betreibt. In diesem Zusammenhang ist zunächst überraschend festzuhalten, daß Sartre selbst für die Habermas'sche Auffassung des philosophischen Diskurses der Moderne keine Rolle spielt. Das ist insofern bemerkenswert, als Sartre doch gerade für jene Poststrukturalisten eine Projektionsfläche entschlossener Ableh-

[1] Lévy, Bernard-Henri: Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts, München / Wien: Hanser 2002, 11.

[2] Vgl. Dosse, Francois: Geschichte des Strukturalismus. Bd 2: Die Zeichen der Zeit, 1967–1991, Hamburg: Junius 1997, 140.

[3] Lévy, Bernard-Hénri: Sartre, 11.

[4] Ebd.

[5] Vgl. die Selbstauskünfte im Film „Sartre par lui-Meme" von Alexandre Astruc und Michel Contard (1976). Als Text veröffentlicht: Sartre. Ein Film, von Alexandre Astruc und Michel Contat, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1977.

[6] Sartre, Jean-Paul: Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857, I-IV (in 5 Bdn.), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1977–1979. (Sigel: F) Vgl. König, Traugott (Hrsg.): Sartres Flaubert lesen. Essays zu ‚Der Idiot der Familie', Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1980.

[7] Vgl. Sartre, Jean-Paul / Gavi, Phillipe / Victor, Pierre: Der Intellektuelle als Revolutionär. Streitgespräche, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1976; exemplarisch 12f.

[8] Sartre, Jean-Paul: Paris unter der Besatzung, Artikel und Reportagen 1944–1945, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1980, 38.

[9] Sartre, Jean-Paul: Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967, 48.

[10] Ebd., 52.

[11] Vgl. Sartre, Jean-Paul: Selbstporträt mit siebzig Jahren. Interview mit Michel Contat, in: Sartre, Jean-Paul: Sartre über Sartre. Aufsätze und Interviews 1940–1976, Reinbek bei Hamburg, 180–246; hier: 234.

[12] Vgl. das Urteil von Schadel, Erwin: Sartres Dialektik von Sein und Freiheit. Existentialistische Absurditätserfahrung als Konsequenz positivistischen Wirklichkeitsverständnisses, in: ThPh 62 (1987) 196–215, 212: „Seine Beteuerung, er sei ‚dem Idealismus entronnen', ist als bloße Rhetorik einzuschätzen."

[13] Diese besondere thematische Engführung schließt die Behandlung einer Reihe wichtiger Fragen und Personen im Umfeld von Sartres Werk aus: z.B. Hinweise auf Albert Camus, Simone de Beauvoir, auf Sartre als politischen Philosophen auf der Bühne seiner Zeit u.v.m. Die entsprechenden Kap. seiner intellektuellen Biographie verdienen besondere Aufmerksamkeit, lassen sich aber im Zuge dieses Essays nicht angemessen berücksichtigen.

[14] Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. Main: Suhrkamp ^{3}1991; besonders Kap. IV: Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe, 104–129.

nung stellte, die er selbst z. T. heftig attackierte und die auch Habermas zur Zielscheibe seiner nicht selten polemischen Invektiven macht. Dabei verkehren sich die Ausgangsbedingungen der Kritik auf signifikante Weise. War für Sartre das Paradigma des Subjekts im Sinne eines *individuellen Allgemeinen*[15] eine Grundsatzrechtfertigung wert, argumentiert Habermas vor allem für die Leistungsfähigkeit jener aufgeklärten Vernunft, deren aporetische Verstrickungen Horkheimer und Adorno als Paten kritischer Theorie[16] (und also im letzten auch ihrer Fortsetzung im Projekt einer „Theorie des kommunikativen Handelns“ [17]) aufdeckten. Der Optimismus eines reflexiv gewandelten Fortschrittsgedankens in der Moderne hält sich in einem Vernunftvertrauen, das zugleich auf dem Spiel steht. In dieser Hinsicht ist auch Sartre ein Moderner, nämlich als unorthodoxer Marxist.[18] Sein Bruch mit dem real existierenden Kommunismus hängt mit der Erinnerung an das moderne Freiheitsparadigma des Subjekts zusammen, das wiederum idealistische Traditionswurzeln hat. Von ihnen hatte sich Marx materialistisch lösen wollen – eine Intuition, die wiederum für Sartres Ontologie in „Das Sein und das Nichts“, mit phänomenologischem Theorieinventar vorgetragen, eine entscheidende Rolle spielt.[19] Es sind diese Verwicklungen im Diskurs der Moderne, die ein neues Interesse an Sartre bestimmen könnten, weil die Problemüberhänge dieses Diskurses, zumal mit der Frage nach dem Subjekt, alles Andere als ausgetragen sind.

Philosophisch wie literarisch hat Sartre im Erinnerungsjahr 2005 Konjunktur mit weltweit zahlreichen Symposien und Publikationen.[20] Welche Rolle kommt ihm aber dabei zu? Ist er der Philosoph des 20. Jh.s, als den ihn Lévy in seiner ausgreifenden Biographie zu lesen gibt? Oder muß er doch im philosophischen Diskurs der Moderne in ihren Marginalien verschwinden, im Anmerkungsapparat der Geschichte mit bestenfalls entlegenen Reminiszenzen, die auch den Existenzialismus als überwundene Modeerscheinung begreifen?

Die Frage nach dem *modernen* Sartre ist dabei nicht nur von *philosophischem*, sondern auch von *theologischem* Interesse, weil Sartre die Ambivalenz der Moderne in seinem Werk austrägt – mit all seinen Windungen, Veränderungen, Abschieden. Er erscheint damit als ein entscheidender Protagonist der Moderne, der literarischen wie der philosophischen. Insofern gehören auch seine Stücke, seine Romane, seine Erzählungen in den Konnex einer philosophischen Diskussion, die für die theologische Auffassung und Relecture dieses Autors von Bedeutung ist.

III

Was hat es aber mit Sartre theologisch auf sich?[21] Wir wechseln in das Jahr 1948. Der „Index librorum prohibitorum“ nimmt die Werke Sartres auf und stellt sie unter Verbot. Der katholische Antimodernismus sieht sich provoziert und bringt mit den Mitteln seiner Pastoralmacht den Gegner zum Schweigen. Warum? Weil er seinerseits eine Lebensmacht geworden ist: eine Lebensform, ein Versprechen auf repressionsloses Leben. Das Paradigma der Freiheit erscheint unter den Vorzeichen der Lebenslust, aber auch des Ekels. Das Leben ohne Gott wird zum publikumswirksamen Entwurf.

Aus theologischer Sicht ist zunächst einmal bezeichnend, daß man eben nicht theologisch auf die existenzialistische Herausforderung antwortet. Die Reaktion auf Sartre wehrt sich gegen einen Nihilismus, der für die katholische Kirche nichts Anderes als die Konsequenz der Moderne sein kann. Sie tritt unter Vorzeichen an, die katholisch in einem Abweisreflex „verarbeitet“ werden. Mit der philosophischen Moderne nach Kant tritt jenes Subjekt ins Zentrum des erkenntnistheoretischen Weltzugangs, das bei Sartre eine neue Verankerung erfährt. Formal ist es das Erstgewisse im präreflexiven Selbstbewußtsein. Material tritt es als die Verwirklichung radikaler Freiheit auf. Damit stehen zwei problematisch aufgeladene Konzepte im Mittelpunkt dieses Ansatzes. Die autonome Freiheit entzieht sich jedem heteronomen Anspruch, wie er religionskritisch im Offenbarungsglauben aufgedeckt wird. Die Urteilskraft des Subjekts widersteht den Bindungsansprüchen der Kirche. Ihr objektivistischer Gegenentwurf verführt zu einer ekklesiozentrischen Verschärfung – und dies z. T. gerade bei Theologen, die ursprünglich um einen Anschluß an die Problemlage der Moderne gerungen hatten.[22] Die Ambivalenz der Moderne tritt hier unter theologischen Vorzeichen zu Tage.

An der Stellungnahme zu Sartre, genauer: an der Notwendigkeit ihn zu verschweigen, ihn dem eigenständigen Urteil der Gläubigen zu entziehen, dokumentiert sich die Unfähigkeit des theologisch-kirchlichen Antimodernismus, den kritischen Anfragewert des freiheitsbewußten Subjektdenkens intern zu bestimmen. Der Fall Sartre hat von daher Nennwert für eine epochale Epochenverweigerung, die im Augenblick dieses Richterspruchs auf das Ende ihrer Selbstverweigerung zusteuert, weil sie sich nicht mehr *am Leben* erhalten läßt. Noch einmal steht das 19. Jh. auf:

> „Hier schlug die Kritik an der faktischen Realisierung des neuzeitlichen Interesses am Selbstbewusstsein und am Fortschritt der Freiheit vollends um in eine Defensive gegenüber der Moderne überhaupt. Ihr Streben nach Emanzipation und Selbstbestimmung wurde einhellig zurückgewiesen, ihr Grundprinzip, die subjekthafte Freiheit, wurde als Subjektivismus, Individualismus und Liberalismus scharf verurteilt und ihr Vernunftanspruch als Rationalismus kritisiert.“[23]

Mit dieser Problemgeschichte im Rücken stellt sich die heutige Frage nach der Bedeutung Sartres für die gegenwärtige theologische Auffassung. Bleibt Sartre ein Projekt historisch-rekonstruktiver Theo-

[15] Vgl. Frank, Manfred: Archäologie des Individuums. Zur Hermeneutik von Sartres *Flaubert*, in: ders.: Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französischen Hermeneutik und Texttheorie. Erweiterte Neuausgabe, Frankfurt a. M.: Suhrkamp ^{3}1993, 256–333; hier: 265. Frank führt eine Passage aus dem 1. Bd des „Idiot der Familie“ (I, 7) an, in dem Sartre vom Menschen als *universel singulier* spricht. Zugleich begegnet hier wieder die Rede von der Totalität, die den einzelnen in seiner Epoche zu einem Allgemeinen macht. – Zur Rede vom *individuellen Allgemeinen* vgl. weiterhin Frank, Manfred: Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und –interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt a. M.: Suhrkamp ^{3}1991. Franks Einordnung des *universel singulier* in den Horizont einer Philosophie des *individuellen Allgemeinen* macht im Übrigen bereits auf eine paradigmatische Verschiebung der Sartre-Rezeption aufmerksam. Sartres *universel singulier* meint, anders als es Frank in bewußtseinstheoretischem Rahmen nahe legt, das solitäre Allgemeine, also eine Existenzkategorie für die Souveränität des konkreten Menschen. Das ist Sartres Schritt über Descartes hinaus. Er sprengt das bewußtseinsphilosophische Paradigma mit seinem *Flaubert* mindestens der Anlage nach, um ihm zugleich verhaftet zu bleiben (s.u.).

[16] Vgl. Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M.: Fischer 1989. Vgl. dazu Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, 130–157.

[17] Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988.

[18] Zu Sartres Marxismus vgl. Sartre, Jean-Paul: Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1964. Vgl. Fleischer, Margot: Die Verantwortlichkeit für den Anderen im Handeln. Zum Verhältnis von Existentialismus und Marxismus in Sartres früher Philosophie, in: PhJ 93 (1986) 165–174.

[19] Vgl. die Einleitung („Auf der Suche nach dem Sein“) zu: Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, hrsg. v. Traugott König. Deutsch v. Hans Schöneberg und Traugott König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1993, 9–45. (Sigel SuN)

[20] Einen Überblick kann man sich auf den folgenden Internetseiten verschaffen: http://www.jpsartre.org (Michel Rybalka); www.sartre-gesellschaft.de; www.romanistik.info. Einen bibliographischen Überblick bietet: Contat, Michel / Rybalka, Michel: Sartre, *Bibliographie 1980–1992*, Paris, Bowling Green Ohio 1993. – Exemplarisch sei hier auf einige neuere Biographien und Einführungen hingewiesen, die auf Deutsch vorliegen: Cohen-Solal, Annie: Sartre. 1905–1980, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988 (vgl. jüngst von derselben Autorin: Sartre, un penseur pour le XXIe siècle: Gallimard, Paris 2005); Möbuß, Susanne: Sartre, Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2000; Hakkenesch, Christa: Jean-Paul Sartre, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2001; Kampits, Peter: Jean-Paul Sartre, München: Beck, 2004.

[21] Die Theologie hat in den letzten zwanzig Jahren wenig zur Sartre-Rezeption beigetragen. Die ThRv verzeichnet in dieser Zeit keine theologischen Dissertationen oder Habilitationen zu Sartre. Theologische Seitenblicke auf Sartre, zumal im Blick auf seine Religionskritik und seinen Atheismus, finden sich bei Lesch, Walter: Imagination und Moral. Interferenzen von Ästhetik, Ethik und Religionskritik in Sartres Literaturverständnis, Würzburg: Königshausen & Neumann 1989. Die letzte Arbeit, die sich explizit auf die „Gottesfrage bei Sartre“ bezieht, stammt von Lohner, Alexander: Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen, Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 1997; vgl. ebd., 179–186. Vgl. darüber hinaus theologisch grundsätzlicher zum Problem des Absurden unter Bezug auf Sartre: Hober, Christine: Das Absurde. Studien zu einem Grenzbegriff menschlichen Handelns (= Studien der Moraltheologie 19), Münster: LIT 2001, 74–90.

[22] Vgl. Ruster, Thomas: Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, 2. erg. Aufl. Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 1997, 357–368.

[23] Essen, Georg: „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie, in: Müller, Klaus (Hrsg. – in konzeptioneller Zusammenarbeit mit Gerhard Larcher): Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg: Pustet 1998, 23–44; hier: 28.

logie? Oder läßt sich Sartre in der gegebenen Konstellation einer doppelt gebrochenen Modernität, nämlich der des Autors wie der katholischen Theologie und Kirche, als eine philosophische Drehscheibe zur Positionsbestimmung des *theologischen Diskurses der Moderne* nutzen?[24]

IV

Zunächst einmal erscheint Sartre in einer spezifischen Hinsicht *modern*: in seinem religionskritischen Atheismus. Verstreut durch sein Gesamtwerk, liefert die Auseinandersetzung mit dem verlorenen Gott der Kindheit eine eigene Grammatik zur Relecture seines Werks – wobei deutlich öfter in den literarischen als in den theoretischen Arbeiten das Profil dieses toten Gottes erscheint. Ein signifikanter Vorgang. Offensichtlich bedarf es nicht mehr der theoretischen Bestreitung des Gottesglaubens. Sie wird vorausgesetzt und bildet eine Hintergrundannahme bereits für „Das Sein und das Nichts". Praktisch aber steht die Erledigung des Überkommenen weiterhin aus. Sartre schreibt in dieser Traditionslinie der Aufklärung als Vollender einer Moderne, die ein wesentliches Versprechen ihres Fortschritts nicht einzulösen vermochte (wie die Religionsgeschichte des 20. Jh.s eindrucksvoll und problemgeladen gleichermaßen zeigt) – und die damit unfreiwillig, ironisch einen ihrer *Ausgangspunkte* bezeichnet.

Sartres erster Roman, „Der Ekel", illustriert den modernen Ersetzungsprozeß des religiösen Systems. Roquentin, die Hauptfigur, steht vor der alten religiösen Grundfrage nach der Rechtfertigung seines Lebens. Aber sie wird von Anfang an unter den Vorzeichen der neuzeitlichen Subjektproblematik vorgetragen. „Irgend etwas ist mit mir geschehen, ich kann nicht mehr daran zweifeln."[25] Das cartesianische Muster der Selbstvergewisserung im Modus des Zweifels wird zitiert. Das Ich findet seinen Fixpunkt in einer Erfahrung, die es zugleich ins Passiv setzt: *mit ihm ist etwas geschehen*, worüber es nicht einfach verfügt. Genau das entspricht der zweifachen Leistung originär moderner Philosophie, wie sie Dieter Henrich begreift:

> „Sie hat Möglichkeiten auf sich selbst gestellten Menschseins gegen überkommene Bindungen geltend gemacht, und sie hat einen Begriff vom unverfügbar Gründenden erarbeitet oder in Anspruch genommen – von einem Grunde, der die Energie der Selbstbehauptung legitimiert oder zumindest doch ihr nicht entgegensteht."[26]

Allerdings wird für Sartre ein solcher Grund nur noch in der Selbstbegründungsleistung der Existenz greifbar – in einem Willensentschluß der Freiheit. Der Spannungsbogen dieser Freiheit zieht sich von der ersten Tagebuchnotiz des Romans (vom 25. Januar 1932) über die ganze Entwicklung Roquentins, die sich in immer neuen Reflexionsbewegungen vollzieht. Sie kommt an kein Ziel, weil es keins gibt. Darin besteht der Ertrag der Tagebuchnotizen. Das entsprechende Aufklärungsprogramm wird verschiedentlich, nicht zuletzt mit dem Anfang, assoziativ eingespielt, um mit dem Buchschluß ins wörtliche Dunkel der immer gleichen Verhältnisse einzutauchen („Es wird dunkel." [E 200]). Zwar sieht Roquentin am Ende ein, daß es ein „Irrtum war, daß ich Monsieur de Rollebon wiederauferstehen lassen wollte." (E 199) Aber das verlorene Projekt einer historischen Biographie dieses seinerseits kaum faßbaren Marquis de Rollebon läßt sich nicht in ein anderes Buch, einen Roman, umlenken. Das cartesianische Ich ist am Ende „unsicher. Ich wage keine Entscheidung zu treffen." (E 199) Und so bleibt auch die eigene Existenz ohne Rechtfertigung. Der Roman wäre vielleicht eine solche Möglichkeit gewesen. Ein neuer Fixpunkt: das Buch als die Möglichkeit, die eigene Existenz zu akzeptieren – aber „in der Vergangenheit, nur in der Vergangenheit" (E 199).

Die Erfahrung vom Anfang trägt bis zu diesem Ende durch. Dürers Kupferstich *Melancholia* hatte dem Roman ursprünglich seinen Titel gegeben.[27] Es handelt sich um eine allegorische Komposition in unterschiedlichen Verwandlungen, die um die eine Erfahrung kreist: den Ekel, der die Melancholie bindet. Dieser Ekel vor allem, was ist, erschüttert alles. Auch und gerade das Subjekt, von dem nun deutlicher wird, daß es sich nicht mehr auf das abstrakte Cogito Descartes' stützen kann.[28] Es wird vielmehr angesichts der Kontingenz dieser Wirklichkeit aus den Angeln gehoben. Vor dem Spiegel, im Augenblick seiner reflexiven Selbstvergewisserung, zerfällt es: „Mein Blick wandert langsam, unwillig über diese Stirn, über diese Wangen: er trifft auf nichts Festes, er versandet." (E 26) Es gibt keinen Sinn. „Alles Existierende entsteht ohne Grund, setzt sich aus Schwäche fort und stirbt durch Zufall." (E 152) Damit zerbrechen aber auch die sprachlichen Repräsentationen der Welt. In dem Augenblick, als Roquentin die *absolute Kontingenz* begreift, spürt er zugleich, daß sich die Welt im Moment ihrer Wahrnehmung zurückzieht. Was ist, existiert nur für das bewußte Ich. Aber wo es sich selbst reflexiv zu stellen sucht, hat es sich „in Nichts aufgelöst" (E 150) – und mit ihm seine Außenwelt. Das ist die Aufklärungsleistung Roquentins, seine *Offenbarung*:

> „Es ist der Augenblick, in welchem Roquentin eine fast mystische Begegnung mit den gespaltenen, schwarzen Wurzeln eines alten Kastanienbaumes im Park von Bouville widerfährt, der für einen Moment zum Baum der Erkenntnis von Sprache und Wahrheit wird. Dort erkennt Roquentin, daß die Kluft zwischen diesem Baum und jeder Beschreibung, die man von ihm geben könnte, hoffnungslos groß ist, und daß sie durch eine größere Quantität von Wörtern nicht überwunden werden kann; daß es keinen Weg gibt, diesen Baum (oder irgendein anderes Ding) sozusagen in Wörter zu transformieren [...] Der Ekel ist also das lebendige, pathologische Symbol äußerster Externalität von Wörtern und Dingen."[29]

Pathologisch? Genau das ist der Ekel nicht. Er wird zwar literarisch so konfiguriert, er „ist wie eine Krankheit gekommen." (E 13) Aber er ist eine unausweichliche Krankheit zum Tode, in der alle Existenz umkommt. Er ist der Abgrund des Nichts. Diese Erfahrung wird von Roquentin spezifisch modern aufgenommen, nämlich in jenen immer neuen reflexiven Wendungen, mit denen die Sprache zerfällt, wobei dieser Prozeß wiederum sprachlich festgehalten wird. In der Sprache erfolgt die neue Begründungsleistung des alten Cogito, das sich formal im Schreibvorgang am Leben erhält. Dieses Interesse ist – noch einmal mit Dieter Henrich – jenem „reziproke[n] Abhängigkeitsverhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung"[30] geschuldet, das den spezifisch modernen Subjekt-Diskurs bestimmt.

Sartre bildet an dieser Stelle – nicht als erster, aber paradigmatisch mit dem „Ekel" – eine Aporie aus, die in unterschiedlicher Form in die Gegenwart hinein wirkt. Es ist die Frage nach der Selbstmächtigkeit des Subjekts, die bereits *anders* kritisch vom katholischen Antimodernismus adressiert wurde. Dieter Henrich sieht gerade angesichts der Erschöpfung der westlichen religiösen Traditionen in einer frühen Diagnose Ende der Sechziger, Anfang der Siebziger Jahre eine besondere Valenz der mystischen östlichen Weltreligionen – wobei sich in diesem Zusammenhang wie von selbst der Bezug zur angesprochenen quasi-mystischen Entzugserfahrung Roquentins vor dem Kastanienbaum herstellt. Henrich hält in diesem Zusammenhang fest:

> „Nirgends sonst wohl sind Weisen der Verwandlung von Bewusstsein im Durchgang durch die Entfremdung von sich und von der Welt so zwingend erschlossen wie hier. Dennoch scheint es, daß die östlichen Meditationsformen insgesamt der modernen Welterfahrung zwangsläufig widerstreiten, – indem sie nämlich die Rückvermittlung des Bewusstseins mit seinem Ursprung nur als seine Suspendierung, nicht aber als ein anderes Verhältnis seiner zu sich selber verstehen."[31]

[24] Es liegt eine ganze Reihe von Theoriebausteinen und auch historischen Untersuchungen für einen solchen *theologischen Diskurs der Moderne aus katholischer Sicht* vor. Allerdings fehlt ein konziser Gesamtentwurf. Selbstverständlich kann er nicht einer Auseinandersetzung mit Sartre abgewonnen werden. Allerdings bietet er ein Entree, ein methodisches Probestück, mit dem zugleich einzelne Aspekte seines Werks noch einmal zur Geltung gebracht werden können.

[25] Sartre, Jean-Paul: Der Ekel. Roman. Mit einem Anhang, der die in der ersten französischen Ausgabe vom Autor gestrichenen Passagen enthält, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1981, 13. (Sigel E)

[26] Henrich, Dieter: Die Grundstruktur der modernen Philosophie, in: ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart: Reclam 1993, 83–108; hier: 101.

[27] Vgl. Suhr, Martin: Jean-Paul Sartre zur Einführung, Hamburg: Junius, 2. vollständig überarbeitete Auflage 2004, 34–37.

[28] Womit die theoretische Absatzbewegung von Descartes in „Das Sein und das Nichts" bereits angekündigt wird.

[29] Danto, Arthur C.: Jean-Paul Sartre, München: dtv 1977, 13.

[30] Henrich, Dieter: Über Selbstbewusstsein und Selbsterhaltung. Probleme und Nachträge zum Vortrag über ‚Die Grundstruktur der modernen Philosophie', in: ders., Selbstverhältnisse, 109–130; hier: 123.

[31] Henrich, Dieter: Die Grundstruktur der modernen Philosophie, 107.

Für das theologische Interesse an Sartre rückt damit die beschriebene Subjekt-Problematik in besonderer Dramatik in den Blickpunkt. Immerhin stellt Henrich im gegebenen Zusammenhang die religiöse Interpretationsfähigkeit und -kraft des Christentums auf den Prüfstand. Zwei Fragen stehen im Raum, und auf ihrer Linie bewegt sich auch die Subjekttheorie Sartres im Namen der Freiheit: Wie läßt sich die Entzugs- und Entfremdungsproblematik des Subjekts mit seiner Handlungsmacht verbinden? Und: Wie ist der Bezug vom Ich zum (a/personal gedachten) Anderen seiner selbst zu denken? Die späte Begegnung Sartres mit Levinas, die zunehmend die Sartre-Rezeption beschäftigt[32], aber auch seine Infragestellungen durch strukturalistische und poststrukturalistische Ansätze deuten sich hier problemgeschichtlich an. Damit sind nicht zuletzt fundamentaltheologische Frageorte auf dem Weg des theologischen Moderne-Diskurses markiert.[33]

V

Sartres Rede vom Subjekt markiert einen Bruch im Gefüge der Wirklichkeit. Es bleibt *für sich* und sprengt die Ordnung der Dinge, die bloß *an sich* sind und von daher nichts als reine Identität. Diese gespaltene Ordnung zwischen Subjekt und Objekt kann aber nur vom Ich aus erscheinen, weil es sie in Frage stellt. Sartre bewegt sich damit auf cartesianischem Boden, um ihn gleich wieder zu verlassen. Descartes springt für Sartre zu schnell, letztlich unbegründet von der formalen Selbstevidenz des Cogito zu seiner Existenz – er unterstellt ihm einen haltlosen „Substantialismus" (SuN 163). Husserl schließe sich demgegenüber radikal im Cogito ein und unterbiete den eigenen konsequent phänomenologischen Ansatz. Im Gegenzug unterschlage Heideggers seinsgeschichtlicher Blick auf das Dasein seine bewußtseinsmäßige Verankerung. Ohne nun eine Hegelsche Vermittlung anzuzielen, letztlich die Synthetisierung von *An-sich-sein* und *Für-sich-sein*, übernimmt Sartre das präreflexive Cogito als Ort unmittelbarer Selbstgewißheit, um es zugleich als ein radikales Außen zu begreifen.

Während das An-sich „von sich selbst voll" ist, also ident, steht das Für-sich des Subjekts im Bezug zu sich und zur Welt. Es ist damit bereits ausgeliefert, ausgesetzt. Das Dasein als das Sein, dem es – Sartre greift hier zustimmend Heidegger auf – um sich selbst geht, kann gerade deshalb nur als Riß im Sein erscheinen, weil es „nicht mit sich selbst in einer vollständigen Adäquation koinzidiert." (SuN 164) Das ist der konkrete Ort des Nichts, das in den *Negatitäten* erscheint. Es ist nicht nur das, was in Frage stellt und damit potentiell alles verneint, was ist. Darüber hinaus ist es die konkrete Realisierung einer Freiheit, die eine liegengebliebene, nicht realisierte Verwirklichungsoption bezeichnet. Das ist die besondere Leistung der Imagination.[34] In seiner Vorstellungskraft ist der Mensch über das Gegebene hinaus. Das hat für Sartre dann durchaus politische Konsequenzen. Die Vorstellung ermöglicht die Freiheit von der Realität und kann als implizit revolutionäres Prinzip auftreten, das die Welt der faktischen Verhältnisse durchbricht. Hier liegt ein Grund, warum Sartre an Marx anknüpfen kann, nachdem er in der *Resistance* die Erfahrung gemacht hat, daß die Freiheit des Bewußtseins längst nicht so total ist, wie theoretisch konzipiert. Hier wird eine praktische Umstellung seiner freiheitsbewußten Subjekttheorie notwendig – die freilich zu einer erneuten totalitären Versuchung führt. In diesem sehr komplexen und z.T. auch biographisch verwirrten Konnex von Motiven bleibt jedoch ein Grundgedanke erhalten, der sich bis zum Flaubert-Projekt durchhält: die Bedeutung der Imagination. Sie kennzeichnet die formale Transzendenz des Subjekts gegenüber allem und damit es selbst als Transzendenz:

> „Das Ego ist nicht direkt Einheit der reflektierten Bewußtseine. Es existiert eine *immanente* Einheit dieser Bewußtseine, es ist der sich selbst als Einheit seiner selbst konstituierende Fluß des Bewusstseins, – und eine *transzendente* Einheit: die Zustände und die Handlungen. Das Ego ist Einheit der Zustände und Handlungen – fakultativ der Qualitäten. Es ist Einheit der transzendenten Einheiten und selbst transzendent. Es ist ein transzendenter Pol synthetischer Einheit, wie der Objekt-Pol der unreflektierten Einstellung. Bloß erscheint dieser Pol lediglich in der Welt der Reflexion."[35]

Diese Stelle ist für das Subjektverständnis Sartres von besonderem Interesse. Und zwar gerade vor dem problematischen theologisch-philosophischen Hintergrunddiskurs der subjekttheoretischen Moderne.[36] Als einer der wenigen Theologen, die Sartre in der jüngeren Vergangenheit in systematischem Interesse rezipiert haben, schließt Klaus Müller[37] einerseits an Sartres Konzept präreflexiven Selbstbewußtseins an, kritisiert aber andererseits seine „Entdifferenzierungen"[38], vor allem die „Elimination des Ichs aus der Bewußtseinsdimension".[39] Das habe nicht zuletzt Konsequenzen für das Weltverhältnis des Subjekts, an dem Sartre ja phänomenologisch besonders interessiert ist:

> „Sartres Konzept unterschlägt, daß sich das Subjekt differentiell **in** der Welt weiß [...] Analog reduziert sich in Sartres Modell das präzise Profil der Befindlichkeit des Bewusstseins gegenüber seiner Welt. Die Welt ist nur noch meine Welt, sofern sie dem seiner selbst ermangelnden Für-sich des Bewusstseins als An-sich, als einfaches Sein ohne Mangel gegenübersteht und so an die Möglichkeit des Zu-sein-Habens des Bewusstseins appelliert."[40]

Sartre hält es dabei für „unleugbar", daß es in dem „Ich denke" immer ein Ich gibt, das denkt (TdE 47). Allerdings bleibt es leer ohne seine reflexive Thematisierung – ein bloßer *Selbstvollzug*. In der Reflexion des Cogito als eines Bewußtseins, das auf Bewußtsein ausgeht, existiert jedoch „eine unauflösbare Einheit von reflektierendem und reflektiertem Bewusstsein [...] Trotzdem haben wir es mit einer Synthese aus zwei Bewußtseinen zu tun" (ebd., 48). Das Ich entsteht in diesem Zuge nicht, sondern wird seiner ansichtig; aber nur in seiner reflexiven Thematisierung – nicht im unbewußten, anonymen Vollzug seiner selbst. Der Übergang vom präreflexiven zum reflexiven Selbstbewußtsein ereignet sich spontan (vgl. ebd., 85f.) und aktualisiert die faktische Identität von *Moi* und *Je*. Von daher kann nur sehr eingeschränkt, aber präzise die Rede davon sein, daß das Ich im Bewußtsein verschwindet – genauer: im Handlungsvollzug des Bewußtseins sowie im präreflexiven Selbstbewußtsein:

> „es gibt kein *Ich* auf der unreflektierten Ebene. Wenn ich einer Straßenbahn nachlaufe, wenn ich auf die Uhr schaue, wenn ich mich in die Betrachtung eines Porträts vertiefe, gibt es kein Ich. Es gibt Bewusstsein *von-der-einzuholenden-Straßenbahn* usw. und nicht-positionales Bewusstsein von dem Bewusstsein. *De facto* bin ich also in die Welt der Objekte versenkt, sie sind es, die die Einheit meiner Bewußtseine konstituieren [...]" (TdE 51).

Hier erscheint der in Frage stehende Außenbezug des Subjekts, das sich gerade im Bewußtwerden *differentiell in der Welt* weiß, in der es überhaupt zu sich und zu Bewußtsein kommen kann – anderenfalls bliebe es *formal* blind. Hier erscheint das Ich auch als Differenz in der Welt, in seinem konstitutiven Mangel, durchzogen von der Alteritätserfahrung, daß das Ich je ein Anderer bleibt: „Je est un autre" (TdE 86). Von daher wird auch noch einmal die Fassung des Ich als ein Transzendentes präzisierbar:

[32] In diesem Zusammenhang sei exemplarisch auf einen Bd hingewiesen, der im Herbst 2005 erscheinen wird: Bedorf, Thomas / Cremonini, Andreas (Hrsg.): Levinas – Sartre. Zeitgenossen im Wechselspiel. München: Fink 2005. Vgl. weiterhin Hauck, Detlef: Fragen nach dem Anderen, Essen: Die blaue Eule 1990. Vgl. Lévy, Bernard-Henri: Sartre, 612–617.

[33] Vgl. Freyer, Thomas: Menschliche Subjektivität und die Andersheit des anderen. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen philosophischen Debatte, in: ThG 40 (1997) 2–19; Müller, Klaus: Subjekt-Profile. Philosophische Einsprüche in eine theologisch überfällige Debatte, in: ThG 40 (1997) 172–180; Freyer, Thomas: Menschliche Subjektivität im Referenzrahmen „erstphilosophischer Reflexion"? Versuch einer Antwort auf Klaus Müllers Beitrag: Subjekt-Profile. Philosophische Einsprüche in eine theologisch überfällige Debatte, in: ThG 41 (1998) 48–55.

[34] Vgl. Sartre, Jean-Paul: Die Imagination, in: ders., Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1982, 97–254.

[35] Sartre, Jean-Paul: Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung, in: ders.: Die Transzendenz des Ego, 39–96; hier: 59f. (Sigel: TdE)

[36] Vgl. Müller, Klaus: Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität (Regensburger Studien zur Theologie 46), Frankfurt a. M.: Peter Lang 1994, 17–49. – Der Titel dieser Arbeit ist im Übrigen einer wichtigen subjekttheoretischen Stelle aus Sartres „Ekel" eng verwandt: „sie hat sich mit einem Schlag von mir entleert, und jedes andere Bewußtsein der Welt ist auch leer von mir. Das berührt mich komisch. Dabei weiß ich doch, daß ich existiere, daß *ich* hier bin. **Wenn ich** jetzt **‚ich' sage**, kommt es mir hohl vor. Es gelingt mir nicht mehr so recht, mich zu fühlen, so vergessen bin ich. Alles, was an Wirklichem in mir übrigbleibt, ist Existenz, die sich existieren fühlt." (E 190 – Hervorhebung GMH)

[37] Vgl. ebd. (485–491) den kurzen, aber wichtigen „Seitenblick I: Jean-Paul Sartre über Selbstbewußtsein".

[38] Ebd., 491.

[39] Ebd., 488.

[40] Ebd., 490.

„Wenn [...] das Ich ein Transzendentes wird, partizipiert es an allen Zwischenfällen der Welt. Es ist kein Absolutes, es hat keineswegs das Universum geschaffen; [...] und der Solipsismus wird undenkbar, sobald das Ich keine privilegierte Position mehr hat [...] Denn mein *Ich ist für das Bewusstsein nicht gewisser als das Ich anderer Menschen.* Es ist nur intimer" (TdE 90). [41]

Das Subjekt ist in seiner unmittelbaren Selbstgewißheit also solange leer, bis es in der Reflexion, und zwar in der Welt situiert, zu Tage tritt. Das Ego ist daher nicht einfach das präreflexive Cogito, sondern „außerhalb, *in der Welt*" (TdE 39). Damit geht es über sich hinaus und erschließt einen neuen Raum im Sein – eben das Nichts, jene Lücke im Sein, in der sich Freiheit realisiert. Die formale Transzendenz ist diese Freiheit, aber eben nicht als bloß gedachte, nicht als bereits im Bewußtsein für sich bereit stehende, sondern als im Außerhalb ihrer selbst erst zu schaffende. Das Für-sich ist eben nicht mit sich identisch und prästabiliert. Es ist nicht die Essenz, auf deren Basis sich seine Existenz vollzieht. Das Für-sich als Freiheit „verinnert sich als interne Negation des Gegebenen" (SuN 842) und ist damit grundlegend *situative Faktizität.* Das meint der zentrale Satz, daß die Existenz der Essenz vorausgehe.

Hier wird im Übrigen auch die religionskritische Anlage dieser Ontologie greifbar. Der Mensch ist keine Essenz, die in einem göttlichen Schöpfungsplan festliegt. Er ist nicht auf etwas festgelegt. Ihm wohnt kein göttliches Telos inne. Er realisiert eben nicht

„einen bestimmten Begriff, der im göttlichen Verstand enthalten ist [...] Der atheistische Existentialismus, den ich vertrete, ist kohärenter. Er erklärt: wenn Gott nicht existiert, so gibt es zumindest ein Wesen, bei dem die Existenz des der Essenz vorausgeht, ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgendeinen Begriff definiert werden kann, und dieses Wesen ist der Mensch oder, wie Heidegger sagt, das Dasein. Was bedeutet hier, daß die Existenz der Essenz vorausgeht? Es bedeutet, daß der Mensch erst existiert, auf sich trifft, in die Welt eintritt, und sich erst dann definiert. Der Mensch, wie ihn der Existentialist versteht, ist nicht definierbar, weil er zunächst nichts ist. Er wird erst dann, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Folglich gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, sie zu ersinnen."[42]

Das Subjekt Sartres ist auf Alterität hin geöffnet. Es ist formale Transzendenz, was im Übrigen schon deshalb theologisch bemerkenswert erscheinen muß, weil sich ausgehend von der Fraglichkeit des Subjekts mit Karl Rahner historisch gleichzeitig ein eigener religionsphilosophischer Zugang für ein neues fundamentaltheologisches Programm Bahn schlägt. Der „Hörer des Wortes", der in zeitlicher Nähe zu Sartres frühen subjekttheoretischen Studien erstmals während der Salzburger Hochschulwochen 1937 vorgetragen wird[43]; der mit Martin Heidegger einen auch Sartre vertrauten Theorierahmen aufgreift; der die Perspektive der Existenz zu einer anthropologischen Wende in der theologischen Erkenntnistheorie einsetzt – er nutzt die auch von Sartre thematisierte formale Transzendenz des Subjekts, um sie für die unerwartbare Alteritätserfahrung einer göttlichen Offenbarung zu öffnen. Dieser Horizont bleibt für Sartre freilich vorab versperrt. Warum?

VI

Das *individuelle Allgemeine* – dieser Titel gilt auch für die besondere Repräsentanz von Sartres atheistischem Diskurs. In seiner Autobiographie „Die Wörter" macht er seinen Abstand exemplarisch.[44] Dabei ist entscheidend, wie hier Gott auftaucht. Sartre nimmt die Verabschiedung als selbstverständlich hin und vollzieht sie als bewußte Absage, kraftvoller noch aber als ironische Distanzierung. Zunächst trifft sie den Großvater, der „Gottvater" (W 17) gleicht. Der alte Charles Schweitzer spielt mit seinen besonderen Offenbarungsqualitäten: Er erscheint in der Kirche, im Kino – und

„[z]ur Zeit, da sein Bart schwarz war, hatte er als Jehova gewirkt, und ich vermute, daß sein Sohn Emile indirekt an ihm gestorben ist. Dieser Gott des Zornes schwelgte im Blut seiner Söhne." (W 17)

Einen solchen Vater-Gott hatte Sartre nicht, was ihm nach eigener Auskunft die besondere Freiheit zur Selbstwerdung ermöglichte. Sie äußerte sich biographisch nicht zuletzt darin, daß er sich vom Glauben an die Existenz Gottes frei machen konnte. Im Alter von 11 Jahren sagt sich der kleine Jean-Paul während einer Straßenbahnfahrt, daß Gott nicht existiere. Er probiert diesen Satz aus und übernimmt ihn.[45] Wie er mit dem Großvater bricht, so auch mit dem Gott der Kindheit, die er durchaus als eine Zeit „latenter Religiosität" charakterisiert.[46] Theologisch entscheidend ist dabei das nachträgliche Interpretationsformat, mit dem Sartre arbeitet. Immer wieder braucht er theologische Chiffren zur Selbstbeschreibung. Immer wieder konfiguriert er sich in diesem *Porträt des Schriftstellers als kleines Kind* unter den Bedingungen eines theologisch aufgeladenen Berufungsanspruchs. Es ist die verlorene Welt des Glaubens, mit der die autobiographische Analyse verfugt wird. Die radikale Kontingenz des Daseins erscheint umso härter. Die Zeit bei den Großeltern war zeitweise „das Paradies" (W 26). Aber Sartre wird aus ihm vertrieben. Alles dreht sich um ihn, zugleich spürt er aber, daß dies ein bloßer Schein ist, Theater. Man versichert ihn seiner Einzigartigkeit, und er entdeckt, daß er genau damit zum Sonderfall wird: Die Erwachsenen

„bedienten sich meiner göttlichen Kindheit, um zu werden, was sie waren. Ich lebte im Unbehagen: im gleichen Augenblick, da ihre Zeremonien mich erkennen ließen, daß nichts ohne Grund existiert und daß jeder, der Größte wie der Kleinste, seinen festen Platz im Universum besitzt, verflüchtigt sich meine eigene Daseinsberechtigung; plötzlich entdeckte ich, daß ich überhaupt nicht mitzählte". (W 66)

Seitdem stellt sich die Frage nach der Rechtfertigung seiner Existenz. Er gewinnt sie im Schreiben, in den Büchern, die wiederum einer anderen heiligen Welt entstammen. Schließlich war Sartre „der Enkel eines Handwerker-Spezialisten für die Fabrikation heiliger Gegenstände [...] Ich sah ihn am Werk: jedes Jahr wurde das ‚Deutsche Lesebuch' neu aufgelegt." (W 33) Das Buch wird zur heiligen Schrift, zum Evangelium der Existenzberechtigung des jungen Sartre. Er wird sich daran bis zum Schluß halten. Jeden Tag muß er schreiben:

„Ich hatte meine Religion gefunden; nichts erschien mir wichtiger als ein Buch; die Bibliothek sah ich als Tempel. Als Enkel eines Priesters lebte ich auf dem Dach der Welt, im sechsten Stock". (W 45)

Aber auch von dieser privilegierten Position aus läßt sich kein absoluter Angelpunkt der Existenz finden. Absolut ist nur die Kontingenz selbst. Gerne wäre der junge Sartre unersetzbar, derjenige, der fehlt (W 70); aber er, der überzählige Mensch (W 96), ist es so wenig wie Gott. Sartre vermißt ihn nicht, nachdem sich ihre Wege zwar einmal gekreuzt haben, aber aus dieser Begegnung doch keine Beziehung entstand. Mehrfach und unterschiedlich erzählt Sartre diese Geschichte einer verpaßten Liebe: Zuerst handelt es sich um ein Mißverständnis, um ein falsches Gottesbild, das ihm die Lust nahm „meinen eigenen Glauben zu suchen. Welches Glück! [... O]hne dieses Mißverständnis wäre ich Mönch geworden." (W 74f.) Später wird die Taktlosigkeit des allgegenwärtigen Gottes im Badezimmer zum Anlaß, die Beziehungen abzubrechen (W 78f.). Und schließlich gibt es die in verschiedenen Varianten erzählte Straßenbahn-Episode: den bewußten Entschluß, auf die Existenz dieses Gottes zu verzichten. Die Arbeit an diesem Ersetzungsprozeß, am Austausch der Wörter, am Wechsel der Existenzformen von Kontingentem und Absolutem läßt Sartre nicht los. Gott wird zur Stellprobe. Zur Imagination. Zum Spiel mit den äußersten Möglichkeiten, die immer wieder das Eine zeigen: Die Offenbarung der einsamen Existenzwahl in der radikalen Verantwortung nicht angesichts eines Gottes, sondern mit dem Rükken zum Nichts.

„Der Mensch ist der Unableitbare, nicht aus anderen verfügbaren Elementen adäquat Herstellbare; er ist derjenige, der sich selbst immer schon überantwortet ist."[47] Hier spricht Karl Rahner, aber man könnte auch Sartre heraushören. Sartres große theologische Heraus-

[41] Vgl. zur Gewißheitsproblematik des Cogito die Descartes-Kritik von Nishitani, Keiji: Was ist Religion? Frankfurt a. M.: Insel 1982.

[42] Sartre, Jean-Paul: Der Existentialismus ist ein Humanismus, in: ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948, Reinbek bei Hamburg. Rowohlt 2000, 145–192; hier: 149.

[43] Rahner, Karl: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München: Kösel 1941. Jetzt in: Rahner, Karl: Sämtliche Werke, hrsg. v. Lehmann, Karl / Neufeld, Karl-Heinz / Metz, Johann Baptist / Vorgimler, Herbert, Bd. 4. Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, Freiburg-Zürich: Herder 1997. Vgl. die 1937 veröffentlichte Zusammenfassung, in Rahner, Karl: SW 4, 285–293.

[44] Sartre, Jean-Paul: Die Wörter, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt1965. (Sigel W)

[45] Nach einer Auskunft, die er im Filmgespräch „Sartre par lui-Même" gibt.

[46] Gleichfalls eine Selbstauskunft aus diesem Filmgespräch.

[47] Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1984: Herder, 44.

forderung bleibt gerade angesichts dessen eine *Anthropologie radikaler Endlichkeit*, jener Transzendenz ins Leere, die Rahner für widersinnig hält und von der her Sartre immer wieder seine Geschichten entwickelt. Für Rahner kann das Nichts nichts begründen, also auch nicht die Transzendenz des Menschen, seinen unendlichen Vorgriff auf das Unendliche selbst.[48]

Ganz anders „Bariona" im gleichnamigen Weihnachtsspiel Sartres, das er im Trierer Kriegsgefangenenlager schreibt.[49] Die Szene: die Weihnachtsnacht des Lukas-Evangeliums. Als Chef seines Dorfes wird Bariona mit einem neuen, unerträglichen Steuerbefehl der Römer konfrontiert. An diesem Punkt entscheidet er sich für den Widerstand. Er setzt auf das freie, aber zugleich in dieser entfremdeten Welt unmögliche Subjekt. Weil es frei ist und zugleich aus der Unfreiheit der römischen Fremdherrschaft nicht herausfindet, macht Bariona den Vorschlag, fortan auf das Zeugen weiterer Kinder, die doch nur Sklaven sein werden, zu verzichten. Dieser Entschluß ist so aporetisch wie sein Aufstand gegen die Soldaten des Herodes, die den angekündigten Messias umbringen wollen. Bariona kann an ihn nicht glauben, und trotzdem opfert er sein Leben für ihn, weil er in der Hoffnungsgestalt des messianischen Kindes das Lebensprinzip selbst entdeckt, eine Verheißung auf Leben. An ihr will er festhalten, vor allem für sein eigenes, noch ungeborenes Kind. Das ist die einzig verbliebene Hoffnung für ein Leben in radikaler Endlichkeit. Es ist zugleich die äußerste Freiheit des Subjekts, dieses einmalig endliche und also tödliche Leben einzusetzen.

An diesem Punkt wird die bereits beschriebene Ambivalenz des freien Subjekts bei Sartre deutlich. Es ist die der Moderne. Der double-bind von individueller Freiheit qua Bewußtsein und systemischer Unfreiheit in den unterschiedlichsten Systemzwängen; von egologischer Verschließung des Einzelnen und ethischer Verantwortung bleibt bei Sartre bestehen. Biographisch-politisch spiegelt sich dieser Konflikt in Sartres Verhältnis zum Kommunismus. Die entsprechende Unentschiedenheit zwischen einem forcierten Subjektdenken und seiner gleichsam strukturalistischen Unterwanderung, am besten am „Flaubert" ablesbar, entspricht der Anlage jener literarischen Beschreibungsform, die den „Ekel" *ästhetisiert* und im Rahmen dieses poetologisch hochreflexiv betriebenen Vorgangs einen Ausbruch der *Aufklärung* meint betreiben zu können. Er entspricht aber auch der Stellung einer Phänomenologie zwischen dem Husserl der cartesianischen Meditationen und Heidegger, der das *Seyn* an die Stelle seiner existenzial-ontologischen Erschließungen setzte. Sartre konzentriert das Problem auf die Frage nach der Existenz und damit nach dem Menschen. Die Poststrukturalisten werden ihm diese Frage später nehmen, sie in Diskursformationen auflösen und so gegen ihn wenden.

VII

Sartres Subjekt steht in einer sonderbaren Spannung. Seine unendliche Freiheit läßt sich nur auf Kosten jener materiellen Sedimentierung denken, auf die Sartre nicht verzichten will, um den Rückfall ins streng cartesianische System zu vermeiden. Seine literarischen Arbeiten, zumal die frühen Erzählungen, Dramen und Romane, erweisen sich als konkrete Phänomenologien des einzelnen Menschen in den verschiedenen Situationen seiner unendlichen Verantwortung – der Welt, aber immer wieder vor allem sich selbst gegenüber. Deshalb scheitern die Liebenden in „Das Spiel ist aus".[50] Sie scheitern bewußt in einen Tod hinein, aus dem es kein Entkommen geben kann. Die Liebe ist nur die Schimäre eines Auswegs. Letztlich ist der Andere keine Option. Nirgendwo erscheint dies dramatischer als in der Hölle, die sich die Figuren des Dramas „Huis Clos" bereiten. Zugleich wird hier die aporetische Ethik Sartres erkennbar.[51] Es gibt nur den unableitbaren Entschluß zum verantworteten Handeln. Er könnte auch ganz anders ausfallen. Im Drama „Der Teufel und der liebe Gott"[52], das in den Bauernaufständen des 16. Jh.s spielt, tritt der große Heerführer Götz auf. Er verkörpert den bloßen Willen zur Macht. Darin vergewissert er sich seiner selbst. Er tut das Böse, weil das Gute schon getan ist und etwas Neues geschehen muß (1. Akt, 3. Bild, 4. Szene). Seine Situation ist grundlos, seine Entscheidungen sind es ebenso. Glücklich, wer weiß, warum er handelt, von wem er seine Befehle erhält (I,3,5). Der Prophet Nasty, sein Gefangener, bekommt sie von Gott.

An diesem Punkt verwickelt Sartre seinen Protagonisten in ein geradezu „fundamentaltheologisches" Gespräch, das am Rande der Handlung spielt, ihren Fortgang aber bestimmt. Götz fragt den Propheten nach einem Beweis dafür, daß Gott zu ihm gesprochen habe und nicht etwa der Teufel:

„Nasty: Wer beweist dir, daß es nicht Nacht ist, wenn die Sonne dich blendet?

Götz: Und wer beweist dir, daß es nicht Tag ist, wenn du nachts von der Sonne träumst? Und wenn auch ich vielleicht heute Gott gesehen hätte? Hm? Da würde dann eben Sonne gegen Sonne stehen." (I,3,5)

Am Ende des Dramas wird Götz demselben Nasty erklären, daß es nichts gibt als nur das Leben (III,11,2). Auf dieser Basis interessiert Götz letztlich nur der eigene Wille. Er treibt ihn so weit, daß er sich im Zuge einer Wette entschließt, nur noch das Gute zu tun. Asketisch, eisern, kalt. Das Projekt scheitert, indem es technisch gelingt. Und schon im nächsten Augenblick kann Götz es umkehren, wieder zu schlachten beginnen. Nachdem Gott tot ist, nimmt Götz seine Stelle ein – er ersetzt ihn in seinem Willen, er treibt ihn in die Enge, er bringt Gott dazu, sich vor sich selbst zu grausen – es ist Gott, das Absolute, das Unendliche „der einzige Feind, der meiner würdig ist. Es gibt nur Gott und mich; das übrige sind Phänomene."

Die unendliche Verantwortung wird in der Koppelung an das in seiner Bewußtheit freie und zugleich in seiner Selbstbegründung streng geschlossene Subjekt aporetisch.[53] Sie kann so oder anders ausfallen – sie ist gebunden an die Existenz, die sich zu ihr entscheidet. Ethik wird etwas Internes, Verfügbares. Götz ist ihr Held – ein Held des Nichts. Sartre markiert eine Ethik nach dem Tod Gottes, die im Angesicht ihrer aporetischen Begründungsdefizite umkommt. Daß er selbst nicht mehr als Entwürfe zu seiner verschiedentlich angekündigten Ethik zusammen brachte, spricht auch nach ihrer Veröffentlichung aus dem Nachlaß für ein Problem in der Sache.[54] In diesem Zusammenhang wird aber auch die Freiheit unausweichlich aporetisch: Sie scheitert im Tod, sie scheitert in der Negation der unendlichen Möglichkeiten als formal unendliche, aber material begrenzte: als *absolute Kontingenz*.

[48] Vgl. ebd.

[49] Sartre, Jean-Paul, Bariona oder Der Sohn des Donners: Ein Weihnachtsspiel. Die Fliegen. Drama in drei Akten, in: ders.: Gesammelte Werke. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette El Kaïm-Sartre hg. von Traugott König (Theaterstücke 1). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1991, 4–94.

[50] Sartre, Jean-Paul: Das Spiel ist aus, Reinbek bei Hamburg 1981. Der Greis fragt Ève und Pierre bei ihrem Wiedereintritt in die Welt der Toten, ob etwas aus ihrer Liebe geworden sei. „‚Nein', antwortet Ève, ‚nein, wir haben nicht... Das Spiel ist aus, sehen Sie. Man kann den Lauf der Kugel nicht aufhalten.'" (120) Letztlich ist es aber auch der Hiatus der Zeit, der den Schritt auf den Anderen zu verhindert, weil die Zeit bereits das Subjekt je von sich trennt. In der Zeit ist der Andere immer schon verloren, uneinholbar. In diesem Zusammenhang stellt sich theologisch, mit der sehr genauen Sartre-Lektüre von Jürgen Werbick (Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg-Basel-Wien: Herder 2000, 586–591), die Frage nach „Gottes Zukunft" und der „Rettung der Opfer" – eine Perspektive, die für Sartre ausfallen muß. Damit wird freilich der Diskurs über den Menschen auf eine Weise begrenzt, die das Überleben angesichts der unendlichen vielen unschuldig Ermordeten zur Hölle macht. Allerdings ist es dann die Hölle des Ich, das aus Zufall dem Tod entrann. Es ist die Hölle der Erwartung, daß jede Liebe sinnlos umkommt. Auf dieser Linie wäre die Verweigerung Barionas, Kinder zu zeugen, neu zu lesen.

[51] Vgl. Hunyadi, Mark: Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral, in: König, Traugott (Hg.): Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, 84–92. Hunyadi hält bilanzierend fest: „Die Apologie der Freiheit skizziert im Grunde eine Welt von Nichtkommunizierbarkeit und Gewalt, wo der Konflikt der Bewußtseine zu ihrer beschlossenen Vernichtung führt." (90) Der Mord erscheint als letzte Konsequenz. „Das Für-sich, beschrieben als reines Nichtungsvermögen, wird tatsächlich Vernichtungsvermögen." (91)

[52] Sartre, Jean-Paul: Sartre, Jean-Paul, Der Teufel und der liebe Gott. Drei Akte und elf Bilder. Neuübersetzung von Uli Aumüller, in: ders.: Gesammelte Werke. In Zusammenarbeit mit dem Autor und Arlette El Kaïm-Sartre hg. von Traugott König (Theaterstücke, Band 4), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1991.

[53] Vgl. Dangelmayr, Siegfried: Der Riß im Sein oder die Unmöglichkeit des Menschen. Interpretationen zu Kafka und Sartre, Frankfurt a. M. / Bern / New York / Paris: Peter Lang 1988, 340: „Sartre zeigt so in letzter Konsequenz das unaufhebbare Paradox eines Menschen, der mit absoluter Notwendigkeit auf die Vergewisserung seines Seins als Mensch unter Menschen angewiesen und ausgerichtet ist und dem sich dieses Menschsein nur in der Weise erschließen kann, daß es sich ihm entzieht, da er als der, der er ist, nur so mit allen sein kann, daß er allein bleibt – mit dem ‚leeren Himmel' über sich."

[54] Vgl. Sartre, Jean-Paul: Entwürfe für eine Moralphilosophie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2005.

VIII

Der Schock der katholischen Verweigerung der Moderne erreicht in der Wahrnehmung des Nihilismus seinen eigentlichen Grund. Mit den eigenen Mitteln läßt sich der Blick in jenes Nichts nicht mehr fassen, dem man in Gestalt der Geschichtskatastrophen des 20. Jh.s lange Zeit erfolgreich den Rücken kehren konnte. Das Urteil von Johann Baptist Metz über die Verblüffungsfestigkeit und die fehlende Theodizeeempfindlichkeit der Theologie hat hier den historischen Ort einer systematischen Ausblendung. Man steht vor der Negation Gottes angesichts seines Schweigens in den Lagern – und muss das Problem verschweigen: das Problem eines mehr als nur modischen Nihilismus. Gott und das Nichts – das ist ein Thema, das mit Sartre eine eindringliche Herausforderung im Horizont der eigenen Zeitgeschichte wäre. Stattdessen steht kirchlich-theologische Positivität im Vordergrund des Interesses. Eine Überprüfung der eigenen Rede von Gott angesichts des Unfassbaren wäre an der Zeit gewesen. Aber die Kirche und mit ihr die Theologie sprach weiter wie zuvor. Erst allmählich setzt sich mit der Nouvélle Theologie ein verändertes Paradigma durch, das entschieden an die subjektphilosophische Problemstellung anknüpft und die Frage nach dem Ort des Menschen in den Mittelpunkt des theoretischen Interesses rückt. Katholisch wurden die Chancen dieses neuen Paradigmas zu lange übersehen, ohne damit bereits die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit durchschaut oder geahnt zu haben. Das bleibt späterer philosophischer Kritik überlassen. Zunächst wird in „Das Sein und das Nichts" vor allem die Absage an Gott verurteilt. Gotthold Hasenhüttl stellt die Frage in seiner Sartre-Arbeit später um[55]: Um welchen Gott, d.h. um welche Grammatik der Gottrede geht es? Die Rede vom Menschen angesichts des Nichts neu zu bestimmen, eine aus den Anforderungen, aber auch den Problemen einer entschlossenen Subjektphilosophie zu lernen – das wäre gerade mit Sartre ein mögliches Projekt der Nachkriegstheologie gewesen. Was bedeutet es etwa vor diesem Hintergrund, wenn der **verstorbene Papst** in seinem letzten Buch einen Konnex zwischen radikalen Cogito-Philosophien und den Totalitarismen des 20. Jh.s herstellt?[56]

Nicht zuletzt der schematisch vorgetragene Nihilismus-Vorwurf verhinderte eine pünktliche Auseinandersetzung mit Sartre.[57] Der „Nihilismus" stand seit Nietzsche unter Verdacht – und es ist ausgerechnet die eher umständliche Nietzsche-Rezeption Sartres, die seine eigene Rezeption zum Problem machen wird. Bataille und Foucault stehen aus einer anderen Leseerfahrung Nietzsches gegen Sartres Pathos von der Freiheit des Subjekts. Der fragwürdige Vorschlag Lévys, Sartre als Nietzscheaner zu begreifen, bleibt nur so lange plausibel, wie man sich auf die prekären Übermensch-Inszenierungen in einigen frühen Texten Sartres konzentriert.[58] Die theoretischen Vorlagen für die spätere Auseinandersetzung mit den Strukturalisten und Poststrukturalisten blendet Lévy dabei konsequent aus, weil auch Sartre *diesen* Nietzsche nicht aufgreift.[59] In seinem Batailleschen Aufsatz verweigert er sich ihm vielmehr ausdrücklich[60], und zwar aus subjekttheoretischen Gründen:

> „Wenn man sich einmal durch das *cogito* gefunden hat, kann nicht mehr die Rede davon sein, daß man sich verliert: da gibt es keinen Abgrund, keine Nacht mehr, der Mensch trägt sich überall bei sich, wo er auch sei, er klärt, er sieht nur, was er klärt, er entscheidet über die Bedeutung der Dinge."[61]

Sartre hält am Subjekt einer Freiheit fest, die durchaus an die verschiedenen Strukturen einer Entfremdung und Übermächtigung gebunden ist, sich aber dennoch einen Freiraum hält – mindestens in der Imagination des eigenen Existenzentwurfs. Die Strukturalisten, vorneweg Claude Lévi-Strauss, sehen darin eine überkommene Subjekttheorie, die mit dem Blick des Menschen seine eigene Prägung durch Strukturen unterschlage, mindestens unterschätze. Dabei hat Sartre durchaus das Außen des Subjekts im Blick, besteht aber auf ihm als einem Aktzentrum. Für den Poststrukturalismus ist dieses Subjekt aber – durchaus in einiger Nähe zu Sartre – leer, solange es sich nicht zur Geltung bringt. Das geschieht nur im Raum von Zeichensystemen, die jene Bedeutung generieren, in denen allererst das Zeichen verwendende Subjekt als Bedeutungsträger, als Autor erscheint.

In diesem besonderen Kampf um die Moderne hat Sartre erneut einen Raum der ambivalenten Möglichkeiten besetzt. Manfred Frank, der die jüngere deutschsprachige philosophische Sartre-Rezeption vor allem unter subjekttheoretischen Vorzeichen maßgeblich bestimmt hat[62], sieht den „Flaubert" vor diesem Hintergrund als aufschlußreiches subjekttheoretisches Modell auf dem Weg zu einer Theorie des Subjekts als einem *individuellen Allgemeinen*.[63] Das Problem des Subjekts führt Sartre über die „Transzendenz des Ego", „Das Sein und das Nichts", aber auch „Die Wörter" hinaus: zum Flaubert-Projekt. Hier wird eine Umstellung der Wissensform sichtbar. Beinahe symbolisch nimmt sich aus, daß das Buch nicht vollendet werden kann. Nachdem der politische Sartre schließlich mit jenem Foucault gemeinsam protestieren kann, der ihn im Zeichen des (Post)Strukturalismus attackiert hatte, zeichnen sich auch theoretisch neue Schnittmengen ab:[64] Foucault greift die Frage nach dem Subjekt unter veränderten Bedingungen auf; Sartre modifiziert sein ursprüngliches erkenntnistheoretisches Modell in der Anlage des „Flaubert". Die spätere Deutung, die Dosse dem Streit zwischen Sartre und dem (Post-)Strukturalismus gibt, erscheint demgegenüber zu mechanisch im Ablösungsformat. Man hat es hier vielmehr mit verwickelten, uneindeutigen Diskursverläufen zu tun.

Das macht nicht zuletzt Sartres Ansatz im „Flaubert" deutlich. Es handelt sich um den Versuch eines anthropologischen Totalformats. Sartre versucht einen Menschen zu erschließen, der im Zugriff seiner Familie und der Gesellschaft *konstituiert* wurde, sich aber zugleich in seiner Freiheit selbst schuf. Dem entspricht – mit dem Titel des vierten Flaubert-Bands – der Konnex von *objektiver und subjektiver Neurose*. Sartre deckt die inneren Bedingungen von Flauberts Neurose auf, die wiederum Voraussetzung für seine Entwicklung als Schriftsteller war. Sie ist doppelt verankert: aktiv und passiv gleichermaßen. Als das entscheidende Ereignis in der Biographie Flauberts konfiguriert Sartre seinen Sturz vom Kabriolett im Januar 1844.

> „Damit die Neurose sich strukturiert, hat er während der Rückfahrt den wahren Sinn der passiven Aktivität aufdecken müssen:

sich zu werden. Beide beschreiben die Unmöglichkeit, als diese Einheit mit sich zu existieren. Und in seinem Buch über Flaubert wird Sartre den Augenblick, den Sturz in das Nichts als das Zentrum eines Lebens beschreiben." (Ebd., 112) Dieser Glaube an die Zentralperspektive ist konsequent *modern*. Sartre hält sie entsprechend auch formal in „Les Chemins de la liberté" durch, und zwar – wiederum erzähltheoretisch in der Tradition moderner Avantgarde – introspektiv an ein Subjekt gebunden, das zugleich seine Erschütterungen erfährt. Die entsprechenden narrativen Auflösungsstrategien werden exemplarisch in Träumen und surrealen Erzählpartien umgesetzt.

[55] Hasenhüttl, Gotthold: Gott ohne Gott. Ein Dialog mit Jean-Paul Sartre, Graz-Wien-Köln: Styria 1972.

[56] Johannes Paul II: Erinnerung und Identität, Gespräch an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden, Augsburg: Weltbild 2005. Vgl. Badde, Paul: Papst, Poet und Philosoph, in: Die Welt v. 23.2.05: „Die allgemeine Annahme der Zauberformel des Rationalismus von René Descartes (1596–1650) ist für ihn ein Schlüssel des Grauens: ‚Cogito ergo sum – Ich denke, also bin ich.' Diese Verengung des Menschenbildes bleibt für ihn der fundamentale Sündenfall der Moderne. Die christliche Anthropologie in einem winzigen Gedankenexperiment mit riesigen Folgen enden zu lassen, hat für Johannes Paul II. die Pforten der Hölle geöffnet." Vgl. dazu die subjekttheologische Problemanzeige von Müller, Klaus: Wenn ich ‚ich' sage, 18–25.

[57] Das gilt im Übrigen auch für Maurice Blondels Auseinandersetzung mit Sartre, die 1947 erschienen ist. Seine Kritik ist weitgehend vom Ressentiment bestimmt und sanktioniert den Nihilismus Sartres, ohne sich auf eine eingehendere Diskussion mit ihm einzulassen. Blondels Fazit: „As for the idea of ‚pure choice', identified with the blind existential urge, it means only an obscure tendency, radically biological, with utilitarism or hedonistic fruits. If no coherent science can be worked out concerning existence, and freedom is conceived without an inwardness that is both demanding and sanctioning, not only does all metaphysics or morality become impossible, but all reason becomes impossible too. (Blondel, Maurice: The Inconsistency of Jean Paul Sartre's Logic, in: The Thomist 10 (1947) 393–397; hier: 396.)

[58] Vgl. Lévy, Bernard-Henri: Sartre, 166–173.

[59] Vgl. Hackenesch, Christa: Jean-Paul Sartre, 107–112. „Sartre wehrt sich gegen ein Denken, das in seinen Augen sich dem Nichts überantwortet, dieses Nichts bejaht. Dabei hat er selbst das Nichts im Innern des Seins des Menschen beschrieben, das es unmöglich macht, dass er mit sich identisch sein kann. Beide, Bataille wie Sartre, beschreiben eine Bewegung, die der Mensch ist: die Bewegung, seiner Zerrissenheit zu entkommen, eins mit

[60] Vgl. König, Traugott: Sartre und Bataille, in: ders. (Hg.): Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, 365–381.

[61] Sartre, Jean-Paul: Ein neuer Mystiker, in: ders.: Der Existentialismus ist ein Humanismus, 9–54; hier: 52.

[62] Vgl. Frank, Manfred: Fragmente einer Geschichte der Selbstbewußtseins-Theorie von Kant bis Sartre, in: ders., Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, 413–599.

[63] Vgl. Frank, Manfred: Archäologie des Individuums. Zur Hermeneutik von Sartres *Flaubert*, 265. Vgl. ders.: Das individuelle Allgemeine.

[64] Vgl. Dosse, Francois: Geschichte des Strukturalismus. Bd. 2, 410ff.; Verstraeten, Pierre: Sartre und Foucault, in: König, Traugott (Hg.): Sartre. Ein Kongreß, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1988, 334–364.

er tut, was ihm widerstrebt, weil er nicht den Willen aufbringt, es nicht zu tun [... E]r *dürfte nicht* hier sein, es ist absurd, weil er nicht ertragen kann, hier zu sein; und dennoch ist er hier; er ist *aus freien Stücken* hierhergekommen, also *muß* er hier sein. Keine Zufälligkeit also: das Notwendige ist gerade das Unmögliche – und umgekehrt." (F III, 17)

Das ist die zwiespältige *innere* Freiheit Flauberts im Prozeß seiner Individuierung. Im selben Maße ist Flauberts Neurose an *Außen*bedingungen gebunden:

„[E]s gibt den institutionellen Komplex, Produkt und Ausdruck der Basis, es gibt die historische Situation, die, durch diesen Komplex bedingt, ihn genau in dem Maße überschreitet, wie sie ihn aufbewahrt, indem sie seine inneren Widersprüche schürt, es gibt die Familie Flaubert, ein metastabiles Resultat der Strukturen und der Geschichte, deren Ungleichgewicht – das der Epoche gemeinsam ist – zugleich von den Rückständen der Vergangenheit und dem schwierigen Aufkommen einer neuen Ordnung zeugt, es gibt schließlich den Vater, ländlich und städtisch, feudal und bürgerlich, ein Wissenschaftler, also Agnostiker in jener Zeit, wo der vom Jakobinismus getötete Glauben ohne viel Glück wiederzuentstehen versucht und sich jedenfalls in der neuen Generation als reiner Verlust, als Seinsminderung ohne Gegenwart äußert. Aber diese abstrakten und allgemeinen Bestimmungen sind in der familiären Intersubjektivität der Flauberts schon stark individualisiert: [...] kurz, alles trägt dazu bei, die institutionellen Bestimmungen zu bereichern und sie auf die konkrete Geschichte eines unreduzierbaren Mikroorganismus hin zu überschreiten, der der historischen Situation nicht entkommen kann, sie aber auf seine Weise erleidet und totalisiert." (F IV, 12)

Man steht vor einem Kernstück der sich verändernden Auffassung vom Subjekt. Nach wie vor aber sind es für Sartre nicht die anonymen Diskurse Foucaults, die den Menschen und das Wissen von ihm generieren. Sartre hält an der individuellen Freiheit fest, die ja auch Foucault seit dem Ende der Siebziger Jahre unter dem Gesichtspunkt der *Technologien des Selbst* wieder in den Blick nimmt. Sartre nähert sich also einer strukturalistischen Anthropologie an, modifiziert sie allerdings entscheidend: Er ergänzt sie um den Treibsatz des Subjekts, das in seiner Freiheit den eigenen Entwurf in den herrschenden Systemen, aber auch gegen sie zu forcieren imstande bleibt. Aber er setzt sich auch nuanciert von einer poststrukturalistischen Perspektive ab, die eine Vielzahl von Diskursformationen auf das Subjekt zugreifen sieht und seine Beschreibung aus einer Zentralperspektive verweigert. Sartres These vom Vorrang der Existenz gegenüber der Essenz erscheint vor diesem Hintergrund als performativer Widerspruch: Hier wird eine allgemeine Wahrheit vom Menschen auf den Begriff gebracht und wiederum essentialistisch unterstellt. Der Antimetaphysiker Sartre operiert mit einem kaum verborgenen metaphysischen Impetus. Das zeigt sich noch in einer weiteren Hinsicht:

„Eingebettet ist das Konzept in die metaphysische Annahme von einer in den objektiven gesellschaftlichen Asymmetrien zum Ausdruck kommenden Dezentriertheit der Stellung des Menschen in der Welt. Der Literatur als einem veränderungsorientierten Handeln wird nun zugetraut und zugemutet, sie könne ‚dem Menschen die Totalität des Seins wiedergeben und die Menschheit in das Universum des Seins einordnen'."[65]

Das hat Folgen für die Architektur des „Flaubert". Sartre sucht nach der Totalisierung eines exemplarischen Lebens; nach einem Probestück für das überhaupt mögliche Wissen vom Menschen; nach der Koinzidenz von Subjektivem und Objektivem. Dabei steht man letztlich vor dem Zentralmassiv der einen subjektiven Perspektive Sartres als Autor. Nicht umsonst bleibt auch für den Flaubert die Imagination als Ausdruck jener formalen Transzendenz entscheidend, mit der sich das Subjektive jeweils den objektiven Strukturen um eine weitere reflexive Wendung des Selbst zu entziehen vermag.

IX

Was bleibt von Sartre, zumal wenn man ihn als philosophische Drehscheibe der theologischen Moderne liest? Nicht zuletzt ein mehrfacher Problemüberhang, ein aporetisches Erbe. Die Idee einer formalen Transzendenz, die theologisch eine eigene Erbschaft der Zeit ausmacht, läuft bei Sartre ins Leere, in die letzte Vernichtung jeden Sinns. Diese Bewegung konfligiert eigentümlich und charakteristisch mit seinem Ringen um den kleinen Sinn der verschiedenen Lebenssituationen und um eine totale Verantwortung. Gerade mit dieser Denkfigur eröffnet sich eine klassische Antinomie der atheistischen Moderne: Die Solidarität mit den Opfern wird prekär, weil sie letztlich verloren gegeben werden müssen.[66] Dem korrespondiert das begründungstheoretische Scheitern einer Ethik, die keinen unbezweifelbar letzten Grund in der autonomen Vernunft findet. Auch für Sartre steht am Ende jeweils die Entscheidung für eine Tat, für eine ethische Option. Alles hängt damit bei Sartre am Subjekt der Entscheidung – womit er im erkenntnistheoretischen Grundansatz dem bewußtseinstheoretischen Paradigma mit seinen eigenen Aporien verhaftet bleibt:

„Bei allen Versuchen, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, also Freiheit im moralischen und im ästhetischen Sinne mit Mitteln der Bewusstseinsphilosophie zu fassen, stößt man stets auf eine ironische Verkehrung des eigentlich Gemeinten. Repression des Selbst ist die Kehrseite der in Subjekt-Objekt-Beziehungen hineingepressten Autonomie; Verlust – und narzisstische Angst vor dem Verlust – des Selbst ist die Kehrseite einer unter diese Begriffe gebrachten Expressivität. Daß sich das moralische Subjekt selber zum Objekt machen muß, daß sich das expressive Subjekt als solches aufgeben oder, aus Angst, sich an die Objekte zu entäußern, in sich verschließen muß, entspricht nicht der Intuition von Freiheit und Befreiung – es bringt nur die Denkzwänge der Subjektphilosophie zum Vorschein."[67]

Sartres Subjekt der Freiheit ist darüber hinaus alles Andere als eine verläßliche Entscheidungsgröße. Schon theoretisch zerfällt es bei Sartre in den jeweiligen Situationen seiner Wahlmöglichkeiten. Hier wird ein aporetisches Zeitkonzept im Existenzialismus Sartres sichtbar. Die Zeit ist Ort der Existenzverwirklichung und schließt zugleich deren Auflösung konstitutiv ein. Jeder Entschluß der Existenz zerrinnt in den unabschließbaren Möglichkeiten je neuer Wahl. Man steht vor einer immer nur aufgeschobenen Identität in der Zeit, die insofern negativ bleiben muß, als das Für-sich nur in der Verneinung des An-sich und im Losreißen des Subjekts von sich entsteht. Zugleich ist die – gleichwie gebrochene – Identität des Subjekts in seinen Differenzen eine Art Zielprojekt des Subjekts *jenseits jeder Teleologie*. Sartres eigene Tagebücher sprechen nicht umsonst immer wieder von *Authentizität*.[68] Der fulminante biographische Diskurs Sartres, der nicht zuletzt durch die Garantieleistungen eines Autoren-Ichs abgesichert wird, unterstreicht dies.

Zugleich erscheint die Welt nahezu reduziert auf den Handlungsraum des Subjekts. Sein auch von Sartre thematisiertes Außen wird nicht radikal gedacht. Es bleibt an seine letztlich zentrale bewußtseinsmäßige Vermittlungsleistung gebunden. Die Welt ist erkenntnistheoretisch ein Zweites, am deutlichsten in der Freiheit des Subjekts, das sich in der *Frage* von allem zu lösen, alles zu überschreiten vermag. Zwar ist das Subjekt damit im Grundansatz von einem undurchdringlichen Solipsismus befreit; zugleich erlebt es aber nicht nur den Rückfall in die äußerste Vereinzelung (wie besonders Sartres Dramen sie immer wieder vorführen), sondern nimmt Züge einer unabschaffbaren Gewalt gegenüber allem An-sich an. Damit stellt sich auch das Problem des Anderen: Seine Reduzierung auf eine Bedrohung kulminiert in der Unmöglichkeit reziproker Annahme von Subjekten, sprich: von Liebe.

Hier erscheint noch einmal die moderne Ambivalenz Sartres. Seinen Ausbruch aus der Descartes'schen Tradition (als einem Entree der Moderne) betreibt er letztlich mit ihren ureigenen Mitteln. Sartres Philosophie sucht – im präreflexiv erschlossenen Freiheitssubjekt unmittelbarer Selbstvertrautheit – eine letzte Sicherheit noch einmal in der *Theorie*.[69] Es ist die verkappte Hoffnung auf einen Einheits-

[65] Wenzel, Knut: Die Gegenwart des Verstehens. Hermeneutik im Schatten theologischer Rezeptionsdefizite, in: Müller, Klaus: Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, 151–175; hier: 153. – Das Zitat im Zitat: Sartre, Jean-Paul: Was ist Literatur?, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1958, 37.

[66] Vgl. Peukert, Helmut: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Theorie und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp1978, 300–310.

[67] Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, 342.

[68] Vgl. Sartre, Jean-Paul: Tagebücher 1939–1940, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1984.

[69] Zur theologischen Kritik an diesem philosophischen Paradigma und der erstphilosophischen, letztbegründungsorientierten Adaption für die fundamentaltheologische Theoriebildung vgl. die Studie von Dalferth, Ingolf U.: Aporien der subjektivitätstheoretischen Denkform, in: ders.: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen: Mohr 2003, 336–433.

grund, den gerade der Existenzialismus *so* nicht mehr kennen *dürfte*. Sartre versucht den Ausbruch aus *dem* System, an das dieser Ausbruch gebunden bleibt. Folgerichtig zerfällt das starke Subjekt im „Flaubert", der gerade als Modell des zur Stärke gewandelten schwachen Subjekts herhalten sollte. Hier wird nämlich deutlich, wie sehr es *personalisiert* und *sozialisiert* wird – im Passiv.

Wenn Michael Theunissen als das „größte Defizit" von „Das Sein und das Nichts" seine „Geschichtslosigkeit" bezeichnet[70], hält er damit ein weiteres Grundproblem ambivalenter Modernität bei Sartre fest: seine Unentschlossenheit gegenüber idealistischen Einflüsterungen und materialistischen Versuchungen. Sie hängt mit subjekttheoretischen Vorentscheidungen zusammen, die Sartre auf der Linie einer kritisch gewendeten Cogito-Philosophie trifft. Das Subjekt Sartres ist in seinen philosophischen Analyseformaten eigentümlich abstrakt, zeitenthoben trotz der konkreten Beispiele, die der Autor immer wieder illustrierend in „Das Sein und das Nichts" einschiebt. Auch die Figuren seiner Dramen bewegen sich auf der Bühne nicht selten wie bloße Prototypen in einem philosophischen Ensemble. Sie sind modern in ihren Problemen, sie agieren zeitlos als Organe einer sich wiederum zeitlos gerierenden Vernunft. Zu dieser Ambivalenz bemerkt Jürgen Habermas:

> „Es gibt keine reine Vernunft, die erst nachträglich sprachliche Kleider anlegte. Sie ist eine von Haus aus in Zusammenhängen kommunikativen Handelns wie in Strukturen der Lebenswelt inkarnierte Vernunft."[71]

Habermas' Deutung des *philosophischen Diskurses der Moderne* läuft auf die Ablösung des bewußtseinsphilosophischen Paradigmas und auf seine Ersetzung durch das kommunikationstheoretische hinaus. Sartre spielt in dieser Diskursgeschichte der Moderne nur eine Nebenrolle – aber eine aufschlußreiche. Sein Projekt der Freiheit interessiert, seine Umsetzung ist für Habermas an die Aporien der Subjektphilosophie gebunden. Doch auch Habermas verspricht mehr, als er halten kann. Die (ethischen) Begründungsaporien seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* markieren die Gebrochenheit jener Vernunft, über die sie sich im Zeichen ihrer selbstreflexiven, kritischen Selbstaufklärung Rechenschaft zu geben hat.[72]

Im ambivalenten Subjektdiskurs der Moderne ist der Theologie ein besonderer Ort zugewiesen. Sie muß von der Unverfügbarkeit Gottes und zugleich des Menschen sprechen. Theologisch stellt sich gerade mit Sartre die Frage nach dem endlichen Menschen im Zugriff der verschiedenen Mächte noch einmal verschärft: Wie ist eine Freiheit denkbar, die dem Menschen nach den Träumen von seiner Entscheidungssouveränität und Verfügungsmacht eine eigene Handlungsfähigkeit, Individualität und Würde beläßt, seine Unverrechenbarkeit? Wie ist angesichts der nihilistischen Kritik und nur interpretativ erschlossener Sinnerfahrungen von Gott zu reden? Angesichts fehlenden Sinns? Mit welchem Konzept vom Subjekt ist erkenntnistheologisch zu arbeiten? An diesen Fragen werden sich die (fundamental-) theologischen Diskurse der Zukunft zu orientieren haben – kaum zufällig rücken Neuvermessungen der Anthropologie wieder in die laufenden Debatten ein.[73]

Sartre erscheint in diesem Horizont als Grenzgänger. Was an den Grenzen der Vernunft spielt, ist darum noch lange nicht theologisch konsumierbar. Aber es bewegt sich in der Form auf die Wahrnehmung unabgegoltener Vernunft- und Lebensansprüche zu, die Sartre zumal in seinen literarischen Schriften, aber auch im Modus formaler Transzendenz thematisieren konnte. Darin liegt unter dem Firnis argumentationslosen Vergessens eine Bedeutung, von der sich in Zukunft wird entscheiden müssen, ob es auch die Bedeutung Sartres war – oder nur die jener Fragen, die grundsätzlich ins Repertoire theologischer Reflexion gehören.

[70] Theunissen, Michael: Sartres negationstheoretische Ontologie der Zeit und Phänomenologie der Zeitdimensionen, in: ders.: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp ²1992, 131–193; hier: 186.

[71] Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, 374.

[72] Vgl. Gebauer, Richard: Letzte Begründung. Eine Kritik der Diskursethik von Jürgen Habermas, München: Fink 1993.

[73] Vgl. Schmidinger, Heinrich / Sedmak, Clemens: Topologien des Menschlichen, 7 Bde, Darmstadt: WBG 2004 ff.; Bd 1: Der Mensch ein „animal rationale?" Vernunft – Kognition – Intelligenz, 2004.

Søren Kierkegaard – das Ärgernis der Christenheit.

von Hartmut Rosenau

I.

Sucht man ein Leitmotiv für das immens umfangreiche Werk des dänischen Theologen, Philosophen und religiösen Schriftstellers[1] Søren Aabye Kierkegaard, dann bietet sich das Wort vom Kreuz aus dem 1. Korintherbrief des Apostels Paulus an: „Die Juden fordern Zeichen, und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis (skandalon) und den Griechen eine Torheit (moria)" (1. Kor 1,22f.). Kierkegaard, der von 1813 bis 1855 in Kopenhagen lebte, mitten im „goldenen Zeitalter" Dänemarks, während der Blütezeit der dänischen Kunst, Kultur und Kirche,[2] wollte das Christentum wieder in die Christenheit einführen.[3] Immer wieder macht er auf das vergessene Ärgernis des Gottmenschen Jesus Christus aufmerksam, auf das Paradox, daß Gott in Jesus Christus ein einzelner Mensch, das Absolute relativ, der Ewige zeitlich, der Unendliche endlich und der Allmächtige ohnmächtig geworden und gerade so den Menschen gegen alle Erwartung zu ihrem Heil erschienen ist. Dieses Anstößige und Unbegreifliche, das gleichwohl Kierkegaard zufolge das Zentrum des christlichen Glaubens im Sinne einer theologia crucis ausmacht, schien die bürgerliche Christenheit des 19. Jh. nicht wahrhaben zu wollen. Für sie ist der christliche Glaube in erster Linie moralische Wohlanständigkeit oder ästhetischer Zierat eines ansonsten ganz heidnischen Lebens in borniertem Selbstvertrauen und nicht zuletzt in materieller Sicherheit und Gewohnheit gleichsam im Modus eines leidenschaftslosen, interesselosen Wohlgefallens. Christ sein – das ist für sie das Selbstverständlichste und das Vernünftigste der Welt, denn sie sind es als Mitglieder der dänischen Staatskirche gleichsam von Geburt und Taufe an. Und wer will behaupten, daß sie darin unvernünftig wären?

Doch das gerade will Kierkegaard behaupten. Nicht, daß seine christlichen Zeitgenossen dumm wären – ganz im Gegenteil: Im goldenen Zeitalter der Wissenschaft und des kulturellen Fortschritts wissen sie, die Gebildeten, über alles und jedes Bescheid. Aber: „die Wissenschaft wendet sich immer mehr von den ursprünglichen Eindrücken der Existenz ab, es ist nichts mehr zu erleben, nichts mehr zu erfahren, alles ist fertig, und die Aufgabe der Spekulation ist es, die einzelnen Denkbestimmungen zu rubrizieren, klassifizieren, methodisch zu ordnen. Man liebt nicht, glaubt nicht, handelt nicht, aber man weiß, was Liebe, was Glaube ist, und es handelt sich nur um die Frage nach ihrem Platz im System."[4] Mit dieser Kritik an einem (spieß-) bürgerlichen Lebensstil zielt Kierkegaard in erster Linie auf den damals das Feld beherrschenden Georg W. F. Hegel und seine spekulative System-Philosophie.[5] Ihr Anspruch ist es, alles, was ist,

[1] Zu dieser Klassifizierung vgl. Hermann Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, Darmstadt 1985.

[2] Die herausragenden Repräsentanten des „goldenen Zeitalters" in Dänemark sind sicherlich der romantische Märchendichter und Novellist Hans Christian Andersen (1805–1875), der klassizistische Bildhauer Bertel Thorvaldsen (1768–1844), der Pfarrer, Liederdichter und Schulreformer Nicolai F. S. Grundtvig (1783–1872), der vom Hegelianismus beeinflusste Philosoph und Literaturkritiker Johan L. Heiberg (1791–1860), der auf altnordische Mythen und Traditionen zurückgreifende Schriftsteller Adam Oehlenschläger (1779–1850) und der spekulative Theologe und spätere Bischof Hans Lassen Martensen (1808–1884). Zur näheren Charakterisierung dieser kulturellen Hochzeit Dänemarks und des durchweg gespannten bis polemischen Verhältnisses Kierkegaards zu ihren Repräsentanten vgl. Bruce Kirmmse, Kierkegaard in Golden Age Denmark, Bloomington / Indianapolis 1990.

[3] Diese prägnante Beschreibung seines Anliegens findet sich in: S. Kierkegaard, Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller (postum 1859), in: S. Kierkegaard, Die Schriften über sich selbst, übers. v. Emanuel Hirsch, Köln 1960, 35.

[4] S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen (1846), zweiter Teil, übers. v. Hans Martin Junghans, Düsseldorf / Köln 1958, 48.

[5] Zum Bezug Kierkegaards auf Hegel zwischen Abgrenzung und Abhängigkeit vgl. Niels Thulstrup, Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte, Stuttgart 1969; Heiko Schulz, Kierkegaard über Hegel. Umrisse

die ganze Weltgeschichte einschließlich der Mysterien des christlichen Glaubens, ja sogar noch die Gedanken und das Wesen Gottes vor der Schöpfung aufgrund der dialektischen Selbstbewegung des Begriffs erklären zu können,[6] säuberlich in Paragraphen eingeteilt, wie Kierkegaard ironisierend zugibt. Und dennoch: Die Menschen machen nicht ernst mit dem, was sie wissen, sie haben kein entschiedenes Verhältnis zum christlichen Glauben, zu Gott in Jesus Christus. Sie sind reflektiert, aber es fehlt ihnen die Doppelreflexion. Diese reflektiert nicht nur auf die objektiven Inhalte des Glaubens, sondern zusätzlich auch und vor allem auf das subjektive Verhältnis zu diesen Inhalten. Beides zusammengenommen ergibt erst den Inbegriff von Wahrheit. Ohne subjektives Verhältnis achten die Menschen nur darauf, was „man" so in der nivellierenden bürgerlich-christlichen Gesellschaft denkt und tut, möglichst ohne aufzufallen oder persönliche Verantwortung zu übernehmen. Darin besteht die Unwahrheit, die Existenzvergessenheit und damit das Unvernünftige, das Kierkegaard satirisch, aber doch leidenschaftlich ernst und mit ganzem persönlichen Einsatz kritisiert.

Kierkegaard dringt auf entschiedenes Existieren, auf entschiedenes Christentum, auf das unmittelbare, persönliche, absolute Verhältnis eines jeden Einzelnen zum Absoluten, zu Gott. Das kann auch bedeuten, gegen den Strom der Menge zu schwimmen oder Anstoß und Ärgernis zu bieten – wie z. B. Abraham, der bereit ist, um Gottes willen ethische Normen außer Kraft zu setzen und seinen Sohn Isaak zu opfern (Gen 22), – wie Kierkegaard selbst, der bereit ist, um seiner angenommenen Bestimmung willen als „Spion in höherem [...] Dienst"[7] seine Verlobte Regine Olsen zu „opfern", indem er nach kurzer Zeit das Verlöbnis zur Auflösung bringt. Um das zu verdeutlichen, will Kierkegaard das allzu leichtfertige und seichte christliche Leben seiner Zeitgenossen „schwer" machen: „ [...] meine Absicht ist es, es schwer zu machen, ein Christ zu werden, jedoch nicht schwerer, als es ist, auch nicht schwer für dumme Menschen und leicht für gute Köpfe leicht, sondern qualitativ schwer und wesentlich gleich schwer für jeden Menschen; denn es ist, wesentlich gesehen, gleich schwer für jeden Menschen, seinen Verstand und sein Denken aufzugeben und seine Seele beim Absurden festzuhalten [...]"[8], nämlich angesichts des bleibenden Mißverhältnisses zwischen dem Glauben und der eigenen Welterfahrung. Daß mit diesem Anliegen keine elitäre Intellektualisierung des Religiösen, sondern geradezu die Einfalt des Glaubens mit einer erstaunlichen Nähe zur Mystik[9] verbunden ist, zeigen Kierkegaards „Erbauliche Reden", die er parallel zu seinem hyperreflektierten schriftstellerischen Werk verfaßt hat.

Kierkegaard will darauf aufmerksam machen, daß es im Christentum um mehr geht als um unverbindliche, „ästhetische" Bewunderung einer Sonntagspredigt bei gepflegtem Gespräch am Nachmittag. Es geht um Sünde und Schuld, um Erlösung und ewiges Leben, um tätige Nachfolge des entschiedenen, leidenschaftlich interessierten Einzelnen in seiner ganz persönlichen und einmaligen Existenz, um die Bereitschaft, in dieser Nachfolge Christi auch das Kreuz, das Leiden zu übernehmen.[10] So begründet Kierkegaard eine spezifische Form von Existenztheologie, deren Anliegen schon durch die markanten, ungewohnt anstößigen Buchtitel deutlich wird: „Entweder – Oder"; „Furcht und Zittern"; „Der Begriff der Angst"; „Die Krankheit zum Tode", um nur einige zu nennen.

In gewisser Weise klingt diese bisherige Charakterisierung Kierkegaards so, als sei er ein ganz Frommer, ein Pietist gewesen, der sich gegen eine verwässerte Kirchen- und Staatschristenheit kehrt. In einem bestimmten Sinn war er das auch, nicht zuletzt aufgrund der strengen pietistischen Erziehung durch seinen vom Geist der Herrnhuter Brüdergemeinde geprägten Vater. Er hatte seinem jüngsten Sohn Søren vor dem Hintergrund seines merkwürdigen Lebensweges zwischen Fluch und Segen ein bis zur Grenze des Erträglichen gesteigertes Sünden- und Schuldbewußtsein, eine tiefe Schwermut vermittelt,[11] so daß sich Kierkegaard zeitweise ganz (wenn auch wohl mit schlechtem Gewissen) vom Christentum abgewandt hat, um das Leben eines Flaneurs zu führen. Was Kierkegaard aber doch von einem durchschnittlichen Pietisten unterscheidet, ist der Versuch, nicht nur Bekenntnisse abzulegen, sondern für seine Auffassung von christlicher Existenz auf der Höhe der Philosophie und Literatur seiner Zeit zu argumentieren, deren Instrumentarium er souverän beherrschte. So ist er im eminenten Sinn ein Denker des Glaubens gewesen – nicht, um apologetisch zu beweisen, daß der christliche Glaube wahr und vernünftig ist, sondern um gleichsam apotropäisch zu zeigen, daß derjenige einen Verrat am Christentum (als „zweiter Judas") begeht, der es in wenn auch bester Absicht zu beweisen versucht – wie z. B. Hegel, der sich an der Torheit und dem Ärgernis des Glaubens versieht. „Also der gläubige Christ hat sowohl als auch gebraucht er seinen Verstand, respektiert das Allgemein-Menschliche, erklärt es nicht mit Mangel an Verstand, wenn jemand nicht Christ wird, aber im Verhältnis zum Christentum glaubt er gegen den Verstand und gebraucht auch hier den Verstand – um darauf aufzupassen, dass er gegen den Verstand glaube."[12]

Hegels grandioser begrifflicher Aufhebung des Christentums im Rahmen systematischer Wissenschaft stellt Kierkegaard seine „Unwissenschaftliche Nachschrift" entgegen, und dessen ganzheitlicher Wahrheitsschau, die alles erklärt, nur nicht das Existieren des je Einzelnen, seine „Philosophische(n) Brocken". So zeigt der Existenztheologe Kierkegaard aus philosophischen Gründen und unter dem Einfluß der Hegel-Kritik Trendelenburgs und der Systemkritik von Sibbern, Möller und Mynster, daß der Glaube eben da anfängt, wo das Denken aufhören muß,[13] nämlich beim Absurden, beim Paradox, beim „Sprung" in das zu lebende, nicht bloß zu denkende Leben. Und hier kann nicht alles mit allem logisch vermittelt und versöhnt werden, sondern es gibt bleibende Inkommensurabilitäten.

Das Leben folgt nicht unbedingt den abstrakten Gesetzen der Logik, sondern es unterliegt vielmehr einer eigentümlichen Existenzdialektik, die von Diskontinuitäten und Widersprüchen gekennzeichnet ist. Daher ist die angemessene Darstellungsform der menschlichen Existenz das Fragment, der Aphorismus, das Tagebuch, Literatur und Lyrik und nicht das System. Denn wenn das Systemdenken alles zum Abschluß bringen will,[14] dann reichen seine Logik und Dialektik nicht zur adäquaten Erfassung von Wirklichkeit. Zur Wirklichkeit gehört nämlich auch das alles wieder öffnende Zufällige, das als das Unmittelbare nicht im Gliederbau eines Systems kohärent und konsistent mit anderem antizipierend vermittelt und versöhnt werden kann.[15] Es kann nur um den Preis des Wirklichkeitsverlustes aus dem System als unwesentlich ausgeschieden und in seiner Bedeutung für das Dasein geleugnet werden, dessen Wahrheit sich nicht an sich erfassen läßt, sondern sich erst aus dem Wirklichkeitsverständnis einer spezifischen Daseinsform menschlicher Existenz (ästhetisch; ethisch; religiös) erschließen läßt. Und eine solche vollzieht sich nicht im methodisch durchgeklärten System, sondern im offenen Werden und im augenblickshaften „Sprung".[16] Insbesondere die religiöse, speziell die paradox-religiöse, christliche Existenz sperrt sich in ihrem Selbstverständnis dem spekulativen, ordnenden Zugriff des allumfassenden Systems, wenn sie den Einzelnen in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott setzt und von Sünde oder Vergebung spricht. Denn von all dem gibt es keine „Wissenschaft".[17] Vielleicht gibt es ein logisches, abgeschlossenes System des Seins im Ganzen –

einer kritisch-polemischen Aneignung, in: Kierkegaardiana 21, Kopenhagen 2000, 152–178; Jon Stewart, Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered, Cambridge 2003; dazu kritisch Arne Grön, Ambiguous and Deeply Differentiated: Kierkegaard's Relations to Hegel, in: Kierkegaardiana 23, Kopenhagen 2004, 179–200.

[6] Vgl. Georg W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik I (1812), ThWA Bd. 5, hg. v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt / M. 1969, 44.

[7] S. Kierkegaard, Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, a.a.O., 83.

[8] Ders., Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, zweiter Teil, a.a.O., 268.

[9] Vgl. dazu Wim R. Scholtens, „Kijk, hier baarst die taal ..." Mystiek bij Kierkegaard, Kampen 1991.

[10] Insofern hat Johannes Slök für seine Einführung in das Denken Kierkegaards einen sprechenden Titel gefunden: Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt Sören Kierkegaards, München 1990. Ebenso empfehlenswert für einen ersten phänomenorientierten Zugang ist das Buch von Arne Grön, Angst bei Sören Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1999.

[11] Über die familiären Hintergründe von Kierkegaards Leben und Werk informiert umfassend Joakim Garff, Sören Kierkegaard. Biographie, München 2002.

[12] S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, zweiter Teil, a.a.O., 279 / 280.

[13] Vgl. ders., Furcht und Zittern (1843), übers. v. Emanuel Hirsch, 2. Aufl. Düsseldorf o. J., 56.

[14] Vgl. ders., Der Begriff Angst (1844), übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1952, 6ff.

[15] Vgl. S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, ebd. (vgl. dazu auch Heiko Schulz, Eschatologische Identität. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard, Berlin / New York 1994).

[16] Ders., ebd., 28.

[17] Ders., ebd., 13.

für Gott, aber nicht für uns in unserem endlichen Dasein.[18] Und weil das System in seiner Abgeschlossenheit nicht mit der offenen Zukunft des Zufälligen für das menschliche Dasein rechnet, hat es auch keinen rechten Sinn für die Ethik. Denn Ethik reflektiert auf das immer ausstehende und darum auch unendlich anzustrebende Gute, das sein soll, aber noch nicht ist.[19] Wenn aber das System im Ernst keine Ethik kennt, dann kennt es auch nicht die Wirklichkeit im Ganzen, und so kann es seinen eigenen Anspruch nicht einlösen.

Allerdings ist sich Kierkegaard sehr wohl darüber im klaren, daß seine polemische Kritik am systematischen Denken im Namen des Einzelnen nicht system-immanent vorgetragen, sondern nur von außen an das System herangetragen werden kann.[20] Insofern ist Kierkegaards Denken dem Inhalt nach zwar unsystematisch, aber der Form nach, im Blick auf die Strategie seiner Schriften, dennoch systematisch, wobei diese Diskrepanz von Form und Inhalt in ständiger Ironisierung gesetzt und zugleich wieder aufgehoben wird.[21] Daher ist seine Systemkritik keine Widerlegung, sondern eine Problemanzeige in Richtung auf die (christliche) Existenz, indem er immer wieder den „Abschluß" problematisiert. Diese existenztheologische Kritik am Ideal des „objektiven", wissenschaftlichen, systematischen Denkens zugunsten eines Bedenkens der spezifischen „subjektiven" Daseinsproblematik des Menschen haben bedeutende Theologen (K. Barth; R. Bultmann; E. Hirsch) und Philosophen (M. Heidegger; K. Jaspers; G. Marcel) des 20. Jh.s aufgenommen und je unterschiedlich weitergeführt.

Durch den Tod seines Vaters erschüttert, entschließt sich Kierkegaard dazu, sein Leben als Dandy aufzugeben, um sein Theologiestudium nun doch abzuschließen. Aber nicht, um wie üblich Pfarrer zu werden und so als treuer Staats- und Kirchendiener in Amt und Würden davon zu leben, daß Gottes Sohn gekreuzigt worden ist, sondern um als freier Schriftsteller – was allerdings nur durch das beträchtliche Erbe seines Vaters möglich war – „ohne Vollmacht" und Amtsautorität auf das Religiöse, auf das Christliche „aufmerksam" zu machen.[22] Daher hat Kierkegaard sein Plädoyer für ein entschiedenes Christentum zunächst programmatisch (mit Ausnahme seiner durchweg unter eigenem Namen veröffentlichten „Erbauliche[n] Reden") unter einer Vielzahl von Pseudonymen vorgetragen: Victor Eremita; Vigilius Haufniensis; Johannes de Silentio; Johannes Climacus; Hilarius Buchbinder; Frater Taciturnus. Manchmal hat er auch halbpseudonym als Anti-Climacus, herausgegeben von Søren Kierkegaard geschrieben.

Mit diesen Pseudonymen hat es eine besondere, mehrfache Bewandtnis. Zwar wußte im damaligen überschaubaren Kopenhagen sowieso jeder, daß dahinter der skurrile Magister Kierkegaard steckte. Aber es geht auch nicht darum, sich hinter Pseudonymen zu verstekken, sondern darum zu zeigen, daß dasjenige, worauf es im Leben entscheidend ankommt, nämlich daß man selbst entschieden lebt, nicht direkt im Modus der Belehrung mitgeteilt werden kann, als ginge es um eine bloße Kenntnisnahme irgendwelcher im Grunde gleichgültiger Sachverhalte. Vielmehr kommt es Kierkegaard zufolge darauf an, selbst ein Verhältnis zur dargestellten Sache – die ich im Grunde selber bin – zu gewinnen, worauf man nur indirekt aufmerksam machen und in indirekter Mitteilung reden kann. Und aus der Sicht der Angesprochenen verstellt Kierkegaard so die Möglichkeit, die eigene Verantwortung auf eine vermeintliche Autorität, auf eine bestimmte Lehrer-Persönlichkeit abzuschieben.

Erst spät und als Antwort auf massive Herausforderungen der Kopenhagener Gesellschaft im Zuge der Neubesetzung des Bischofsamtes von Seeland hat sich Kierkegaard dazu berufen gefühlt, nun doch direkt im Namen des Christentums als geschmähter und insofern leidender Märtyrer streitbarer Zeuge der Wahrheit mit bissiger Kritik an der Amtskirche zu sein. Nicht zuletzt diese 1855 unter dem Titel „Der Augenblick" von Kierkegaard selbst herausgebrachten Streitschriften haben den Existenzphilosophen Karl Jaspers zu der Frage bewogen, ob man nach Kierkegaard überhaupt noch redlicherweise ein Pfarramt übernehmen könne.[23] Denn es kommt auf den Einzelnen in seinem unmittelbaren (nicht durch Kirche oder eine andere allgemeine Institution vermittelten) Verhältnis zu Gott an, der so in jedem Fall die „Ausnahme" ist. So betont Kierkegaard auch mit argwöhnischem, demokratie-kritischem Blick auf die nivellierenden Tendenzen der bürgerlichen Revolution 1848: Im Gewissen, vor Gericht und vor Gott steht jeder für sich selbst da und tritt nicht „en masse" oder als Publikum im Zusammenschluß mit allen anderen auf, um so der eigenen Verantwortung zu entgehen. „Religiös gibt es nämlich kein Publikum, sondern nur Einzelne; denn das Religiöse ist der Ernst, und der Ernst ist: der Einzelne, jedoch so, dass jeder Mensch, unbedingt jeder Mensch, der Einzelne sein kann, ja sein soll, so wie er es denn ja ist."[24]

Nach dieser heftigen, an den Kräften zehrenden literarischen Fehde mit den von ihm immer wieder des Verrats am Christentum bezichtigten Vertretern der dänischen Staatskirche, und gerade als die finanziellen Mittel seiner Erbschaft verbraucht waren, starb Søren Kierkegaard nach kurzem Krankenhausaufenthalt aufgrund eines Schlaganfalls auf offener Straße im Alter von nur 42 Jahren am 11. November 1855 – er, der sich so mit dem Leidensgeschick Jesu identifizieren konnte, daß er nicht älter als 33 Jahre zu werden erwartet hatte, so alt wie Jesus selbst.

II.

Es sind nun vor allem vier thematische Schwerpunkte, die im Folgenden als besonders relevant für eine gegenwärtige theologische Kierkegaard-Rezeption[25] benannt und kurz erläutert werden sollen: die Christologie, das Glaubensverständnis insbesondere im Blick auf die Auseinandersetzung mit Skepsis und Zweifel, sein Verständnis des menschlichen Selbst als Möglichkeit eines anthropologischen Zugangs zur Gotteslehre und schließlich die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Form und Inhalt der Theologie. Diese vier Schwerpunkte zusammenfassend könnte man sagen, daß Kierkegaard heutzutage vor allem als ein Denker der Subjektivität von Interesse und Bedeutung ist.[26] Zunächst nun zu seinem Verständnis der Person Jesu Christi:

1. Kierkegaards Christologie des absoluten Paradoxes setzt mit der Kenosis und Inkarnation Gottes in Jesus Christus ein.[27] Sie ist das Inkognito des wahren Gottes, das außerhalb der systemischen Macht der Vernunft liegt. Die Betonung von Kenosis und Inkarnation richtet sich nicht nur einerseits gegen das Bestreben, die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens an der Gewißheit des „historischen Jesus" festzumachen (die doch höchstens nur zu Approximationen führen kann), und andererseits gegen die Verkürzung des Heilsanspruchs Jesu Christi auf die Rolle eines bloßen Lehrers von Moral und Sittlichkeit. Sie richtet sich vielmehr vor allem gegen eine systematisch konstruierte Christologie im Modus der Notwendigkeit,[28] wonach Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu Christi (wie bei Hegel) gemäß einer vernünftigen und darum selbstverständlichen ontologischen Dialektik von Endlichkeit und Unendlichkeit im Absoluten begriffen werden sollen. Zwar sind Leiden und Tod Christi notwendig, aber nicht absolut, sondern nur als Konsequenz der freiwilligen Menschwerdung, die als Inkognito der Göttlichkeit Christi gerade Grund für das Ärgernis am Paradox ist, daß das Göttliche sich gerade in diesem einzelnen Menschen zu einer bestimmten Zeit zum Heil der Menschheit im ganzen unverfügbar offenbart haben soll, wie es insbesondere Kierkegaards „Einübung im Christentum" (1850) immer wieder einschärft. Das Paradox der Kenosis wird auch nicht durch das Wunder der Auferstehung gleichsam als demonstrative Bestätigung des ärgerlichen Anspruchs aufgehoben, sondern vielmehr aufgrund der Zweideutigkeit und Rätselhaftigkeit, die allen Wundern als solchen zukommt, fortgeschrieben.

Das christologische Paradox des kenotischen Gottes in Zeit und Raum fundiert sowohl das pistologische Paradox der Wiedergewinnung der Endlichkeit kraft des Absurden als auch das ontologische Paradox, daß der Einzelne höher ist als das Allgemeine, wie es Kier-

[18] Vgl. ders., Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, erster Teil, übers. v. Hans Martin Junghans, Düsseldorf / Köln 1957, 101ff.; 111ff.

[19] Vgl. ders., ebd.,112.

[20] Vgl. ders., Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, a.a.O., 113.

[21] Eine bündige Darstellung des Systematischen in den Schriften Kierkegaards bietet Walter Schulz, Sören Kierkegaard. Existenz und System, Pfullingen 1967.

[22] S. Kierkegaard, Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller (1849), in: ders., Die Schriften über sich selbst, a.a.O., 4.

[23] Vgl. Karl Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, 2. Aufl. München 1963, 513ff.

[24] S. Kierkegaard, Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller, a.a.O., 9.

[25] Umfassender informiert darüber Heiko Schulz, Die theologische Rezeption Kierkegaards in Deutschland und Dänemark, in: Kierkegaard Studies Yearbook, Berlin / New York 1999, 220–244.

[26] Vgl. Arne Grön, The Embodied Self: Reformulating the Existential Difference in Kierkegaard, in: Journal of Consciousness Studies 11 / 2004, 26–43.

[27] Vgl. S. Kierkegaard, Philosophische Brocken (1844), übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf / Köln 1952, 60.

[28] Vgl. David Law, Kierkegaard as a Nagative Theologian, Oxford 1993, 182f.

kegaard an Abrahams „teleologische(r) Suspension des Ethischen" in seiner von ihm für eine seiner wichtigsten gehaltenen Schrift „Furcht und Zittern" (1843) expliziert hat. Dieses dreifache, in sich gestufte Paradox fordert im Ärgernis oder im Glauben dazu heraus, auf das system-immanente Transzendieren des Endlichen (etwa anhand des Leitfadens einer „Phänomenologie des Geistes") zu verzichten und den Zwiespalt der Existenz in der Spannung von Unendlichkeit und Endlichkeit zu übernehmen – und zwar entweder verzweifelt im Unglauben oder getröstet im Glauben. „Ist die Einheit [der Existenz, H.R.] also nicht zuwege zu bringen gewesen durch ein Emporsteigen, so muss es versucht werden mit einem Herniedersteigen."[29] Denn: „Der menschgewordene Gott macht den Zwiespalt ertragbar, weil er ihn auf sich nimmt."[30] So kommt es angesichts der Kenosis Christi zu einer Umkehr (metanoia) der Existenzperspektive im Glauben: Nicht das Transzendieren im Blick auf ein Jenseits, sondern das gelassene Akzeptieren der eigenen Endlichkeit im Blick auf das Diesseits ist das Entscheidende.

Daher tritt auch für Kierkegaard zumindest im pseudonymen und halb-pseudonymen Werk das Bedenken von Kreuzestod und Auferstehung Christi gegenüber Kenosis und Inkarnation in den Hintergrund, um nicht in den Sog einer die Endlichkeit überfliegenden theologia gloriae zu geraten.[31] Und nur im Blick auf die Kenosis Christi kann Kierkegaard das Existenzial der Nachfolge gegenüber dem Vorbild Christi begründen, ohne entweder in eine moralisierend-pietistische Werkgerechtigkeit angestrengter Selbsttranszendenz abzugleiten oder auf eine problematische Sühnetod- oder Stellvertretungschristologie mit ihrer Tendenz zur existenzvergessenen „billigen Gnade" (Bonhoeffer) rekurrieren zu müssen.[32] Somit ist das Kreuz weder als Zeichen der Erhöhung, des Triumphs und des Sieges über alles Widergöttliche aufzufassen noch im Sinne eines Vergebung bewirkenden Opfers zu interpretieren, sondern im Sinne der ausgebreiteten Arme Christi, der alle anziehend-abstoßend zu sich einlädt, die mühselig und beladen sind.[33] Allerdings setzt eine entschiedene Nachfolge eine Glaubensgewißheit (certitudo) kraft des Absurden voraus, die auf eine ständig von Skepsis und Zweifel bedrohte Sicherheit (securitas) verzichtet. Daher ist nun (etwas ausführlicher) auf Kierkegaards Auseinandersetzung mit der Skepsis einzugehen:[34]

2. Auch diese Auseinandersetzung profiliert sich durch die Abgrenzung gegenüber einem auch von damaligen Theologen in Deutschland wie in Dänemark vertretenen Hegelianismus (Marheineke; Martensen), demzufolge der christliche Glaube durch spekulative Durchdringung in den Stand einer durch und durch vernünftigen, methodisch gesicherten, präzisen Wissenschaft erhoben werden und darum auch verläßliche Lebensorientierung bieten kann. Allerdings kann in einem so positiv konzipierten religiösen Glauben die Unruhe des Wissenwollens und des Strebens nach lebensorientierender Gewißheit und Verläßlichkeit noch nicht zur Ruhe kommen. Denn Religion und Glaube, insbesondere der christliche, sind selbst ein Hort der Unruhe, der Anfechtung und des Zweifels. Die erschütternden Ungewißheiten des vermeintlich in festen Bahnen gesicherten Lebens gerade angesichts des sich offenbarenden, lebendigen Gottes kann – so nimmt Kierkegaard den neuzeitlichen Problemstand der Ambivalenz von Gottes-, Welt- und Selbstgewißheit als Grundmotiv seines Denkens auf[35] – in erster Linie an Abraham verdeutlicht werden. Denn er gilt in der christlichen Tradition als Vater und Vorbild des Glaubens (Röm 4,1ff.; Hebr 11,17f.; Jak 2,21). Ihn in seinem Entschluß zu verstehen, auf Gottes Befehl hin seinen Sohn Isaak und damit seine Daseinsgewißheit zu opfern (Gen 22), ist für Kierkegaard eine niemals abgeschlossene Lebensaufgabe, die in ihrem erschreckenden Ausmaß erheblich über die Tragweite und den Schwierigkeitsgrad des methodischen Grundsatzes der neuzeitlichen Philosophie „de omnibus dubitandum est" (Descartes) hinausgeht.

Dies hält Kierkegaard seiner Zeit der „geographischen Christenheit" vor, denn sie bezweifelt mit der Leichtigkeit neuzeitlicher Aufklärung alles, auch den Glauben, um dann aber schnell weiter zu gehen zum „System", in welchem aller Zweifel im Sinne Hegels aufgehoben ist. Hier wird der Zweifel zum Motor und Ferment des spekulativen Fortschritts und damit in seiner die Existenz erschütternden Radikalität nicht mehr ernst genommen. Denn im Zweifel und bei der Frage nach Gewißheit gibt es Kierkegaard zufolge keinen Fortschritt. Jeder muß immer wieder für sich selbst und von vorn anfangen. Auch Abraham geht nach seinen Zweifeln nicht einfach weiter, sondern er bleibt mit „Furcht und Zittern" (Phil 2,12) in seinem Zwiespalt zwischen dem Befehl Gottes einerseits und seiner Vaterliebe bzw. dem moralischen Verbot, den Sohn zu töten, andererseits. Sein Glaube ist gerade nicht die Auflösung oder Aufhebung des Zweifels in einer höheren, umfassenderen begrifflichen Gewißheit (securitas), sondern ein apotropäisches Abbrechen des Zweifels kraft eines absurd anmutenden Gottvertrauens (certitudo).

Das Absurde in Abrahams Glauben liegt in einer paradoxen Doppelbewegung, die zunächst einmal darauf hinweist, daß der Glaube kein (statischer) Besitz ist. Die Bewegung des Glaubens ist einerseits eine der „unendlichen Resignation" darüber, das Wertvollste und Wichtigste im Leben (den geliebten Sohn) und damit allen Halt und Sinn aufgeben zu müssen. Andererseits vollzieht der Glaube aber auch eine Bewegung der „Wiedergewinnung der Endlichkeit", eine Wiederholung des Lebensglücks und der Daseinsgewißheit völlig wider alle Erwartung und Berechnung.[36] So beschreibt Kierkegaard unter dem Pseudonym Johannes de Silentio in seiner indirekt autobiographischen Schrift „Furcht und Zittern" diese eigenartige Glaubensbewegung, um den Unterschied zwischen einer (vermeintlich gesicherten) ethischen und einer (ungesicherten) religiösen Existenzweise zu beschreiben. Denn für einen Glaubenden ist nicht die allgemeinverbindliche Ethik der höchste und gewisseste Maßstab (so Kant und Fichte). Vielmehr kann es auch eine „teleologische Suspension des Ethischen" angesichts einer „absolute[n] Pflicht gegen Gott" geben, wie es Abraham zeigt: Er ist der Vater des Glaubens, obwohl er bzw. gerade weil er bereit ist, Isaak im Namen Gottes zu morden.

Ein solcher existentieller Bezug im Ringen um die Bedeutung des Glaubens für das Dasein des Einzelnen ist für Kierkegaards theologischen Umgang mit Zweifel und Glaubensgewißheit programmatisch: Zweifel und Skepsis vereinzeln den Menschen, aber die Überwindung von Zweifel und Skepsis im Glauben vereinzelt ebenso. Daher kann nicht einer den anderen lehren, wie es zur Glaubensgewißheit in der Doppelbewegung kommt, sondern man kann nur (pseudonym) auf das Beispiel Abrahams als Beispiel für das Religiöse aufmerksam machen.

Die Bewegung der unendlichen Resignation ist nach Kierkegaard das Äußerste, Konsequenteste und Redlichste, was ein reflektierender Mensch in Skepsis und Zweifel erreichen kann. Sie ist nicht das

[29] S. Kierkegaard, Philosophische Brocken, a.a.O., 29.

[30] Walter Schulz, Sören Kierkegaard. Existenz und System, a.a.O., 37.

[31] Vgl. S. Kierkegaard, Einübung im Christentum, übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf / Köln 1951, 21. Vgl. auch Hermann Deuser, Dialektische Theologie. Studien zu Adornos Metaphysik und zum Spätwerk Kierkegaards, München 1980, 274. Dagegen vertritt Kierkegaard in seinen „Erbaulichen Reden" durchaus eine ganz konventionelle theologia crucis (vgl. Hermann Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, a.a.O., 216).

[32] Vgl. David Law, Cheap Grace and the Cost of Discipleship in Kierkegaard's *For Self-Examination*, in: Robert L. Perkins (Hg.), International Kierkegaard Commentary. *For Self-Examination* and *Judge for Yourself!*, Mercer University Press 2002, 111–142; ders., Christian Discipleship in Kierkegaard, Hirsch, and Bonhoeffer, in: The Downside Review 120 / 2002, 293–306.

[33] Vgl. S. Kierkegaard, Einübung im Christentum, a.a.O., 35ff. zur Interpretation von Mt 11,28. Die große Christus-Statue von Thorvaldsen im Kopenhagener Dom mag hier als Anregung gedient haben.

[34] Vgl. zu diesem Themenkreis Markus Kleinert, Sich verzehrender Skeptizismus. Läuterungen bei Hegel und Kierkegaard, Berlin / New York 2005; Hartmut Rosenau, „Ich glaube – hilf meinem Unglauben." Zur theologischen Auseinandersetzung mit der Skepsis, Münster 2005.

[35] Vgl. Kristin Kaufmann, Vom Zweifel zur Verzweiflung. Grundbegriffe der Existenzphilosophie Kierkegaards, Würzburg 2002.

[36] Wenn Kierkegaard den Glauben als eine Doppelbewegung beschreibt, dann bietet sich von hier aus auch eine Lösung des konfessionellen Streits darüber an, ob der Glaube Gottes- und / oder Menschenwerk sei, ob er etwas ist, das Menschen von sich her tun können oder müssen, um der Gnade Gottes teilhaftig zu werden, oder ob das Glaubenkönnen selbst schon Wirkung der Gnade Gottes durch seinen Geist ist. Kierkegaard zufolge ist die erste Bewegung des Glaubens, die unendliche Resignation, eine „philosophische", also eine, die aus eigener Kraft und mit ganzer Anspannung des Geistes vollzogen werden kann und muß. Die zweite Bewegung, die Wiedergewinnung der Endlichkeit kraft des Absurden, steht dagegen nicht in der Verfügungsmacht des Menschen, denn sie fällt nicht in den Bereich des berechenbaren Wahrscheinlichen, auf das sich Menschen von sich her einstellen können. Die Glaubensbewegung als Vertrauen auf die Wiederbringung der Endlichkeit ist vielmehr ein einstellungsmäßiger Reflex der Überzeugung, daß bei Gott alle Dinge möglich sind oder besser und in Abkehr vom scholastischen Verständnis Gottes als actus purus oder ens necessarium, daß Gott nichts anderes ist als daß alles möglich ist (vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, 1849, übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf 1954, 37). Darum kann diese aktiv-passive Doppelbewegung des Glaubens auch nicht in religionskritischer Absicht (Feuerbach; Freud) auf bloße Projektion oder Wunschdenken reduziert werden.

Resultat eines Denkfehlers, der zugunsten einer theoretischen oder moralisch-praktischen Gewißheit widerlegt werden könnte. Eine solche apologetische Widerlegung würde die existentielle Tiefe des Zweifels nicht erreichen können. Denn zur Gewißheit (des Glaubens) kommt man nicht durch Logik und Reflexion, sondern durch einen paradoxen Sprung, in einer Entscheidung des Willens: „Der Irrtum des Zweiflers und des Verzweifelten liegt nicht in der Erkenntnis, denn die Erkenntnis kann schon über den nächsten Augenblick nichts mit Gewissheit entscheiden, sondern der Irrtum liegt im Willen, welcher plötzlich nicht mehr will, dagegen das Unbestimmbare zu einer wissenschaftlichen Entscheidung machen will."[37]

Denn wie zum Glauben Abrahams als notwendige, wenn auch noch nicht hinreichende Bedingung die unendliche Resignation gehört, so zuletzt die Wiedergewinnung der Endlichkeit (= Isaak) kraft des Absurden. Sicherheit und festen Stand einer klaren und ihrer selbst durchsichtigen Existenz jenseits aller Zweifel gewinnt man daher nicht erst im Eschaton, im Jenseits, auf das man im Sinne einer „eschatologischen Verifikation" vertrösten könnte. Wenn die Skepsis überhaupt im Glauben überwunden, durch den Glauben abgelöst werden kann, dann hier und jetzt, in der Gegenwart unserer endlichen, diesseitigen Lebensverhältnisse. Aber abgelöst wird sie nicht aufgrund logischer Überlegungen des Verstandes, auch nicht durch eine eigentümliche „logique du coeur" (Pascal) oder irgendeiner anderen Art von Logik, sondern nur durch Aufgabe eines jeden menschenmöglichen Koordinatensystems (sei es rational, moralisch oder psychologisch). Gewißheit stellt sich im paradoxen Sprung kraft des Absurden ein, also nicht durch Widerlegung der Skepsis, sondern apagogisch dadurch, daß Zweifel schlicht sinnlos werden und nach Gewißheit gar nicht mehr gefragt oder um sie gerungen wird, wenn es ein absolutes Verhältnis zum Absoluten, zu Gott gibt. Insofern richten sich unsere Glaubenszweifel, die wir haben, im Grunde gar nicht gegen Gott (und wären dann Ausdruck von Sünde), sondern sie richten sich nur gegen die Medien, gegen die Art und Weise, wie Gott uns vermittelt wird, und da sind sie berechtigt. Aber in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten (wenn denn diese ideale Bestimmung des Glaubens durch Kierkegaard überhaupt eine menschliche Möglichkeit ist) sind alle Zweifel suspendiert und letztlich bedeutungslos. Diese absolute Glaubensgewißheit Abrahams hält sich nicht im Modus des Begriffs, sondern in elementarer, transrationaler Stimmung und Befindlichkeit daran fest, daß bei Gott alle Dinge möglich (nicht: wirklich, und auch nicht: notwendig) sind.

An Abraham kann man sehen, daß Zweifel nicht intellektuell glorifiziert oder aus Gründen einer wissenschaftlichen Methode in freier Entscheidung und mit der Intention gewählt werden, um absolute Gewißheit zu erreichen, die doch immer nur und bestenfalls eine momentane Stimmung eines einzelnen, endlichen Daseins in seinem Verhältnis zum alles bezweifelnden Zweifel sein kann.[38] Vielmehr überfallen uns Zweifel ungewollt und ungesucht stimmungsmäßig in unserer transrationalen Existenz. Man kann sie nicht ernsthaft wollen, genauso wenig, wie man sich kraft eigener Einsicht und Vorbereitung zum Glauben entscheiden kann. Beides ist ein unverfügbares Widerfahrnis, das in unser Leben einbricht und uns aus allen bisherigen Bindungen und Orientierungen herauslöst. Daher ist der Zweifel, mit dem sich Kierkegaard auseinandersetzt, weder der methodische noch der spielerische, der als Ausdruck von Freiheit und Ungebundenheit um des Zweifels willen zweifelt. Ihm geht es vielmehr um den existentiellen Zweifel, den man wie Abraham in Furcht und Zittern durchmacht und durchleidet.

Dieser Zweifel führt nicht mit Sicherheit zur Gewißheit, denn er ist in seiner paradoxen Dialektik sowohl in der Lage, Glauben zu wekken als auch umgekehrt dazu, aus dem Glauben herauszutreiben.[39] Denn sein Medium ist die sowohl erkenntnistheoretische als auch und vor allem die ethische Diskrepanz zwischen Idealität und Realität, Anspruch und Wirklichkeit des christlichen Glaubens, die weder im Denken noch im Sein aufgehoben werden kann.[40] „Der Zweifel wird nicht durch das System überwunden, sondern durch den Glauben, ebenso wie es der Glaube ist, der den Zweifel auf die Welt gebracht hat."[41]

[37] S. Kierkegaard, Geduld in Erwartung, in: ders., Erbauliche Reden 1843/44, übers. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf / Köln 1956, 129.

[38] Vgl. S. Kierkegaard, De omnibus dubitandum est, in: ders., Philosophische Brocken, a.a.O., 132.

[39] Vgl. ders., De omnibus dubitandum est, a.a.O., 153.

[40] Vgl. ders., ebd., 155.

[41] Ders., ebd., 164.

Nun setzt diese These Kierkegaards die Überzeugung voraus, daß der christliche Glaube mit seiner Betonung der unendlichen (eschatischen) Bedeutung des Einzelnen vor Gott der Prinzipienstellung der Subjektivität in der neuzeitlichen Philosophie vorgearbeitet hat und in sie eingegangen ist. Allerdings werden dann in der Perspektive der aufgeklärten Subjektivität im Falle von Zweifel, Skepsis und Anfechtung des Glaubens Vergewisserungsstrategien problematisch, die sich auf vermeintlich objektive Gewißheitsinstanzen berufen möchten. Denn weder die Berufung auf eine vorgegebene Autorität (Kirche, Tradition, Lehrer etc.), noch der Bezug auf ein Stück vergegenständlichte Biografie (Taufe, frühere Glaubenserfahrungen etc.) können der Dialektik der Reflexion im Ernstfall standhalten. Insofern sind unter neuzeitlichen Reflexionsbedingungen z. B. Augustins Hinweise auf das Wunder der Kirche oder Luthers Pochen auf das „baptizatus sum" als Ausdruck des Heilsgeschehens für mich „extra nos" in der Situation der Anfechtung von Gottes-, Selbst- und Weltgewißheit für Kierkegaard nicht überzeugend: „Wenn man sagt, dass das Gefühl der Sicherheit beim Gedanken an die Taufe aller Anfechtung gegenüber darin liege, dass Gott in der Taufe etwas an uns tue, so ist das natürlich nur eine Illusion, die meint, durch eine solche Bestimmung die Dialektik fernhalten zu können [...] und im Augenblick der Anfechtung richtet sich der Glaube daher nicht auf Gott, sondern der Glaube wird zum Glauben daran, dass man wirklich getauft ist."[42]

Ebenso wenig hilfreich ist das typisch neuzeitliche Beibringen von vermeintlich historischen Fakten durch Autoritäten der Wissenschaft etwa in bezug auf das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Denn eine historische Vergewisserung schafft es Kierkegaard zufolge nur zu Approximationen verläßlicher Sicherheit und ist insofern immer brüchig. Wenn überhaupt Gewißheit erreicht werden soll, dann nur im Modus einer selbstverantwortlichen Innerlichkeit, denn die Wahrheit ist die Subjektivität (in ihrem entschiedenen Verhalten zum Faktum objektiver Ungewißheit): „Das Dialektische lässt sich nun einmal nicht ausschließen. Es kann passieren, dass eine Generation oder vielleicht zwei in der Vorstellung dahinleben, einen Bretterzaun gefunden zu haben, der das Ende der Welt und der Dialektik sei: Das nützt nichts. So meinte man lange Zeit die Dialektik dadurch aus dem Glauben heraushalten zu können, dass man sagte, seine Überzeugungskraft bestehe auf Grund von Autorität. Wollte man dann den Glaubenden fragen, d. h. mit ihm dialektisch reden, wendet er die Sache wohl mit einem gewissen unbefangenen Freimut so: Ich kann und soll für den Glauben nicht Rede stehen können; denn ich habe Ruhe im Vertrauen auf andere, auf die Autorität der Heiligen usw. Aber das ist eine Illusion; denn die Dialektik macht nur eine Wendung und fragt ihn nun danach, d. h. redet dialektisch mit ihm darüber, was denn Autorität sei und weshalb er nun diese Autorität als Autorität ansehe. Sie dialektisiert also mit ihm nicht über den *Glauben*, den er *im Vertrauen auf jene* hat, sondern über den *Glauben, den er zu jenen hat.*"[43]

Allerdings meint Kierkegaards Verlegung der Wahrheit in die Subjektivität nicht dezisionistische Willkür und religiöse Beliebigkeit. Vielmehr geht es ihm um das antagonistische, brüchige, existenz-dialektische Verhältnis des Subjekts, des Einzelnen zur Wahrheit, gerade dann und insofern sie zweifelhaft ist, und dieses Verhältnis entscheidet über die Wahrheit „für mich". Ein solches Verhältnis kann sich z. B. in Ignoranz, Ironie, Verzweiflung, Ärger oder eben auch im Glauben äußern. Verobjektivieren läßt sich die Wahrheit angesichts der Möglichkeiten einer unendlichen Reflexion nicht. Denn in ihrem grenzenlosen Infragestellen von allem und jedem wird jeder feste Standpunkt, auf dem der Einzelne seinen Halt, seine Lebensorientierung, seine Identität, gleichsam seine „ewige Seligkeit" gründen könnte, bedroht oder gar aufgelöst. Der elementare, existentielle Drang nach etwas Festem, Verläßlichen im Leben kann hier nicht befriedigt werden. Im Gegenteil: würde der Einzelne in seiner Subjektivität an irgendeiner Stelle mit der Reflexion aufhören und bei einer dann natürlich nur endlichen Gewißheitsinstanz stehen bleiben und sich mit ihr als dem vermeintlichen Absoluten begnügen, würde das Verhältnis des Einzelnen zur Wahrheit ein Aberglaube, also Unwahrheit sein.[44]

Kierkegaard zufolge kann es im Glauben wie in den Tiefen existentieller Bedeutsamkeit keine objektive Wahrheit als Gewißheit geben, und wenn doch, dann ist es Aberglaube. Demgegenüber kann die

[42] S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, erster Teil, a.a.O., 41/42.

[43] S. Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, erster Teil, a.a.O., 20.

[44] Vgl. ders., ebd., 31.

angemessene Glaubenshaltung nur die des ständigen Unterwegsseins bedeuten, was Abraham als „homo viator" verkörpert. Abraham kann die Doppelbewegung des Glaubens vollziehen, die hier nicht zur Beschreibung einer menschlichen Tragödie dient, sondern nur im Blick auf das Verhältnis von Zweifel und Heilsgewißheit unter der Voraussetzung interessant ist, daß sich das Subjekt in seiner Subjektivität nicht aufgrund seiner unbedingten moralisch-praktischen Vernunft seiner selbst sicher ist und deshalb eine religiöse Anfechtung, wie sie Abraham erlebt hat, abwehren könnte.

Insofern lebt Kierkegaards Überwindung von Zweifel und Skepsis im paradoxen Sprung in den Glauben kraft des Absurden von der strikten Unterscheidung zwischen Moral und Religion – eine Unterscheidung, die sowohl in Kants und Fichtes ethischer Theologie wie auch in Hegels spekulativer Aufhebung der Religion in den philosophischen Begriff unterlaufen wird. Für die Ethik wie für den philosophischen Begriff gilt, daß das Allgemeine höher ist als der Einzelne. In der Religion aber gilt umgekehrt, daß der Einzelne höher ist als das Allgemeine. Zwischen der ethischen und der religiösen Existenz gibt es darum Kierkegaard zufolge keinerlei Synthese oder Vermittlung,[45] sondern eben nur einen Sprung, ein Spatium, eine absolute Diskontinuität.[46] Der Glaube kennt keine Sicherheitsgarantien, sondern überläßt sich ungeschützt auch dem unberechenbaren und verborgenen Gott. Diese These verweist auf den Konstitutionszusammenhang von Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis oder auf das Verhältnis von Anthropologie und Theologie (im engeren Sinne von Gotteslehre) bei Kierkegaard, das nun kurz umrissen werden soll:

3. Die bekannte Eingangsformel in Kierkegaards halb-pseudonymer Schrift „Die Krankheit zum Tode" (1849) über das menschliche Selbst als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, in eins zu der „Macht" verhält, die das Selbst als dieses Verhältnis gesetzt hat,[47] zeigt, daß hier keine selbständige Gotteslehre entwickelt wird, die Gott als in sich selber stehende Substanz oder als an ihm selber aussagbares Subjekt zu thematisieren versucht. Es wird lediglich ein Gottesbezug innerhalb der vielfach gegliederten Struktur des menschlichen Selbst ausgemacht. Eine entscheidende Frage ist dabei, wie dieser Bezug vermittelt ist. Diese Vermittlung ist nun keine anhand der Verstandeskategorie der Notwendigkeit vorgenommene, sondern es handelt sich vielmehr um eine existenziale oder anthropologische Vermittlung im Hinblick auf das von Kierkegaard analysierte Grundphänomen der Verzweiflung des Selbst über sich selbst.

Das so vermittelte Gottesverständnis kulminiert in der bereits zitierten Formulierung: Gott ist, daß alles möglich ist.[48] Damit wird die Sicherheit (securitas), die ein metaphysischer „Gott der Philosophen" mit seiner Bestimmung als ens perfectissimum, ens necessarium oder auch als ens realissimum (und gerade nicht als ens possibile) vermittelt, in ein riskantes Vertrauen (certitudo) zurückgenommen: Das zwar Tröstliche – etwa gegenüber einer fatalistischen Verzweiflung der Notwendigkeit aus Mangel an Möglichkeit[49] – ist, daß für Gott *alles* möglich ist. Aber das ein über Gott und sich selbst Verfügenwollen abweisende Riskante ist zugleich, daß bei Gott eben alles *möglich* ist, also sein, aber auch nicht sein kann.

Ist ein solches Gottesverständnis zur Erklärung des menschlichen Selbst konstitutiv,[50] dann liegt mit Kierkegaards Existenztheologie ein anthropologischer, wenn auch indirekter Gottesbeweis vor,[51] und das Geheimnis der Anthropologie wäre dann die Theologie, um Feuerbachs religionskritische These umzukehren.

[45] Was nicht heißt, daß die religiöse, die christliche Existenz nicht auch eine Ethik bzw. ein ethos enthält, auf das in der neueren und aktuellen Kierkegaard-Forschung mit Recht und ausdrücklich hingewiesen wird (vgl. Hermann Deuser, Die Taten der Liebe. Kierkegaard *wirkliche* Ethik, in: Wilfried Härle / Reiner Preul [Hg.], Marburger Jahrbuch Theologie V [„Gute Werke"], Marburg 1993, 117–132). Dieses entfaltet Kierkegard z. B. anhand einer Auslegung der Bergpredigt Jesu und des Hohenliedes der Liebe (1. Kor 13) in seinem späten Werk „Der Liebe Tun" aus dem Jahre 1847.

[46] Das Gleiche gilt für das Verhältnis zwischen einer ästhetischen und einer ethischen Existenz. Zu den drei von Kierkegaard angenommenen Existenzweisen (ästhetisch, ethisch, religiös) vgl. ders., Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, zweiter Teil, a.a.O., 138ff. und ausführlicher ders., Stadien auf des Lebens Weg, 1845.

[47] Vgl. ders., Die Krankheit zum Tode, a.a.O., 8f.

[48] Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, a.a.O., 37.

[49] Vgl. ders., ebd., 34–39.

[50] Was z. B. Michael Theunissen, Der Begriff der Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard, Frankfurt / M. 1993, bes. 13–31 bestreitet.

[51] So z. B. Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie I, Göttingen 1988, 105.

Als Antwort auf die so zugespitzte Frage ist wohl zu sagen, daß in der „Krankheit zum Tode" zumindest kein anthropologisch oder existenzial vermittelter Gottesbeweis als Vorbereitung in Richtung auf eine positive (christliche) Theologie vorliegt.[52] Wohl aber geht es Kierkegaard um einen plausiblen Aufweis der Denkmöglichkeit Gottes aufgrund einer mit einem allgemeinen Wahrheitsanspruch verbundenen Analyse der Struktur des Selbst in seinen Formen der Verzweiflung im Modus einer negativen Theologie.[53] Dem würde auch die generelle Absicht entsprechen, die Kierkegaard in seinen Schriften über sich selbst darlegt: Es geht ihm nicht um ein Hineinargumentieren in die Wahrheit – das wäre ein unmögliches, die Reichweite menschlicher Rationalität fatal überschätzendes apologetisches Unternehmen –, sondern um das Herausargumentieren aus dem Irrtum. „Denn man wird nicht Christ durch Reflexion, aber in Reflexion Christ werden bedeutet, dass da ein andres ist, davon man sich abwendet; man reflektiert sich nicht in das Christ sein hinein, sondern aus Anderem heraus, um Christ zu werden."[54]

Dieses aufgrund einer allgemeingültigen Phänomenologie der Verzweiflung aufzudeckende Andere, der Irrtum, besteht in der Annahme, daß das Selbst sich selbst gesetzt hätte und sich deshalb auch in soteriologischer Macht selbst zu seinem Heil durchsichtig werden könnte. Es ist Kierkegaard zufolge vielmehr – gegen Fichtes frühe „Wissenschaftslehre" formuliert – von einer höheren Macht „gesetzt". Und nur dies – die soteriologische Ohnmacht des Selbst an ihm selbst, die mittels einer Phänomenologie der Verzweiflung auf eine höhere Macht verweist – müßte auch in einer philosophischen Argumentation plausibel sein. Genauer gesagt: Diese These müßte im Blick auf die negative Bestimmung plausibel sein, daß sich das Selbst nicht selbst gesetzt haben und sich darum auch nicht selbst durchsichtig werden kann, so daß die höhere Macht im Sinne einer negativen Theologie – als verborgener Gott (deus absconditus) – innerhalb des Selbstverhältnisses als denkmöglich erscheint.

Die Beweislast für den Nachweis, daß sich das Selbst nicht selbst gesetzt haben kann, sondern ein von einer höheren Macht abhängiges, gesetztes Selbst ist, trägt in der „Krankheit zum Tode" die Bestimmung der Verzweiflung als „Trotz".[55] Weil es das Phänomen des verzweifelten Trotzes gibt, ein selbständiges, nicht gesetztes Selbst sein zu wollen, muß es eine Instanz geben, gegen die ein solches Selbst ertrotzt wird – nämlich die Macht, die das Selbst gesetzt hat.

Nun ist es nicht so entscheidend, ob Trotz – zumal in der potenzierten Weise des Dämonischen[56] – ein seltenes Phänomen ist, um so die philosophische Verbindlichkeit der These zu bestreiten.[57] Denn hier könnte man auf den Unterschied zwischen einem trotzig Verzweifeltsein und dem Bewußtsein von einem trotzig Verzweifeltsein rekurrieren.[58] Ebenso wenig ist es entscheidend, ob Trotz diejenige Form von Verzweiflung ist, die latent in allen anderen von Kierkegaard beschriebenen Formen von Verzweiflung am Werk und insofern die Grundform ist, oder ob es die Verzweiflung der „Schwachheit" ist, sein Selbst – nämlich als gesetztes – nicht sein zu wollen, die als Grundform in Anschlag zu bringen wäre, um so den von Kierkegaard behaupteten Gottesbezug im Selbst ins Leere laufen zu lassen,[59] oder ob beide Formen dialektisch aufeinander verweisen und im Grunde dasselbe meinen.[60] Für alle drei Varianten gibt es Textbelege in der „Krankheit zum Tode". Denn das, was gemeinsam die Phänomene der „schwachen" und der „trotzigen" Verzweiflung auch philosophisch verbindlich zeigen sollen und auch können, ist, daß sich das Selbst nicht selbst gesetzt hat, sondern gesetzt ist.

Es ist aber die noch mit Recht offen gehaltene Frage,[61] ob vom bloßen Gesetztsein als solchen, das in Trotz und / oder Schwachheit offenbar wird, noch weiter Verbindliches über diejenige Instanz gesagt werden kann, die das Selbst gesetzt hat. Denn trotzig und / oder schwach könnte das Selbst auch sein, ohne sich auf einen Gott als

[52] Insofern ist der Kritik Theunissens (s. Anm. 51) zuzustimmen.

[53] So die These von David Law, Kierkegaard as a Negative Theologian, a.a.O., bes. 1–34 und 206–217.

[54] S. Kierkegaard, Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, a.a.O., 90.

[55] Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, a.a.O., 67–74.

[56] Vgl. ders., ebd., 72.

[57] So Michael Theunissen, Der Begriff Verzweiflung, a.a.O., 31.

[58] Vgl. dazu Joachim Ringleben, Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar, Göttingen 1995, 114–128.

[59] So Michael Theunissen, Der Begriff Verzweiflung, a.a.O., 30.

[60] So Joachim Ringleben, Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard, a.a.O., 47.

[61] Vgl. Michael Theunissen, Der Begriff Verzweiflung, a.a.O., 97.

höhere Macht zu beziehen. Es wäre dann zu prüfen, ob es Alternativen zu der Annahme einer höheren Macht gibt, die die von Kierkegaard beschriebenen Formen der Verzweiflung erklärlich machen könnten.

Als eine solche Alternative könnte z. B. der Bezug auf den Anderen, auf den Mitmenschen aufgestellt werden.[62] Doch mag der Mitmensch – im weiten Sinne von Gesellschaft, Tradition, Kultur etc. verstanden – auch für vieles *innerhalb* der Synthese, die das Selbst nach Kierkegaard ist, konstitutiv sein, so doch nicht für die Synthese als ganze und gesetzte.

Sonst bestünde auch die Gefahr, das Du des Anderen numinos aufzuladen,[63] es zu vergöttlichen oder zu verteufeln und damit im Hinblick auf die Verantwortlichkeit des Selbst zu überfordern oder zu verkennen. Denn von einem Innerweltlichen, seinerseits Gesetzten, kann für ein anderes Innerweltliches, Gesetztes, keine „Rettung" (soteria) im soteriologischen Sinn erwartet werden, wenn nicht eine solche beklemmende Aporie im wechselseitigen Bezug von ego und alter ego entstehen soll, wie sie etwa Jean Paul Sartre in seinem Drama „Bei geschlossenen Türen" zur Veranschaulichung seiner „Blick"-Analyse in „Das Sein und das Nichts" inszeniert hat.[64]

Wenn demnach das Selbst gesetzt ist und sich nicht selbst gesetzt hat, dann kann folglich auch gesagt werden, daß es eine höhere Macht gibt, die das Selbst gesetzt hat – allerdings nur im Modus einer negativen Theologie. Wer oder was immer diese höhere Macht an ihr selber positiv sein mag, bleibt auf dem Boden einer anthropologischen oder existenzialen Vermittlung verborgen (deus absconditus). Sie reicht nur bis zu einem bloßen „Daß" einer solchen Macht, die aber als solche konstitutiv für das Selbstverständnis des Menschen ist. Gott ist zwar nicht denknotwendig, aber er erschließt seine Wirklichkeit im Existenzial der Verzweiflung (des Trotzes und / oder der Schwachheit), sich nicht selbst setzen zu können.

4. Erst in diesem Relationsgefüge von Gottes-, Selbst- und Weltverhältnis stellt sich für Kierkegaard die neuzeitliche Frage nach Selbstvergewisserung, Autonomie und Selbstverwirklichung, nach Individualität und Ichbewußtsein. Von hier aus stellt sich abschließend die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Form und Inhalt der Theologie. Denn wenn Kierkegaard das Problem der Selbstreflexion wie kaum ein anderer in methodischer wie existenzialer Konzentration auf das eigene Selbst durchdacht hat, dann liegt es auf der Hand, daß die angemessene literarische Form einer solchen Thematisierung die Autobiografie ist. Zu dieser literarischen Gattung zählt auch und gerade das schriftstellerische Werk Kierkegaards im Ganzen, wenn auch nicht im Sinne einer vergleichsweise naiven Selbstthematisierung memoirenhafter Art, sondern durchaus durchreflektiert und problembewußt in der Taktik seiner Pseudonymität sowie der literarischen Aufarbeitung seiner beiden biografischen Traumata: sein Verhältnis zum Vater wie zu seiner Verlobten Regine.

Daß Kierkegaard nicht ein naiver Autobiograph ist, schon gar nicht mit dem Pathos der Selbstgefälligkeit, sondern auf vielfältige Weise gebrochen und auch sich selbst gegenüber in „indirekter Mitteilung", macht auf die innere Problematik der literarischen Gattung „Autobiographie" aufmerksam. Aber gerade deswegen ist das Werk Kierkegaards eine Höchstform der Autobiographie, weil er diese Form von innen her (d. h. durch Reflexion) aufbricht, indem er um das Rätsel des Selbst weiß, das sich selbst ja niemals ganz und gegenständlich vor sich hat, um sich beschreiben zu können. „Das Leben lässt sich erst erklären, wenn es durchlebt ist."[65] Somit ist das Rätsel des Selbst gar nicht in der Selbstbeschreibung zu lösen, sondern es bleibt als solches bestehen und muß als solches übernommen werden. Es ergeht allerdings nach Kierkegaard die Forderung, sich selbst gerade darin „durchsichtig" zu werden, also von sich selbst ab- und durch sich selbst hindurchzusehen auf den Grund des Ich, auf Gott: „[...] im Verhältnis zu sich selbst und in dem Willen, es selbst zu sein, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte. Welche Formel wiederum [...] die Definition für Glauben ist."[66]

Aber wie wäre das möglich? Denn sich selbst durchsichtig gründen in der Macht dessen, der das Selbst gesetzt hat, kann ja nur im Paradox der Selbstsetzung mit dem Ziel der Selbstabsetzung gelingen – also gar nicht. Denn „[...] ich kann von allem abstrahieren, aber *nicht von mir selbst* [...]"[67] Deshalb hat sich ja gerade das Ich seit Descartes und vor allem bei Fichte als das neuzeitliche fundamentum inconcussum erwiesen. Auf das Paradox der Selbstaufgabe durch Selbstsetzung oder Selbstsetzung durch Selbstaufgabe ist dann höchstens – und das würde gerade Kierkegaards Form der Autobiographie rechtfertigen – mit den dann wesentlichen Mitteln der Ironie und des Humors hinzuweisen. So wird die Diskrepanz von Wollen und Können, Ideal und Wirklichkeit im Hinblick auf die Selbstaufgabe (im doppelten Wortsinn als destinatio wie negatio) festgehalten, aber nicht länger im Modus der Verzweiflung, sondern im Modus der Versöhnung, wie sie das Christentum im Wort vom Kreuz verkündet, ohne daß sie affirmativ gedacht werden könnte. Denn es ist und bleibt „Torheit und Ärgernis".

[62] Vgl. ders., ebd., 52 in bezug auf Jean Paul Sartres Analyse der „mauvaise foi".

[63] So z. B. in der dialogischen Philosophie Ludwig Feuerbachs oder Martin Bubers.

[64] Jean Paul Sartre, Bei geschlossenen Türen, in: ders., Dramen II, Reinbek bei Hamburg 1965; ders., Das Sein und das Nichts, Hamburg 1952, 338ff.

[65] S. Kierkegaard, Papirer II, A 725 (= S. Kierkegaard, Die Tagebücher I, hg. v. Hayo Gerdes, Düsseldorf / Köln 1962, 103).

[66] Ders., Die Krankheit zum Tode, a.a.O., 134.

[67] Ders., Papirer I, A 162 (= S. Kierkegaard, Die Tagebücher I, a.a.O., 73).

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Das Christentum an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. Erfahrungsgehalte der jüdisch-christlichen Tradition angesichts von Schwellensituationen und Jahrtausendwechseln, hg. v. Albrecht Grözinger / Ekkehard W. Stegemann. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 190 S., kt € 16,00 ISBN 3-17-016880-0

Es ist zwar noch nicht lange her, doch irgendwie muten die Aufregungen aller Art und auf vielen Ebenen schon jetzt seltsam und fremd an, die durch den Übergang in ein neues Millennium angestoßen worden sind, auch im Wissenschaftsbetrieb. Das bedeutet selbstredend nicht, daß die damals gewonnenen Erfahrungen und Reflexionen ohne Belang gewesen wären. Sie haben über den Anlaß prinzipiell Anspruch auf Interesse. – Der Sammelbd von Professoren der Universität Basel ist ein solches Relikt mit nachhaltiger Bedeutung. 12 Beiträge, alle aus einer Ringvorlesung hervorgegangen und meist den Vorlesungsstil beibehaltend, suchen aus der Perspektive der wesentlichen theologischen Fächer auszumachen, welche Relevanz in unserer religiösen Tradition transitorische Situationen besitzen, die nicht von innen, sondern vom schieren Kalender ausgelöst worden sind. Die durchgehende Leitlinie ist das protestantische Bewußtsein.

Anfang und Ende des Bdes bilden Referate, die die gegenwärtige Situation bedenken (A. Grözinger über den postmodernen Protestantismus, Chr. Axt-Piscalar über die Herausforderung heute durch die anderen Religionen). Dazwischen fügen sich allgemeine (M. Jung, Wendezeiten in der Christentumsgeschichte, H. Lehmann, Europäische Situation im 20. Jh., G. Pfleiderer über Schwellendeutungen) und spezielle Betrachtungen über Wechselzeiten (R. Brändle für die Spätantike, H.-P. Mathys, K. Seybold, P. Wick, E. W. Stegemann über Erfahrungen der und mit der Bibel). Den missionstheologischen Aspekt wahrt der Beitrag von Chr. Lienemann-Perrin. Eine grundsätzliche Sicht eröffnet H. Raguse mit einem Aufsatz über „Text als Mittler zwischen Gottes Wort und Subjektivität".

Es ist natürlich verwegen, aus der Fülle des Materials, das beigebracht wird, und aus den naturgemäß manchmal beträchtlich divergierenden Fachaspekten der Referenten so etwas wie ein Resumé fertigen zu wollen. Man kann allenfalls einige Gesichtspunkte hervorheben, die öfters genannt werden, auch wenn es übertrieben wäre, sie als Leitmotive des Bdes zu bezeichnen. Auffällig ist der starke Individualismus, der einige Aufsätze bestimmt. Er zeigt sich v. a. bei H. Raguse, der versucht, die mittelnde Notwendigkeit einzig aus der Wortansage der Hl. Schrift abzuleiten. Der Gedanke an eine Lehr*instanz* könnte hilfreichen Ausweg aus den so entstehenden Problemen anzeigen. Die Einzelanalysen schenken allen Aufgeregtheiten ein erhebliches Potential von Beruhigung und Gelassenheit: In Schwellensituationen haben Prophezeiungen und Vorausschauen hohe Konjunktur. Gekommen ist es meist anders und viel „normaler", als die Propheten meinten. Die Summe des Bösen scheint immer gleich zu bleiben. Das machen erfrischend deutlich Hartmut Lehmanns „Erkundungen in unwegsamem Gelände. Zur Erforschung des Christentums im 20. Jahrhundert". Die fundamentalistischen Träume J. R. Motts von einer universalen Christianisierung (durch

Europa) sind ebenso geplatzt wie A. v. Harnacks kulturprotestantischer Fortschrittsglaube zerrann. Und auch A. Hitler enttäuschte die Christen, die aus ihm einen zweiten Heiland machen wollten, denkbar bitter und schrecklich. Vielleicht sollte man mehr die Mahnung K. Seybolds beherzigen: Das Christentum solle sich nicht ausschließlich mit der letzten, sondern auch ein wenig mit der nächsten Zukunft befassen.

Ein Konvolut mit vielen Anregungen zeittheologischer Natur ist anzuzeigen; das Personenregister am Schluß erschließt sie in etwa. Wenn man auch die Vf. näher kennenlernen dürfte, wäre man dankbar.

Pentling Wolfgang Beinert

Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag, hg. v. Martin Fassnacht / Andreas Leinhäupl-Wilke / Stefan Lücking. – Münster: Aschendorff 2003. 308 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 44), Ln € 55,00 ISBN: 3–402–04792–6

Die anläßlich des 65. Geburtstages Karl Lönings von Martin Fassnacht, Andreas Leinhäupl-Wilke und Stefan Lücking herausgegebene FS bietet eine Auseinandersetzung mit dem Thema Weisheit aus alttestamentlicher und neutestamentlicher Perspektive, die um jeweils einen Beitrag zu gnostischer und patristischer Theologie sowie zur Bibeldidaktik angereichert wird. Ein Werkverzeichnis des Jubilars rundet die Festschrift ab. In Anlehnung an den inhaltlichen Fokus der Arbeiten Karl Lönings zur neutestamentlichen Zeitgeschichte wurde das Thema Weisheit als Ausgangspunkt für die Festschrift gewählt (vgl. nur Karl Löning [Hrsg.], Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum. Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients und des Sonderforschungsbereiches 493, Bd 3 [AOAT 300], Münster 2003; ders., Die Konfrontation des Menschen mit der Weisheit Gottes. Elemente einer sapientialen Soteriologie, in: ebd., 1–41). Diese Fokussierung hat an ihren Anhalt an der von Max Küchler getroffenen Unterscheidung von Tora-Weisheit und (speziell) apokalyptischer Weisheit, die Karl Löning für das Verständnis der Jesustraditionen im lukanischen Doppelwerk mittels eines synchronen textanalytischen Ansatzes fruchtbar zu machen sucht (vgl. Max Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens [OBO 26], Freiburg 1979). „Schließlich kristallisiert sich im Begriff der Weisheit", so schreiben die Hg. in ihrem Vorwort (3), „das Interesse an der Vermittlung rettenden Wissens. Weisheit ist kein esoterisches Geheimwissen, sondern ein lebenspraktisches Wissen, das durch Texte und Schulen weitergegeben wird."

Den ersten Beitrag stellt Max Küchler: *Die Weisheit der Paradiese. Ein Essay* (5–15), in dem er das gerettete Wissen des verlorenen Paradieses dem rettenden Wissen des zukünftigen Paradieses gegenüberstellt. Beide Weisheiten, die aus der absoluten Vergangenheit gerettete sowie die auf die absolute Zukunft hin rettende, bezeichnet Küchler als „Weisheiten dazwischen", die sich auf entweder schon verlorene oder aber noch ausstehende Welten beziehen: „den beiden Paradiesen am Anfang und Ende". (12) Die Wirklichkeit dazwischen erführe der Mensch als eine gebrochene oder zerbrochene, aber real bedrängende Größe. „Die beiden Paradiese jenseits des rück- oder vorwärtigen Randes der realen Geschichte sind die beiden utopischen Pole, von denen her die israelitische und frühjüdisch-frühchristliche Weisheit denkt." (12) Entsprechend unterscheidet Küchler die „herleitende Weisheit des sapientialen Judentums" und „die hinleitende Weisheit des apokalyptischen Judentums" und findet beide synthetisiert in frühjüdischen Weisen wie etwa Jesus von Nazaret, der „nie nur als Weisheitslehrer im Sinne der kynisch-stoischen Wanderprediger, aber auch nicht nur als ‚verrückte[r]' (vgl. Mk 3,21) apokalyptische[r] Prediger" zu verstehen sei. (15) Auf Küchlers Aufsatz folgt Peter Weimar mit *Anmerkungen zu einer späten Redaktion der Josefsgeschichte*, die er betitelt mit *Spuren der verborgenen Gegenwart Gottes in der Geschichte* (17–36). Diese Spuren der verborgenen Gegenwart Gottes in der Josefsgeschichte sind für Weimar Anlaß, nach der weisheitlichen Prägung der Josefsgeschichte ebenso wie nach der Bedeutung dieser Spuren für die heilsgeschichtlich ausgerichtete Überarbeitung zu fragen. Die in einem nachexilischen Entstehungshorizont anzusetzende Bearbeitung läßt Weimar einen Wandel konstatieren „aus einer weisheitlich gestimmten Lehrerzählung novelistischen Zuschnitts zu einem stärker romanhafte Züge tragenden Erzählwerk, auch dieses durchaus weisheitlich beeinflusst, ohne daß es sich aber darauf beschränken ließe." (31) Die eschatologisch-messianische Deuteperspektive ist auch nach Weimar für die Josefsgeschichte in ihrer literarischen Endgestalt naheliegend, obgleich darüber hinaus nach Weimar ebenfalls ein Zusammenhang zwischen der entsprechenden Bearbeitung der Josefsgeschichte mit der für die Gestaltung des Genesisbuches relevanten Redaktion anzunehmen sei. Auf dem Hintergrund weisheitstheologisch geprägter Psalmen thematisiert Erich Zenger *Dimensionen der Tora-Weisheit in der Psalmenkomposition Ps 111–112* (37–58). Das weisheitstheologische Konzept dieses Diptychons ist nach Zenger als Tora-Weisheit zu charakterisieren, auch wenn der Begriff Tora selbst nicht fällt. Daß Ps 111 dem Geschichtskonzept der Tora folge und dazu einlade, durch das Studium der Tora zur wahren Weisheit zu gelangen, ist für Zenger eine naheliegende Annahme. (55) Die weisheitstheologischen Traditionen in Ps 111 (JHWH-Furcht als der „Anfang" von Weisheit; JHWH selbst als der „Anfang" der Weisheit, „d. h. ihr Stifter und Geber"; „das Streben nach Weisheit als Lebenskunst") lassen Ps 112 als eine Art Fortsetzung von Ps 111 erscheinen: „Wer die gemäß Ps 111 durch das Studium der Tora erlangte JHWH-Furcht in ein gesetzesgemäßes Leben transportieren will, wird dies eben so tun, dass er wie JHWH selbst handelt [...] Der JHWH-Fürchtige ist als gnädiger und barmherziger und gerechter Mensch sowie als großzügiger Geber von Gaben an die Armen ein ‚Abbild' genau jenes fürsorglichen Königs JHWH, dessen Profil in Ps 111 entworfen ist. Der ‚weise', d. h. der lebensförderliche Mensch, ist ein Abbild des lebensförderlichen Gottes [...] Die ‚Weisheit' des JHWH-Fürchtigen wird so zu einer rettenden Weisheit – auch für den ‚Weisen' selbst." (55) *Schule in Israel als Sitz der Weisheit* ist Thema des folgenden Aufsatzes von Elisabeth Sevenich-Bax (59–77), die zunächst die weisheitlichen Traditionen Israels in verschiedene Entwicklungsstufen typisierend einteilt, bevor sie der Frage nachgeht, ob denn die Weisheitslehren ihren Sitz in der Schule gehabt hätten, also in Unterrichtsituationen gelehrt und gelernt wurden. Daß für die (jüngere) Form der Lehrrede in Spr 1–9 schulische Institutionen vorauszusetzen seien, nimmt auch Sevenich-Bax an, eine Nutzung für schulische Zwecke, d. h. „eine didaktische Verwendung als ‚Schulbuch' bzw. als (moralisch unterlegene) Lese- und Schreibübung für angehende Schreiber" gilt als wahrscheinlich. (66f.) Zurückhaltender ist jedoch die Bewertung des ältesten Teils der Spruchsammlung (Spr 10,1–22,16) in diesem Kontext: „Die Situation wird auch dadurch erschwert, dass innerhalb des Alten Testaments Schulen nirgends direkt erwähnt werden. Dennoch sind einige Rückschlüsse möglich bzw. erlaubt, die die Existenz von Schulen als ‚Sitz' bzw. Träger der Weisheit wahrscheinlich machen können." (67) *Wo findet die Weisheit ihren Ort?* fragt Martin Ebner in seinem Beitrag über *Weisheitskonzepte in Konkurrenz.* (79–103) Als in der Auseinandersetzung mit der hellenistischen Bildungstradition konkurrierende Schriften über die Frage „Was ist jüdische Weisheit?" führt Ebner Jesus Sirach und das Henochbuch an. Während das Buch Jesus Sirach jedoch die alten Weisheitstraditionen Israels aufzurüsten wisse gegenüber der hellenistischen Bildungsweisheit, präsentiere äthHen nur „ausgesprochenes Geheimwissen" als „Weisheit". (84–87) Die entsprechende Kritik Sirachs sei nach Ebner deshalb rechtmäßig: „Weisheit im Sinn des äthHen ist mythisch eingekleidetes Bildungswissen v. a. aus den Sektionen Astronomie, Kosmologie und des Kalenderwesens [...] Weisheit im Sinne Sirachs und anderer kanonischer Weisheitsbücher liegt in äthHen nicht vor. Die Etikettierung mit dem gleichen Label dürfte im Sinne des Konkurrenzunternehmens Absicht sein. Dahinter steht die folgenreiche Behauptung: Die einzige Weisheit, die es in der Gegenwart gibt und geben darf, ist eben jene wahrhaft ‚apokalyptische Weisheit', wie sie etwa von äthHen präsentiert wird." (88) Martin Fassnacht überschreibt seinen Beitrag über *Das Verhältnis von Wissen und Rettung dargestellt an der Wundergeschichte Mk 5,21–43* mit: *Konfrontation mit der Weisheit Jesu.* (105–124) Ob es auch in Wundererzählungen eine Affinität zu einer weisheitlichen Erfassung und Durchdringung des erzählten Plots geben könne, ist die Ausgangsfrage Fassnachts, die letztendlich bejaht wird. So zeichne sich nach Fassnacht die Weisheit der an Blutfluß leidenden Frau dadurch aus, daß sie ihr Wissen zu einer rettenden Begegnung mit dem Weisheitslehrer Jesus zu nutzen verstehe, wobei ihre Erwartungen und Hoffnungsmuster deshalb weisheitlich strukturiert seien, weil sie anders als die Nazarener auf die besondere Weisheitsbefähigung Jesu vertraue. (122) „So ist die Art von Wissen, die das Verhalten und die Erwartungen dirigiert, ein von sozialen und verwandtschaftlichen Kategorien unabhängiges rettendes Wissen, das eine vertrauensvolle Beziehung zum machtvollen Weisheitslehrer ermöglicht", wie Fassnacht nicht zuletzt auch unter Hinweis auf die Leserperspektive betont. (122f.) *Jesus als Weisheitslehrer im Markusevangelium* ist das Thema des Beitrags von Ludger Schenke (125–138), der die Spuren jüdischer Weisheitsvorstellungen im MkEv untersucht. Schenke verweist darauf, daß der markinische Jesus in seiner „Lehre" nicht nur Weisheitsworte und Formen weisheitlicher Lehre verwende, sondern sein Wirken sich nach Mustern richte, wie sie für das Wirken der personifizierten ‚Weisheit' gegolten hätten. (134) „Der markinische Jesus belehrt wie die ‚alttestamentliche ‚Weisheit' und ihre Lehrer über den ‚Weg zum Leben' (10,17.21). Diesen Weg ist er selbst vorausgegangen (8,31; vgl. 1,2f.). Für die Jesusjünger ist es der Weg der Kreuzesnachfolge (8,34f.), auf dem sie ‚ewiges Leben' gewinnen werden." *Die Unterweisung des Lesers im so genannten „Reisebericht"* untersucht Ulrich Busse *Dargestellt an Lk 10,25–42.* (139–153) In Anlehnung an den Jubilar wendet sich Busse dem narrativen Theologen Lukas zu. Die in der Regel als dilemmatisch konstatierte Auslegung des Reiseberichtes als einer „Jüngerbelehrung über eine vita christiana auf dem Hintergrund der letzten Reise Jesu nach Jerusalem" wird nun zugunsten eines leserorientierten narrativen Spannungsbogens korrigiert: „Deshalb muss die bisherige kritische Interpretation des sogenannten ‚Reiseberichts' ihre Auslegung vom Topos der Jüngerbelehrung in den einer Leserlenkung transformieren." (151) Die redaktionelle Absicht der indirekten Leserunterweisung ist deshalb auch für die untersuchten Verse 10,25–42 zu veranschlagen, die erläutern, „was zur Zeit des Evangelisten Lk 6,47 bedeutet: ‚Jeder, der zu mir kommt und meine Worte hört und tut – ich will euch zeigen, wem er gleich ist': Er gleicht der Jüngerin Maria, die ‚das

gute Teil erwählt hat, das ihr nicht genommen werden kann' und jenem Samariter, der dem Wort ‚entsprechend handelt' (10,37)." (152) *Weisheit und Philosophie in der Apostelgeschichte (Apg 6,1–8,1a und 17,16–34)* ist das Thema des Beitrages von Detlef Dormeyer. (155–184) Stephanus und Paulus repräsentieren nach Dormeyer für Lukas „zwei mögliche Formen des christlichen Hellenismus", wobei die Version des Paulus letztendlich als die erfolgreichere dargestellt wird. (181) Entsprechend konstatiert Dormeyer, daß Lukas bewußt die prinzipielle Diskussion von Weisheit und Philosophie vermeide: „Dann hätte er Stephanus verurteilen und ihn der Rechtfertigung durch den Auferstandenen überlassen müssen. Weisheitlich lebensnäher ist es, narrativ Hauptfiguren in Sackgassen gehen zu lassen und gleichzeitig ihr Recht und ihre Würde zu wahren. Stephanus triumphiert wegen der ungerechten Hinrichtung aufgrund der vorgeschobenen Blasphemie und wegen der rechtfertigenden Vision des Auferstandenen. Doch der verurteilende Weg der radikalisierten prophetischen Weisheit ist mit Stephanus gescheitert. Er wird nicht weiter gegangen [...] Die anderen christlichen Verkünder, insbesondere Paulus und Petrus, setzen daher auf εὐσέβεια = Frömmigkeit (Apg 3,12; 10,2–7). Die Symbolik des Judentums und der anderen Religionen wird als der sichtbare Ausdruck der Suche nach Gott und seiner Verehrung geachtet." (182) Andreas Leinhäupl-Wilke bietet in seinem mit *„Die Stunde des Menschensohnes" (Joh 12,23)* überschriebenen Beitrag *Anmerkungen zur „heimlichen Mitte" des Johannesevangeliums.* (185–210) Joh 12,23 „Die Sunde ist gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht wird" wird als zentrale Aussage des JohEv eingestuft und damit als die heimliche Mitte des Buches. In seinem Resümee betont Leinhäupl-Wilke, daß die soteriologische Funktion der Stunde, in der der Menschensohn verherrlicht werde, einen inklusiven Charakter habe und damit das JohEv eine Transformation apokalyptisch-weisheitlichen Denkens biete: „Das exklusive und verborgene Wissen um die Rettung einer Minderheitengruppe, wie es uns aus der klassischen Apokalyptik bekannt ist, wird durch das Kommen Gottes zu den Menschen in der realen Gestalt des Jesus von Nazaret über den abgeschlossenen Kreis der johanneischen Erzählgemeinschaft hinaus zugänglich für alle diejenigen, die um die Stunde des Menschensohnes wissen." (208) Paulus rückt nun in das Zentrum der Betrachtungen von Hubert Frankemölle: *„Apokalyptische Weisheit" bei Paulus? Hermeneutische Prolegomena.* (211–241) Der kritischen Diskussion der These von der „apokalyptischen Weisheit" in der paulinischen Theologie stellt Frankemölle in seinem Beitrag eine Befragung sprachlicher und hermeneutischer Prämissen (der Auslegung) voran. In deren Rahmen untersucht er auch das Syntagma „apokalyptische Weisheit" auf seine semantische Verträglichkeit hin, da nur der Begriff der Weisheit biblisch vorgegeben sei, hingegen der Begriff der Apokalyptik sich jedoch der modernen Religionswissenschaft verdanke. (222) Die Frage „apokalyptische Weisheit" oder (prophetische) Tora-Theologie des Paulus? (vgl. 230ff.) beantwortet Frankemölle mit eindeutigen Hinweisen auf die tora-theologischen Aspekte des Paulus, der sein neues theologisches Konzept in den heiligen Schriften Israels vorfände, „wobei er in seiner neuen Lebensphase jedoch nicht die dtn-dtr Theologie, sondern die priesterliche Theologie favorisiert. Innerhalb seiner von dort übernommenen Schöpfungs-, Geschichts- und Gnaden-Theologie eröffnet sich für Paulus die Deutung der soteriologischen Funktion des Kreuzesgeschehens sola gratia und sola fide – und zwar für Juden und Nichtjuden." (236) Paulus will also nach Frankemölle keine neue Theologie verkündigen, sondern das bisherige Evangelium Gottes: „Er fand sein eigenes Evangelium bereits in den heiligen Schriften Israels, in der priesterlichen Theologie der Tora. Weisheitliche und apokalyptische Elemente bilden nicht den Grundstock dieses Evangeliums." (237) *Die Weisheit bei Irenäus von Lyon* ist Thema des Aufsatzes von Barbara Aland (243–255). Die Annahme, daß die weisheitliche Thematisierung bei Irenäus bereits den Anfang von trinitarischem Denken anzeige, Geist und Weisheit also zu identifizieren wären, wird bei Aland einer kritischen Diskussion unterzogen. „Irenäus", so resümiert Aland, „ist kein Weisheitstheologe [...] Er passt auch die Weisheitsliteratur in sein großes Konzept des Umgangs von Gott mit seiner Schöpfung ein, und dann hat die Weisheit zwar eine hervorragende Rolle unter den Eigenschaften Gottes, sie spiegelt tatsächlich sein Wesen, aber nicht als selbständige Größe neben Gott, sondern im doxologischen Lobpreis seiner Herrlichkeit, die sich in seinem Schöpfungs- und Versöhnungswerk äußert." (254) Stephen Emmel setzt sich mit der „Auslegung der Erkenntnis" als einem Dokument des frühen Christentums auseinander: *Exploring the Pathway That Leads from Paul to Gnosticism. What is the Genre of the Interpretation of Knowledge (NHC XI,1)?* (257–276) In seiner abwägenden Untersuchung bezweifelt Emmel, daß die Auslegung der Erkenntnis als ein Dokument einer pneumatisch-charismatischen Gemeindeorganisation verstanden werden könne in Anlehnung etwa an die paulinische Konzeption einer Gemeindeordnung vom Charisma aus. (274) *Reflexionen zum Bibelunterricht im Gymnasium ab Klasse 10* bietet Jutta Bickmann in ihrem Beitrag über *Weitergabe lebensrelevanten Wissens – aber wie?* Divergierende Praxiserfahrungen im Schuldienst sind für Bickmann Anlaß, nach der Rückbindung der „exegetischen Weisheit" an das Handlungsfeld Schule im Rahmen aktueller bibeldidaktischer Diskussionen zu fragen. (277–296)

Die Festschrift für Karl Löning besticht durch ihre Vielfalt und Breite in der Anlage; in der Anlehnung der einzelnen Beiträge an seine Arbeiten dürfte sie den Jubilar gebührend ehren. Die Beiträge sind allesamt anregend und interessant zu lesen. Daß der Lesarten viele sind, unterstreichen nicht zuletzt die hermeneutischen Prolegomena von Hubert Frankemölle, dessen Beitrag allein deshalb schon (als Vorablektüre?) zu empfehlen ist.

Berlin Matthias Blum

Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung, hg. v. Irmtraud Fischer / Ursula Rapp / Johannes Schiller. – Berlin: de Gruyter 2003. X, 410 S. (BZAW, 331), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017889–3

Die FS für den Grazer Bibelwissenschaftler Johannes Marböck ist eine Mischung von Studien, deren Konvergenzpunkt in den meisten – nicht allen – Fällen bei Fragen zur Weisheit in Israel liegt. Es verwundert nicht, daß unter den Beiträgen zu allen Teilen des Alten Testaments bei der Weisheitsliteratur ein ungewöhnliches Schwergewicht auf dem Buch Jesus Sirach liegt – schließlich ist diesem auch das Lebenwerk von Johannes Marböck gewidmet. Dabei stehen neben Untersuchungen international ausgewiesener Experten wie A. A. di Lella, P. Beentjes und M. Gilbert auch Gesprächsversuche teilweise bekennender „Sirach-Laien", wie z. B. die Überlegungen E. Zengers über Verbindungen zwischen dem Schlußhallel des Psalters und der Auffassung des Siraciden über das Gotteslob. Hier werden spannende Fragehorizonte eröffnet.

Nach dem Vorwort (V) und einem Grußwort von Gottfried Vanoni als Vorsitzendem des Wissenschaftlichen Beirats des Österreichischen Katholischen Bibelwerks (VII–VIII) beginnt die Festschrift mit Beiträgen aus dem Bereich des Pentateuch. *Thomas Krüger*, Gesetz und Weisheit im Pentateuch (1–12), geht den unterschiedlichen Spuren einer Reflexion auf das Verhältnis von „Gesetz" und Weisheit im Pentateuch nach, wobei insbesondere Texte aus dem Deuteronomium (z. B. in Dtn 4 und 29–30) in den Blick kommen. Er sieht darin Vorläufer der entsprechenden Darlegungen in den Büchern Sirach und Baruch. *Georg Braulik*, Die sieben Säulen der Weisheit im Buch Deuteronomium (13–43), legt eine Auswahl von 65 Beispielen für Siebenerfiguren im Text des Deuteronomiums vor, noch über die von ihm bereits andernorts dargelegten hinaus, und wirft damit (wiederum) die Frage nach Siebenerzahlen als rhetorischem und didaktischem Ordnungsprinzip in anderen Schriften auf. *Irmtraud Fischer*, Abigajil: Weisheit und Prophetie in einer Person vereint (45–61), deutet 1 Sam 25 gegen den mainstream der literarkritisch operierenden Auslegungen als für den Kontext verfaßte Einheit und findet in der Figur der Abigajil dann einen Beleg für die Verschmelzung von Weisheit (bes. 1 Sam 25,3) und Prophetie (1 Sam 25,28–31) in den erzählenden Büchern. *Georg Hentschel*, Die weise Frau von Tekoa (2 Sam 14,1–24) (63–75), setzt sich mit der intertextuell operierenden Studie von L. L. Lyke zu 2 Sam 14,1–24 auseinander (King David with the Wise Woman of Tekoa. The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative, Sheffield 1997, JSOT.S 255). Bei aller Wertschätzung der aufgezeigten Textbeziehungen kann er den von Lyke ausgearbeiteten Mehrdeutigkeiten des Textes nur teilweise zustimmen. *Hans-Winfried Jüngling*, Vatermetaphorik und Müttermemoria (77–95), geht zunächst der Frage nach, ob die Septuagintafassung von Jes 63,16b einen Einfluß auf das Vaterunser in der Fassung nach Matthäus gehabt haben könnte, und wertet dann den Befund der erhaltenen und publizierten Inschriften des Frankfurter jüdischen Friedhofs (vom 13.–19. Jh.) im Blick auf inklusive Sprache und die Erwähnung der „Mütter" Israels, Sara, Rebekka und Rachel aus. *Odil Hannes Steck*, Zur konzentrischen Anlage von Jes 1,21–26 (97–103), zeichnet Jes 1,21–26 als kunstvoll konzentrischen, einheitlichen Text nach. *Johannes Schiller*, Die „Nebenfigur" im Zentrum. Beobachtungen zur Syntax und Semantik von Jer 20,16 (105–110), will angesichts des verschiedentlich für unlösbar erklärten Problems der Stellung von Jer 20,14–18 im Kontext der Konfessionstexte am Beispiel von Jer 20,16 die textinterne Kohärenz als wichtigen Aspekt hervorheben. *Franz D. Hubmann*, Ezechiel 37,1–14 in der neueren Forschung (111–128), präsentiert die recht stark divergierende Forschung zu Ez 37,1–14, ausgehend vom Erscheinen des Kommentars von W. Zimmerli (1969) in einem wohlorganisierten Überblick, der zugleich ein kleines Panorama der Forschungslandschaft bietet. Er plädiert dafür, daß die verschiedenen Zugangsweisen zum Text – historisch-kritisch orientierte und ‚ganzheitliche Lektüren' welcher Spielart auch immer – einander nicht ausschließen, sondern ergänzen sollten, damit der Text möglichst umfassend wahrgenommen wird. *Frank-Lothar Hossfeld*, Schöpfungsfrömmigkeit in Ps 104 und bei Jesus Sirach (129–138), betrachtet intertextuelle Beziehungen von Ps 104 zu Sirach unter den thematischen Aspekten Gottesbild, Kosmos, Anthropologie und Gotteslob und konstatiert den Einfluß psalmistischer Schöpfungsfrömmigkeit auf Sirach. *Erich Zenger*, „Durch den Mund eines Weisen werde das Loblied gesprochen" (Sir 15,10). Weisheitstheologie im Finale des Psalters Ps 146–150 (139–155), bringt Ps 146–150 als programmatisches Psalterfinale einer Endredaktion, die vermutlich zwischen 200 und 150 v. Chr. im Umfeld der Jerusalemer Weisheitsschule entstand, ins Gespräch mit der spezifischen Auffassung des Sirachbuches vom Gotteslob als Aufgabe des weisen Menschen, wobei der Gestalt Davids bei Sirach einerseits und als Sprecher / Sänger des Schlußhallel andererseits eine wichtige vermittelnde Funktion zukommt. *Georg Fischer*, Spuren des Schöpfers. Zur Rolle der Natur im Ijobbuch (157–166), verfolgt das (Schlüssel-)Thema Natur und Schöpfung in den Dialogen des Ijobbuches, profiliert so die verschiedenen Redepositionen und skizziert die theologischen Grundlinien des Buches. *Ilse Müllner*, Erkenntnis im Gespräch. Zur Bedeutung der (verbalen) Begegnung im Ijobbuch (167–180), analysiert das Buch facettenreich als dialogisches Kunstwerk, das seine Leserinnen und Leser in eine Auseinandersetzung verstrickt, aus der sie nicht einmal am Ende des Buches wirklich entlassen werden – im Unterschied zu Ijob. *Walter Groß*, Satzteilfolge – Übersetzung – Auslegung. Beobachtungen zu deren Verhältnis am Beispiel von Spr 1,20–23 und 23,13–14 (181–194), untersucht in Fortführung seiner früheren Studien zu Verbalsätzen an zwei Beispielen aus

dem Sprichwörterbuch die Aufmerksamkeitslenkung durch die Satzteilfolge im Hebräischen, diskutiert vorhandene Übersetzungen und Deutungen und schlägt eigene Wiedergaben vor. *Norbert Lohfink*, Jeder Weisheitslehre Quintessenz. Zu Koh 12,13 (195–205), differenziert seine Exegese des zweiten Koheletepilogs und dessen Beziehung zum Sirachbuch im Gespräch mit dem Beitrag von M. Gilbert (Qohelet et Ben Sira, in: A. Schoors [Hg.], Qohelet in the Context of Wisdom, BEThL 86, Löwen 1998, 161–179) weiter aus. *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Vertritt Kohelet die Lehre vom absoluten Tod? Zum Argumentationsgang von Koh 9,1–6 (207–220), setzt sich mit Koh 9,1aβ auseinander („die Gerechten und die Weisen und ihre Werke sind in der Hand Gottes"), der einer Lehre vom „absoluten", d.h. vollständigen und irreversiblen Tod bei Kohelet zu widersprechen scheint. Die Kontextanalyse läßt den Widerspruch verschwinden. In weiteren Überlegungen geht Schwienhorst-Schönberger auf die Rede vom aufsteigenden Atem und die ihr zugrunde liegende Anthropologie ein (Koh 12,7; 3,21), die für ihn auf den Gedanken einer Teilhabe an einem überindividuellen Lebensstrom hindeutet. Die Beiträge von *Ernst Haag*, Weisheit und Heilsgeschichte. Das Dankgebet Daniels in Daniel 2,20–23 (221–232), *Pancratius C. Beentjes*, Tränen, Trauer, Totenklage. Eine kleine Studie über Ben Sira 38,16–23 (233–240), *Nuria Calduch-Benages*, Dreams and Folly in Sir 34(31),1–8 (241–252), und *Alexander A. Di Lella*, Free Will in the Wisdom of Ben Sira 15:11–20. An Exegetical and Theological Study (253–264), sind Einzelexegesen zu den jeweiligen Texten. *Heinz-Josef Fabry*, Jesus Sirach und das Priestertum (265–282), bietet einen Einblick in die Konfliktgeschichte zwischen Aaroniden und Zadokiden als Hintergrund des Sirachbuchs und erwägt Hypothesen zur Verortung Jesus Sirachs sowie späterer Hände (Sir 51,1–12) in diesem Horizont. *Maurice Gilbert*, Venez à mon école (Si 51,13–30) (283–291), befaßt sich mit den Rekonstruktionsversuchen zu Sir 51,13–30 und gelangt zu einem Vorschlag, der eine Lektüre des Textes mit erotischen Untertönen weniger plausibel macht. *Otto Kaiser*, Göttliche Weisheit und menschliche Freiheit bei Ben Sira (291–306), zeichnet die Vermittlungsversuche Sirachs zwischen Gottes universalem Schöpfungs- und partikularem Offenbarungshandeln vor dem Hintergrund der Zeitsituation und ihrer Herausforderungen als apologetische Bemühungen nach. *Josef M. Oesch*, Textdarstellungen in den hebräischen Sirachschriften (307–324), trägt die Indizien für Textgliederungen in den ältesten Handschriftenfunden von Qumran und Masada sowie in den mittelalterlichen Handschriften aus der Kairoer Geniza sorgfältig zusammen und versucht, Rückschlüsse auf den Verlauf der Textüberlieferung zu ziehen. *Ursula Rapp*, Der gottesfürchtigen Frau ein guter Mann? Zur Lektüre der Aussagen über gute und schlechte Ehefrauen im Sirachbuch (325–338), fragt, wie das so scheinbar ungebrochen androzentrische Sirachbuch in seinen Aussagen über Frauen in Sir 25–26 für Frauen konstruktiv rezipierbar sein könnte und zeigt mittels eines rezeptionsästhetischen Zugangs, wie die Kommunikationsstruktur des Textes, die Allgemeinheit der Aussagen und das „Portrait" der guten Ehefrau Leerstellen aufweisen, die eine völlige Identifikation der Leserinnen (wie auch der Leser) verhindern und vielmehr zur Reflexion der eigenen Existenz in den nur teilweise passenden Aussagen – und damit zur aktiven Weisheitssuche – einladen. *Georg Sauer*, Ben Sira in Jerusalem und sein Enkel in Alexandria (339–348), wertet zahlreiche Differenzen zwischen dem hebräischen und griechischen Text im Blick auf die unterschiedlichen Lebenssituationen von Sirach und seinem Enkel aus. *Adrian Schenker*, Erlässt Umkehr Schuld oder vermindert sie Strafe? Jesus Sirach (Sir 17), Nabots Weinberg (1 Kön 21), Ezechiel (Ez 18), zugleich ein Beitrag zum Verhältnis zwischen massoretischem Text und Septuaginta in 1 Kön 21 (349–358), beleuchtet die Facetten des Themas Reue / Umkehr in den vier genannten Texten, mit Schwerpunkt auf den Texten von 1 Kön 21. *Armin Schmitt*, Enkomien in griechischer Literatur (359–382), bietet Material für einen Überblick über die griechischen Enkomien von den vorklassischen Schriften bis in hellenistische Zeit und erhebt charakteristische Elemente dieser Texte. *Gerhard Bodendorfer*, David, der weise Toragelehrte. Zur Funktion Davids im babylonischen Talmud (383–399), zeichnet die ausgeprägt weisheitlichen Züge Davids in seiner Rezeption im babylonischen Talmud nach. *Günter Stemberger*, „Ich habe nichts Besseres für den Menschen gefunden als Schweigen" (mAv 1,17) (401–410), legt das ungewöhnliche Lob des Schweigens von mAv 1,17 in seinem Kontext im Traktat Avot sowie in späteren Rezeptionen aus und verfolgt das Thema Schweigen in späteren Schriften bis hin zu Maimonides.

Der knappe Überblick sollte vor allen Dingen einen Eindruck von der Fülle der in dieser FS versammelten Themen und methodischen Zugänge vermitteln. Mit den vielfältigen Anknüpfungspunkten für weiteres Fragen und Forschen ist diese FS ein wertvoller Beitrag zur Forschungsdiskussion – und, da der Bd sicher nicht im Regal verstauben wird, eine passende Würdigung des Wirkens von Johannes Marböck.

Luzern Ruth Scoralick

Pasquale, Gianluigi: **Oltre la fine della storia.** La coscienza cristiana dell'Occidente. – Paravia: Bruno Mondadori 2004. XIII, 210 S., brosch. € 22,00 ISBN: 88–424–9644–8

Der Vf., Mitglied des Kapuzinerordens, lehrt Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Hochschule „Laurentianum" in Venedig. Er ist in seiner Heimat durch eine Reihe geschichtstheologischer und geschichtsphilosophischer Untersuchungen hervorgetreten. Auch das hier anzuzeigende Buch ist diesem Generalthema gewidmet. Gegenstand ist die Bedeutung der Geschichte in der Auseinandersetzung mit Theologen und Philosophen des vorigen Jh.s wie vor allem K. Löwith, O. Cullmann, M. Heidegger und H. Blumenberg. Ausgang ist Löwiths These, das heutige Geschichtsbewußtsein sei zwar originär christlich, in seinen Folgen aber geradezu antichristlich.

Pasquale behandelt nach einer Einführung in die Problemlage zunächst die Grundzüge der christlichen Sicht von Geschichte und widmet sich dann den Modellen der gegenwärtigen Geschichtsphilosophie. Das eigentliche und zentrale Kap. behandelt die „legittimità cristiana della modernità" (101–133). Nach einer kurzen Zusammenfassung bringt das Werk als Anhang einen Essay über die Geschichtstheologien von R. Bultmann, W. Kasper und W. Pannenberg. Eine ausgedehnte Bibliographie von nicht weniger als 26 Seiten sowie ein genaues Personenregister bieten einen hilfreichen wissenschaftlichen Apparat.

Nach genauen Überlegungen und Analysen gelangt der Autor zum Resultat: Geschichtsphilosophie ist eine ins weltliche Gewand verkleidete christliche Geschichtstheologie, sofern sie von der Einsicht lebt, daß nicht individuelle oder kollektive Initiativen allein und vor allem nicht letzthin den Lauf der Dinge bestimmen, sondern transempirische Vorgaben. Buchstabiert man sie aus, dann zeigt sich für P., daß der die Neuzeit stark prägende Fortschrittsgedanke genuin christlich ist, der in tiefster Wurzel in der ntl. Eschatologie gründet, die hinwiederum durch den Parusiegedanken geprägt ist. Säkularisation ist dann, hier polemisiert er gegen Löwith, positiv zu bewerten: „Säkularisation ist das paradoxale geschichtliche Ergebnis jenes vieltausendjährigen Vorgangs, den das Christentum angestoßen hat, als es sich mit der griechisch-römischen Kultur verband" (139). Die säkularen Termini wurden für die christliche Botschaft in Dienst genommen, um sie verständlich werden zu lassen. Heute sieht der Vf. sich abzeichnen, daß nach den Extremformen des Säkularismus in der jüngeren Vergangenheit das Christentum neu erblühen kann.

Das Werk stellt eine anregende Diskussionsgrundlage für ein wesentliches Thema nicht nur des christlichen Denkens dar.

Pentling Wolfgang Beinert

Das Kreuz Jesu. Gewalt – Opfer – Sühne, hg. v. Rudolf Weth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001. 232 S., pb € 22,90 ISBN: 3–7887–1869–2

Neben einem Vorwort des Hg.s und einer Predigt von Heino Falcke präsentiert der Bd ein Dutzend Aufsätze zur Thematik, die zugleich das Leitwort der Jahrestagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie 2001 in Münster gewesen ist. Dem Kundigen braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß damit eine Problematik diskutiert wird, die sich bis hinunter in die Gemeindebasis aller (wenigstens westlichen) Konfessionen mehr und mehr der Plausibilität entzieht. Außerdem ist sie bis zur Stunde immer noch ein Kontroverspunkt zwischen den Katholiken und den reformatorischen Christen – ungeachtet schon lange vorliegender weitreichender positiver Ergebnisse in den theologischen ökumenischen Gesprächen.

Das Sammelwerk setzt ein mit Gedanken von Bernd Janowski zur Terminologie von „Hingabe" (als eventueller Ersatzterminus) und „Opfer". Gegen die zahlreichen Attacken auf den Opfer- und Sühnebegriff auch von theologischer Seite verteidigt er ihn als eine Grundlage der christlichen Tradition. Das ändert freilich nichts daran, wie der Vf. auch zugibt, daß er nur mehr schwerlich zu vermitteln ist. Wie auch die meisten anderen Beiträge macht er klar, daß der christliche Opferbegriff mit dem religionsgeschichtlichen nichts gemein hat, vielmehr auf der Universalisierung der personalen Liebeshingabe Christi gründet. Nicht Gott bedarf der satisfaktorischen Sühne, sondern die proexistente Haltung des Gottessohnes selber ist die heilshafte Tat der Versöhnung. Gott ist, anders gesagt, nicht Ziel, sondern Ausgang der Rekonziliation. Diese These wird öfters variiert in den folgenden Referaten. – Auf den Skandalcharakter des Todes Jesu nicht schlankweg, sondern ausgerechnet als mors turpissima am Kreuz macht Michael Welker aufmerksam. Aufgefangen kann er nur von Ostern her werden – und eben darin liegt die Möglichkeit für den Glauben, ein Modell der jesuanischen Selbstaufopferung zu erblicken. – Einer eingehenden Analyse unterzieht den Opferbegriff Sigrid Brandt („War Jesu Tod ein Opfer? Perspektivenwechsel im Blick auf eine klassische theologische Frage"). Sie resumiert am Schluß, daß die Frage zwar zu bejahen, aber nicht im kultischen Sinn zu interpretieren sei. Jesus ist nicht wie auch immer als Gottes Opfer, sondern das menschlicher Macht und Religiosität zu werten. – Die beiden folgenden Essays greifen die Einwände der Feministischen Theologie gegen den Opferbegriff auf. Magdalene L. Frettlöh nimmt die Kreuzestheologie genderspezifisch wahr aus der Notsituation von Frauen, die sexuelle Gewalt erlitten haben. „Zur theologischen Reflexion von Gewalt gegen Frauen" steuert Helga Kuhlmann Gedanken bei („Zwischen Erschrecken und Hoffnung"). Beide Theologinnen heben hervor, daß Gewalt gegen Frauen immer auch eine Gewalttat gegen Gottes Gleichbilder und damit indirekt gegen diesen selbst ist. – Einer der gehaltvollsten Referate ist Jürgen Moltmanns großer Beitrag „Die Rechfertigung Gottes". Der Rahmen ist die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre und die katholische Bußsakraments-Lehre. Daß darin die Opferfrage involviert ist, zeigt sich daran, daß an der Gewalt die Frage der Gerechtigkeit aufbricht. Gottes Wirken besteht nicht darin, daß er Recht / Unrecht feststellt, sondern dort Recht schafft, wo Unrecht anwest. Dieses ist in den Evangelien zum einen die Krankheit, zum anderen die Marginalsituation der „Sünder und Zöll-

ner". Indem Jesus sich heilend und helfend einmischt und darin zuletzt den Tod findet, sind die Opfer-Metaphern besser als alle anderen Bildvorstellungen hilfreich, „um die unbeschreibliche Nähe des ‚Für uns' Gottes in der Hingabe Christi zu erläutern" (136). Wie viele andere Theologen in diesem Buch verweist auch Moltmann auf die zentrale Bedeutung des Ostergeschehens. – Aus praktisch-homiletischer Sicht überlegt Reiner Knieling: „Wie predigen wir am Karfreitag?" – Nicht weniger als vier Gelehrte beschäftigen sich mit dem zentralen ökumenischen Problem der Messe / des Abendmahls: Ist es Opfer und / oder Mahl? Uwe Dittmer hält ein fulminantes Plädoyer für eine nahezu unbeschränkte Offene Kommunion (die auch Nichtgetaufte nicht grundsätzlich ausschließt), offeriert aber auch zahlreiche Reformangebote zur Erneuerung des evangelischen Abendmahles. – Mit dem Sprachproblem schlägt sich zum wiederholten Mal Reiner Stuhlmann herum: „Blutleere in Predigt und Mahl?", fragt er einigermaßen provokant und erläutert nochmals, daß „Opfer" ein Bild für die von Jesus durch die Menschen erlittene Gewalt ist, welche nach der Gerechtigkeit Gottes schreit. Das aus der christlichen Doktrin zu eliminieren, führte zu christlichem Realitätsverlust. – Leider verzichtet der Hg. auf jede Vorstellung seiner Mitarbeiter. Während die meisten reformatorisch verwurzelt sind, ist unbezweifelt römisch-katholische Perspektiven einbringend der ausgezeichnete Vortrag von Rudolf Laufen, „Die Eucharistie – Opfer Christi und der Kirche"? Nach einem Exposé über die Streitsituation im 16. Jh. und ihre Perpetuierung in den darauffolgenden Jh.n legt er anhand des bereits 1982 veröffentlichten, aber immer noch unter Rezeptionsmangel leidenden Papiers des Ökumenischen Arbeitskreises „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche" kundig dar, daß sich die katholische Theologie exklusiv an Jesu Person und an seiner Lebenshingabe aus Liebe orientiert. Daneben kann es kein weiteres Opfer mehr geben, wohl aber ist eine Inklusion in dieses hinein denkbar. So wird der katholische Opferbegriff radikal personalisiert und christologisiert. Mess-Opfer sagt dann: Christus ist nicht nur irgendwie gegenwärtig, sondern wendet uns seine Kreuzeshingabe so zu, daß wir in der Kommunion (die aus dem Mess-Zusammenhang nie herausgerissen werden kann) – mithin im Vollzug des Mahles – ihrer als Glieder des Christus-Leibes teilhaft werden. Das heute nicht selten zu hörende, manchmal ziemlich schrille Feldgeschrei „Hie Opfer" (Traditionalisten) – „hie Mahl" (Fortschrittliche) enthüllt sich also als beide Male auf dem falschen Bein gebrüllt. Die vorgebliche Alternative ist gar keine. Daß die derzeitige Liturgiediktion dem Mißverständnis förderlich ist, kann kaum in Abrede gestellt werden; Laufen weist mit Nachdruck darauf hin. – Das evangelische Pendant zu diesem Beitrag ist das ursprünglich als Gutachten für den Rat der EKD ausgearbeitete Votum von Michael Welker über „Die Bedeutung des evangelischen Abendmahlsverständnisses in der gegenwärtigen ökumenischen Situation". Gegen die katholischen „Privatmessen" hebt er den kommunionalen Charakter der Feier heraus. – Den umfänglichen Schluß bildet ein Versuch, angesichts des Beispiels Kosovo die Grundzüge einer Friedensethik unter dem Stichwort Versöhnung zu erarbeiten.

Das Buch verlangt an vielen Stellen intensive Konzentration, vermag aber insgesamt wichtige Erhellungen zu geben, die auch den Nichtfachleuten eine basale christliche Lehre verständlich und unter Ausschaltung der falschen Konnotationen bietet, die nach wie vor von lebenspraktischer Relevanz ist.

Pentling Wolfgang Beinert

Exegese NT

Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs, hg. v. Christoph Niemand. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang 2002. 424 S. (Linzer Philos.-Theol. Beitr., 7), geb. € 64,00 ISBN: 3–631–37714–2

Die vorliegende FS zum 65. Geburtstag des Linzer Neutestamentlers Franz Fuchs, bekannt vor allem durch die Forschungen zum synoptischen Problem („Deuteromarkus") sowie durch seine Herausgebertätigkeit, enthält achtzehn Beiträge, die sich mit den verschiedensten Themen neutestamentlicher Wissenschaft beschäftigen, sowie zwei alttestamentliche Untersuchungen (L. Ruppert und F. D. Hubmann). Entsprechend den Forschungsinteressen des Jubilars – allerdings nicht unter Aufnahme der Deuteromarkus-Hypothese – behandelt die Mehrzahl der Aufsätze die Jesustradition, etwa die politische Botschaft Jesu (F. W. Horn), den Zusammenhang von Taufe und Versuchung (M. Hasitschka), die Abendmahlsüberlieferungen und die dahinterliegenden historische Substanz (C. Niemand) oder das Verhältnis Jesu zu den Heiden (H. Giesen). Die Untersuchungen zu einzelnen Perikopen bei den Synoptikern sind noch zahlreicher und reichen von dem „faulen" Knecht (Mt 25,26) durch H. K. Nielsen bis zur Darstellung des Sterbens Jesu bei Lk (S. Schreiber). Mit Paulus und der paulinischen Tradition beschäftigen sich die Beiträge von U. Schnelle (zur Bedeutung des Damaskus-Erlebnisses), R. Hoppe (zu 1 Thess 2), D. Catchpole (zu 2 Kor 5,16) und R. F. Collins (zu den Pastoralbriefen). W. Pratschers Aufsatz zur Ethik im Neuen Testament ist der einzige mit einem umfassenden Thema.

Der Sammelbd bietet eine anregende Zusammenstellung. Die Beiträge enthalten für die jeweiligen Forschungsprobleme Anregungen, die es wert sind, bedacht zu werden. Beigegeben ist ein Schriftenverzeichnis des Jubilars, ein Register fehlt allerdings.

Wien Markus Öhler

Görrig, Detlef: **Die Wurzel trägt.** Israels „bleibende Erwählung" und die „Mission" der Kirche. – Frankfurt a. M.: Otto Lembeck 2004. 339 S., kt € 28,00 ISBN: 3–87476–459–1

Die Frage nach der theologisch angemessenen Weise des Zugehens von Christen und Kirche auf das jüdische Volk und Judentum wird hier untergründig im Sinn von Mission beantwortet, dort als Kontroverse thematisiert und schließlich anderwärts für entschieden erachtet und zwar im Sinne einer dialogischen und ökumenisch bestimmten Beziehung. Ist neben einem Lebenszeugnis durch Respekt, Liebe und Gerechtigkeit gegenüber dem jüdischen Volk diesem Jesus Christus zu verkünden und dies mit der Absicht, daß sich Juden und Jüdinnen zu Christus bekennen und zu Mitgliedern der Kirche werden? Wer diese Frage bejaht, plädiert für eine „Mission" im klassisch-traditionellen Sinn. Ein solches Plädoyer kann von unterschiedlichen theologischen Voraussetzungen her begründet sein. Für die einen entspräche eine in diesem Sinn missionarisch bestimmte Zuwendung zum jüdischen Volk und Judentum dem neutestamentlichen Verkündigungsauftrag – sei es unter Hinweis auf den kontrovers diskutierten Taufbefehl von Matthäus 28, 18–20, sei es unter Bezug auf andere neutestamentliche Aussagen. Für andere ergibt sich die Notwendigkeit missionarischer Bemühung um Juden und Judentum aus der Überzeugung, daß ohne den Weg über Jesus Christus der Weg zum Vater, und das heißt zum Heil, verfehlt sei; es gebiete aber die Liebe, des anderen – und hier des jüdischen Volkes – Heil, sein Kommen zum himmlischen Vater zu wünschen und dafür zu wirken. Dem Willen Gottes, der nach neutestamentlichem Zeugnis will, „daß alle Menschen gerettet werden" (1 Tim 2, 4), sei im Blick auf Juden missionarisch zu entsprechen. Ohne Zweifel liegt in solcher oder ähnlicher Argumentation ein Hauptmotiv für ein missionarisch geprägtes Interesse am jüdischen Volk und Judentum. Dieses Interesse zurückweisend, plädierte der Gesprächskreis „Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken in seiner jüngsten Erklärung „Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft" vom 13. April 2005 kurz und bündig: „Wenn Gott nach den Worten des Paulus je verschieden Juden und Nichtjuden in sein Erbarmen einschließt, dann müssen wir heute dankbar anerkennen, dass weder die einen noch die anderen vom Heil ausgeschlossen sind. Gott ist es, der selbst den Weg und das Verständnis des Evangeliums erschließt. Deshalb vertritt der Gesprächskreis mit großem Nachdruck die Überzeugung, dass es eine Judenmission nicht geben darf" (Bonn 2005, 19).

Weniger unter soteriologischen und mehr unter erwählungstheologischen Aspekten stellt sich die Diss. von Detlef Görrig aus evangelischer Sicht den Fragen der Mission der Kirche im Angesicht Israels. Sie untersucht unter erwählungstheologischer Leitfrage die zahlreichen Dokumente aus der EKD und ihren Gliedkirchen seit 1945, welche dem Verhältnis von Kirche und Judentum gelten. Sie befragt diese kirchlichen Verlautbarungen daraufhin, mit welchen theologischen Kategorien und Begriffen sie das Judentum wahrnehmen und ob es in dieser Wahrnehmung zwischen 1945 und 2000 Veränderungen und eine theologische Neubesinnung gegeben hat. Eine zweite Fragestellung geht dahin, welches theologisches Grundverständnis von Mission in den Verlautbarungen zum Ausdruck kommt. Pointiert geht es dabei um den Terminus der „Judenmission", worunter eine solche „christliche und kirchliche Aktivität verstanden [wird ...], die mit der Absicht oder Erwartung verbunden ist, das jüdische Gegenüber würde sich zu Jesus als Christus bekennen" (19).

Die Gliederung der Arbeit folgt der Chronologie der kirchlichen Dokumente. Eine erste Geländevermessung wird unter der Überschrift „Schuld und Mitverantwortung an der Schoah – kirchliche Einsichten von 1945 bis 2000" versucht (24–37), setzt doch eine theologische Neubesinnung die Einsicht voraus, daß Kirche und Theologie in ihrer Haltung gegenüber dem Judentum auf unguten Wegen waren und eine geschichtliche Last mit sich tragen. Die sog. Stuttgarter Schulderklärung des Rates der Evangelischen Kirche vom 19. Oktober 1945 klagte, daß die Kirche in den Jahren des Nationalsozialismus „nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt" habe, ohne dieses aber als Schuld gegenüber dem jüdischen Volk zu konkretisieren. Hier klärte sich über mehrere Stationen sowohl das kirchliche „Bekenntnis zur Mitverantwortung und Schuld an der Schoah" (36) wie auch die Aufgabe theologischer Neubesinnung. Der Teil „Israeltheologische Neuansätze von der Nachkriegszeit bis zum Rheinischen Synodalbeschluss"

(38–98) setzt mit dem Verweis auf das Wort des Bruderrates vom 8. April 1948 ein, in dem es u. a. heißt: „Indem Israel den Messias kreuzigte, hat es seine Erwählung und Bestimmung verworfen [...] Die Erwählung Israels ist durch und seit Christus auf die Kirche aus allen Völkern, aus Juden und Heiden, übergegangen." Die traditionelle Vorstellung von der Substitution Israels durch die Kirche äußert sich hier ungebrochen und ohne Problembewußtsein und wird für den Bereich der evangelischen Kirche in Deutschland – nach der Phase eines langen Schweigens – erst mit dem Synodalbeschluß der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. Januar 1980 überwunden. Diese Synode verneinte ausdrücklich, daß „das Volk Israel von Gott verworfen oder von der Kirche überholt sei" (78), und formulierte als Bekenntnis u. a.: „Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk" (77) und: „Wir glauben, dass Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind; darum sind wir überzeugt, dass die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann" (79). Der Teil „Die israeltheologische Neuorientierung in den achtziger und neunziger Jahren" (99–234) nimmt Maß an den Grundaussagen der rheinischen Synode, die in den nachfolgenden Jahren zu „allgemein anerkannten christlichen Überzeugungen" werden, wie sie in kirchlichen Verlautbarungen der 80er und 90er Jahre zum Ausdruck kommen. Der Autor konstatiert freilich in seinem Teil „Der Wandel kirchlicher Israeltheologie von 1945 bis 2000" (235–254), daß dabei „die inhaltliche Beschäftigung mit dem Theologumenon der bleibenden Erwählung Israels [...] insgesamt recht knapp ausfällt" (244). Mit der Anerkennung der bleibenden Erwählung Israels einher geht eine allmähliche Abkehr vom Begriff wie auch der Sache einer „Judenmission", wobei diese bei vielen synodalen Texten stillschweigend geschieht und nur bei wenigen ausdrücklich gemacht wird. Hartnäckig hält sich das judenmissionarische Erbe bei einer Minderheit der württembergischen Landessynode, die bei der synodalen Erklärung vom 6. April 2000 „der grundsätzlichen Ablehnung einer Mission unter Juden nicht zustimmen" kann (222,246). Die insgesamt knappe erwählungstheologische Linie und die weitgehend davon getrennt bleibende missionstheologische Position in den kirchlichen Verlautbarungen rufen für den Autor nach „Vertiefungen und Konsequenzen" (255–306). Er überprüft die biblischen Grundlagen für die Bezeugung einer bleibenden Erwählung Israels. In der „Mehrstimmigkeit des biblischen Zeugnisses" (274) räumen die kirchlichen Texte den zentralen Aussagen des Paulus in Römer 9 bis 11 zur bleibenden Erwählung Israels einen Vorrang ein. Neben dem biblischen Zeugnis ist aber auch das zeitgenössische jüdische Selbstverständnis zu bedenken, in dem sich sowohl die Ablehnung einer Erwählungsvorstellung findet (so bei Mordechai M. Kaplan oder Richard L. Rubenstein: 274–281) als auch ein kraftvolles Festhalten an der Erwählung des jüdischen Volkes (so bei Leo Baeck, Michael Wyschogrod oder Schalom Ben-Chorin: 281–293). Dieses jüdische Nachdenken über die Erwählung ist jedoch „in den kirchlichen Verlautbarungen der EKD und ihrer Gliedkirchen gänzlich unbeachtet geblieben [...] Eine Wahrnehmung des jüdischen Umgangs mit dem Begriff der Erwählung steht somit seitens der evangelischen Kirche in Deutschland noch aus" (294). Die in innerkirchlicher Vergewisserung immer eindeutiger werdende Wahrnehmung der bleibenden Erwählung Israels müsse „auch eine veränderte missiologische Haltung gegenüber Juden und dem Judentum nach sich ziehen" (295). Daß in der Begegnung mit Juden auf jede Form von Druck oder gar Zwang zu verzichten ist, ist weitgehend selbstverständlicher Konsens. Aber ob es „missiologisch gesehen einen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden" gibt, ist kontrovers beantwortet worden. Die rheinische Synode von 1980 hat den genannten Unterschied bekräftigt und darin von theologischer bzw. kirchlicher Seite Widerspruch erfahren. Der Frage nach der Mission vorgelagert ist für den Autor „die Entscheidung, ob bzw. in welchem Sinne die Differenzierung zwischen ‚Juden' und ‚Heiden', ‚Israel' und den ‚Völkern' christlicherseits übernommen werden kann. Als Entscheidungshilfe kann dabei m. E. die Heranziehung der Kategorie der bleibenden Erwählung Israels dienen, in der ja aus christlicher Perspektive auch eine Differenzierung zwischen Juden und Nichtjuden, zwischen Israel und Nicht-Israel vollzogen wird. Hierin zeigt sich somit der wurzelhafte Zusammenhang zwischen den erwählungstheologischen und missiologischen Aussagen der kirchlichen Verlautbarungen: Sowohl der Bezeugung der bleibenden Erwählung Israels als auch der Ablehnung einer ‚Judenmission' liegt die Differenzierung zwischen Juden und Nichtjuden zugrunde" (302). G. sieht die Unterscheidung in der Verbindung der Kirche zum Judentum begründet: „Mit ihrer Bezeugung der bleibenden Erwählung Israels bringt die Kirche zum Ausdruck, daß sie mit dem Judentum in einer religiös und geschichtlich bedingten Verbindung steht, die sie sonst zu keiner anderen Religion hat [...] Darin liegt das Besondere des Verhältnisses der Kirche zum Judentum, das sich in christlicher Perspektive von dem Verhältnis zu den Völkern unterscheidet" (302f.). Beide stehen unter „der Verheißung heilvoller Zukunft", und deshalb ist ihr Verhältnis „nicht wirklich in einer sog. judenmissionarischen Perspektive zu beschreiben" (303). So ist es nicht Sendung der Heidenkirche, „Juden zum Glauben an Jesus Christus zu rufen", sondern „an der Seite Israels ‚die Wege für das Kommen des Messias unter den Völkern zu bahnen'" (305).

Die Arbeit liest sich in ihrem chronologischen Abschreiten von etwa 40 kirchlichen Verlautbarungen über Strecken recht schwerfällig. Und sie nimmt einen langen Anlauf, um zu ihrem Fazit zu kommen. Gleichwohl ist der Ertrag unverkennbar: In der evangelischen Kirche Deutschlands hat sich die vielfach synodal zum Ausdruck kommende doppelte Erkenntnis durchgesetzt: Die Erwählung Israels bleibt, und sie gilt nicht nur für das biblische oder eschatologische Israel, sondern dezidiert für das zeitgenössische Judentum. Und: die theologisch angemessene Haltung ist nicht die des judenmissionarischen Zugehens, sondern die geschwisterliche Solidarität aufgrund der inneren Verbundenheit der Kirche mit dem Judentum. Diese Verbundenheit ist so elementar, daß die Aussage der bleibenden Erwählung Israels nicht bloße Fremdaussage ist, sondern eine Selbstaussage, welche die eigene Erwählung nicht ohne die Israels zu denken vermag.

Daß die theologische Zurückweisung eines missionarischen Zugehens auf Juden und Judentum nicht die Abwesenheit des christlichen Zeugnisses in der Begegnung mit Juden bedeutet, reflektiert die Arbeit nicht mehr eigens. Das zählt zu ihren Schwächen. Ähnlich wenig vermag der Exkurs zur katholischen Position zu überzeugen. Er beschränkt sich auf das Zweite Vatikanische Konzil (54–63), ohne die intensive, beharrliche und folgenreiche Rezeption der konziliaren Erklärung „Nostra Aetate" besonders im Pontifikat von Johannes Paul II. in den Grundlinien zu skizzieren.

Insgesamt hätte die Arbeit vielleicht doch deutlicher machen können und müssen, daß zur Identität von Kirche und Judentum und zu ihrer Begegnung die Doppelkomponente von Zeugnis und Solidarität. Das Zeugnis ist nicht drängerisch-proselytisch. Es wartet und respondiert gemäß der neutestamentlichen Weisung: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig" (1 Petr 3,15f.). Das wechselseitig respondierende Zeugnis ist zugleich hörend, setzt sich dem anderen aus und empfängt. Es verändert die Wahrnehmung des anderen und das Verständnis des Eigenen. Es verändert die Wahrnehmung des anderen, wie es der eingangs genannte Gesprächskreis „Juden und Christen" in einer früheren Erklärung einmal ausgedrückt hat: „Im gegenseitigen Sich-Befragen kann sich also (zwischen Juden und Christen) durchaus ein Stück Anerkennung der Heilsbedeutung des anderen Weges aussprechen." Und es wirkt das gewachsene Verstehen des anderen auf das Selbstverständnis zurück und fördert das Profil des Eigenen: die erhebliche Divergenz in der Einstellung zu Jesus „nötigt weder Juden noch Christen, die fundamentale inhaltliche Klammer des einen rufenden Gotteswillens aufzulösen. Von daher ist es Juden und Christen grundsätzlich verwehrt, den anderen zur Untreue gegenüber dem an ihn ergangenen Ruf Gottes bewegen zu wollen [...] Der tiefste Grund liegt [...] darin, dass es derselbe Gott ist, von dem Juden und Christen sich berufen wissen. Christen können aus ihrem eigenen Glaubensverständnis nicht darauf verzichten, auch Juden gegenüber Jesus als den Christus zu bezeugen. Juden können aus ihrem Selbstverständnis nicht darauf verzichten [können], auch Christen gegenüber die Unüberholbarkeit der Tora zu betonen" (Arbeitspapier „Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs" vom 8. Mai 1979, in: Rolf Rendtorff / Hans Hermann Henrix, Hg., Die Kirchen und das Judentum. Bd I: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn / Gütersloh 2001, 252–260, 257).

So praktiziert der Dialog Respekt vor der Berufung des anderen und Disziplin. Christlicherseits erwächst er aus einem tiefen, ja leidenschaftlichen Glauben, daß ein gnädiger und treuer Gott das jüdische Volk aus Liebe zu ihm und als Zeichen eines fortdauernden „Sakraments der Erwählung" (Michael McGarry) berufen hat.

Aachen Hans Hermann Henrix

Münch, Christian: **Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium.** Eine Studie zu ihrer Form und Funktion. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004. 331 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 104), geb. € 54,00 ISBN: 3–7887–2035–2

Die Arbeit, betreut von Th. Söding und im WS 2002/03 von der Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Uni. Bochum als Diss. angenommen, widmet sich den Gleichnissen nicht im Rahmen der Rückfrage nach Jesus; sie untersucht diese Textgattung vielmehr als Teil eines Evangeliums. Daß die Wahl auf Matthäus fällt, ist gut begründet in der „relativen Breite des Materials" (6) und der Annahme intensiver redaktioneller Tätigkeit im Gleichnisstoff. Schon dieser Ausgangspunkt zeigt, daß Münchs Studie grundsätzlich redaktionskritisch orientiert ist: Mit der Frage nach Form und Funktion matthäischer Gleichnisse wird, auch unter Berücksichtigung der Quellen, nach einem „Gleichniskonzept" des Evangelisten gesucht. Geklärt werden soll zum einen, mit welchen sprachlichen und literarischen Mitteln Matthäus Gleichnisse als Gleichnisse kennzeichnet; zum andern soll sich zeigen, „wie diese Merkmale den Referenzprozess und die Sinnbildung des Gleichnisses auslösen und steuern" (58). Aus diesem Anliegen

ergeben sich (nach den „forschungsgeschichtlichen Schlaglichtern": 8–57) die Untersuchungsgegenstände: (1) der literarische Kontext, neben der erzählten Situation (Sprecher, Adressaten, Erzählzusammenhang: 63–72) v. a. Gleichniseinleitungen (129–160) und -schlüsse (249–290); (2) die referenzsteuernden literarischen Mittel in der Gleichniserzählung (161–248); (3) die Besonderheit des Begriffes παραβολή, der einen Referenzprozeß auslöst, ohne ihn inhaltlich zu lenken, und in der „Parabeltheorie" eine eigene thematische Behandlung erfährt (73–128).

Der Begriff παραβολή erweist sich semantisch als Signal, mit dem die Rede Jesu als „schwer zu verstehende Rede" gekennzeichnet wird (81). Dieses Charakteristikum ist nicht nur in den Texten selbst begründet, sondern auch im Sprecher und seiner Sache bzw. in der Haltung, die die Hörer zu Jesus und seiner Botschaft einnehmen. Die „Parabeltheorie" (Mt 13,10–17) hat Mt im Vergleich zu Mk umgestaltet. V. a. durch das ὅτι in 13,13, das die Gleichnisrede anders motiviert sein läßt: „An den Gleichnissen vollzieht sich damit etwas, das Gott und Jesus gegenüber im Grunde immer schon geschieht, ein Nicht-Verstehen" (113). Nicht die Gleichnisform an sich begründet dieses Nicht-Verstehen, sondern ihr Bezug zur Basileia-Botschaft, die nur dem verständlich wird, dem sie von Gott in Jesus erschlossen wird.

Die Gleichniseinleitungen lassen sich formal in drei Gruppen unterteilen: Gleichnisformeln und Vergleichspartikel (das Gros des Materials), Imperative sowie Fragen. Aus den eingehenden Analysen seien zwei wichtige Ergebnisse genannt: (1) Die so genannte „Inkonzinnität" der Gleichnisformeln (z. B.: „das Himmelreich ist gleich einem Kaufmann ...") ist zum einen als Ausdruck einer gewissen Offenheit zu interpretieren, zum andern bietet aber das Dativ-Objekt einen Einstieg in das Gleichnis, dessen Wahl erzählpragmatisch nicht beliebig ist. (2) Die Himmelreicheinleitungen sind als Gattungssignal zu verstehen und erweisen das Interesse an der Pflege einer Gattung. Zugleich zeigt sich die inhaltliche Verbindung zum Hauptthema der Verkündigung Jesu – und der innere Zusammenhang zur „Parabeltheorie".

Das umfangreichste Kap. ist den literarischen Mitteln in den Gleichniserzählungen gewidmet. Leitend ist die Frage, „was im Matthäusevangelium diese Erzählungen zu Gleichnissen macht" (161f), zunächst anhand narrativer Merkmale untersucht. Grundsätzlich gibt schon das Erzählen einer Geschichte als einer Folge von vergangenen Ereignissen einen solchen Hinweis: So findet eine Distanzierung von der Situation der Hörer statt bzw. von der erzählten Situation des Wirkens Jesu. Die Analyse der typischen narrativen Merkmale matthäischer Gleichnisse (Personen, Ereignisse und Handlungen, situativer Rahmen) liefert weitere Referenzsignale. Häufig dominiert eine Autoritätsfigur das Geschehen, das in drei Phasen erzählt wird, zielgerichtet auf eine Rechenschaftsszene zulaufend; erzählerische Extravaganzen provozieren die Frage nach ihrer Bedeutung. So werden die Gleichnisse durch die Personenkonstellationen offen für eine Deutung auf das Verhältnis Gottes oder Jesu zu den Menschen sowie für paränetische Interpretationen; durch die zeitliche Struktur eröffnen sich (heils-)geschichtliche Zusammenhänge (175). Die „Bildhälften" sind nicht einfach ersetzbar durch das eigentlich Gemeinte, sie leisten „einen konstitutiven Beitrag zur Sinnbildung der Gleichnisse, auch wenn dieser Sinnbildungsprozess sicherlich nicht allein auf der Erzählung beruht" (183).

So ist ein zweites Feld von Referenzsignalen durch „geprägtes Gut" gegeben, also Elementen der Erzählung, mit denen durch traditionsgeschichtliche Zusammenhänge eine besondere Bedeutung verbunden ist. Dazu gehören konventionelle Metaphern und Bildfelder (wie Saat und Ernte, Frucht, Weinberg u. a. m.), biblische Anspielungen und Zitate, Formelsprache und formelhaftes Erzählen (z. B. „hinauswerfen", „Heulen und Zähneknirschen"), theologisch besetzte Begriffe (Worte vom Stamm ὀφειλ, „gerecht" u. a. m.), die nicht immer scharf von geprägten Metaphern zu unterscheiden sind.

Des weiteren wird die Sinngebung von Gleichnissen gesteuert durch direkte Interventionen des Erzählers (Fragen, Wertungen, „Amen, ich sage euch") oder Wiederaufnahmen aus dem Kontext, sei es durch Themen, Motive und Stichworte, sei es durch Gleichniskompositionen. Letztere „belegen, dass für Matthäus Gleichnisse nicht nur eine untergeordnete rhetorische Funktion haben und illustrieren oder verstärken, was daneben auch ‚eigentlich' gesagt wird" (226). Gleichnisse erhalten ein besonderes Profil durch ihren Bezug zu den Geheimnissen der Basileia, der nicht nur in Kap. 13 erscheint, sondern auch in den Kompositionen 21,28–22,14 und 24,42–25,30. Eine Interpretation matthäischer Gleichnisse muß beides berücksichtigen: die Erzählung und den thematischen Hintergrund, auf den durch die genannten Mechanismen verwiesen wird. Redaktionelle Tätigkeit ist kaum in der erzählten story zu entdecken, wohl aber in Einzelzügen von Erzählungen, bei formelsprachlichen Elementen und der Kontextualisierung von Gleichnissen, v. a. den Gleichniskompositionen.

Bei der Suche nach Referenzsignalen kommt den Gleichnisschlüssen zwar keine exklusive, aber als den jeweils letzten Worten doch unbestritten eine herausgehobene Bedeutung zu. Nach den einleitenden Wendungen lassen sich vier verschiedene Funktionen erkennen: Es werden Analogieschlüsse gezogen (v. a. mit οὕτως) oder auch Folgerungen („deshalb"), es werden Erklärungen gegeben im Blick auf eine vorausgesetzte Deutung des Gleichnisses („denn") und schließlich finden sich auch ausführliche Deutungen, bei denen „durch die Einleitung das Augenmerk auf den Akt des Deutens gelegt wird" (255; vgl. Mt 13,18–23.36–43; 15,15–20). Die Pragmatik der Schlüsse kann durch ein dreifaches Raster erfaßt werden: mahnen und belehren; Erinnerung an Erfahrungen, Einsichten oder geoffenbartes Wissen (in allgemeinen Sentenzen, z. B. 20,16); Erinnerung an Geschichte oder Zukunftsprophetie, wobei es inhaltlich um die Geschichte Jesu und sein endzeitliches Kommen als Menschensohn geht, bisweilen auch um die „Zwischenzeit" (z. B. 21,43).

Eine „Zusammenfassung und Auswertung" in fünf Punkten (Formprofil, Referenz, Kontext, Verstehen, Diachronie) bündelt die Ergebnisse der Untersuchungen zum Gleichnisverständnis des Matthäus.

Die besondere Bedeutung der Gleichnisgattung für das MtEv hat M. durch seine Untersuchungen überzeugend aufgewiesen. Die Studie ist gründlich gearbeitet und kann so belegen, daß Gleichnisse nicht nur im Rahmen der Rückfrage nach Jesus von Interesse sind, sondern auch Mt als Evangelist ein „Gattungsbewusstsein für Gleichnisse" (293) hat. Die Textauswahl mit der Fokussierung auf die längeren Gleichniserzählungen ist gut begründet und breit genug angelegt, um eine zuverlässige Basis für die Analyse zu gewinnen. Präzise Zusammenfassungen zu den einzelnen Untersuchungsschritten tragen dazu bei, daß der Leser in der Fülle der Beobachtungen nicht den Überblick über den Gedankengang verliert. Es sollen Durchführung und Ergebnis der Arbeit keineswegs in Frage gestellt werden, wenn in folgenden Überlegungen Ansatzpunkte für weitere Diskussion gesehen werden. (1) Das Nebeneinander von „Parabeltheorie" (13,10–17) und Erfüllungszitat zur Gleichnisrede (13,34f) hätte vielleicht eine etwas eingehendere Besprechung verdient. Ist die Spannung wirklich durch den Hinweis auf die unterschiedlichen Perspektiven von Rezipienten und Sprecher aufzulösen? (2) Etwas schnell wird das „Gleichnis im engeren Sinn" als Gleichnisgattung beiseite geschoben (163–166). Kann man die Argumentation mit dem Typischen außer acht lassen, ist mit dem Erzählen einer Geschichte immer eine „Distanzierung von der Situation der Hörer verbunden" (166)? Immerhin liefert auch das Kriterium „Tempusgebrauch" keine eindeutigen Ergebnisse. (3) Nicht ganz glücklich scheint der Begriff „Gleichnisschluss" für Textpassagen zu sein, die dem Gleichnis nachfolgen und diesem außerhalb der Bildebene etwas hinzufügen – v. a. wenn ausführliche Deutungen unter diese Rubrik eingeordnet werden. Im Blick auf die Referenzsignale, die von solchen Kommentaren ausgehen, bleibt das Problem einer Spannung zu den Referenzsignalen aus der Erzählung selbst in M.s Arbeit m. E. ungelöst. Was bleibt etwa von der Erzählung Mt 20,1–15 angesichts der starken Leserlenkung durch 19,30 und 20,16, wo der Blick allein auf die Umkehrung der Reihenfolge in der Lohnauszahlung gerichtet ist? Diese Frage wird durch die grundsätzliche Behauptung eines „Zusammenspiels" (275) umgangen. Hier könnten bei der Auslegung konkreter Texte nicht unerhebliche Schwierigkeiten entstehen.

Diese Rückfragen stellen keine substantielle Kritik dar. M.s Studie ist ein wichtiger Beitrag zur Erforschung des literarischen und theologischen Profils des MtEv.

München Gerd Häfner

Dogmatik

Ebertz, Michael N.: **Die Zivilisierung Gottes.** Der Wandel der Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung. – Ostfildern: Schwabenverlag 2004. XXI, 466 S. (Glaubenskommunikation, Reihe Zeitzeichen, 14), pb € 30,00 ISBN: 3-7966-1121-4

Die Erwartungen sind hoch, wenn der durch zahlreiche Veröffentlichungen und rege Akademietätigkeit bereits bestens ausgewiesene Freiburger Religionssoziologie sich im Rahmen einer theologischen Diss. zu einem Thema äußert, das wie kaum ein anderes für die Krise von Theologie, Verkündigung und Kirche steht. Ebertz untersucht in dieser Arbeit, die an der Theol. Fak. von Freiburg i. Br. im Fach Pastoraltheologie eingereicht worden ist, den Wandel der Jenseitsvorstellungen über die gesamte Geschichte des Christentums hinweg – und bleibt dabei eigentlich bei dem Thema, das ihn seit langem hauptsächlich bewegt: der „Kirche im Gegenwind" bzw. der „Erosion der Gnadenanstalt", das heißt dem Überflüssigwerden der amtlichen Gnadenvermittlung durch die Kirche in bezug auf das ewige Seelenheil. Da aber, wie auch die vorliegende Untersuchung belegt, diese gnadenanstaltliche Heilsvermittlung das Hauptgeschäft der Kirche in der Vergangenheit gewesen ist und der christliche Glaube ganz überwiegend in seiner Bedeutung für das Seelenheil im Jenseits ausgelegt und praktiziert worden ist, folgt aus diesem Überflüssigwerden der Jenseitsvorsorge der Wegfall der Heilsbedeutung der Kirche überhaupt. Anders gesagt: Wenn es keine Hölle gibt, warum sollte man dann noch in die Kirche gehen? So wäre denn aus dem Wandel der Jenseitsvorstellungen der Bedeutungsverlust der Kirche und des Glaubens erklärt.

E. nimmt sich dieses vielschichtigen, die Theologie seit langem beschäftigenden Themas mit soziologisch geschulten Blick an. Er achtet auf die Korrelationen zwischen Gesellschaft und Jenseitsvorstellung, genauer auf die Modifikationen, die Kirche und Theologie in der Eschatologie immer dann vornahmen, wenn sich die gesellschaftlichen Erwartungen veränderten und die Kirche einen Machtverlust fürchtete. Gemäß seiner *Hauptthese* standen von altkirchlichen Zeiten an zwei eschatologische Modelle in Konkurrenz zueinander. Zum einen der Origenismus, der zur Allerlösung tendierte und damit eine universale Hoffnung artikulierte, die kirchliche Heilsvermittlung tendenziell überflüssig machte, zum anderen der Augustinismus, der mit der exklusiven Entgegensetzung von ewiger Verdammnis und Seligkeit das ganze irdische Leben als Vorbereitung auf die Ewigkeit deklarierte. Die Kirche hielt sich auf der Linie des Augustinus, übernahm aber nicht dessen radikale Prädestinationslehre, so daß Raum blieb für eine Bewährung im Blick auf das Gericht Gottes. Diesen Raum besetzte die Kirche mit ihren Erwartungen an das gute, gottgefällige Leben und mit ihrer sakramentalen Heilsvermittlung. Der Überblick über die Jahrhunderte zeigt nun: Sobald „neue Statusgruppen" auftraten, die das Heilsvermittlungsmonopol der (Kleriker-) Kirche in Frage stellten, ließ die Kirche von der strengen augustinischen Linie etwas ab und machte ermäßigte Angebote zum Erwerb des postmortalen Heils. Besonders eindrücklich verdeutlicht E. dies bei der ‚Erfindung des Fegefeuers'. Die seit Gregor dem Großen umlaufende, aus sehr undeutlichen biblischen Zeugnissen herausgelesene Lehre vom Purgatorium wurde im Hochmittealter dem aufstrebenden städtischen Bürgertum angeboten als eine Möglichkeit, für das eigene Seelenheil und das der ‚armen Seelen' zu sorgen und die Unsicherheit bezüglich des nachtodlichen Geschicks durch eine Art von Berechenbarkeit zu regulieren. Auch der im Zuge des aufblühenden Handels unvermeidliche Konflikt mit kirchlichen Verboten (z.B. dem Zinsverbot) konnte durch die Fegefeuerlehre austariert werden, denn durch Buße und Ablaß wurden kleinere Übertretungen wieder ausgeglichen. Die schwer erträgliche Verknüpfung von zeitlichen Sünden mit ewiger Strafe wurde flexibilisiert. Der aufbrechende Kaufmannsgeist fand so an der Heilsvorsorge für das Fegefeuer ein reiches Betätigungsfeld, während auf der anderen Seite auch die kirchliche Heilsverwaltung blühte. Denn es war ja die Kirche, die die Bedingungen für den Gnadenerwerb im Jenseits festlegte. Die Fegefeuerlehre war so ein idealer Kompromiß mit wechselseitigem Vorteil für Klerus und Laien. E. macht unter der Überschrift „Der ‚Kulturstil' des Fegefeuers" anschaulich, wie segensreich sich diese eschatologische Vereinbarung für Kirche und Gesellschaft ausgewirkt hat. Die Fegefeuerlehre führt zu einer Rationalisierung, Differenzierung und Individualisierung, der einzelne in seiner persönlichen Erfahrung wird in religiösen Dingen ebenso aufgewertet wie in der handwerklichen Produktion, Solidarität und Stellvertretung werden zu religiösen und gesellschaftlichen Handlungsmaximen, soziale Einrichtungen und Bildung, Kunst und Kultur profitieren von dieser Erfindung. Beachtlich sind auch die Auswirkungen auf die Beichtpraxis, die „Steigerung der Selbstkontrolle durch Fremdkontrolle" (105) und damit die Erfindung des Gewissens.

E.s facettenreicher Überblick reicht über Hochscholastik, Reformation und katholische Reform bis in die Aufklärung. Offenbar verblaßt die Überzeugungskraft der überkommenen eschatologischen Vorstellungen zunehmend, ablesbar u.a. an der zurückgehenden Heilsvorsorge (wie sich etwa an testamentarischen Bestimmungen erkennen läßt), an der verschärften aufklärerischen Kritik der Gewalthaltigkeit der kirchlichen Eschatologie und auch an theologisch immer paradoxeren Verhältnisbestimmungen von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (z.B. im Jansenismus). Für das 18. Jh. registriert E. eine „Erosion der Plausibilität, der faktischen Geltung und der lebensregulierenden Kraft katholisch-christlicher Jenseitsvorstellungen" (175). Zu fragen ist dann, wie sich diese Vorstellungen in der Folgezeit noch halten konnten.

Für das 19. und 20. Jh. wechselt der Autor seine Methode. Hatte er bisher einen an ausgiebiger Sekundärliteratur informierten, rasanten Überblick über mehrere Epochen gegeben, so zieht er für die Zeit von 1860 bis 1990 Predigtvorlagen (aus Predigtzeitschriften) zu eschatologischen Themen heran, an denen er den „traditionellen eschatologischen Code" analysieren will. Das Tempo der Darstellung nimmt deutlich ab. Es zeigt sich das in groben Zügen noch bekannte Bild: Die Prediger verweisen auf den Augenblick des Todes, der zugleich der Augenblick der entscheidenden Gottesbegegnung ist. Gottes Handeln entfaltet sich im Spannungsfeld von Sünde und Gnade. Ist die Zeit bis zum individuellen Sondergericht nach dem Tode die Zeit der göttlichen Barmherzigkeit, so herrscht von da an nur noch ‚gnadenlose' Gerechtigkeit. Die dreigliedrige Jenseitsvorstellung – Himmel, Hölle, Fegefeuer – gibt den Rahmen dieser Eschatologie ab. Das Gottesbild der Predigten ist zutiefst ambivalent, Gott schwankt zwischen Vergebung und Vergeltung, der Christ aber ist bis zum letzten Augenblick seiner Existenz in einem Zustand der Heilsunsicherheit und damit beständig zu den Heilsmitteln der Kirche getrieben. Etwa ab den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts erlebt dieser Code seinen Verfall. E. diagnostiziert nicht allein in den Predigten, sondern auch in Katechese und Theologie „Wegschweigen, Beschneiden und Reduzieren" (338) der klassischen Eschatologie. Der origenistische Zug setzt sich überall durch. Das Gottesbild wird geklärt – zum nur noch ‚lieben' Gott, der dann allerdings auch keine Kirche mehr nötig hat, um die Strafe der Verdammnis zu vermeiden.

Zum Schluß zeigt sich E. mit diesem Stand der Dinge äußerst unzufrieden. In einem Abschnitt, der dem ursprünglichen Text der Diss. hinzu gefügt worden ist, erarbeitet er im engsten Anschluß an Ottmar Fuchs einige Überlegungen zur Eschatologie, die der Sache nach auf eine Rehabilitation der traditionellen Vorstellungen von Gericht, Fegefeuer und sogar Hölle hinauslaufen. Leitend ist dabei das Paradigma der präsentischen Eschatologie, das eschatologische Aussagen an ihrer erschließenden und verändernden Kraft für das gegenwärtige Leben bemißt.

Eine Stellungnahme zu diesem immensen, für Theologie und Kirche zweifellos hochbedeutsamen Werk wird verschiedene Gesichtspunkte zu berücksichtigen haben. Mit etwas Äußerlichem ist zu beginnen, gerichtet nicht so sehr an den Autor als an den Verlag: Der Leser hält ein übergewichtiges (über 1 Kg schweres), überformatiges Buch mit übervoll bedruckten Seiten in den Händen. Die Schrifttype ist generell zu klein, für die Anmerkungen müßte eine Lupe mitgeliefert werden. Besonders das Lesen der sich über Seiten erstreckenden Predigtzitate in kursiviertem Kleindruck bereitet Mühe. Warum macht man es den Lesern so schwer? Diese Frage ist auch an den Autor zu richten. Es ist ja nicht allein das Soziologen-Deutsch (mit seinen unablässigen Partizipial-Substantivierungen), das vielleicht der Wahrheitsfindung, aber auf keinen Fall der Lesefreundlichkeit dient, es ist auch nicht nur die Vorliebe für Schachtelsätze mit leicht 10 bis 15 Zeilen Länge, die einem die Lektüre sauer machen. Sondern es ist dieser Gestus von Wissenschaftlichkeit, der den Anmerkungsteil anschwellen läßt und sich in immerhin 97 Seiten Literaturverzeichnis (inkl. Angabe der bearbeiteten Predigten) niederschlägt. Die Belesenheit des Autors in Ehren, aber der Typus des „omniscient author" hat sich in den Zeiten des Internet überlebt. Es wird auch kein größerer Leserkreis dadurch erschlossen, daß jeder Begriff und Sachverhalt in den Fußnoten weiterverfolgt wird – im Gegenteil.

Das ungefüge Format hat seine Entsprechung auf der inhaltlichen Ebene. Die drei Teile des Buches – die Eschatologie von den Anfängen bis in die Neuzeit, Analyse der Predigten aus dem 19. und 20. Jh., theologische Optionen – wachsen schon formal nicht zusammen, sie passen auch inhaltlich nicht zueinander. Nach dem Resultat des ersten Teils hätte es im 18. Jh. mit der traditionellen Eschatologie vorbei sein müssen. Tatsächlich finden wir sie aber dann in den Predigten des 19. und 20. Jh.s in voller Blüte. Für diese Diskrepanz bietet der Autor keine Erklärung an. Und auch dafür nicht, daß zwischen 1860 und 1960 der traditionelle eschatologische Code völlig ungebrochen weiterbesteht, die Erosion und Reduktion sich dann aber sturzartig in den 60er und 70er Jahren vollzieht. Der Leser sieht sich für die genannten 100 Jahre mit seitenlangen Zitaten inhaltlich nahezu identischer Aussagen zu den einzelnen eschatologischen Aspekten konfrontiert, während der Autor im Kommentar unablässig versichert, daß die Erosion unmittelbar vor der Tür steht. Aber sie kommt nicht vor 1960 (Überhaupt fragt man sich, warum der aufwendige Umweg über die Predigten zur Dechiffrierung des eschatologischen Codes nötig ist, wenn diese doch inhaltlich nur das sagen, was in allen klassischen Lehrbüchern der Dogmatik zu lesen ist. Die Differenz, die in der rhetorischen Form liegt, wird von E. ja kaum beachtet). Die soziologische Theorie, die der Autor zur Erklärung der Reduktion der Eschatologie anbietet, ist schwach: Daß, nach der Zivilisationstheorie von N. Elias, sich das Gottesbild dem neuen gesellschaftlichen Zivilisationsniveau angepaßt habe und seine gewalthaltigen Züge ausgemerzt worden seien. An dieser Stelle hätte man sich als Theologe mehr erhofft. Überhaupt bleibt E. dem Predigtmaterial gegenüber theoretisch weitgehend indifferent. Während sich beim geschichtlichen Abriß der Eschatologie der soziologische Blick auf die Theologie überaus bewährt und ganz neue Einsichten zustande bringt, kann der zweite Teil die Erwartungen an eine soziologisch informierte Theologie nicht mehr einlösen. Eine erklärungskräftige soziologische Theorie der Phänomene sucht man vergebens. Und vollends E.s abschließende Option einer Rehabilitierung der klassischen eschatologischen Topoi kommt völlig soziologiefrei daher, so daß die Theologie wieder auf sich selbst zurückgeworfen wird.

E. schreibt als ein Soziologe und Theologe, als Beobachter und Beobachteter zugleich. Diese Kombination kann fruchtbar sein, kann Gelegenheit geben zu höherer Rationalität. Im vorliegenden Werk wird diese Erwartung zum Teil bestärkt, zum Teil enttäuscht. Das Problem ist nun deutlicher, möchte man sagen, von einer Lösung sind wir weiter denn je entfernt. In welche Richtung soll sich die fällige Neuformierung der Eschatologie bewegen? Der soziologische Blick, der auf die Korrelation zwischen Gesellschaftsform und theologischer Aussage achtet, steht vielleicht in der Gefahr, das Vergangene wegen seiner Bindung an eine bestimmte gesellschaftliche Struktur nur vergangen sein zu lassen. So kann E. die frühere Eschatologie nur unter dem Aspekt ihrer erfolgten „Erosion" wahrnehmen. Der Titel „Die Zivilisierung Gottes" legt die Vorstellung eines unwiderruflichen Fortschritts nahe. Aber wäre denn nicht womöglich vom Mittelalter wieder etwas zu lernen über *die Eigenart eschatologischer Rede*? Daß sie nicht, wie die Aufklärung es gröblich mißverstanden hat,

Aussagen über nachtodliche Zustände machen, sondern daß sie in der Gegenwart etwas wirken will. Sie hat es damals bewirkt, daß die gewaltigen Energien, die Menschen in ihre Zukunftsvorsorge stekken, umgeleitet und einem guten Zweck zugeführt wurden. Denn die fehlgeleiteten Energien für Zukunftsvorsorge sind es doch, die die Sünde hauptsächlich ausmachen. In der Neuzeit hat dieses Modell nicht mehr funktioniert, weil zum einen die Verstehensvoraussetzungen eschatologischer Rede verloren gingen, zum anderen aber auch sich die ökonomischen Realitäten von den Jenseitsvorstellungen abgekoppelt hatten. Wie es dazu kommen konnte, das zu klären wäre in der Tat eine anspruchsvolle theologisch-soziologische Aufgabe! Das Resultat davon ist jedenfalls, daß die Aufwendungen für Zukunftsvorsorge heute zu nichts Gutem mehr führen. Eine Theologie, die sich angesichts dessen an eine Neuformierung der Eschatologie wagte, bekäme von E. eine Reihe hochrelevanter soziotheologischer Beobachtungen geliefert. Sie müßte sich darüber hinaus entschlossen der ökonomischen Realität zuwenden und diese mit der Eschatologie vermitteln. Sie bräuchte eine Theorie für eine Heils-Ökonomie, von der E. bezeugt, daß es sie einmal gegeben hat. Daran, und auch an der Freiheit der mittelalterlichen Theologie gegenüber dem Stoff der Tradition, kann sie sich aufrichten und endlich den Blick abwenden von „Erosion" und „Gegenwind", die doch E.s Aufmerksamkeit allzu stark gefangen halten.

Dortmund Thomas Ruster

Schelhas, Johannes: **Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937).** – Münster: LIT 2003. 395 S. (Forum Orthodoxe Theologie, 3), pb € 29,90 ISBN: 3–8258–6358–1

Die unter fachkundiger Anleitung von P. Michael Schneider SJ (Frankfurt / M.) erstellte theologische Diss. von Johannes Schelhas führt den Leser in eine überaus spannende Zeit russischer orthodoxer Theologie. Diese dauerte nur etwa 50 Jahre und wurde durch den bolschewistischen Kommunismus abrupt beendet. Neben den theologischen Strömungen, die sich nur im Ausland entfalten konnten, birgt sie indes die Anknüpfungspunkte für die gegenwärtige orthodoxe Theologie. Aber auch damals nicht gelöste Streitfragen oder nicht entschiedene theologische Richtungskämpfe bis hin zu nicht gezogenen Konsequenzen für die Seelsorge oder für den kirchlichen Alltag haben wieder die gleiche Aktualität und Brisanz gewonnen, wie sie diese vor der verordneten „Ruhepause" von mehr als 70 Jahren besaßen.

Angeregt von der Literatur und religiösen Philosophie greift v. a. in den letzten drei Dekaden des 19. Jh.s die russische orthodoxe Theologie solche Themen auf, die zuvor in diesen beiden Bereichen bereits bedacht worden waren, und gelangt in kurzer Zeit auf ein intellektuell und zugleich spirituell hohes Niveau, das Vergleichen mit westlicher Theologie durchaus standhält. Kennzeichnend für diese Periode ist v. a. die Suche nach dem Proprium des ostkirchlichen Denkens. Sie geschieht in der Auseinandersetzung mit der Theologie des Westens und führt in wesentlichen Punkten zu einer Absetzung davon.

Bis dahin hatte die westliche Theologie in starkem Maße die akademische theologische Lehre in Russland bestimmt. Das betraf v. a. so zentrale Themen wie die Lehre von der Erlösung oder von den Sakramenten. In diesem Prozeß der rückbesinnenden Neuorientierung kann die russische Theologie auf die in der Praxis der Kirche – v. a. in der Liturgie und in der mönchischen Frömmigkeit – aufgehobenen Schätze der alten Orthodoxie zurückgreifen. Dabei zeichnet es viele namhafte Vor-Denker in der Theologie dieser Epoche aus, daß sie durchaus in verschiedenen Bereichen der Geisteswissenschaft zu Hause sind und so ihr theologisches Nachsinnen in vielfacher Weise kontextuell verzahnen. Zu diesen herausragenden, vielseitigen Gelehrten gehört auch der Autor, dessen Werk Sch. mit der „Brille des Theologen" betrachtet.

Denn Pavel Aleksandroviè Florenskij war nicht nur „ein hochbegabter Mathematiker, Naturforscher und Ingenieur", sondern darüber hinaus auch „einer der Pioniere der Semiotik [und] Verfasser beachtlicher Beiträge zur Philosophie des Symbols" (Peter Ehlen, StdZ 130 [2005] 459). Florenskij, der am 9. Januar (des julianischen Kalenders) 1882 in Evlach (Transkaukasien, heute: Azerbaijdan) geboren wurde, wächst als Kind eines russischen Vaters und einer armenischen Mutter in einer gebildeten Familie in Tiflis auf.

Mit 18 Jahren geht er nach Moskau, um dort Mathematik und Physik zu studieren. Unmittelbar nach dem Abschluß seiner Universitätsstudien, die in ihm – nach einer eher unkirchlichen Kindheit – eine tiefe Sehnsucht nach der Kirche und nach Orientierung für sein Leben wecken, studiert er ab 1904 an der Moskauer Geistlichen Akademie in Sergiev Posad (1930–1991 Zagorsk) orthodoxe Theologie. Dieses Studium schließt er 1908 mit seiner theologischen Diss. „Über die religiöse Wahrheit" ab. Dafür erhält er den wissenschaftlichen Grad eines Magisters der Theologie und den Professorentitel (Extraordinarius).

Sofort beginnt er damit, an der Geistlichen Akademie Vorlesungen am Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie zu halten. Zwischen 1912 und 1917 ist er zudem Redakteur der Monatszeitschrift der Akademie „Bogoslovskij Vestnik" (Theologischer Bote), in der er zudem selbst zahlreiche Veröffentlichungen verfaßt. Die Tätigkeit des Redakteurs übernimmt sodann Michail Tareev, der eine andere, eher westlich orientierte Theologie vertritt, die durch die politischen Ereignisse starken Auftrieb bekommt.

Nach der Schließung der Geistlichen Akademie arbeitet Florenskij noch längere Zeit an der inoffiziell weitergeführten Einrichtung in Moskau mit. Aufgrund seiner vielfältigen, überdurchschnittlichen Kenntnisse wird er in ein staatliches Arbeitsverhältnis berufen und ist sowohl als Theoretiker wie auch als Praktiker in so verschiedenen Bereichen wie Kunst- und Denkmalspflege oder Materialprüfung und Elektrotechnik tätig. Dabei trägt er – auch im Labor oder bei öffentlichen Versammlungen – den Talar, das Brustkreuz und die Kopfbedeckung des orthodoxen Geistlichen, zu dem er 1911 geweiht worden war. Die erste Verbannung im Jahre 1928 findet noch einmal ein glimpfliches Ende, weil die kommunistischen Sowjets erneut sein wissenschaftliches Können benötigen. Der zweite Lageraufenthalt – sogar dort läßt er von seinen wissenschaftlichen Forschung nicht ab – endet mit seiner Erschießung am 8.12.1937. Darüber werden seine Angehörigen lange nicht informiert. Vielen gilt er als ein Neomartyrer der russischen orthodoxen Kirche, wenngleich er dazu nicht offiziell erklärt worden ist.

So ist es nicht verwunderlich, daß das Werk Florenskijs für Linguisten und Slawisten, Kunst- und Literaturwissenschaftler, Physiker und Mathematiker wie auch für Philosophen unserer Tage ein Gegenstand des Forschungsinteresses geworden ist. Auch in der französisch- und italienischsprachigen theologischen Literatur hat es in jüngster Vergangenheit stärkere Beachtung gefunden, nachdem es zuvor einige Detailstudien zu seiner Theologie v. a. am Pontificio Istituto Orientale unter Federführung von B. Schultze (1902–1990) gegeben hatte. Im deutschsprachigen Raum hingegen, zumal in der katholischen Theologie, ist Florenskijs Werk eher unbekannt geblieben.

Dieses Desiderat und die ausdrückliche Erwähnung von Pavel A. Florenskij durch Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Fides et ratio" (14. 9. 1998), der ihn mit seinem Denken als ein sprechendes Beispiel für einen Forschungsweg vorstellt, „der aus der Auseinandersetzung mit den Vorgaben des Glaubens beachtenswerte Vorteile gezogen hat", waren für Sch. ausschlaggebend, sich um eine Systematisierung des theologischen Denkens von Florenskij zu mühen (361, Anm. 40).

So ist mit der von Sch. vorgelegten Untersuchung zunächst dankenswerter Weise ein „weißer Fleck" von der Karte theologiegeschichtlicher Forschung verschwunden. Darüber hinaus bringt die Art der Systematisierung einen weiteren Gewinn. Denn zum einen postuliert Sch. die Schöpfungsthematik als den Dreh- und Angelpunkt der Theologie von Florenskij. Zum anderen ordnet er diese orthodoxe Theologie vom Standpunkt des römisch-katholischen Theologen, nämlich „nach den Themen der dogmatischen Traktate, die gemäß den Bestimmungen des zweiten Vatikanischen Konzils in der römisch-katholischen Theologie vorgetragen werden" (4f.). So entsteht nicht nur ein „Grundkurs orthodoxer Theologie", der die Handschrift eines herausragenden russischen Kirchenmannes trägt, vielmehr entsteht ein west-östlicher, kirchlich-theologischer Dialog.

Dabei wird ein grundsätzlicher Perspektivenwechsel der russischen orthodoxen Theologie ansichtig, der wesentlich für die bereits angesprochene Neuorientierung der ostkirchlichen Theologie geworden ist. Die eher vornehm-zurückhaltend vorgetragene und in den einzelnen Kap.n belegte These, *„daß* Florenskij jedes Thema der Theologie von der Schöpfungsthematik her entfaltet" (3), kann nicht genug gewürdigt werden, weil sonst ostkirchliches Denken der Gegenwart weithin fremd und unverstanden bleibt. Die Konsequenzen aus diesem Perspektivenwechsel hätten durchaus einen schärfer pointierten Vortrag verdient, denn diese können westlichem theologischem Denken zur Schöpfungsthematik, zur Erlösungs- und Sakramentenlehre einen kräftigen Impuls geben.

Obwohl im Gepäck nur das obligatorische Schulrussisch der ehemaligen DDR, das hauptsächlich die Lexeme der sozialistischen Erfolge und aktuelle Parteitagslosungen vermittelt hatte, hat sich Sch. aufgemacht und jene unüberwindliche Hürde genommen, welche die russische Originalsprache für viele westliche Theologen darstellt. Zudem hat er sich nicht abschrecken lassen von der „Zumutung", die das Werk Florenskijs ohnedies für jeden Leser darstellt (1). Dies ist um so mehr zu würdigen, als eine deutsche Werkausgabe erst im Werden ist, und bei vorhandenen Übersetzungen die „bisher vorliegende [...] an manchen Stellen der Aussageabsicht Florenskijs nicht gerecht" wird (30). Sieht man von Kleinigkeiten ab, über die mit Sch. Rücksprache zu halten wäre (podvig, 57; Verletzung seiner Identität, 63), so zeugen die angeführten Übersetzungen insgesamt von einem einfühlsamen und sachbezogen-verstehenden Umgang mit der Originalsprache.

Als Quellenmaterial dienen v. a. die Schriften, die Florenskij während seines Theologiestudiums und seiner Dozententätigkeit an der Geistlichen Akademie verfaßt hat. An erster Stelle rangiert verständlicherweise seine durch Erweiterung der theologischen Diss. entstandene Habil.schrift „Der Pfeiler und die Grundfesten der Wahrheit". (Diese wird in der Literatur oft nur mit dem ersten Wort des russischen Titels „Stolp i utverdenie istniny" angegeben.) Dazu kommen Aufsätze dieser Zeit, die Vorlesungsreihe „Philosophie des Kultes" und die Schriften „Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst" bzw. „Die Ikonostase".

Von der geschickt angewandten Methode her legt Sch. den Aufbau seiner Studie fest. Im Anschluß an eine Einführung und Darlegungen zum theologischen Ansatz Florenskijs folgt das grundlegende zweite Kap., in dem es um das Wirken der Trinität nach außen, um die Schöpfung im Anfang, um den Menschen als Bild Gottes und um die Sünde geht.

„Trinität und Welt, Schöpfer und Schöpfung können nach Florenskij weder voneinander getrennt noch miteinander identifiziert werden [...] Die Schöpfung verdankt sich der dauernden Kenosis der göttlichen Hypostasen in die Schöpfung [...] Die Geschöpfe stellen die Einwohnung des Schöpfers in der Schöpfung dar [... Die Sünde] beeinträchtigt und zerstört das Wirken des Schöpfers [...] Die unaufhörliche Kenosis der drei göttlichen Hypostasen unterminiert die (Un-)Macht der Sünde" (173f.).

Dem schließen sich Ausführungen über die Gegenwart Christi und das Wirken des Heiligen Geistes in der Schöpfung und über den Raum an, in dem Christus und der Heilige Geist erfahrbar werden, also über die Kirche.

„Die im ewigen Ratschluß der Trinität grundgelegte Erneuerung der Schöpfung beginnt [...] schon mit dem verborgenen Wirken des Logos in der Schöpfung seit ihrem Anfang [...] In seiner Fleischwerdung wird die Neuschöpfung des Kosmos sichtbar [...] Durch die Gaben des Heiligen Geistes wird das Antlitz der Schöpfung gewandelt [...] Die Kirche ist [...] der Teil der neugeschaffenen, erlösten und geheiligten Schöpfung in der Welt [... Maria ist als Gottesmutter] der Ursprung der Neuschöpfung" (208ff.).

Das vierte Kap. ist der Anthropologie gewidmet, die letztlich eine Anwendung und zugleich eine Konkretion der Christologie, Pneumatologie und Gnadenlehre darstellt. Hier haben auch die typischen Aussagen orthodoxer Theologie zur Vergöttlichung des Menschen ihren Platz. Aussagen über dieses Geschehen, in das für Florenskij alle Geschöpfe einbezogen sind, stehen im Horizont einer Theologie der Liturgie und der Sakramente, der das fünfte Kap. gewidmet ist.

„Das Geheimnis der Neuschöpfung von Mensch und Kosmos verdichtet sich in den Sakramenten. Es wird in der Liturgie gefeiert [...] Die Sakramente verbürgen die ‚neue Schöpfung' [...] Was dem Menschen in den Sakramenten zuteil wird und was der Schöpfer in der Eucharistie an Brot und Wein wirkt, stellt der gesamten Schöpfung das Ziel ihres Weges vor Augen: ihre vollständige Verklärung [...] Durch die Teilnahme an der Liturgie und den Empfang der Sakramente kommt die ‚neue Schöpfung' unaufhaltsam dem Menschen entgegen" (306f.).

Im sechsten Kap. geht es sodann um die Vollendung der Schöpfung, während ein eigenes siebentes Kap. einer Verhältnisbestimmung von Schöpfung und Neuschöpfung im Werk Florenskijs gewidmet ist. Allein dafür und für die darin enthaltenen Spitzenaussagen der Theologie Florenskijs sollte sich für Sch. der große Arbeitsaufwand gelohnt haben. Die Schöpfung ist von Ewigkeit her auf die Neuschöpfung hin angelegt, jedoch wird die Schöpfung von der Neuschöpfung von Anfang an bestimmt. Es ist das ewige Ineinander von Schöpfung und Neuschöpfung, das Florenskij sogar – um einen Ausdruck aus seiner Theologie der Ikone zu verwenden – in einer „umgekehrten Perspektive" versteht.

„Die Neuschöpfung bestimmt die Schöpfung, das Göttliche prägt das Geschaffene. Die Neuschöpfung geht aus der ewigen Kenosis des dreieinigen Gottes hervor. Von Anfang an ist das Geheimnis der Neuschöpfung das Ziel – die causa finalis – der Schöpfung" (328f.).

Am Ende hebt Sch. zusammenfassend noch einmal ausdrücklich jenes Anliegen ins Wort, das seine gesamte Arbeit durchzieht: der Versuch, das theologische Werk Florenskijs mit der heutigen westlichen Theologie ins Gespräch zu bringen. Dies geschieht einmal durch den Aufweis von Anknüpfungspunkten heutiger westlicher Theologie – über den zeitlichen Abstand hinweg – und durch das Bedenken des „ganz Anderen" und „bleibend Fremden", das im philosophisch-theologischen Denken dieser orthodoxen Ausnahmegestalt begegnet. Dieser Versuch ist gerade deswegen von Bedeutung, weil Florenskij zu den Theologen gehörte, die kein Interesse an einem Dialog mit dem westlichen Denken hatten.

Marburg Hermann-Josef Röhrig

Tomberg, Markus: **Glaubensgewißheit als Freiheitsgeschehen.** Eine Relecture des Traktats „De analysi fidei". – Regensburg: Pustet 2002. 310 S. (ratio fidei, 8), kt € 34,90 ISBN: 3-7917-1796-0

Seit dem 16. Jh. ist das Problem der Letztbegründung der Glaubenszustimmung (*assensus fidei*) mit dem Begriff *analysis fidei* verbunden. Weil Gott selbst und nicht die vom Menschen gesuchten Argumente letzter Grund des *assensus fidei* ist, waren die Debatten der *analysis fidei* v. a. von der Frage beherrscht, wie sich der eigentliche und letzte Grund der Glaubenszustimmung (der sich offenbarende Gott) zu den vom Menschen eruierbaren Argumenten für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung verhält. Dieses schon von Thomas von Aquin gesehene Problem erfuhr nach der Reformation eine erhebliche Zuspitzung. Denn das *sola gratia* und das *sola fide* der lutherischen Rechtfertigungslehre zwang die nachtridentinische Theologie ebenso zur Klärung der besagten Verhältnisbestimmung wie die Suche der zeitgenössischen Philosophie nach einem *fundamentum inconcussum* der Vernunft (vgl. die *analysis scientiae* in René Descartes' *Meditationes de prima philosophia*). Jesuiten (v. a. Francisco de Suárez und Juan de Lugo) und Thomisten beantworteten das zentrale Problem der *analysis fidei* mit einer klaren Unterscheidung zwischen der eigentlichen, von Gott selbst bzw. durch die Gnade ermöglichten Glaubenszustimmung und der von der natürlichen Vernunft erkennbaren Glaubwürdigkeit der Glaubensinhalte. Sie unterschieden sich aber in der Beantwortung der Frage, wie die im Vorfeld des eigentlichen Glaubensaktes gesammelten *motiva credibilitatis* in die Zustimmung des Glaubenden einfließen können, ohne das Unbedingte (Gott) vom Bedingten (den stets begrenzten Argumenten der menschlichen Vernunft) abhängig zu machen oder umgekehrt den eigentlichen Grund der Zustimmung in einem reinen Ergriffenwerden von dem ganz anderen und also unerkennbaren Gott zu suchen.

Markus Tomberg, dessen Diss. in Münster unter Anleitung von Thomas Pröpper entstand, sieht alle Antworten, die das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell voraussetzen, in einem *circulus vitiosus* gefangen. Entscheidende Schritte aus diesem Dilemma weisen, wie er überzeugend darlegt, Pierre Rousselot, Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner. Diese Theologen machen Schluß mit der Trennung von Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaubenszustimmung. Und dennoch gelingt keinem von ihnen eine wirkliche Vermittlung des Glaubens mit der autonomen Philosophie. Jedenfalls erklärt Rousselot nicht, was er behauptet, nämlich die Befreiung der Vernunft zu ihrer Eigentlichkeit im Akt der Glaubenszustimmung. Und Balthasar – so versucht der Vf. zu zeigen – erklärt den Akt der Glaubenszustimmung so einseitig als ein Ergriffenwerden des Gläubigen durch die Selbstoffenbarung Gottes, daß die Verantwortung dieses Aktes vor der Vernunft stets etwas Nachträgliches bleibt. Rahner schließlich hat aus der Sicht des Vf.s das Problem erkannt, die Freiheit einer aus eigener Überzeugung getroffenen Glaubenszustimmung hinreichend zu erklären, bleibt aber mit seiner Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit (Problem des „übernatürlichen Existentials"!) ein Gefangener seiner von Thomas herkommenden Denkweise. Allerdings hat er allen weiteren Bemühungen vorgearbeitet – einerseits durch seine Ausführungen über die intersubjektive Verfaßtheit aller menschlichen Freiheitsakte; andererseits durch seine Symboltheorie. Letztere wird vom Vf. eingehend besprochen und durch vorausliegende Studien zum Symbolbegriff (M. Tomberg, Der Begriff von Mythos und Wissenschaft bei Ernst Cassirer und Kurt Hübner, Münster 1996; ders., Studien zur Bedeutung des Symbolbegriffs, Würzburg 2001) ergänzt. Ernst Cassirer wollte die Bezeichnung des Menschen als *animal rationale* durch dessen Bestimmung als *animal symbolicum* ersetzen. Unter Berufung auf ihn bezeichnet der Vf. mit dem Terminus *Symbol* „jenes Projekt der Verständigung der Freiheit über sich selbst, das sie selbst objektiv darstellt und ihr ihre intersubjektive Verfassung und ihre Angewiesenheit auf Anerkennung verdeutlicht – und solche auch schon mitteilt" (86).

Bei seinem Lehrer Thomas Pröpper sieht der Vf. zwei entscheidende Komponenten verbunden: eine freiheitsanalytische Reformulierung des Problems der *analysis fidei* und die besagte Bestimmung

des Menschen als „animal symbolicum". Allerdings ist Ernst Cassirer eher ein Gesprächspartner als ein Gewährsmann des Münsteraner Theologen. Neben Karl Rahner bieten Hermann Krings und Johannes Heinrichs die Schultern, auf denen Pröpper steht. Dieser erklärt das Verhältnis von Offenbarung und Glauben konsequent als intersubjektives Freiheitsgeschehen, das in Raum und Zeit, in Welt und Geschichte durchgehend bestimmt ist von der Antinomie zwischen der formalen Unbedingtheit des Offenbarungs- bzw. Glaubensaktes und der materialen Bedingtheit seines Ausdrucks. Jesus selbst ist Symbol bzw. Realsymbol des sich offenbarenden Logos. Und jedes Wunder ist analog ein material bedingter Ausdruck der an sich unbedingten Liebe Gottes zu einem bestimmten Adressaten. Würde die geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes formal und material unbedingt sein, dann wäre die Zustimmung des Menschen ein einseitig von Gott gewirkter Akt. Auf Grund der besagten Antinomie aber zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit bleibt die Autonomie des Zustimmenden gewahrt. Wie diese Autonomie genauerhin zu verstehen ist, erschließt sich erst, wenn man mit Pröpper Gott als die Liebe versteht, die sich selbst dazu bestimmt, sich von der Freiheit ihres Geschöpfes „Mensch" nicht nur scheinbar, sondern real bestimmen zu lassen. Der Vf. zeigt, daß der von Pröpper entfaltete Erlösungsbegriff das Verhältnis des sich selbst offenbarenden Gottes zu dem mit wirklicher Autonomie begabten Menschen als Bestimmungsverhältnis definiert (272). Unter dieser Voraussetzung wird einsichtig, was auch andere Denker gesehen, aber nicht hinreichend erklärt haben: „Die Glaubensgewissheit der gläubigen Vernunft ist das Maß ihrer autonomen Selbstgewissheit, aber dass dem so ist, geht ihr nur im Vollzug des Glaubens auf und kann nicht objektivierend überprüft werden." (276).

Dem Vf. ist ein Doppeltes auf hervorragende Weise gelungen: Er hat die verzweigten Beiträge der Theologiegeschichte zu einer zentralen (wenn auch aus dem aktuellen theologischen Diskurs weithin verdrängten) Frage so vermittelt, daß der Leser die Problemüberhänge der referierten Positionen eigenständig ermitteln kann. Und er bietet im Anschluß an seinen Lehrer Thomas Pröpper eine These, die nicht nur vierhundert Jahre theologischer Reflexion einfaltet, sondern auch jedem möglichen philosophischen Einwand zu begegnen versucht. Natürlich mag der Spezialist bezweifeln, ob die Urteile des Vf.s z. B. über Balthasars Theologik (Verhältnisbestimmung von „Kata-Logie" und „Ana-Logie") nicht doch einer weiteren Differenzierung bedürften. Und bedauerlich ist sicher auch, daß der Vf. von einer zeitgleich in Rom unter Anleitung von Elmar Salmann entstandenen Diss. zu fast demselben Thema (Achim Schütz, Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei, Würzburg 2003) nichts wußte. Ein Vergleich der theologiegeschichtlichen Analysen beider Autoren u. a. zu Suarez, de Lugo, Rousselot, Balthasar und Rahner zeigt, wie sehr die Beurteilung einzelner Autoren von den hermeneutischen Prämissen des Fragenden abhängt. Während Schütz das besagte Grundproblem der *analysis fidei* phänomenologisch beantworten will, stützt sich T. auf die transzendentallogische Reflexion. Beide Perspektiven können sich ergänzen. Aber nur letztere stellt sich im Dialog mit Religionsphönomenologie und Religionsphilosophie auch der Wahrheitsfrage.

Bonn Karl-Heinz Menke

Fundamentaltheologie

Hoff, Gregor Maria: **Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz.** Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche. – Innsbruck: Tyrolia 2005. 308 S. (Salzb. Theol. Stud., 25), pb € 29,00 ISBN: 3–7022–2711–3

Der Salzburger Professor Gregor Maria Hoff vertritt von Amts wegen nicht nur Fundamentaltheologie, sondern auch Ökumenische Theologie. Er will mit diesem Buch, so sagt er überbescheiden im Vorwort, eine „ökumenische Qualifizierungsarbeit" nachliefern, da er von der wissenschaftlichen Ausbildung her kein gelernter Ökumeniker sei. Natürlich weiß er aber selber, daß er mit seiner Habil.schrift „Die prekäre Identität des Christlichen" (2001) bereits wichtige ökumenische Gesichtspunkte geliefert hat, und die dort entwickelte theologische Differenzierungshermeneutik ist denn auch Ausgangspunkt und Rahmen für sein Arbeiten hier.

Differenziert, ohne am Detail hängenzubleiben, gibt H. in der Einleitung einen Überblick über die gegenwärtige ökumenische Lage in der Theologie. Die eigene Aufgabenstellung möchte sich fundamentaltheologisch orientieren: „Das interkonfessionelle Gespräch im Rahmen eines Identitätsdiskurses", wie die Überschrift des ersten Kap.s heißt. Das heißt für ihn, den ökumenischen Diskurs aus der postmodernen Konstellation der Gegenwart heraus zu verstehen, d. h. auf jeden Fall, unaufhebbare Differenzen in allen Lebenssphären hinzunehmen (einzelne Perspektiven: Pluralismus, Globalisierung, Diffusion, Marginalisierung, Individualisierung). Deshalb muß sich – vor solchem Hintergrund – die Grundfrage auf die Differenzkompetenz der christlichen Kirchen beziehen. Die ökumenischen Herausforderungen „erfordern eine grundlagentheoretische Reflexion des prekären Verhältnisses von Identität und Differenz" (25). Hier kommen dem Autor philosophische Reflexionen zugute, von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno bis Emmanuel Levinas und Jacques Derrida. Hier tun sich Zusammenhänge für die Ökumene auf, die so m. W. in der ökumenischen Arbeit der Gegenwart noch nie gesehen wurde. Hoff kommt dann am Ende des ersten Kapitels bei einer zusammenfassenden und vertiefenden Grundlagenreflexion an: „Christologische Grammatik der Differenz und Theologik im Namen des Anderen" (39).

Das sehr dicht geschriebene Buch hätte es verdient, daß man es wirklich Kapitel für Kapitel referiert, was aber im Rahmen dieser Zeitschrift nicht geleistet werden kann. Zurecht sieht der Autor in der Lehrverwerfungsstudie von 1985 eine erste große Öffnung der Gesprächspartner (Katholiken – Lutheraner) im Sinne einer Differenztheologie. Das kann man dann am Material im einzelnen durchbuchstabieren: Rechtfertigung, Sakramente, Amt. Unter diesem grundlegenden Frageaspekt werden dann weitere Dokumente analysiert: Inwieweit ist der Zusammenhang zwischen Identität und Differenz zur Sprache gebracht, berücksichtigt, ausgeführt? Es geht um Erklärungen zur Glaubenskongregation, das Ökumenische Direktorium von 1933, die Ökumene-Enzyklika des Papstes von 1995, die Charta Oecumenica von 2001, die Eucharistie-Enzyklika von 2003.

Im letzten Kap., dem 13., entwirft Hoff „Grundlinien einer differenztheologischen ökumenischen Hermeneutik". Die Grunddaten dazu finden sich schon im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch (die Diskussion um legitime Differenzen, die hinter scheinbar trennenden Dissensen stehen, die Akzeptanz der Communio-Ekklesiologie, die letztlich „legitime Verschiedenheit" impliziert, das Konzept des „differenzierten Konsenses"). Das bedeutet alles zusammen einen neuen Blick auf die Kriteriologie christlicher Einheit, die eigentlich im Ökumenismusdekret und in anderen Aussagen des Zweiten Vatikanums schon angelegt ist.

Ich bin der Ansicht, daß dieses Buch, vor allem den katholisch-lutherischen Dialog fokussierend, einen wirklichen Fortschritt in der derzeitigen ökumenischen Diskussion darstellt. Ob damit eine eigene „fundamentaltheologische" Fragestellung erarbeitet ist, bleibe dahingestellt (wenn auch die diesbezüglichen Akzentsetzungen des Vf.s aus seiner Position heraus verständlich sind). Mit O. H. Pesch, J. Werbick und anderen halte ich die alten Grenzziehungen zwischen den Fächern (Dogmatik, Fundamentaltheologie) für obsolet. Davon aber ganz abgesehen: Das Opus ist eine der wichtigsten Erscheinungen zur ökumenischen Theologie und Praxis in der Gegenwart. – Namens- und Sachregister wären hilfreich gewesen.

Münster Harald Wagner

Kirchengeschichte / Patrologie

Fürst, Alfons: **Hieronymus.** Askese und Wissenschaft in der Spätantike. – Freiburg: Herder 2003. 335 S., geb. € 28,00 ISBN: 3–451–27722–0

Obwohl der Kirchenvater Hieronymus (H.) als Heiliger verehrt wird, ist sein Ruf nicht der beste: So wurde und wird sein Werk, insbesondere seine auf der außerordentlichen Kenntnis des Hebräischen basierenden Übersetzungen und Auslegungen der Hl. Schrift, durchaus respektiert, während jedoch schon Zeitgenossen sein teils sehr strenges asketisches Ideal suspekt war. Zudem gilt er heute weithin, um nur einige Bezeichnungen zu nennen, als Choleriker, Misanthrop, Polemiker und Opportunist, kurz: sein aktuelles Image ist recht schlecht. Erklärtes Ziel des zu besprechenden Buches ist es daher, dieses Bild zu korrigieren oder zumindest zu ergänzen, indem der Autor, der Münsteraner Ordinarius für Alte Kirchengeschichte und ausgewiesene Hieronymus-Spezialist Alfons Fürst, „das theologische Profil des Asketen und Bibelwissenschaftlers H. heraus[zu]arbeiten" (6) versucht; es geht ihm dabei um die Präsentation einer seines Erachtens oft verdrängten Seite des Kirchenvaters, wenn nicht gar um dessen Rehabilitierung.

Dazu wählt der Vf. nicht den ‚klassischen' Weg einer Biographie im strengen Sinne mit einem chronologisch geordneten Überblick über das Leben und Wirken des H., sondern er möchte dem Leser

„eine nach Sachbereichen geordnete Darstellung der Biographie und der wissenschaftlich-theologischen Leistung des Kirchenvaters H." bieten (7). Dabei bemüht er sich, diese auch in den jeweiligen allgemeinen theologie- und kirchenhistorischen Kontext einzubinden. Dieses Vorhaben kommt auch im Untertitel des Buches „Askese und Wissenschaft in der Spätantike" zum Ausdruck.

Da der Autor verschiedene Lesergruppen ansprechen will, bietet er den Zugang zu seinem Buch über unterschiedliche Bereiche an, die einerseits für das Lesen, andererseits zum Nachschlagen konzipiert sind. Dies verdeutlicht insbesondere die Zweiteilung des Werkes: Der Hauptteil „Askese und Wissenschaft" (15–220) besitzt sowohl eine darstellende Komponente mit vier Themenfeldern (15–144) wie auch eine lexikalische, bestehend aus einer „Biographischen Skizze" zu H. (145–149) sowie einer sogenannten „Prosopographia Hieronymiana", einer detaillierten alphabetischen Liste zu den für H. wichtigen Personen (150–220). Der zweite Teil hält einen umfangreichen „Anhang" bereit (223–304), der aus (vom Autor z. T. erstmals in die deutsche Sprache) übersetzten Texten des H. und einem ausführlichen, nach Gattungen gegliederten Verzeichnis der Werke des H. mit Literaturhinweisen besteht.

Der darstellende Teil ist weitgehend der Entstehung der vier einzelnen Schriftengruppen (Mönchsromane / Traktate, Übersetzungen, Predigten, Kommentare) im Œuvre des H. gewidmet. Einleitend beschäftigt sich der Vf. unter der Überschrift „Gelehrsamkeit und Spiritualität" (15–21) mit der Nachwirkung bzw. Rezeption des H., und dies bei Erasmus und Luther ebenso wie in der Ikonographie. Danach geht es um „Theologische Kontroversen" (22–42), nämlich um die Involvierung des H. in die Auseinandersetzungen um Arianismus, Origenismus und Pelagianismus. Im Kap. „Askese" (43–56) werden zunächst die „Wandlungen eines Ideals" an der Wende vom 4. zum 5. Jh. erörtert, das H. maßgeblich mitgestaltete, sodann das Thema „Frauen um Hieronymus".

Das bei weitem umfangreichste Kap. ist mit „Wissenschaft" überschrieben (57–137): Hier stellt der Vf. zunächst das Leben des H. als Gelehrten vor, erläutert dann die Grundlagen seines wissenschaftlichen Arbeitens, d. h. seine Ausbildung, seine Bibliothek, seine ausgezeichneten persönlichen Beziehungen (*amicitiae*) sowie seine herausragenden Sprachkenntnisse, um anschließend allgemein Einblick in die Prinzipien und die Praxis des hieronymianischen Übersetzens zu geben. Diese entfaltet der Autor anhand der Bibelübersetzung des H., d. h. der Vf. stellt der Septuaginta, den jüngeren griechischen sowie altlateinischen Übersetzungen der Hl. Schrift diejenigen des H. gegenüber, insbesondere dessen methodische Neuerung unter dem Schlagwort „veritas hebraica", nicht ohne auf die dadurch hervorgerufenen, bisweilen heftigen Kontroversen um den als göttlich offenbarten Text der Bibel sowie auf das Problem der Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit bei diesen Neuübersetzungen einzugehen; besonders bekannt ist hier die aus Anfragen des Augustinus resultierende Korrespondenz beider Kirchenväter. Es schließt sich ein Abschnitt zur Bibelexegese des H. an, der sich mit der Bibelphilologie, dem ‚historischen' bzw. ‚geistigen' Sinn der Hl. Schrift, der Hermeneutik und Methodik des H. sowie seinem Verhältnis zur jüdischen Bibelexegese beschäftigt. Ein Kap. „Askese, Wissenschaft und Kultur" (138–144) faßt diesen darstellenden Teil zusammen.

Alle wichtigen Informationen, Quellenbelege und Literaturhinweise sind sogleich in Fußnoten zu finden. An den thematisch zugehörigen Stellen werden die jeweiligen Schriftengruppen in insgesamt vier chronologischen Übersichten mit den entsprechenden Werken präsentiert.

Die mit „Biographie" überschriebene zweite Komponente des Hauptteils umfaßt im wesentlichen eine sogenannte „Prosopographia Hieronymiana" (150–220): In alphabetischer Folge bietet der Vf. hier zu 170 Personen, die im Leben und Schaffen des H. eine besondere Rolle spielten, die wichtigsten Informationen – von z. B. Augustinus über Damasus, Marcella, die beiden Melaniae und Paulae sowie Rufinus und Sulpicius Severus bis hin zu Vigilantius; aber auch weniger bekannte Namen wie Abigaus, Felicissimus, Hedybia, Serenilla oder Vitalis werden behandelt.

Jeder Eintrag folgt demselben Schema: Grundlegende Informationen zu Leben und Wirken, Beziehung zu H., Nennung der Schriften / Werke der Person an H. bzw. des H. an diese Person, Stellen im Werk des H. und z. T. bei anderen Autoren zu der Person, Spezialliteratur zu diesem Verhältnis, Hinweise auf Einträge in prosopographischen Standardwerken. Vorangestellt ist dem Verzeichnis eine „Biographische Skizze" samt einschlägiger Literatur zur Vita des H. (145–149).

Im zweiten Teil des Buches, dem „Anhang", läßt der Vf. zunächst H. selbst zu Wort kommen, indem er 21 Texte in deutscher Übersetzung vorlegt (223–282). Diese Auswahl soll die Bereiche ‚Biographie und theologische Kontroversen', ‚Askese' und ‚Wissenschaft' repräsentieren. Die Übersetzungen stammen entweder vom Autor selbst oder wurden von ihm bearbeitet. Auch hier finden sich ausführliche Belege und Erläuterungen sowie eine gründliche Auseinandersetzung mit der Forschung. Es folgt ein nach literarischen Gattungen gegliedertes Werkeverzeichnis des H. mit Editionen, Übersetzungen und chronologisch aufgeführten Literaturhinweisen (283–304). Das Buch wird mit einer thematisch nach seinen Kap.n angeordneten Bibliographie (305–323), einem Abkürzungsverzeichnis sowie einem Namen- und Sachregister abgerundet.

Dieser eher unkonventionelle Aufbau veranlaßte den Vf., an den Anfang des Buches zwei Seiten „Hinweise für die Benutzung" zu stellen. Außerdem bietet er im vorderen Einbanddeckel ein übersichtliches chronologisches Schaubild zu den Schriften des H. gemäß ihren literarischen Gattungen, das einen synoptischen Blick über das Œuvre erlaubt. Der hintere Einbanddeckel hingegen ergänzt v. a. die „Prosopographia Hieronymiana" durch eine „Karte der Welt des H.": Der Plan des spätantiken römischen Reiches zeigt die Korrespondenzorte von 66 der genannten Personen und somit das weitgespannte Beziehungsnetz des H.

Der Vf. zeigt mit diesem Buch, das gleichsam seine vielfältige und langjährige Beschäftigung mit H. bündelt, eindrücklich die Leistung des H. auf, d. h. dessen spezifische Verbindung von Askese und Wissenschaft, verstanden als Bibelwissenschaft. Dadurch gelang die Integration der römisch-lateinischen Bildung in die monastische Bewegung, die somit in der spätantiken Aristokratie ‚salonfähig' wurde. Zugleich ist hier ein wesentliches Fundament der typisch westlichen Verbindung von Gelehrsamkeit und Mönchtum gelegt.

Kritik an dieser äußerst informativen Darstellung, von der sowohl der Nichtfachmann wie auch der Spezialist sehr profitieren kann – insbesondere, weil dem Vf. tatsächlich das Vorhaben gelingt, Leben und Werk des H. vor dem zeitgenössischen theologie- und kirchengeschichtlichen Hintergrund zu präsentieren –, erschöpft sich weitgehend in Marginalien:

(1) Daß der vom Vf. empfohlene Einstieg für den Nichtfachmann über die „Biographische Skizze" erfolgen sollte, leuchtet ein, nicht jedoch, warum diese in der Buchmitte plaziert ist.

(2) Die durchaus kontroverse Wirkung der Schriften des H. wird im Abschnitt über seine Arbeiten am Bibeltext ausführlich dokumentiert. Demgegenüber fehlt im Kap. zu H. als Asket und insbesondere als Autor von Mönchsromanen der Hinweis auf den Einfluß dieser Werke z. B. auf die Martinsschriften des Sulpicius Severus (*Vita Martini*, *Dialogi*, drei Briefe, Teile der *Chronica*), die sich intensiv nicht nur – wie schon H. – mit der *Vita Antonii* des Athanasius, sondern gerade auch mit den Mönchsromanen des H. auseinandersetzen: Der abendländische Asket und Bischof Martin wird hier in dezidierter Abgrenzung von den in der bisherigen monastisch-hagiographischen Literatur (d. h. auch bei H.) gepriesenen Mönchsvätern des Ostens zum größten aller Mönchsheroen stilisiert (vgl. A. E. J. Grote, Anachorese und Zönobium. Der Rekurs des frühen westlichen Mönchtums auf monastische Konzepte des Ostens, Stuttgart 2001, 44–76).

(3) Natürlich schleichen sich bei der Verarbeitung einer solchen Masse an Literatur auch Fehler ein: So war bspw. zum Zeitpunkt der Endredaktion des Buches der auf S. 150 ausdrücklich noch als in Bearbeitung befindlich deklarierte zweite Teil der Italien gewidmeten *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire* II von Ch. und L. Piétri (mit den Anfangsbuchstaben L-Z) bereits im Jahre 2000 erschienen. Ferner fehlen bei den von H. ins Lateinische übersetzten Schriften des pachomianischen Mönchtums (297f.) die deutschen Übersetzungen und Untersuchungen von H. Bacht (Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum, 2 Bde., Würzburg ^{2}1984.1983).

Diese Hinweise schmälern jedoch in keiner Weise den Wert dieses überaus nützlichen Buches, das sicherlich den Rang eines Standardwerkes beanspruchen darf.

Würzburg Andreas E. J. Grote

Hasenfratz, Hans-Peter: **Die antike Welt und das Christentum.** Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 120 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–5341–7256–6

Schon ein Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt, daß der Untertitel den eigentlichen Inhalt des Buches angibt, und der erste Satz des Vorworts bestätigt das: „Dieses Buch soll vom antiken Umfeld des Christentums in der von Rom dominierten Welt handeln" (9). In den detailreichen Ausführungen zu den einzelnen Kap.n kommt das Christentum lediglich sporadisch zur Sprache: Im Stile der religionsgeschichtlichen Schule wird vorgeführt, daß Einzelheiten aus der antiken Religions- und sonstigen Geschichte auch in Texten des frühen Christentums, insbesondere denen des Neuen Testaments, greifbar sind. Doch was lehrt das – außer die mittlerweile bekannte Einsicht, daß das frühe Christentum *auch* Antike ist, um es mit einer Formulierung von Jacques Fontaine zu sagen? Dem im Haupttitel benannten, hoch komplexen Verhältnis zwischen Antike und Christentum ist so nicht beizukommen. Das liegt nicht zuletzt auch daran, daß Hasenfratz alles auf eine (im Vorwort S. 9 nur leicht relativierte) Kernthese reduziert, nämlich auf die (angebliche) „Unbehaustheit" „des" antiken Menschen im römischen Weltreich (11–26). Mittels eines arg verkürzten Begriffs von Religion werden „Religiöse Fluchtwege aus der Unbehaustheit" (27–106) vorgestellt: Nostalgie (27–38), Kaiser-

kult (38–54), Magie und Zauber (54–77), die Mysterienkulte (77–96), die Gnosis (96–106), schließlich, freilich nur im Modus der Anfrage, das Christentum (107f.). Diese disparaten Phänomene sollen lauter Wege aus „Unbehaustheit" sein? Mit einem derart pauschalen, monokausalen Erklärungsmuster, das mit etlichen veralteten Klischees arbeitet (etwa das römische Imperium als „Sklavenhaltergesellschaft": 15–24 und passim), sind die mit diesen Stichworten angezeigten historischen Zusammenhänge nicht adäquat zu beschreiben.

Münster Alfons Fürst

Hiltbrunner, Otto: **Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 224 S., geb. € 34,90 ISBN: 3–5341–8383–5

„Gastfreundschaft" war ein zentraler Aspekt der antiken Sozialkultur. „Die Verbundenheit der Gastfreunde und ihre gegenseitige Beistandsbereitschaft prägt ganz wesentlich das gesellschaftliche Leben, während das Gastgewerbe im Schatten steht" (7; im Vorwort). Hiltbrunner faßt mit diesem Buch seine im „Reallexikon für Antike und Christentum" unter den Stichworten „Gastfreundschaft", „Herberge" und „Krankenhaus" publizierten Spezialforschungen zum Thema in auch für Nichtfachleute zugänglicher Form zusammen (mit wenigen Endnoten, die Quellennachweise und ausgewählte Hinweise auf Literatur enthalten, und einem knappen Register zu Namen und Sachen, doch ohne eigene Bibliographie: 214–224). Der berücksichtigte Zeitraum reicht von Homer bis in das siebte Jh. n.Chr., der Raum umfaßt die antike Mittelmeerwelt und die daraus hervorgegangenen Staaten in Europa und in Vorderasien. Das Thema war in der Antike relevanter und spannender, als es in heutigen ‚westlichen' Kulturen wirken mag: Nach welchen Regeln funktionierte zwischenmenschlicher Kontakt in Zeiten ohne den engeren Lebensraum übergreifende rechtliche Regelungen? In klassischer griechisch-römischer Zeit lebten die Menschen in kleinräumigen Verhältnissen: „Der Nachbarstaat war schon Ausland, ein Gebiet, auf dem anderes Recht, andere Gesetze galten und nach Beginn der Geldwirtschaft auch andere Münzen. Sicherheit gewährte nur das Recht der Heimat; die hörte auf, sobald deren Grenzen überschritten wurden. Am fremden Ort konnte ein Kaufmann weder einen säumigen Schuldner noch einen Dieb verklagen. Auf See herrschte sogar völlige Rechtlosigkeit" (50). Auf diesem Hintergrund entwickelte sich „Gastfreundschaft" – erstmals greifbar in den Gedichten Homers – zu einer „Institution, die in einem überörtlichen Netzsystem eine ganze Gesellschaftsschicht umfasst und verbindet. Gegenseitigkeit ist seine Grundlage" (26).

In Kap. I (9–25) werden die unterschiedlichen Bedeutungen von *xénos – hostis – hospes* luzid und überzeugend aus den jeweiligen geographischen und ökonomischen Gegebenheiten heraus erklärt, in Kap. II (26–33) die gastfreundschaftlichen Regeln für die frühgriechische Adelsgesellschaft, „innerhalb deren das Gebot der Gastfreundschaft gilt" (26). In griechisch-römischer Zeit „orientiert man sich an den aus Homer bekannten Normen" (34); diese werden „in den demokratischen Staaten von den politisch und gesellschaftlich führenden Familien als unverzichtbare Tradition weiter gepflegt" (37). „Die Gastfreundschaft ist ein Kennzeichen, an dem man den zivilisierten Menschen erkennt und mißt. Sie wird zu einem Hauptthema der Sozialethik" (34). In diesem langen Kap. III (34–156) werden vielfältige Aspekte des Themas im privaten wie im staatlichen Leben erörtert. So erfährt man neben viel realienkundlichem Wissen zur Gastfreundschaft in griechisch-römischer Zeit (etwa zu den *symbola* bzw. *tesserae hospitales*, den Erkennungszeichen von Gastfreunden: 43–45) beispielsweise Interessantes zum Asylwesen (51–54), zur griechischen Einrichtung der „Proxenie" in zwischenstaatlichen Beziehungen (69–75), zur „Parochie", einer Art ‚Zwangs-Gastfreundschaft', die von den Römern den von ihnen Unterworfenen mit entsprechenden Lasten für die zu Leistungen verpflichteten ‚Gastgeber' aufgezwungen wurde (91–100), und zur Gastlichkeit in jüdischen Gemeinden, besonders im Blick auf Gästehäuser bei Synagogen (103–106). Dazu kommt ein Abschnitt über Straßenverkehr und Rastorte (106–123), aus dem man nicht zuletzt lernen kann, wie der *cursus publicus* des römischen Imperiums funktioniert hat: „Die Verpflichtungen der Parochie wirkten fort. Da der Ausbau der Infrastruktur nur allmählich vorankam, blieb es vielerorts dabei, dass die Bevölkerung der anliegenden Ortschaften die nötigen Leistungen zu erbringen hatte" (112). Überaus farbig ist der Abschnitt über das Gastgewerbe ausgefallen (123–156). Da die Regeln der Gastfreundschaft nur innerhalb der Adelsgesellschaft und der begüterten Schichten galten, waren die einfachen Leute bei Reisen auf das Wirtshaus angewiesen, das, wie die Wirtinnen und Wirte, in einem denkbar schlechten Ruf stand. „Der mit dem Wirtshaus verbundene Ruf der Unsittlichkeit hinderte allerdings römische Senatoren nicht daran, an den nahe bei ihren Gütern vorüber führenden Landstraßen *tabernae* einzurichten, die sie von ihren Sklaven bewirtschaften ließen, so dass ihnen der Landbesitz eine zusätzliche Rendite einbrachte" (139). Das kurze Kap. V (208–210) skizziert die Entwicklung der gewerblichen Wirtshäuser seit der Spätantike; „am Ende der fortschreitenden Entwicklung zählt der tüchtige Wirt in der Neuzeit zu den Honoratioren des Ortes und der Gast legt seinerseits Wert darauf, nicht mit einem Herbergsinsassen verwechselt zu werden" (209).

Von besonderem Wert ist Kap. IV (157–207) über die Gastfreundschaft im christlichen Altertum, weil durch die christlichen Gepflogenheiten Neues in die antike Welt kam. Zum einen war christliche Gastfreundschaft natürlich Fortsetzung der antiken Gastfreundschaft, wie viele der ausführlich referierten Texte zeigen (165–181). Zum anderen füllte die christliche Praxis indes ein Defizit aus (157–161): „Dem Grundkonzept der antiken Gastfreundschaft haften zwei wesentliche Schwächen an. Die Verpflichtung der Gegenseitigkeit benachteiligte alle die Armen, die nicht die Mittel besaßen, materiell durch die Tat das Empfangene zu erwidern"; und: „Gastfreundschaft ist ihrem Wesen nach selektiv" (157). Natürlich gab es schon in der Antike „rühmenswerte Ausnahmen" (ebd.) von diesen Prinzipien, doch führte erst das Christentum zu „einer grundlegenden Änderung des sozialen Bewusstseins, um die verbreitete Gefühllosigkeit der Besitzenden gegen die Armen zu überwinden" (160). Die Fürsorge für die Armen hat sicherlich nicht wenig zur Ausbreitung des Christentums in der Antike beigetragen (vgl. 163). Das Christentum hat aber nicht nur zu einer Änderung der Gesinnung beigetragen, sondern aus diesem Geiste Institutionen geschaffen, „die aus unserer europäischen Zivilisation und deren weltweiten Abkömmlingen nicht wegzudenken sind, freilich ohne dass die Allgemeinheit sich dieser Herkunft bewusst wäre" (182), nämlich das „Xenodocheion" (182–207). Um Christen auf Reisen davor zu bewahren, in den übel beleumundeten Wirtshäusern einkehren zu müssen, schuf man als neue Einrichtung die Pilgerherberge als eigenständiges Gebäude (neben dem Kirchengebäude, doch unter Aufsicht des Ortsbischofs). Zur Unterscheidung vom „Pandocheion", dem Wirtshaus, kreierte man den neuen Begriff „Xenodocheion", abgekürzt „Xenón" (185: Augustinus sprach ausdrücklich von einem *novum nomen*); im Lateinischen wurde entweder der griechische Begriff als Fremdwort *xenodochium* übernommen oder übersetzt mit *hospitium*, seit dem sechsten Jh. *hospitale*. „Die beiden sind dann im Mittelalter begrifflich unterschieden worden: *Hospitium* wurde für die vornehme Gastlichkeit gebraucht, *Hospitale*, oft mit dem Zusatz *pauperum et peregrinorum*, für die Armen- und Pilgerherberge und schließlich weiter eingeengt auf das Krankenhaus" (185; dazu die Geschichte des Wortes *Xenodocheion* im Anhang: 211–213). Doch nicht nur terminologisch war diese Neuerung von weitreichender Bedeutung: „Die Gründer der ersten *Xenodocheia* schlossen eine Lücke in den sozialen Lebensverhältnissen. Ihr Erfolg übertraf alle Hoffnungen. Die Häuser zogen in den Städten nicht nur Durchreisende an. Arme und Bedürftige jeder Art nutzten das Hilfsangebot, und sie wurden, der karitativen Grundidee getreu, nicht abgewiesen. Sind die *Xenodocheia* in ihrer Urform noch gemischte Anstalten für alle Arten von Hilfesuchenden, entwickeln sich alsbald Sonderformen: Pilgerhaus (*Xenodocheion*), Krankenhaus (*Nosokomeion*), Armenhaus (*Ptochotropheion*), Aussätzigenspital (*Lobotropheion*), Altersheim (*Gerokomeion*), Witwenheim (*Cherotropheion*), Waisenhaus (*Orphanotropheion*), Findelheim (*Brephotropheion*)" (185f.). Auf diesem Wege entstanden aus dem christlichen ‚Pilger-Gasthaus' das Krankenhaus und verwandte soziale Einrichtungen, und zwar nicht nur in Europa, sondern vermittelt über Persien auch „unter der persischen Bezeichnung *Bimaristan* [...] die Krankenhäuser der islamischen Welt" (199).

Das an Quellen und Details reiche Buch schildert informativ und gut lesbar ein zentrales Thema antiker Sozial- und Wirtschaftsgeschichte nach seinen vielfältigen Seiten, nicht zuletzt nach den vom Christentum bewirkten Neuerungen und deren Nachwirkungen bis in die Gegenwart. Die oft ausführlich zitierten Texte (dazu zwei Gedichte auf das *Xenodocheion* im Anhang: 213f.) verleihen der Darstellung ein buntes Kolorit und erlauben dem historisch interessierten Leser eigenständige Einblicke in die geschilderten Verhältnisse.

Münster Alfons Fürst

Lutterbach, Hubertus: **Sexualität im Mittelalter.** Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts. – Köln / Weimar / Wien: Böhlau 1999. IX, 299 S. (Beih. z. Archiv f. Kulturgesch., 43), geb. € 34,50 ISBN: 3–412–10396–9

In seiner hier anzuzeigenden Münsteraner Habil.schrift hat der Vf. den ambitionierten Versuch gemacht, den bislang ediert greifbaren Gesamtbestand der frühmittelalterlichen ‚Bußbücher' (ca. 400 Hss.) systematisch darauf durchzugehen, was er zur Beschreibung und Bewertung des geschlechtlichen Begehrens und Handelns zu bieten hat (64–214). Gerahmt ist dieser Versuch von einer ausführlichen biblischen und altkirchlichen Grundlegung (20–63), einer Parallelluntersuchung der kirchenrechtlichen Beschlüsse (Konzilien- und Kapitularien: 215–239) und abschließenden Hinweisen auf die Fernwirkungen dessen, was für den Vf. als geschlechtsmoralischer Grundzug der untersuchten Epoche gilt: die fatale Eigenschaft bzw. sündhafte Inklination der Christenmenschen zur Verunreinigung (*pollutio*) alles Heiligen durch Menstruation, Samenerguß, voreheliche Unzucht, Ehebruch, Inzest und Sodomie einschließlich zahlloser Verhaltens- und Handlungsdetails. Diese umfassende kirchliche Zuschreibung entsteht unter aktiver Anknüpfung an die Reinheits-

und Inzestgebote der mosaischen Gesetzgebung (bes. Lev 10–30), die über das Brückenglied der ‚Jakobusklausel' (Apg 15,20.29) mit den einschlägigen Kernaussagen im Neuen Testament verbunden werden: dem *Una-caro*-Diktum Jesu (Mk 10,8) sowie der *Caro-spiritus / anima*-Antinomie bei Paulus und seiner typologischen Deutung der Entstehung Evas aus Adam (Gen 2,24) als Beziehung der Kirche (Eva) auf Christus, den neuen Adam (Eph 5,28–32). Dieser ‚Kulpabilisationskomplex', theologisch von der Patristik vorbereitet, wird kultisch initiiert von irisch-angelsächsischen Mönchen, dann auf dem Kontinent adaptiert und verallgemeinert vom fränkischen Klerus und wandert über das Visitationsrecht und die Konzilienbeschlüsse ins katholische Kirchenrecht ein.

Dem Vf. gelingt im Hauptteil eine verdienstvolle systematische Bestandsaufnahme der kirchlichen Sicht auf die geschlechtlichen Dispositionen und Handlungsweisen – und zwar vor dem Sanktionsspiegel der tarifierten Bußen, ausgedrückt im Fastentag als Leistungsindex. Einleitend (64ff.) erläutert er den Übergang zur frühmittelalterlichen Auffassung des Befleckungscharakters aller konkupiszenten Fleischeswerke, denen allein die jungfräuliche Enthaltsamkeit als Alternative des Reinseins (*castitas immaculata*) gegenübersteht. Das Besondere an dieser neuartigen *Pollutio*-Lehre ist, daß sie auch gilt, wenn kein bewußtes Verlangen erkennbar ist (Menstruation, nächtlicher Samenerguß ohne libidinösen Traum). Es ergibt sich dadurch ein verunreinigendes Vor- und Umfeld der geschlechtlichen Missetaten, das die Sünde vom Willen entkoppelt und fatal ans Fleisch bindet. Gewissermaßen ‚zwischen' dem Ideal unkorrumpierter *castitas* und somatischer Pollution entfaltet der Vf. nun das weite Feld aller sündigen und verunreinigenden Geschlechtshandlungen (*iniquitates / fornicationes naturales et non naturales*): die Ehe, die Zweitehe, die Unzucht unter unverheirateten Laien, der Ehebruch, die Unzucht von Klerikern und Nonnen, die Selbstbefriedigung, die *commixtio carnis* unter Männern bzw. Frauen und mit Tieren, schließlich das seit dem sechsten Jahrhundert systematisch ausgeweitete Feld des *incestus:* der Koitus zwischen Verwandten (*propinqui, consanguini*) sowie – neu – auch Verschwägerten (*affini*) und Paten (*compatres, commatres*) bzw. Gottgeweihten.

Angeschlossen werden noch der verunreinigende Umgang mit Menstruationsblut, Sperma, Kot und Urin, die Abtreibung und die Empfängnisverhütung.

Diese in den Bußbüchern der Mönche und Priester zum Ausdruck kommende rigidisierte ‚Sichtweise', deren Wirkungsgrad bei den sündigenden Leuten selber ja deshalb wenig nachprüfbar ist, weil über den Bußritus zu wenig bekannt ist und die verhängten Sanktionen nicht präzise kontrolliert werden (können), wird vom Vf. nun im Prüfgang durch die fränkische Kichengesetzgebung im großen und ganzen bestätigt: Mit den frühen merowingischen Synoden beginnen die Bezugnahmen auf die kultische Verunreinigung, werden Beschlüsse zur Verschärfung von Inzest- und Eheregeln, zur Enthaltsamkeit der Kleriker u. a. m. gefaßt und wiederholt, bis sie im karolingischen Kirchenreformprogramm feste Formen gewinnen und bestimmt wird, sie über den Bußbuchgebrauch und die Pfarrvisitation gezielt an den *vulgus christianus* zu vermitteln.

Dieses klare Gesamtbild verdankt sich einer einfachen Hypothese, die der Vf. zusammen mit seinem akademischen Lehrer, Arnold Angenendt (Münster), in Anknüpfung an die sexualethischen Studien von Peter Browe (1932!) und Joseph Andreas Jungmanns These vom ‚Umbruch der religiösen Kultur in frühen Mittelalter' (1947) erarbeitet hat: Man könne die Eigenart dieser Epoche (5./6. – 11./12.Jh.) nur verstehen, wenn man von einer, verglichen mit der Antike ‚rearchaisierten' Weltsicht und Lebensweise ausgehe, zu der nicht nur der Rückgang des urbanen Lebens und die Reagrarisierung des materiellen Alltags, die Gentilisierung der Machtverhältnisse, das Wiedererstarken mündlicher Rechtsgewohnheiten, die Schrumpfung der Schriftkultur u. a. m. gehöre, sondern auch ein „Paradigmenwechsel im Bereich der Sexualvorschriften" (64) mit weitreichenden Folgen für die Vorstellung vom *homo christianus* und für die Ansprüche an die sozialen Basisbeziehungen. Das für viele archaische Gesellschaften typische Orientierungsprinzip der vorrationalen, vorethischen, ‚kultischen Reinheit' nämlich habe sich als Normierungsfolie für den Umgang mit allem für die Kirche Heiligen in den Vordergrund geschoben. Diese kultisch-rituelle ‚Äußerlichkeit' sei nicht genuin christlich, d. h. neutestamentlich gewesen, sondern habe, reorientiert am und gerechtigtfertigt mit dem Alten Testament, die evangelische, auf Subjektivität, Intentionalität und Innerlichkeit gegründete Christusnachfolge deutlich überlagert. Kernpunkt dabei sei die Störungskraft der entscheidenden Lebenssäfte von Frau und Mann: das Blut, speziell das Menstruationsblut, und der Samen. Mit dieser Archaisierungshypothese sucht der Vf. einen epochalen religionsgeschichtlichen Grundzug des früheren Mittelalters zu etablieren, dessen zeitgenössische Ordnungs- und Reproduktionseffekte erheblich waren und entsprechend gewürdigt werden müßten (256ff.), unabhängig von ihren lustfeindlichen und geschlechtspolitischen Ausläufern bis in die Sexualethik der katholischen Kirche heute (258ff.). Sie ist forschungsstrategisch gegen bislang geltende Bewertungen der Bußbücher als Ausdruck der christlichen ‚Sexualmoral' gerichtet: die pauschale Ablehnung, die Unterstellung starrer Kontinuität oder Fort- bzw. Rückschrittlichkeit (247ff.).

Wie ist diese Forschungsleistung einzuschätzen? So hohe Anerkennung sie als Beschreibungsleistung verdient, so vielfältig dürften die sich anschließenden kritischen und weiterführenden Fragen sein. Der Vf. lädt hierzu auch am Schluß seiner Arbeit direkt ein. Mir haben sich drei aufgetan.

1. Da ist zum einen der Obertitel. Egal, woher er stammt (Verlagsvorschlag?), er ist irreführend. Mag man den zu pauschalen Zeitbezug im Untertitel noch zurechtgerückt sehen, der Zentralbegriff der ‚Sexualität' stimmt nicht. Einmal deswegen, weil das ‚Thema' der Bußbücher und Kirchenbeschlüsse nicht die Fleischeslust (Libido und Koitus) ist, sondern der priesterlich-kirchliche Kampf gegen sie und ihre Wirkungen auf das Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits. Thema sind die Sündenzuschreibung, die Kulpabilisierung der Christen, und die beständige Gefährdung des korrekten Gotteskults durch die verschiedenen Formen der *fornicatio carnalis.* Hierzu paßt übrigens auch, daß der Vf. keine Begründung für den Abschnitt ‚Sexualität und Magie' (195–214) liefern konnte, denn hier geht es ‚nur' noch um Unreinheiten im entfernten Umfeld von Lust und Zeugung. Zum anderen, und das scheint mir wichtiger, ist die begriffliche Zentralentscheidung selber sehr problematisch. Wie kann man von *Sexualität,* einem neulateinischen Wort des 18. Jh.s, das eine fulminante Sinnentwicklung innerhalb der Moderne hinter sich hat, für diese Zeit sprechen, deren Fremdartigkeit der Vf. selbst so ernsthaft anmahnt? Und ebenso von Sexual-‚verkehr' bzw. -‚vollzug' von Sexual-‚partnern'? Diese modernsprachlichen Entscheidungen verstellen eher das Verständnis für all das, was zum Kern und Umfeld der *commixtio carnis* der Menschen gehört und die göttliche Ordnung stört.

Wie ist hier mehr Adäquanz zu erreichen? Zum einen: Für alle sozialen Schlüsselwörter der Moderne gilt, daß ihre Handhabung ohne begriffsgeschichtliche Vororientierung und der damit verbundenen Destabiliserung sogenannter ‚Definitionen' hermeneutisch höchst riskant ist. Ohne Begriffsgeschichte ist eine entmodernisierte zeitgenössische Untersuchungsstrategie unmöglich.

2. Zum anderen lockt, meine zweite, daraus folgende Anfrage, die Chance zu präziser Analyse des zeitgenössischen Vokabulars. Dies zu tun, wäre ein ebenso dringlicher Schritt. Man denke nur einmal an das Sinnfeld, das sich mittels der den Koitus bezeichnenden Verben aufschließen könnte. *Nubere, coire, concubere, cohabitare, corrumpere, peccare, coniungere in matrimonio, accipere, recipere, duxere uxorem, copulare, dormire, miscere / misciari, incestum committere, infantes procreare* – sie alle finden sich im Bußbuch-Korpus und harren genauerer Sinnbestimmung im Einzelnen wie im Ganzen. Gleiches gilt für zentrale Antonyme (*castitas* etwa), für diverse synonyme Nomina – hier besonders die ‚Gleichung' von *pollutio-fornicatio-iniquitas-incestus* usf. Erst eine solche linguistisch-semantische Abstekkung des kirchenlateinischen Bedeutungsfeldes von Begierde, Lust und Zeugung, Askese, Reinheit und Heiligkeit würde gestatten, die jeweils gewählte Ausdrucksweise zur Sache als geistigen, geistlichen und pastoralen Tatort zu bestimmen.

3. Der Vf. nennt seine Arbeit eine ‚Kultur'-Studie. Er wäre besser beraten gewesen, sie ‚Kult'-Studie zu nennen. Was soll das heißen? Hier wird die These des Buches von der ‚kultischen Reinheit' nicht nur kirchen- und glaubens-, sondern auch theologiegeschichtlich interessant. Warum insistieren die monastischen und klerikalen Asketen, Gesinnungsführer und Kultkontrolleure so auf der Gefahr, die von den lebensspendenden und lebenserhaltenden Säften für den Kontakt mit dem Heiligen, für die angemessene Ehrung Gottes in Gebet, Feier und Opfer, der Reliquien der heiligen Fürbitter, für den Dienst an Altar samt Gerät, für Kelch und Patene, Kircheninneres und Kirchgang ausgeht? Ist es damit getan, den rearchisierenden ‚Rückfall' in eine kultische Äußerlichkeit und Einfachheit zu konstatieren, die nur eine sehr schwache Verankerung im genuin christlichen Offenbarungsbestand hat und der, wie der Vf. über Abälard andeutet, erst mit der Intentionalisierung der Sünde seit dem 11./12. Jahrhundert wieder ‚erreicht' wird? Man sollte doch radikaler historisieren und fragen, worin der soziale Sinn der durchaus überzeugenden *Pollutio*-These bestanden haben könnte. Ich meine, daß man dabei an vier christlich-kirchlichen Phänomenen nicht vorbeikommt: der Eucharistie, der Auferstehungslehre, dem Askesegebot für die heilssuchende und heilsvermittelnde Geistlichkeit und dem Glaubensbedürfnissen und -stilen der Gemeinden. Jedem Phänomen wohnen eigene Vorstellungen und Regeln inne, die sich auf die Leiblichkeit von Lust und Zeugung, Leben und Sterben, Diesseits und Jenseits beziehen, eine Leiblichkeit, für die Fleisch, Blut und Samen unhintergehbare eigene Wirklichkeiten sind. Sich ihrer zu vergewissern und sie auf einander zu beziehen könnte begreiflich machen, warum auf der normativen Oberfläche der Reinheitsgefährdung durch Blut und Samen, Begierde und Lust soviel strafende Aufmerksamkeit gezollt wurde.

Berlin Ludolf Kuchenbuch

Theologiegeschichte

Leppin, Volker: **Wilhelm von Ockham.** Gelehrter, Streiter, Bettelmönch. – Darmstadt: Primus 2003. 309 S., Ln € 29,90 ISBN: 3–89678–476–5

Blickt man in die universitäre Praxis unserer Tage, begegnet oft die Forderung, zum Nutzen von Forschung und Lehre über die Grenzen des eigenen Faches zu schauen; doch scheint gerade in Geisteswissenschaften diese Interdisziplinarität häufig nicht über den Status des schönen Begriffs hinauszukommen, sieht man einmal von institutionalisierten Formen wie Sonderforschungsbereichen und Graduiertenkollegs ab.

Ein Gelehrter des Spätmittelalters hätte dieses Problem nicht gehabt, vielleicht nicht einmal verstanden. Im Gegenteil: Man konnte von ihm erwarten, daß er sich – mit dem Rüstzeug der Artistenfakultät ausgestattet – auch in fremde Teildisziplinen einarbeitete. Der Mediziner Marsilius von Padua, der Vf. des Defensor pacis, ist ein berühmtes Beispiel, ein anderes Wilhelm von Ockham, der als Theologe wie Marsilius auf das Terrain politischer Publikationen kam. Er ist sicherlich einer der berühmtesten Gelehrten des Mittelalters, heute hauptsächlich (und verkürzt!) durch sein sprichwörtliches „Rasiermesser" bekannt.

An Literatur zum Thema besteht für gewöhnlich kein Mangel, wenn es um berühmte Persönlichkeiten geht; das gilt auch für Wilhelm von Ockham. Das reichhaltige Literaturverzeichnis des hier zu besprechenden Bdes legt dafür beredtes Zeugnis ab. Dabei ist es gerade eine Gestalt wie Wilhelm von Ockham, die Autoren einlädt, eigene Perspektiven in die Vergangenheit zu projizieren. Ein Paradebeispiel dafür ist immer die Historiographie der Reformation. Auch sie ging nicht an Ockham vorbei, sondern machte ihn je nach Standort zum vorlutherischen „Subversiven" oder zum Wegbereiter einer grundlegenden Reform. Andere fragten nach dem „Modernen", nach dem, worin der englische Franziskaner „seiner Zeit voraus" war. Beispielhaft dafür mag die Faszination stehen, die Ockham durch seinen sprachtheoretischen Ansatz auf Semiotiker wie Charles S. Peirce und Umberto Eco[1] ausübte. Anders die Herangehensweise Leppins: Er läßt Wilhelm zuerst einmal einen Schüler, einen Lehrer, einen Gelehrten des 14. Jh.s sein. Den Menschen in seiner Zeit und Zeitgebundenheit zu begreifen, ist ein wichtiges Anliegen seiner Biographie, das heißt auch: allzu idealisierende Deutungen der Schriften Ockhams als solche zu kennzeichnen und zu korrigieren. Damit wird erst recht deutlich, wie Ockham durch zu seiner Zeit unorthodoxe Methoden und Fragestellungen eine eigene Art von Theologie entwickeln und Anstoß erregen konnte bzw. mußte.

Rein äußerlich gibt sich die Biographie wenig aufregend. Die zehn Kap. folgen den Lebensstationen Wilhelms von Ockham und setzen entsprechende Zäsuren. Zwar haben wir nur sehr wenige wirklich gesicherte Daten aus der Biographie Ockhams, doch lassen sich die Einschnitte jeweils deutlich markieren. Zwei Kap., das dritte und das achte, widmen sich ausschließlich dem Denken Ockhams, das zehnte bietet einen knappen Abriß seiner gegenüber seinem Leben nicht weniger bewegten Wirkungsgeschichte.

Aufgrund des wenigen Vorhandenen eine Biographie zu schreiben, die diese Bezeichnung wirklich verdient und nicht nur Behandlung des Werks Wilhelms ist, stellt eine eigene Herausforderung dar. Es gilt, das Gesamt der Zeit im Blick zu behalten: Alltags-, Mentalitäts-, Theologie-, Philosophie-, Universitäts-, Stadt-, Wirtschafts-, Sozial-, Landes- und politische Geschichte. Daß Volker Leppin diese Herausforderung nicht nur meistert, sondern es zugleich versteht, an der je passenden Stelle das je Nötige zu sagen, ohne ausufernde Exkurse einzuführen oder den Leser mit knappen Fußnotenverweisen abzuspeisen, muß ihm sehr hoch angerechnet werden. Er schafft es, die verschiedenen Stränge einer historischen Betrachtung der Zeit und des Lebensumfelds Wilhelms von Ockham mit seiner Biographie zu verknüpfen und dabei den roten Faden nicht aus den Augen zu verlieren. Man kann sich als Leser bei solcher Führung gut aufgehoben fühlen, denn der gedankliche Weg droht nirgends in Sackgassen oder in die Irre zu führen.

Freilich bringt es die Menge der Aspekte mit sich, daß nicht jeder Leser gleichermaßen seine Erwartungen befriedigt sehen wird. So mag man kritisieren, daß die Zeichnung des Verhältnisses von Kaiser und Papst bzw. Papst und französischem König am Vorabend des „Umzugs" der Päpste nach Avignon doch ein wenig zu holzschnittartig geraten ist (123–133). Und ein Regensburger wird sich schwerlich mit der pointierten Wertung abfinden können, daß die „Glanzzeit" seiner Stadt im 14. Jh. „auch schon um Jahrhunderte" zurücklag (193): Trotz des Niedergangs der Stadt im Spätmittelalter war doch gerade Ludwig der Bayer auf Regensburgs Möglichkeiten angewiesen.[2] Ergänzen könnte man, daß die päpstliche Seite Kaiser Ludwig nicht umsonst „den Bayern" genannt hat: Klingt doch „Ludovicus Bavarus" fast wie „Ludovicus Barbarus" – ein willkommener publizistischer Effekt![3] Im Kap. über die Ockhambilder in der Forschung ist es ein wenig verwunderlich, daß der Autor für katholische Sichtweisen zwar auf die Forschungen von Joseph Lortz und die Diss. von Erwin Iserloh (1956) verweist, aber bei diesen doch noch sehr tendenziösen Autoren stehen bleibt – im Gegensatz zur evangelischen Forschung (Heiko A. Oberman, Bernd Moeller). Man vermißt die Erwähnung der ausgewogenen Darstellung Ockhams in den Bänden der „Geschichte des Christentums", in deren deutschem Herausgebergremium mit Heribert Smolinsky auch ein renommierter Vertreter der aktuellen katholischen Reformationsforschung vertreten ist.[4]

Zu korrigieren ist die auf S. 283 in Fußnote 24 angegebene Internetadresse, unter der ein vorkritischer Text von Ockhams „Dialogus" zu finden ist. Korrekt lautet sie: http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html.

Doch solche und vergleichbare Kleinigkeiten vermögen das überaus positive Bild von L.s Buch nicht zu trüben. Am Ende der Lektüre stellt sich vielleicht die Frage, ob die Vorstellung des bewegten Lebens Wilhelms von Ockham nicht etwas zu glatt gegangen ist. Ohne in psychologisierende Deutungen verfallen zu wollen, sei doch angemerkt, daß das Verhältnis zwischen aktiver Lebensgestaltung und passivem Erleiden bzw. Treiben-lassen bei Ockham spannend ist und bleibt. Ob er tatsächlich eine konsistente Entwicklung durchlebt hat, wie es nach L. die Betrachtungsweise Jürgen Miethkes ermöglicht, mag bezweifelt werden.

In der Gesamtkonzeption stellen die bereits erwähnten Kap. über den Sentenzenkommentar (Kap. III) und die „Neuen Themen im Dienst des Kaisers" (Kap. VIII) eigene Blöcke dar. Vor allem ersteres fällt als konsequente philosophische Untersuchung von Ockhams Kommentar der Sentenzen des Petrus Lombardus, seiner ersten akademischen Lehrveranstaltung, etwas aus dem Rahmen der Biographie. Dennoch ist es unverzichtbar für das Verständnis der Gedankenwelt Ockhams und damit auch seines weiteren Weges nach Avignon und München. L. hätte zu weit ausholen müssen, hätte er die zum Verständnis nötige scholastische Terminologie erklären wollen. Daß er folglich manches voraussetzen muß, dürfte Lesern, denen diese Terminologie nicht geläufig ist, die Lektüre zur gedanklichen Arbeit werden lassen. Da L. aber trotz dieser Widrigkeiten die vorgetragenen Gedanken gekonnt auf die wesentlichen Aspekte reduziert und auch hier nicht zu „akademischen Höhenflügen" ansetzt, läßt sich auch dieses Kap. gut bewältigen. Und allen, die hier möglicherweise kapitulieren könnten, sei gesagt: Nicht nur wegen des gedanklichen Zusammenhangs mit dem Vorausgehenden und Folgenden im Buch, sondern auch um des philosophischen Inhalts willen lohnt es sich unbedingt, L.s Ausführungen zu Ockhams Sentenzenkommentar aufmerksam zu studieren. Schließlich lernt man hier auch etwas über das Selbstverständnis des Autors, der sich als theologischer „Berufskollege" Ockhams über die Zeiten hinweg mit ihm als Gesprächspartner auf eine Stufe zu stellen und zu diskutieren vermag.

Zur flüssigen Lesbarkeit des Buches trägt auch bei, daß L. Forschungsdiskussionen so weit als möglich reduziert und mit knappen Bemerkungen in den Fußnotenapparat verlegt. Wer sich weiter in die Materie vertiefen möchte, hat mit diesen Fußnoten und mit dem bereits erwähnten umfangreichen Literaturverzeichnis am Ende des Bdes eine gute Basis. Der Vf. selbst greift im Verlauf des Buches sehr gern auf die grundlegenden Forschungen des Heidelberger Emeritus für Mittelalterliche Geschichte Jürgen Miethke zurück.

[1] In seinem Roman „Il Nome della Rosa" (verschiedene Ausgaben) hat Eco das Ockhamsche Gedankengut weitgehend verarbeitet. Sein Protagonist Wilhelm v. Baskerville trägt Züge Wilhelms von Ockham.

[2] Vgl. Alois Schmid, Vom Höhepunkt zur Krise. Die politische Entwicklung 1245–1500, in: Peter Schmid (Hg.), Geschichte der Stadt Regensburg, Bd 1, Regensburg 2000, 191–212.

[3] Vgl. u. a. Horst Fuhrmann, Das Mittelalter des Umberto Eco, in: Ders., Überall ist Mittelalter, München ^{3}1998, 234.

[4] Vgl. Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449), hg. v. Michel Mollat du Jourdin und André Vauchez, dte. Ausg. hg. v. Bernhard Schimmelpfennig (Die Geschichte des Christentum, Bd 6), Freiburg u. a. 1991, 276–279; Von der Reform zur Reformation (1450–1530), hg. v. Marc Venard, dte. Ausg. hg. v. Heribert Smolinsky (Die Geschichte des Christentums, Bd 7), Freiburg u. a. 1995, 680. Hier erfolgt eine dezidierte Abgrenzung zu Lortz.

Quellenzitate und -belege findet man im richtigen Maß. L. trifft hier sehr gut die Mitte zwischen zu vielen Zitaten, bei denen der Lesefluß litte, und zu wenigen, bei denen der Leser das Bedürfnis nach mehr Belegen hätte. Im Obertext werden die Quellen stets in deutscher Übersetzung wiedergegeben, den lateinischen Originaltext und die Quellenangabe findet man dann in den Fußnoten. Auf diese Weise ist wiederum die Balance zwischen Lesefreundlichkeit und wissenschaftlicher Exaktheit gewahrt.

Ein Personen- und ein knappes Sachregister am Ende des Bdes erschließen die Biographie und machen sie auch als Nachschlagewerk benutzbar.

Die Zeiten, in denen Biographien in den historischen Wissenschaften negativ konnotiert waren, sind vorbei. Vielleicht war eine gewisse „Biographie-Pause" von Vorteil, kann man doch in unserer Zeit wieder neu daran gehen, Biographien zu schreiben – doch nicht als „Heldenleben", sondern als Darstellung von Personen in ihrem je eigenen zeitlich und räumlich bedingten Umfeld. Die Reihe „Gestalten des Mittelalters und der Renaissance", der auch L.s Buch zugehört, hat hierzu wichtige Beiträge geleistet und ist durch die vorliegende Biographie um einen wertvollen Baustein reicher geworden.

Theologie ist nicht abgelöst von Personen denkbar, die ihrerseits in konkreten historischen Zusammenhängen leben. Des Zusammenhangs muß sich auch verantwortete systematische Theologie bewußt bleiben, will sie sich nicht in ahistorischen Spekulationen verlieren. Das Prinzip von „Theologie als Biographie", auch in Volker Leppins Buch greifbar, kann hier eine wesentliche Funktion erfüllen.

Volker Leppin ist als Professor für Kirchengeschichte und Leiter der Ockham-Forschungsstelle in Jena (früher Heidelberg) ein exzellenter Kenner der Werke Ockhams und seiner Zeit. Es ist ihm gelungen, mit seiner Biographie Wilhelms von Ockham ein Buch zu schreiben, das gleichermaßen für Philosophen, Theologen, Historiker und historisch arbeitende Politologen interessant ist. In diesem Beitrag zur Interdisziplinarität liegt eine nicht zu unterschätzende Leistung L.s. An seinem Buch wird deutlich, daß die Kirchengeschichte der systematischen Theologie etwas zu sagen hat, und daß die Theologie fruchtbar mit anderen Wissenschaften kooperieren kann. Das nicht nur räumlich bewegte Leben und das Werk Wilhelms von Ockham, der sich von solchen Gedanken nicht hätte träumen lassen, stellen einen guten Ausgangspunkt dafür dar.0

Münster Bernward Schmidt

Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte, hg. v. Friedemann Voigt. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 2003. XXXVI, 333 S. (UTB für Wissenschaft, 2452), kt € 16,90 ISBN: 3–8252–2452–X

In der bewährten Reihe UTB Wissenschaft erschienen, enthält das Taschenbuch ausgewählte Texte von Ernst Troeltsch (1865–1923), die – ausführlich eingeleitet (VII–XXXVI) – einen informativen Einblick in sein Werk vermitteln. Troeltsch, der als protestantischer Theologe und Philosoph starken Einfluß auf Geschichtswissenschaft und Soziologie gewann, widmete sich der „Fragestellung nach der wechselseitigen Entwicklung von moderner Kultur und Christentum". Geschichtsmethodologisches und religionsphilosophisches Problembewußtsein sind Kennzeichen seiner konstruktiven Arbeit am „Zusammenstehen beider". Langjährig als kritischer Theologe in Heidelberg tätig, ab 1909/10 auch mit einem Lehrauftrag an der dortigen phil. Fak., theologiegeschichtlich als systematisches Haupt der religionsgeschichtlichen Schule einzuordnen, folgte er 1914 schließlich einem Ruf an die phil. Fak. in Berlin, weil er meinte, „in der phil. Fak. mehr Möglichkeiten zu haben, das geistige und religiöse Bewußtsein anzusprechen als in der Theologie." (XXV) Neben seinen akademischen Lehraufgaben war er an wissenschaftlichen Großprojekten beteiligt (so bei der Erstauflage des Lexikons „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" u. a.).

Die ausführliche Einleitung des Hg.s berücksichtigt die wichtigsten biographischen Daten und vermittelt einen guten Überblick in die hier vorliegende Textauswahl. Sie ist nach systematischen Gesichtspunkten gegliedert, denen die chronologischen Aspekte untergeordnet sind. Textnachweise, Bibliographie und Register folgen. Troeltsch wird als bedeutsamer Denker vorgestellt, dem es um die Anschlußfähigkeit des Christentums an das moderne wissenschaftliche Denken ging. Unbeschadet der persönlichen Heilsgewißheit, „der ein Moment absoluter Überzeugung eigen ist und die ein unverzichtbares Merkmal religiösen Selbstbewußtseins darstellt", kann Theologie nicht von einem Ort jenseits der Geschichte betrieben werden. Sozialpsychologisch gesehen bedürfen Gemeinschaftsbildungen wie das Christentum eines orientierenden Bezugspunktes sowie einer kultischen Institution.

Im Beitrag (1.) „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie" (2–25) nimmt Troeltsch Stellung zu einem Aufsatz von Friedrich Niebergall (prakt. Theologe in Marburg) „Über die Absolutheit des Christentums". Es wird aufgezeigt, wie die auf Kritik, Analogie und Korrelation beruhende historische Methode seit der Aufklärunge unsere Stellung zur religiösen Überlieferung tiefgreifend verändern muß. (4) Auch die zur Realisierung der Offenbarung vorausgesetzte „Lücke im Causalzusammenhang", wie Niebergall sie voraussetzt, gilt als inkonsequent. Dogmatische und historische Methode dürfen nicht miteinander vermischt werden. Beitrag (2.) „Die „Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" (26–44) zeigt, daß nur von einer historischen „Höchstgeltung" im überschaubaren europäischen Kulturkreis zu sprechen ist: „Die Methode der Konstruktion des Christentums als absolute Religion ist unhaltbar" (37), jedenfalls von der historischen Denkweise aus mit historischen Mitteln nicht erklärbar. (26) Auch der Entwicklungsbegriff ist „zum Erweis einer absoluten, endgiltig den Begriff erschöpfenden Religion nicht zu gebrauchen". (36) Die Historie sei „kein Ort für absolute Religionen und absolute Persönlichkeiten". (39) Zu diesem Problem äußert sich Troeltsch auch in dem kurz vor seinem Tod konzipierten Vortrag für Oxford 1923: „Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen" (posthum 1924). Christlicher Glaube ist in der Evidenz einer tiefen inneren Erfahrung gegründet, die für unsere Kultursphäre Geltung hat; andere Menschengruppen in andern Kulturkreisen mögen anders empfinden (45–60). Beitrag (4.) „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben" (61–92) betont: Eine Gleichgültigkeit gegenüber der historischen Frage ist nicht möglich, da ein mythisches Symbol für die christliche Religion nicht genügt, sondern wichtig bleibt, daß „ein wirklicher Mensch so gelebt, gekämpft, geglaubt und gesiegt hat und daß von diesem wirklichen Leben her ein Strom der Kraft und der Gewißheit" sich bis auf uns ergießt. Für den Kultus ist der sozialpsychologische Aspekt einer kultischen Zentralfigur unabdingbar (80f.). Für Troeltsch steht trotz Verneinung der „wissenschaftlichen Absolutheit" des Christentums fest: „Eine andere Religiosität als die christliche, die das Ergebnis und die Grundlage der westasiatisch-europäisch-amerikanischen Geistesgeschichte ist, wird man innerhalb unseres Kulturkreises nicht erwarten können und dürfen. Erhebt sich innerhalb unserer Kultur das religiöse Leben überhaupt wieder, so wird es in allem Wesentlichen aus dem Christentum strömen und sein Symbol in der Person Jesu haben." (92) Beitrag 5 bietet das Schlußkap. aus „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (1912). Konstatiert wird die Überlegenheit des Kirchentypus über den der Sekte und der Mystik. Der Protestantismus hat den Gedanken der kirchlichen Heilsanstalt, deren vollste Ausprägung sich im Katholizismus findet, stärker zu verinnerlichen versucht, wobei Calvinismus und Luthertum soziologisch unterschiedlich geprägt sind. Der Calvinismus wird soziologisch stärker mit dem westeuropäischen Frühkapitalismus verbunden gesehen (ähnlich der Konzeption Max Webers); das Luthertum gilt als dem ostdeutschen agrarischen Verhältnissen stärker verpflichtet, im Unterschied zu dem demokratischen Ansätzen aufgeschlosseren Reformiertentum stärker monarchistisch, konservativ-staatsorientiert. Methodisch-konzeptionell vermitteln die „Soziallehren" die historische Einsicht „in Recht und Grenzen der Anwendung einer sozialgeschichtlichen Methode auf das Christentum" (104). Im Beitrag (6.) „Luthers Kirchenbegriff und die kirchliche Krisis von heute" (116–123) erwidert er Erich Foersters Rezension der „Soziallehren". Gegen Foersters aus liberaler Sicht favorisierte Staatsbindung der Kirche plädiert Troeltsch hier für die „Zurückziehung des Staats von der Kirche, der nur beim Übergang helfen kann und muß, Stellung der Kirchenzugehörigkeit auf Freiwilligkeit und finanzielle Selbsterhaltung, Freigebung der dogmatischen Lehrbildung [...], Beibehaltung der Kirche als möglichst breite Massen umfassender und erziehender Volksmacht, Fortdauer des Zusammenhangs mit der allgemeinen wissenschaftliche Arbeit der Universitäten, stärkere Ausbildung und Hervorhebung der sozialen Leistungen und Aufgaben." (120).

Teil II („Zur Religionssoziologie und Kulturgeschichte"; 124–245) bietet fünf Texte: (7.) „Das Wesen des modernen Geistes" (1907); (8.) „Die Kulturbedeutung des Calvinismus" (1910); (10.) „Das stoisch-christliche und das moderne profane Naturrecht" (1911); (11.) „Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte" (1920). Teil III („Zur Geschichtsphilosophie und Politik") enthält folgende Beträge v. a. aus den letzten Lebensjahren: (12.) „Die Krisis des Historismus" (1922); (13.) „Über Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge" (1919). Zu Spengler hat er kritisch Stellung genommen in (14.) „Der Untergang des Abendlandes". Völkische Ansätze und Strömungen einer „politischen Romantik" nimmt Troeltsch schon in der Anfangsphase der Weimarer Republik kritisch wahr. Sein hochschulpolitisches Credo findet sich in (15.) „Die Revolution der Wissenschaft" (1921) angedeutet. Text (16.) „Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik" (1922) läßt ihn als Vorgänger des Europagedankens erscheinen. Zur Kirchenfrage trat er (so auch auf dem Dresdener Kirchentag 1919) für die Beibehaltung des Religionsunterrichts in der Schule ein: (17.) „Der Religionsunterricht und die Trennung von Staat und Kirche" (1919). Troeltsch wirkte nach Ende des Ersten Weltkrieges, während dem er sich zu einem Vertreter eines Verständigungsfriedens entwickelte, zeitweilig als Unterstaatssekretär im preußischen Kultusministerium. Parteipolitisch hielt er sich zur Deutschen Demokratischen Partei (DDP).

Teil IV. „Selbstdarstellung" enthält den Aufsatz Troeltschs „Meine Bücher" (372–386) aus dem von R. Schmidt hg. Bd „Die deutsche Philosophie in Selbstdarstellungen", Leipzig 1921. Dieser kurzgefaßte werkgeschichtliche Überblick

bietet ein persönliches authentisches Zeugnis seines wissenschaftlichen Werdegangs.

Das Lesebuch will keinen Ersatz für umfassendes Troeltsch-Studium bieten, aber einen effektiven Anreiz dazu: Es möchte dazu beitragen, „die lohnende Beschäftigung mit den facettenreichen Einzeluntersuchungen Troeltschs und das konstruktive Interesse ihres Zusammenhangs gleichermaßen zu beleben" (XXXVI). Als Begleitlektüre geeignet, bietet das Lesebuch für sozialgeschichtliche Seminare geeignete Texte. Auf die seit Anfang der 80er Jahre durch Trutz Rendtorff initiierten, auch in der Publikations- und Editionsarbeit rasch fortschreitenden Aktivitäten der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft mit ihrer Kongreßarbeit in Augsburg sei hier ausdrücklich hingewiesen; so auf die in bisher 12 Bd.n vorliegenden „Troeltsch-Studien" und die bis Juli 2003 erschienenen Bd.e 5, 8 und 15 der „Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe" (vgl. 392f.).

Leipzig Kurt Meier

Kirchliche Zeitgeschichte

Saeculum. Zeit und Welt – 100 Jahre Abtei Gerleve, hg. v. Pius Engelbert. – Münster: Dialogverlag 2004. 376 S., 41 farb. Abb., geb. € 29,80 ISBN: 3–933144–93–0

Zur einhundertjährigen Wiederkehr der Gründung ihrer Abtei, am 13. Mai 1904, haben die Mönche von Gerleve eine Festschrift herausgegeben. Alle Beiträge der Festschrift stammen von den Mönchen der Abtei, wobei letzterer von Martin Uhlenbrock in Zusammenarbeit mit Nadine Baumann geschrieben worden ist. Ein Verzeichnis mit biographischen Hinweisen auf die Autoren der Beiträge hat die Festschrift nicht. Der Leser wird dies allerdings nicht als Mangel sondern als Zeichen eines mönchischen corps d' esprit der Abtei deuten. Weit ist die thematische Bandbreite der einzelnen Beiträge, in denen das Faszinosum, die Tragweite und die Nachhaltigkeit des benediktinischen Erbes aufleuchten. Die Mönche von Gerleve erscheinen hierbei als Männer, die von ihrem Kloster aus die Welt anschauen und mit ihr in einen gleichsam kontemplativen Dialog treten. Niemals wird der notwendige Unterschied zwischen Kloster und Welt nivelliert, doch immer begreifen sich die Mönche selbst als Teil dieser Welt. Es geht also „nicht um Weltflucht, sondern um die Gewinnung des guten, wahren Lebens, um einen Weg nicht in die Enge, sondern aus der und in die Weite des Herzens [...] nicht um eine Einschrumpfung oder Denunzierung der Welt, vielmehr erscheint der in Gott geweiteten Seele alles in seinen wahren Proportionen"(50), wie Elmar Salmann betont. Die Mönche sind gleichermaßen diejenigen, die, wie es Clemens Schmeing formuliert, das „Verharren in der Gebärde des Abschieds" (11) von der Welt leben und aushalten wollen und damit zu Zeugen der grundsätzlich eschatologischen Dimension der Kirche werden. Auf unterschiedlichste Weise wird in den Beiträgen immer wieder spürbar, was es bedeuten kann, als Mönch ganz in der Welt zu sein und ihr zugleich doch gegenüberzustehen. So entsteht eine „Welterkenntnis aus mönchischer Weltdistanz heraus" (21). Die aus dieser Distanz „erwachsende tiefe Welt- und Menschensicht des Mönchs und die aus der Gottesliebe konnatural gewonnene Welt- und Menschenliebe des Mönchs führen ihn auch in eine ganz konkrete, ihm gemäße *Solidarität* mit der Welt und ihren Freuden, Sorgen und Anliegen" (22). Daß es gerade diese mönchische Weltsicht ist, welche die abendländische Kultur groß gemacht hat, ganz gleich ob ein zeitgenössisches Lebensgefühl dies wahrzunehmen in der Lage ist oder nicht, dafür legt diese Festschrift beredtes Zeugnis ab, ohne es erst noch expressis verbis betonen zu müssen. In den 19 Beiträgen treten die verschiedensten Facetten dieser mönchischen Weltsicht gleichermaßen als das Ganze im Fragment zutage.

Ansgar Paus zeigt durch seinen Beitrag „Modernität und Frömmigkeit" die wichtige Korrektivfunktion einer benediktinischen Spiritualität für jegliche Form von Spiritualität auf, weil es gerade das christliche Mönchtum sei, das „die Prägung einer unbeugsamen selbstverständlichen Zukunftserwartung" (41) trägt und gewissermaßen immun ist gegen die „Fallstricke einer widersprüchlichen Addition von Frömmigkeitsformen aus verschiedenartigsten religiösen Systemen" (42). Daniel Hörnemann, Christian Brüning und Andreas Werner liefern exegetische Beiträge (57 ff.): Eine Auslegung von Koh 3, 1–9, eine kurze Betrachtung von Ps 90 sowie Betrachtungen von „Wort und Welt im Johannesevangelium". Hierbei wird deutlich, daß die Autoren in der Tradition einer monastischen Theologie stehen, in der biblische Texte integrativer Bestandteil des täglichen Betens und Arbeitens sind. Winfrid Cramer steht mit seinem Beitrag über die syrisch-theologischen Aspekte zum Thema „saeculum" ebenfalls in dieser monastischen Tradition. Die Beiträge von Pius Engelbert, Sebastian M. Debour und Bengt Högberg beleuchten aus benediktinischer Sicht den Begriff der „Welt", das „Bild vom ‚engen Weg' als Metapher krisenhafter Lebensprozesse" und das Verständnis von „Welt nach dem 2. Buch der Dialoge Gregors des Großen" (134 ff.). Anschließend befaßt sich Jakobus Scavenius „mit der Auffassung von Zeit und Welt bei Andreas Gryphius und Angelus Silesius" (184 ff.).

Die darauf folgenden neun Beiträge beschäftigen sich sodann mit dem Kloster Gerleve selbst. Marcel Albert benennt „106 Streiflichter aus der Geschichte" der Abtei (196 ff.). Zusammen mit Bartholomäus Denz (218 ff.) behandelt er transparent den „Personalstand der Abtei" im 20. Jh. Die hier aufgeführten in übersichtlichen Graphiken dargestellten Zahlen sprechen für sich: 1938 betrug das Durchschnittsalter des Konvents 39,38 Jahre; 1950, 47,42 Jahre; 1975, 50,96 und im Jahr 2000 schließlich 53,85 Jahre (vgl. 230 f.). In diesem Beitrag wird nicht verschwiegen, daß „die Zahl der Mitbrüder, die – aus ganz unterschiedlichen Gründen – ständig oder überwiegend außerhalb des Klosters" (229) leben, gewachsen ist, und daß die Austrittszahlen ansteigen (vgl. ebd.). „Über mögliche innerklösterliche Gründe wird kontrovers diskutiert. Manche führen die Austritte darauf zurück, daß sich der Konvent kaum noch neue Aufgabenfelder erschloß, sondern zunehmend auf den Erhalt des Bestehenden konzentrierte" (229). In dem sich daran anschließenden Beitrag beleuchtet Christopherus Hildebrandt das dunkle Kapitel der „Vertreibung der Mönche [...] durch die Geheime Staatspolizei am 13. Juli 1941" (234 ff.). Die Beiträge von Johannes Chrysostomus Ripplinger und Laurentius Schlieker beschäftigen sich mit der sakralen Kunst der Abtei. Ersterer beschreibt das inzwischen demontierte „Gerlever Christusmosaik von Ludwig Baur" als eine „christologische Lektion aus dem Geist der Regel des hl. Benedikt" (260 ff.), letzterer befaßt sich mit dem „Bilderzyklus zum Leben des hl. Benedikt im Kapitelsaal" (281 ff.) der Abtei, die von dem Laacher Künstlermönch Laurentius Goertz 1924/25 geschaffen wurden. Dieser Beitrag liefert interessante Hintergründe zur Geschichte der sog. „Beuroner Schule". Im Anschluß daran erörtert Raphael Schulte die „Geschichte der Orgel in der Abteikirche" (310 ff.). Georg M. Eisenstein betrachtet danach „Entwicklungen und Perspektivenwechsel in 100 Jahren Seelsorge der Abtei Gerleve" (334 ff.). In diesem Beitrag wird deutlich, daß es im wesentlichen in Gerleve immer darum ging, durch ein ortsgebundenes Angebot benediktinischer Gastfreundschaft missionarisch zu wirken. Im letzten Beitrag behandeln Martin Uhlenbrock und Nadine Baumann „Werden, Wachsen und Wandel der Oblatengemeinschaft in der Abtei Gerleve" (360 ff.). Zur Zeit sind der Abtei 150 sog. „Oblaten" angegliedert, die mitten in der Welt lebend „in der Regel des heiligen Benedikt Wegweisung für ihre je persönliche Lebenssituation" (360) finden und sich durch ein Versprechen dem Kloster verbunden wissen, nicht unähnlich den sog. „Dritten Orden" anderer Ordensgemeinschaften.

Der Abt des Klosters, Pius Engelberg, schreibt im Vorwort: „Mit der vorliegenden Festsschrift wollen wir, anknüpfend an die Doppelbedeutung des Wortes *saeculum,* ein Zweifaches ins Bewußtsein heben: Einmal den Begriff *Zeit,* über den nachzudenken Menschen nie aufhören werden. Zum anderen soll die Welt im Bezug zum Mönchtum behandelt werden. Von der ‚Welt' muß sich *per definitionem* ein Mönchskloster unterscheiden, ohne ihr jedoch ganz entfliehen zu können. Die verschiedenen Beiträge dieser Festschrift, sowohl die mehr spekulativen als auch die mehr philologischen und historischen, wollen darum den Begriff *saeculum* nach der einen oder nach der anderen Seite entfalten. Bei der Auswahl der Themen wurde enzyklopädische Vollständigkeit nicht angestrebt. Die Vf. erhielten vielmehr freie Hand, das zu untersuchen, was ihrer Neigung entsprach, und was sie selbst für belangvoll hielten. Die Festschrift sollte ferner keine Monographie für Fachwissenschaftler werden, sondern in möglichst allgemeinverständlicher Weise den neugierigen, gebildeten Leser zum Kennenlernen verlocken, ihn in seinem Wissen bereichern und zum Nachdenken führen." (9 f.)

Es kann ohne Einschränkungen gesagt werden, daß diese aufwendig gestaltete, mit zahlreichen hochwertigen Bildtafeln und Graphiken versehene Festschrift dieser Intention gerecht wird.

Münster Ulrich T. G. Hoppe

Pollack, Detlef: **Säkularierung – ein moderner Mythus?** Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. – Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 2003. VIII, 333 S., pb € 29,00 ISBN: 3–16–148214–X

Der Autor, seit 1995 Professor für vergleichende Kulturphilosophie in Frankfurt (Oder), legt eine Reihe leicht überarbeiteter Aufsätze zur Religionssoziologie vor, die den neuesten Forschungsstand widerspiegeln.

Sie sind fast durchweg in Fachzeitschriften erschienen (s. Drucknachweise, 322f.). Die thematisch gegliederte Zuordnung der einzelnen Beiträge aus den endneunziger Jahren ergeben ein höchst informatives Bild des wissenschaftlichen Diskurses zum Problemkreis Religion und Säkularisierung, wobei auch auf außerdeutsche Forscher eingegangen wird.

Die auf den Titel des Bdes thematisch bezogene „Einleitung" (1–18) stellt eine problemorientierte Introduktion in die insgesamt zwölf Kap. des Bdes dar und leitet den Leser zu diskursivem Mitbedenken des Themas „Säkularisie-

rung – ein moderner Mythus?" an. Kritisch gegenüber Thesen von der Unausweichlichkeit der Religion, die aus einem „zu weiten" funktionalen Religionsbegriff resultieren, versucht der Vf. nachzuweisen, „dass sich die Behauptung der Universalität von Religion sozialwissenschaftlich nicht begründen lässt". (11) Bei Kritikern des Säkularisierungstheorems (Th. Luckmann, T. Rendtorff, U. Oevermann u. v. a.), wo die Funktion der Religion mit Subjekt- und Personhaftigkeit, Individualität des Individuums identifiziert und Religion in Sozialisierung und Personwerdung des Menschen gesehen wird, gelte Säkularisierung bereits definitorisch als ausgeschlossen (6). Sie unterscheiden zwischen institutionalisierter Sozialform der Religion und individualisierter Religiosität, zwischen institutionell verwalterer Religion und religiösem Selbstbewußtsein (T. Rendtorff). Danach beziehe die Voraussage eines nahe bevorstehenden Verschwindens der Religion ihre Überzeugungskraft aus der in ihr vorausgesetzten Reduktion von Religion auf Kirchlichkeit. Die – zumindest reformatorisch gesehen – kirchlich nicht ableitbare Gewißheit des Glaubens gehe aber gerade über die Anstalt Kirche hinaus. Demgegenüber hält „eine beachtliche, wenn auch immer kleiner werdende Zahl von Sozialwissenschaftlern an der Säkularisierungsthese fest" (Peter L. Berger, St. Bruce, K. Dobbelaere, B. Wilson; 2), ebenso der Vf. selbst. Mit durchgängigem Aufweis des eigenen (am soziologischen Material nachvollziehbaren) Begründungszusammenhangs bringen die in diesem Bd zusammengefaßten Studien die ausgewogen urteilende Position des Vf.s aspektreich zur Geltung. Dabei müsse deutlich sein, daß der Versuch, die Säkularisierungsthese ideologiekritsch und interessenpolitisch auszuhebeln, zu kurz greife, sei doch das Säkularisierungstheorem im Laufe seiner Verwendungsgeschichte zu einer „multivariaten Interpretationskategorie" geworden, die positive theologische Wertung nicht ausschließt („Weltlichkeit der Welt", um die Unverfügbarkeit Gottes sicherzustellen, so in der Dialektischen Theologie).

Kap. 1 („Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems"; 21–27) entwirft auf knappem Raum die unterschiedlichen Bedeutungsdimensionen des Säkularisierungsbegriffs.

Kap. 2 („Was ist Religion?"; 28–55) widmet sich der Zuordnung von Religion und Säkularisierung. Methoden der Entwicklung einer allgemeingültigen Religionsdefinition, gegensätzliche Konzeptionen einer Zuordnung von Religion und Säkularisierung werden informativ aufgewiesen. In der Kombination der funktionalen und der substantiellen Methode erblickt der Autor gute Möglichkeiten, zu einer „universellen und trennscharfen Religionsdefinition" zu gelangen (55). Kap.3 erörtert das Forschungsprofil eines einzelnen Soziologen („Probleme der funktionalen Religionstheorie Niklas Lumanns"; 56–76). Späte Ansätze Luhmanns, funktionale auch mit substantiellen Argumenten zu verbinden (Angabe religiöser Codes), gelten dem Vf. bei kritischer Analyse von Luhmanns Gesamtwerk als weiterführend. In Übereinstimmung mit anderen (meist auch zitativ erwähnten) Religionstheoretikern sieht Pollack das Bezugsproblem der Religion im Problem der Kontingenz gegeben. Dabei bleibt die Kontingenzfrage nach Grund und Sinn des Geschehens für die Religion insofern zentral relevant, „als sie die prinzipiell unaufhebbare Ungesichertheit des Daseins thematisiert"(46).

Standen die Kap.1–3 unter dem Zwischentitel „Problemstellung und theoretische Überlegungen", so widmen sich Kap.4–9 dem Thema „Säkularisierung und religiöse Individualisierung". Kap. 4 bietet eine Bestandsaufnahme der religiös-kirchlichen Situation in Deutschland, wobei auf die Entwicklung nach der „Wende" von 1989, aber auch auf Ursachen der unterschiedlichen Entkirchlichung in Ost- und Westdeutschland insgemein eingegangen wird. Auch die kirchliche Minoritätensituation in der DDR und andere Faktoren des Ost-West-Verhältnisses, wie z. B. die Konfessionsverteilung, werden erörtert. Kirchenamtliche Angaben und z. T. selbst angestellte Befragungen verleihen dem Ganzen Authentizität. Ausgesprochen kritisch ist der Vf. gegenüber Theorien eingestellt, die den Prozeß der Entkirchlichung durch einen Aufschwung außerkirchlicher Religiosität als kompensiert betrachten (etwa: Die Kirchen leeren sich, die Religion boomt; vgl. 137). Demgegenüber betont der Vf. auf Grund von (auch tabellarisch veranschaulichten) Befragungsergebnissen: „Insgesamt müssen die Orientierungen an außerkirchlichen religiösen Formen [...] als relativ gering eingeschätzt werden. Man wird nicht sagen können, daß das Maß, in dem die christlichen Kirchen an Akzeptanz verlieren, durch einen religiösen Aufschwung außerhalb der Kirchen aufgefangen wird. Zwischen Kirchlichkeit und Religiosität besteht ein relativ enger, wenn auch nicht deterministischer Zusammenhang." (90 f.) Im übrigen wird schon eingangs betont: „Auch unter den Bedingungen religiöser Pluralisierung besitzen die christlichen Kirchen und traditionellen Religionsgemeinschaften eine beachtliche religionsproduktive Potenz." (12) Die Studien sind daher „nicht von dem Bemühen angetrieben, die Kirchensoziologie zu überwinden und ihre vermeintlichen Sichtverengungen aufzusprengen, sondern eher umgekehrt von der Intention, Religions- und Kirchensoziologie nicht als Gegensätze zu behandeln und der Kirchensoziologie ihren berechtigten Platz innerhalb der Religionssoziologie zurückzugeben."(12) P.s Forschungsansatz integriert also bewußt die Kirchensoziologie.

Der Beitrag zur „Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit am Beispiel der evangelischen Kirchen in der DDR" (Kap.5; 95–107) zeigt (auch an Diagrammen veranschaulicht) die nach 1960 verringerte Entwicklung der Kirchenaustritte. Gleichwohl hat sich der Prozeß der Entkirchlichung fortgesetzt, was an der sinkenden Taufrate auf Grund mangelnder Bereitschaft der Eltern, ihre Kinder taufen zu lassen, zurückzuführen ist. Die zunehmende Überalterung läßt die Kirchengliederzahl sinken, im Osten viel dramatischer v. a. in den fünfziger Jahren als im Westen, wo erst in den endsechziger und siebziger Jahren Kirchenaustritte häufiger wurden. Tabellen und Schaubilder zeigen die Unterschiede im Blick auf Kirche und Religion im Osten und Westen. Die Konkurrenz der staatlich forcierten Jugendweihe seit 1955, die übrigens auch nach der Wende von 1989 im Osten weiter floriert, wirkte dazu wesentlich mit, da für die meisten Jugendgeweihten eine Konfirmation auch später nicht in Frage kam. Nach der Wende hielt die in der DDR durch politischen Druck wesentlich veranlaßte Kirchendistanz an. Die im Zusammenhang mit der „Wende" 1989/90 vorübergehend stärkere Wertschätzung der Kirche führte nicht zu anhaltender Kirchenakzeptanz. Finanzielle Probleme (Ersparnis der Kirchensteuer) spielten nach der Währungsunion eine besondere Rolle. Kap. 6 („Der Wandel der religiös-kirchlichen Lage in Ostdeutschland nach 1989") zeigt, daß Bindekraft und gesellschaftliche Reputation der Kirche zurückgegangen sind. Nach 1989 verloren die Kirchen im Osten „ihren Status als kritische Alternativinstitutionen und wurden zu einem Bestandteil des öffentlich anerkannten, gesellschaftlich legitimierten Institutionensystems", das zunehmend stärker kritisch hinterfragt wird. (130) In Kap. 7 („Entzauberung oder Wiederverzauberung der Welt? Die Säkularisierungsthese auf dem Prüfstand"; 132–148) wird allgemein zwar ein Formenwandel des Religiösen eingeräumt. In den letzten 30 Jahren kam es zu verstärkter Ausbreitung von außerkirchlichen Religionsformen (Esoterik, Okkultismus usw.). Die Kirchen verloren an gesellschaftlicher Bedeutung, an Weltdeutungskompetenz und an der Fähigkeit zu sozialer Kontrolle (141). Die – in Ostdeutschland gewiß in der Minderheitssituation befindlichen – Kirchen besäßen indes noch immer „eine erstaunliche Tradierungskraft" für das Religiöse, während die außerkirchlichen religiösen Gegenbewegungen demgegenüber marginal bleiben (141). Kap. 8 („Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland"; 149–182) unternimmt es, thematisch ausführlicher als eingangs angedeutet die die Säkularisierungsthese bestreitende Theorie der religiösen Individualisierung und Privatisierung am empirischen Material zu überprüfen. Ihr auf Individualisierung bezogener Religionsbegriff gilt dem Vf. als „zu weit". Mit dem behaupteten Formenwandel der Religion gehe ein Bedeutungsverlust einher. P. kommt zu dem Schluß, daß „zwischen tradititionaler Kirchlichkeit und außerkirchlicher Religiosität [...] keine signifikanten Korrelationen" bestehen: „Neuere Formen außerkirchlicher Religiosität werden [...] durch die traditionale Kirchlichkeit nicht befördert, können sie aber auch nicht ersetzen." (181) Ihre nur marginale Bedeutung stellt keine religiöse Alternative zur traditionalen Kirchlichkeit dar. Der Wert der institutionalisierten Religionsform werde bei Luckmann unterschätzt. (155) „Vielmehr ist der Trend zur Säkularisierung [...] in Deutschland dominant." (182)

Ein aufschlußreicher Vergleich von Kirchlichkeits- und Religionsdaten aus West- und Osteuropa wird in Kap. 9 („Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat und seine Auswirkungen auf die Vitalität des religiösen Feldes"; 183–201) angestellt. Aspekthaft wird hier auch auf die – vom Vf. ambivalent beurteilte – Umkehrung der Säkularisierungstheorie in den USA eingegangen: Modernisierung schwäche die Stabilität der Religion nicht, vielmehr profitiere Religion von Prozessen der Modernisierung, der Pluralisierung und der damit verbundenen Individualisierung (Konkurrenz- und Marktmodell; 184f.). Unter dem Zwischentitel „Religion und Kirche als gesellschaftliche Gestaltungskräfte" (205–267) finden sich die Kap. 10 und 11. Kap. 10 (Evangelisation als religiöse Kommunikation"; 205–240) kommt befragungsanalytisch zu dem Ergebnis, daß evangelistische Großveranstaltungen (wie „Pro Christ" 1995 in Leipzig) kaum kirchlich Außenstehende erfassen. Kap.11 („Funktionen von Religion und Kirche in den politischen Umbrüchen des 20. Jh.s. Untersucht anhand der politischen Zäsuren von 1945 und 1989 in Deutschland"; 241–267) erörtert die Frage, „inwiewit die Behauptung eines einlinigen Säkularisierungsprozesses zu korrigieren ist" (244). Hier wird die differenzierende Sorgfalt bei der Kritik des Vf.s deutlich. Mit konfessionsspezifischen Angaben zeithistorisch gesättigt wird das Spannungsverhältnis von Religion und Moderne perspektivisch aufgewiesen. Auch Konstanten der Volksfrömmigkeit werden inmitten des Säkularisierungsgefälles geortet. In der Nazidiktatur trotz zunehmender Verdrängungstendenzen durch die NS-Religionspolitik „erstaunlich stabil" geblieben (245), führten die Erfahrung der Gleichschaltungs- und Unterdrückungsversuche im NS-Staat die Kirchen in der unmittelbaren Nachkriegszeit zum „Bemühen um Festigung der institutionellen Autonomie" und Verstärkung ihrer Gesellschaftsrelevanz. Dabei scheine „den Katholiken die Annahme der neu entstandenen Bundesrepublik leichter gefallen zu sein als den Protestanten"(251), die große Gebiete im Osten Deutschlands jenseits der Elbe verloren. Trotzdem besaßen beide Kirchen in der Nachkriegszeit eine starke gesellschaftliche Stellung. Ein ausführlicher Vergleich der Funktionen des Katholizismus in der Umbruchsphase nach 1945 mit der des Protestantismus zeige, „dass der Katholizismus ein deutlich strukturbewussteres, aber auch konservativeres Erscheinungsbild aufwies [...] Der Katholizismus war politisch pragmatischer und nahm die ihm gegebenen institutionellen Möglichkeiten ohne Skrupel wahr" (253f.). Für die DDR wird bei der katholischen Kirche eine „Überwinterungstendenz" festgesetellt, die eine weitgehende innere Homogenität ermöglichte, aber auch bis in die 80er Jahre eine relative gesellschaftspolitische Abstinenz einschloß (nach J. Pilvousek). Evangelischerseits legte man seit den endsechziger Jahren größeren Wert auf gesellschaftliche Wirksamkeit („Kirche im Sozialismus"), wehrte sich gegen politische Ausgrenzung; 1989 wurde die ev. Kirche weithin zum Moderamen der Umwälzung. Auch unter Beiziehung kath. Untersuchungen zur DDR und zur „Wende" wird für den gesamtthematischen Bereich ein instruktives Bild gezeichnet: Umbruchszeiten führen zu einem gesellschaftlichen Relevanzgewinn der Kirchen. Dabei wird differenzierend darauf hingewiesen, daß nach 1945 kirchlicherseits eine geistige Durchdringung der Gesellschaft erstrebt wurde, die nach den in beiden Teilen Deutschlands unterschiedlich fortgeschrittenen Transfor-

mationsprozessen der Säkularisierung nach 1989 so nicht mehr ins Auge gefaßt werden konnte. Der gesellschaftspolitische Relevanzgewinn der Kirchen nach 1989 ist daher weniger nachhaltig geblieben als nach dem 2. Weltkrieg, zumal auch von einem modernitätsbedingten Wertewandel auszugehen ist. Bei Kap. 12 (Exkurs) „Religiöse Dimensionen im Werk Christoph Heins" (271–297) handelt es sich um eine „literaturwissenschaftliche und religionssoziologische Studie" mit dem Fazit: Die kirchliche Verkündigung erreiche den modernen Menschen nur, wenn sie ihn in seinem „Selbst- und Wirklichkeitsverständnis" treffe, wofür Heins Werk partiell interpretativ herangezogen wird (296f.)

Das reichhaltige Literaturverzeichnis (298–321) bibliographiert alle in der Arbeit herangezogenen Titel. Personen- und Sachregister schließen den Bd auf. Soziologisch und zeithistorisch Interessierten wie auch Studierenden werden wichtige perspektivische Einblicke in die aktuelle religionssoziologische Diskussion vermittelt.

Leipzig Kurt Meier

Liturgiewissenschaft

Nekropolis: Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, hg. v. Norbert Fischer / Markwart Herzog. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 277 S., 76 schwarz-weiße Abb. (Irseer Dialoge Kultur u. Wissenschaft interdisziplinär, 10), kt € 20,00 ISBN: 3–17–018508–X

In mehreren Bden haben sich die Hg. innerhalb dieser Reihe schon mit dem Tod befaßt: Bd 3 Sterben, Tod und Jenseitsglaube, 2001; Bd 6 Totengedenken und Trauerkultur, Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen, 2001; Bd 9 Totenfürsorge – Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination, 2003.

Vorliegender Sammelbd will an ausgewählten Beispielen auf den Wandel der Friedhofskultur aufmerksam machen.

Einleitend werden Zäsuren seit dem Mittelalter aufgezeigt und für die Gegenwart eine erneute Zäsur in mancherlei Hinsicht markiert: Während einerseits die Anonymisierung des Todes voranschreitet (anonyme Bestattung auf Rasenfeldern), zeigen Gedenkkreuze am Straßenrand wie die Fülle von Internet-Gedenkseiten eine neue öffentliche Auseinandersetzung mit dem Tod. Während die Beiträge über die Friedhöfe des Mittelalters und der Aufklärung, über die Ästhetisierung der Parkfriedhöfe im 20. Jh. wie die Soldatenfriedhöfe und weitere Aspekte der Bestattungskulturen der Vergangenheit kaum neue Einsichten bieten, verdienen die unter „Aufbrüche ins 21. Jahrhundert" gefaßten Abhandlungen hohe Aufmerksamkeit. Hg. M. Herzog untersucht „Trauer- und Bestattungsrituale der Fußballvereinskultur" (181–210): Hier findet sich eine wechselseitige Beeinflussung von Pop- und Medienkultur einerseits sowie Trauer- und Bestattungsformen anderseits, verbunden übrigens mit einem säkularen Reliquienkult. Längst gibt es für Fan-„Gemeinden" gemeinsame Begräbnisstätten – auch das eine Entwicklung der Friedhöfe in der Gegenwart, die dazu führen könnte, daß Gleichgesinnte gemeinsame Grabfelder suchen, zumal das Familiengrab in der mobilen Gesellschaft eine immer geringere Bedeutung hat. – A. Gerdau untersucht „Kreuze am Straßenrand" (211–227) als authentische Orte des Gedenkens neben dem Friedhofsgrab, wobei magisch-religiöse Vorstellungen eruiert werden. Von besonderer Bedeutung ist der Beitrag „Zur kulturellen Bedeutung virtueller Friedhöfe" von I. Spieker und G. Schwibbe (229–242): Die heute kaum noch überschaubaren Internet-Friedhöfe sind ein ernsthaftes Phänomen der Trauer- und Erinnerungskultur. Hier werden Lebensläufe, Nachrufe bis hin zu Briefen an die Verstorbenen ins World Wide Web gestellt, wobei noch unklar ist, was dies für die Trauerbearbeitung der Hinterbliebenen bedeutet. – G. R. Richter zeigt „Tendenzen zur Entwicklung von Beisetzungsräumen der Zukunft" (243–250) auf. Die gesellschaftlichen Veränderungen, die sich wandelnden Todesbilder und neue Bestattungsformen werden den Friedhof nachhaltig verändern. Eine wichtige Rolle spielen dabei die verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen mit jeweils eigenen Grabfeldern. Wenn Kirchengemeinden zunehmend ihre Friedhöfe an Kommunen abtreten und damit auf eine Gestaltung aus christlichem Geist verzichten, ist gut denkbar, daß auch Christen sich gemeinsame Grabstätten auf dem Friedhof der Zukunft suchen.

Münster Klemens Richter

Joosten, Christoph: **Das Christkönigsfest.** Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik. – Tübingen / Basel: A. Franke 2002. 444 S. (Pietas Liturgica Stud., 12), geb. € 74,00 ISBN: 3–7720–3271–0

Mit dem „Christkönigssonntag" – so der Titel des Festes im deutschen Messbuch – schließt das Kirchenjahr, um neu mit dem Advent zur Feier der Inkarnation anzuheben. Das Missale Romanum 1970 benennt das Fest „(Sollemnitas) Domini nostri Iesu Christi universorum Regis" und betont so die allumfassende Königsherrschaft Christi als den Zielpunkt des Gedenkens der Heilstaten Gottes in Jesus Christus im Jahreskreis. Mit der Verschiebung des Festes vom letzten Sonntag im Oktober zum letzten Sonntag im Jahreskreis durch die Kalenderreform (1965–1968) wird der (sachlich falsche) Eindruck noch verstärkt, daß die gottesdienstliche Gestaltung der Woche und des Jahres ein inhaltlich geschlossenes, von einem theologischen Grundgedanken aus konzipiertes System der Zeitgliederung sei und sich immer wieder neu von der Menschwerdung Jesu Christi bis zur Errichtung des endgültigen Reiches Gottes unter der Herrschaft Christi erstrecke. Der Blick in Sacrosanctum Concilium (bes. Art. 102 u. 106) und in die „Grundordnung des Kirchenjahres" zeigt, daß die gottesdienstliche Gestaltung im Rhythmus der Zeit in Woche und Jahr im Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi besteht, sich also vom Wochen- und Jahresostern her entfaltet. Wie paßt in dieses theologische Verständnis das Fest „Christkönig"? Wie ist es entstanden und was bedeutet es? Diesen Fragen geht die von Irmgard Pahl betreute und an der Bochumer Theol. Fak. im SS 2000 angenommene Diss. nach.

Mit der Enzyklika „Quas primas" führte Pius XI. am Ende des Heiligen Jahres 1925 das Fest in den Universalkalender der römisch-katholischen Kirche ein. Als Motive für die Einsetzung dieses Festes nennt der Papst sowohl eine erhoffte Bereicherung des geistlichen Lebens, als auch die Verurteilung der gottlosen Gesellschaft, die er für den Unfrieden in der Welt verantwortlich machte: Von Anfang an kam „dem Christkönigsfest eine religiöse wie auch eine politische Bedeutung zu" (16). Folgerichtig formuliert der Vf. als Untertitel seiner Arbeit: „Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik". Sein Ziel ist, „Gehalt und Gestalt des Christkönigsfestes im Wandel der Geschichte" (18) zu erheben, eines Festes, das sich – wie der Vf. detailliert aufzeigt – aus verschiedenen Frömmigkeitsformen des ausgehenden 19. und frühen 20. Jh.s, insbesondere der Herz-Jesu-Verehrung, entwickelte und von der katholischen Kirche aufgegriffen wurde, um „moderne, antikirchliche Strömungen anzuklagen". Diese angezielte politische Einflußnahme ist nicht beiläufig, sondern direkt abgeleitet aus der Theologie des universalen Königtums Christi. Aber – darauf verweist der Vf. gleich zu Beginn seiner Studie – es ist ein Fest, „das den Herrschaftsanspruch Christi in der Welt verkündet und die Anerkennung und Ausbreitung seines Reiches auf Erden fordert" und „in seinen liturgischen Texten abhängig [ist] von den sich stetig wandelnden geistigen und politischen Strömungen der Zeit" (18).

Der Vf. baut seine Arbeit nach einer „theologischen Einführung in die Christkönigsthematik und in die Problematik der Ideenfeste" (Kap. 1: „Das Königtum Christi im Kirchenjahr", 25–62) „chronologisch" (22) auf. Kap. 2 („Das Thema des sozialen Königtums Christi in der Frömmigkeit des 19. und 20. Jahrhunderts und seine Auswirkungen auf Kirche und Gesellschaft", 63–114) und Kap. 3 („Die Einführung des Christkönigsfestes im Heiligen Jahr 1925 durch Pius XI.", 115–143) zeichnen die Entstehungsgeschichte des Festes nach. Kap. 4 geht der „Liturgie des Christkönigsfestes von 1925" in Offizium und Messliturgie nach (144–180), wobei der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Herz-Jesu-Frömmigkeit und Christkönigsbewegung in der jährlich im Rahmen der Liturgie des Christkönigsfestes vorgeschriebenen „Weihe des Menschengeschlechts an das Heiligste Herz Jesu" zum Ausdruck kommt, wodurch deutlich „die Intention der Festtagsliturgie: Proklamation des universalen Herrschaftsanspruchs Christi" (180) unterstrichen wird. Der Durchsicht der liturgischen Texte schließt sich in Kap. 5 („Die Christkönigsbewegung bis zum 2. Vatikanischen Konzil, dargestellt am Beispiel Deutschlands", 181–298) die Analyse der Wirkungsgeschichte des Christkönigsfestes an. Die folgenden Kapitel entsprechen Kap. 4 und 5: Auf die Darstellung der liturgischen Gestalt seit der Liturgiereform im Zuge des 2. Vatikanischen Konzils (Kap. 6 „Die Liturgie des Christkönigsfestes nach dem 2. Vatikanischen Konzil", 299–345) wird die Wirkungsgeschichte des Festes bis in die Gegenwart hinein erhoben (Kap. 7 „Der Christkönigsgedanke in Liturgie und Volksfrömmigkeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil, dargestellt am Beispiel Deutschlands", 346–374). Das 8. Kap. ist der Zusammenfassung der Ergebnisse und einem Ausblick gewidmet (375–381). Abkürzungsverzeichnis, Quellen- und Literaturverzeichnis (385–423), Register (424–444), sowie ein Anhang mit Texten, Graphiken und Bildern (I–XXXIX) runden die Studie ab.

Das Motiv des „Königtum Christi" ist zentrales Thema kirchlicher Liturgie, so zeigt der Vf. in Kap. 1 auf: Von dem „Rex caelestis" und dem „Rex gloriae" spricht schon der Urbestand christlicher Hymnologie: das Gloria und das Te Deum (25); die bevorstehende Ankunft des messianischen Königs feiert die Kirche in der Adventszeit (31); zentrales Thema von Epiphanie als dem Fest des offenbarenden Erscheinens des Herrn ist die königliche Würde Christi (36); der Palmsonntag gedenkt Christi als des messianischen Königs (39); die Texte und Gesänge des Triduum sacrum preisen Christus als den Triumphator (42); die

Liturgie von Christi Himmelfahrt ruft Christus als den König an (45); auch an Allerheiligen und Allerseelen thematisiert die Liturgie die Königswürde Christi (47). Schon dieser kurze Gang durch das Kirchenjahr verdeutlicht, daß das Motiv „Christus, der König" fest in den Feiern des Pascha-Mysteriums verankert ist, so daß es fragen läßt, wie es überhaupt zur Einsetzung dieses Festes, das als Ideenfest qualifiziert wird, gekommen ist. Mit Verweis auf einen Kommentar zur neuen Ordnung des Kirchenjahres durch die Ritenkongregation aus dem Jahr 1969 definiert der Vf. Ideenfeste als jene Feste im Kirchenjahr, „die kein Ereignis des Heilsmysteriums feiern, sondern einen bestimmten Aspekt bzw. Gedanken eines Mysteriums" (52). Dieser Festtyp hat sich seit der ersten Jahrtausendwende ausschließlich in der Westkirche aus theologischer Reflexion oder aufgrund bestimmter Frömmigkeitsströmungen entwickelt und ist nicht unproblematisch, „zeigt doch die Geschichte der Ideenfeste, daß diese meist aus profanen Gründen in den Allgemeinen Kalender aufgenommen wurden" (58). So wird in der Genese des Festes „Christkönig" schnell deutlich, wie stark sich die Kirche im ausgehenden 19. und frühen 20. Jh. mit modernen politischen Strömungen konfrontiert sah und ihrem schwindenden Einfluß in der Gesellschaft zu begegnen suchte.

Leo XIII. (1899) und auch Pius X. (1905) lehnten noch Anträge auf Einführung eines Festes, das den Herrschaftsanspruch Christi in der Welt dauerhaft einfordern sollte, ab (114). Pius XI., getrieben von der Hoffnung durch die Hinwendung zu Christus den Frieden der Welt sichern zu können, gab den Befürwortern nach, die in einem neuen Fest zu Ehren Christi, des Königs, ein Mittel zur Wiederherstellung der christlichen Ordnung in der Welt suchten (123). Dabei berief sich der Papst auf die Tradition der Kirche, Feste dann einzuführen, „wenn es galt, Glaubenswahrheiten zu verteidigen" (141). Es überrascht nicht, daß die Formulare des neuen Festes die Intention des Festtages unterstreichen und den universalen Herrschaftsanspruch Christi proklamieren. Ausführlich und facettenreich zeichnet der Vf. die Rezeptionsgeschichte nach, die insbesondere in Deutschland als „einzigartige Christkönigsbewegung" (295) mit einem Höhepunkt in den 30er Jahren zu klassifizieren ist. Davon zeugt die Aufnahme eigener Andachten zu Ehren Christi, des Königs, in den Gebet- und Gesangbüchern, die große Zahl von Vorlagen für Feierstunden sowie Predigtliteratur und eine Vielzahl an Patrozinien. Die Christkönigsfeiern prägen bis in die Nachkriegszeit hinein die Gemeinden, Verbände und Vereine. Dann jedoch ebbt die Christkönigsbewegung merklich ab.

Das „Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia" entschied sich trotz zahlreich geäußerter Vorbehalte für die Beibehaltung des Christkönigsfestes unter Überarbeitung der Formulare von Offizium und Festmesse: „Alle Stellen, in denen zuvor in einer, der damaligen Zeit entsprechenden pathetischen Sprache die Ausbreitung des Reiches Christi entfaltet worden war, wurden gestrichen" (345). Bemerkenswert ist, daß das Christkönigsfest in den 70er Jahren in die Ordnung der „Communauté de Taizé" und der „Lutheran Church of America" aufgenommen wurde (337).

Obwohl das Christkönigsfest fester Bestandteil des Festkalenders der Kirche ist, trifft es heute nicht mehr die Mentalität der Christen. Es ist nicht mehr Christus, der König, dem man huldigt und für dessen Rechte man kämpft, sondern der Mensch Jesus von Nazareth, an dessen Weg man sein Leben orientieren möchte (350). Die Frage nach dem Sinn und der Legitimation des Christkönigssonntag wurde immer wieder gestellt (357). Nur noch bestimmte Gruppierungen innerhalb der katholischen Kirche erhoben nach dem 2. Vatikanischen Konzil den Gedanken der Königswürde Christi in den Mittelpunkt ihres religiösen Lebens, so z. B. die in Wigratzbad im Allgäu 1989 begründete Christkönigsjugend (CKJ) (368). An bestimmten Orten – insbesondere in der Stadt Bamberg – hat sich jedoch die Christkönigsbewegung erhalten, so daß bis zum heutigen Tag unverändert Triduum, Festandacht und sakramentaler Segen zum Fest gehören (351). Nach der durch den Vf. vorgenommenen Bestandsaufnahme heutiger Christkönigsfrömmigkeit mutet folgender zusammenfassende Satz allerdings seltsam an: „Der Christkönigsgedanke ist auch nach dem 2. Vatikanischen Konzil in Deutschland weiterhin in der Volksfrömmigkeit lebendig" (372).

Die Zusammenfassung in Kap. 8 rekapituliert: Das Ideenfest „Christkönig" unterstreicht ein Motiv, das die Christen aller Zeiten in ihrer Liturgie begangen haben. Doch, *das* (375) Königsfest der Kirche ist traditionell in Ost und West Ephiphanie, das Fest, das die Huldigung Christi durch die Völker und Nationen zum Inhalt hat. Für die Beantwortung der Frage, warum heute noch ein Fest feiern, dessen Einsetzung durch zeitbedingte Faktoren in Politik und Frömmigkeit bedingt war, findet der Vf. selbst allerdings nur zwei Sätze, mit denen seine Studie auch schließt: „Die heutige Liturgie des Christkönigsfestes kann helfen, zu einer neuen Form der Christkönigsfrömmigkeit zu finden, die sich weder an der Herz-Jesu-Verehrung, noch an Kampf und Heldentum orientiert. Erst wenn das Bild von Christus als dem endzeitlichen König, der regiert und richtet wie ein guter Hirte, von den Gläubigen angenommen und verinnerlicht wird, wird man das Christkönigsfest vorbehaltlos feiern und Christus mit den Psalmen der Festtagsliturgie ehren und lobpreisen" (381). Mit diesen wenigen Worten bleibt der in diesem Kap. angekündigte „Ausblick" dünn und ohne große Aussage. Zu Beginn seiner Studie kündet der Vf. eine kritische Gewichtung geradezu an, wenn er schreibt: „Am Beispiel Deutschlands läßt sich aufzeigen, wie sehr das Fest Teil einer Bewegung ist und wie seit 1926 Feiergestalt des Christkönigfestes und Interpretation des Christkönigsgedankens vom jeweiligen Geist der Zeit geprägt sind" (18). Schade, daß ein entsprechender Abschnitt am Ende der Ausführungen fehlt, denn gerade heute, wo der Zeitgeist von Kirche Authentizität und Glaubwürdigkeit einfordert, ist von Seiten der Theologie zu fragen, ob ein aus einem bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext entstandenes Fest, das in seinem Gehalt Zeugnis eines bestimmten Zeitgeistes gibt, zu Recht an herausgehobener Stelle Aufnahme in den Universalkalender der Kirche gefunden hat. Ein letztes Urteil bleibt der Vf. schuldig.

Doch, ohne Frage: Vorliegende Diss. ist eine materialreiche Studie zur Praxis der Kirche in Liturgie und Frömmigkeit, wertvoll auch darin, daß sie zeigt, daß Menschen in ihrer Zeit immer wieder neu die Frage nach dem Glauben stellen (müssen).

Ravensburg Birgit Jeggle-Merz

Kaczynski, Reiner: **Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie ‚Sacrosanctum Concilium'.** In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 2. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2004. XI, 611 S. (hier S. 1–227) Ln € 65,00 ISBN: 3–451–28531–2

Zunächst ist aufmerksam zu machen auf dieses große Kommentarwerk der beiden Hg., das vier Jahrzehnte nach dem II. Vatikanum in 5 Bden alle 16 Konzilsdokumente neu erschließen möchte. Schon in der Schlußphase des Konzils beginnt eine massive Auseinandersetzung um dessen Rezeption und Deutung in der Kirche. Die Wirkungsgeschichte bleibt bis heute davon geprägt. Sie wird nach Meinung der Hg. „zusätzlich durch die Frage bestimmt, ob und inwieweit die Texte im Prozeß der Globalisierung eine Rolle spielen können. Eine theologische Auslegung ist deshalb von hoher Bedeutung, nicht nur für die Orientierung der Kirche in der modernen Gesellschaft, sondern auch im Blick auf die Zukunft der Ökumene und den interreligiösen Dialog. Daher liegt der Schwerpunkt des neuen Kommentars auf der theologischen Kommentierung, und zwar der Vorgeschichte, der Konzilsdokumente im einzelnen und des Konzils im ganzen."

Bd 1 (2004, XI u. 956 S.) bietet in einer „handlichen Studienausgabe" den lateinischen Text nach der amtlichen Version der AAS (56 [1964] – 58 [1966]) und eine Übersetzung, die „den Originaltext auch für jene, die keine vertieften lateinischen Sprachkenntnisse besitzen, verstehbar und interpretierbar macht" (ebd. VII). Daraus ergeben sich Abweichungen von der bisher gebräuchlichen Übersetzung (LThK. E 1–3, Freiburg 1966–1968). Ein umfangreiches Register mit Verzeichnissen der Bibelstellen, der Personen und Orte, der zitierten Dokumente und Theologen, der Konzilsdokumente mit ihren Zwischenüberschriften und Gliederungsangaben sowie einem systematischen Index und einem lateinischen Sachverzeichnis ist der zweisprachigen Ausgabe angefügt (751–956).

Die Kommentierung der Konzilsdokumente in den Bden 2 bis 5 erfolgt in jeweils drei Schritten. In einem ersten Teil A werden spezifische Vorfragen geklärt wie Anlaß, wichtige Entwicklungen zwischen dem I. und II. Vatikanum, Vorbereitungsdokumente, theologische Vorarbeiten, miteinander im Streit liegende theologische Konzeptionen. Auf diese Einleitungsfragen folgt in B die Auslegung der einzelnen Kap. und Abschnitte des jeweiligen Dokumentes, eben der eigentliche theologische Kommentar. In einem dritten Schritt C erfolgt dann eine zusammenfassende theologische und pastorale Würdigung, während unter D jeweils eine Bibliographie angefügt wird.

Bd 2 erhält neben dem Kommentar zu Sacrosanctum Concilium weitere zu Inter Mirifica (H.-P. Sander; 229–261) und Lumen Gentium (P. Hünermann, 263–582), alles erschlossen durch ein Personen- und Sachregister (583–611). Hier soll der Kommentar zu SC von R. Kaczynski vorgestellt werden. Mit dem Münchner Liturgiewissenschaftler wurde ein Kommentator der Liturgiekonstitution gefunden, der in den entscheidenden Jahren der Liturgiereform sowohl die Situation im deutschen Sprachgebiet als Assistent von Balthasar Fischer in Trier kennen lernen konnte als auch das Geschehen in Rom als deutscher Mitarbeiter in der Gottesdienstkongregation miterlebte und anschließend als Lehrstuhlinhaber in München und als Berater der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz sowie Mitglied der Internationalen Arbeitsgemeinschaft der Liturgischen Kommissionen im deutschen Sprachgebiet an der Umsetzung der Dokumente und der Erarbeitung der deutschen Fassungen der liturgischen Bücher beteiligt war. Ein kompetenterer Vf. hätte dafür nicht gefunden werden können.

Unter A (11–52) werden zunächst die Situation des Gottesdienstes an der Wende zum 20. Jh. sowie die theologischen Grundlagen der Liturgischen Bewegung und deren ekklesiologischer Hintergrund dargestellt. Ausgehend vom sogenannten „Mechelner Ereignis" 1909 unter Einfluß der Forderung Pius X. nach „tätiger Teilnahme" (dem späteren Programmwort von SC) werden Krise

und Konsolidierung dieser Bewegung (mit Blick auch auf die evangelische Kirche) dargestellt, die in der Enzyklika Pius XII. Mediator Dei 1947 lehramtliche Anerkennung findet. Wichtig ist (besonders gegenüber Legendenbildungen von Seiten einiger Traditionalisten) der Hinweis auf die Reformen schon unter Pius XII. und die von ihm 1948 (allerdings unter strenger Geheimhaltung) eingerichtete Kommission zur Erneuerung der Liturgie. Weiter wird knapp aber höchst informativ über die Textgeschichte von SC, also die Erarbeitung des Schemas sowie die Diskussion auf dem Konzil und die Redaktion der Konstitution berichtet.

Der eigentliche Kommentar unter B (53–197) arbeitet Artikel für Artikel ab. Dabei werden die unmittelbar nach der Promulgation von SC verfaßten Kommentare der Konzilsteilnehmer Josef Andreas Jungmann (LThK. E 1,9–109) und Emil Joseph Lengeling (Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lat.-dt. Text [Lebendiger Gottesdienst 5 / 6], Münster 1964) vorausgesetzt und zurecht immer wieder zitiert – dabei erstaunt, daß letzterer weder unter „Abkürzungen und wichtigen Quellen" (9f) noch in der Bibliographie (211–227) aufgeführt ist, offensichtlich also vergessen wurde. Diese „beiden großen deutschsprachigen Kommentare [...] sollen keineswegs ersetzt, sondern nur weitergeführt werden" (53).

Der Vf. legt jeweils dar, was – soweit dies z. B. aus Interventionen in der Konzilsaula und an Veränderungen des Schemas erkennbar ist – der Wille der Konzilsväter war, in welche Richtung also die Formulierungen von SC zu interpretieren sind, und was dann durch römische Ausführungsbestimmungen in den letzten vier Jahrzehnten daraus wurde. Für fast alle Aussagen von SC konstatiert der Vf. Einschränkungen und stark retardierende Tendenzen durch die römische Kurie. Dies wird durch Gegenüberstellungen und ausführliche Literaturverweise jeweils überzeugend belegt. Hier sei nur auf zwei Beispiele verwiesen: SC 4 erklärt, daß allen „rechtlich anerkannten Riten" gleiches Recht und Ehre zukommen. Aus der Konzilsdiskussion geht klar hervor, daß davon ausgegangen wurde, es könnten sich im Laufe der Zeit neue Riten bilden. Als dann 1988 für die Diözesen des Zaire (jetzt Kongo) ein inkulturiertes Messbuch mit eigenem Ordo Missae konfirmiert wurde, mußte es „Römisches Meßbuch für die Diözesen des Zaire" heißen, obwohl der Zaire-Ritus vom römischen weit mehr abweicht als etwa der mailändische oder altspanische. Rom lag inzwischen der Gedanke an einen „neu sich bildenden Ritus fern, ja er wird inzwischen ausdrücklich abgelehnt" (59). 2001 behauptet die Instruktion Liturgiam authenticam gar, der römische Ritus sei bereits ein Beispiel für wahre Inkulturation; für Rom ist jedenfalls in Europa die Inkulturation „mit der Entstehung des römischen Ritus im 4.-6. Jh. abgeschlossen" (60). Ein weiteres Beispiel: SC 22 handelt über das alleinige Recht der Hierarchie, die Liturgie zu ändern, wobei auch dem einzelnen Bischof und territoralen Bischofsvereinigungen dieses Recht zugesprochen wird. Liturgiam authenticam nimmt dies bezüglich der Übersetzung in die Muttersprache (SC 36) fast vollständig wieder zurück (105–111).

In C „Würdigung der Konstitution" (199–210) legt der Vf. mit Recht das Gewicht auf das durch SC erneuerte Verständnis der Liturgie, auf die Gemeinde als Trägerin des Gottesdienstes und auf die Weiterentwicklung des römischen Ritus. Dies ist nochmals eine kompetente Zusammenfassung des Paradigmenwechsels zum Liturgieverständnis durch SC, wobei der Vf. davon ausgeht, daß die Rezeption von SC noch längst nicht zum Abschluß gekommen ist: „Wie nach dem Konzil von Trient der Abbau der Mißbräuche und die Vereinheitlichung der Liturgie viele Jahrzehnte dauerte, so wird nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Enteuropäisierung und Entlatinisierung der weltweit gefeierten Liturgie des römischen Ritus lange Zeit in Anspruch nehmen. Eine ‚Liturgische Bewegung' wird es also auch in Zukunft noch geben dürfen und müssen. Der allgemein festzustellende Mentalitätsumschwung hin zur Bewahrung des Althergebrachten, ohne zu bedenken, daß die Ecclesia auch in ihrer Liturgie eine ‚semper reformanda' bleiben muss, ist der weiteren Erneuerungsarbeit leider nicht förderlich. Doch ein Anfang ist gemacht" (209). Allerdings wird über diesen allgemeinen Hinweis hinaus kaum diskutiert, welche konkreten Anfragen sich an die nachkonziliar erneuerte Liturgie angesichts gesellschaftlicher Umbrüche stellen. Aber das ist wohl auch nicht die Aufgabe dieses Kommentarwerks. Die Bibliographie (211–227) zeigt immerhin, daß die Liturgiewissenschaft die Reform immer kritisch begleitet hat.

In Bd I wird die Hoffnung der Hg. artikuliert, „mit dieser Studienausgabe den Theologen und theologisch Interessierten ein Arbeitsinstrument an die Hand zu geben, das es ihnen erleichtert, die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die heutige Situation der Kirche und der Kirchen und für die gegenwärtige theologische Diskussion zu erarbeiten" (X f.). Dies ist auf jeden Fall hinsichtlich des Kommentars zu SC von R. Kaczynski gelungen. Er hat eine schier unübersehbare Fülle an Informationen erfaßt, um ein möglichst objektives Bild der Liturgiereform zu erstellen – eine unschätzbare Quelle für jede künftige Beschäftigung mit SC, denn hier ist leicht zugänglich, wozu bisher oft umständliche Recherchen erforderlich waren. Das gesamte Kommentarwerk ist allein schon deshalb zu begrüßen, weil nunmehr eine neue Generation von Theologen, für die das letzte Konzil zunächst ein historisches Datum ist, die Lehrstühle übernimmt. Sie hat hier eine Grundlage, die Aussagen dieses Konzils als noch längst nicht eingeholt und als Aufgabe auch für die Zukunft zu verstehen.

Münster Klemens Richter

Religionspädagogik

Gewalt. Filmanalysen für den Religionsunterricht, hg. v. Inge Kirsner / Michael Wermke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 187 S., kt € 23,90 ISBN: 3–525–61487–X

„Der Herr der Ringe", „Fluch der Karibik", „Matrix 1–3", „Titanic", „Terminator III", „Bowling for Columbine" – was sich liest wie eine Liste von für den Oscar nominierten Filmen ist tatsächlich lediglich ein kleiner Auszug der Leinwandstreifen, die in dieser Aufsatzsammlung berücksichtigt werden. Filme wie diese und Gewalt verherrlichende Computerspiele sind es, die den Medienkonsum gerade Jugendlicher ausmachen und die Heranwachsenden daheim, im Fernsehen oder Kino Tag für Tag das Töten von Menschen als Normalität vorführen. Abhilfe schafft nicht Tabuisierung, sondern Thematisierung. Die Hg. stellen sich dem Thema Gewalt, das bereits im AT und NT zentral ist, und der Art ihrer Darstellung und postulieren die (religions-)pädagogische Aufgabe, daß dies zu reflektieren sei. Dabei formulieren sie nach ihrer Einleitung, „Filme – Animation oder Analyse?" (7–11), zunächst einige Perspektiven und Grundlagen zum Bereich Gewalt im Film, indem Beiträge kulturwissenschaftliche Aspekte, Anmerkungen zur öffentlichen Gewaltdebatte oder Positionen und Anfragen der Medienwirkungsforschung resümieren. Im Teil II. folgen Artikel, die die mediale Inszenierung von Gewalt, Tod und Verwandlung religionsphänomenologisch betrachten, bevor Teil III. religionspädagogische Perspektiven bietet. Dieser Abschnitt wartet mit zahlreichen praktischen Anregungen wie Leitfragen zur Filmsichtung und ergänzenden Materialien (kompakte Filmmitschriften, curriculare Anbindungen, Storyboards, Inhaltsangaben, Schrifttexte) auf. So bietet das Werk einen fundierten theoretischen Hintergrund und Bausteine für die Praxis. Hilfreich ist das rund 90 Filme umfassende Register, das mehrere aktuelle und behandelte Titel wie Mel Gibsons „Passion Christi" oder Quentin Tarantinos „Kill Bill" übersichtlich auflistet.

Tecklenburg Björn Igelbrink

Religionswissenschaft

Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung? Theologisches Forum Christentum-Islam, hg. v. Hansjörg Schmid / Andreas Renz / Jutta Sperber – Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 2004. 256 S. (Hohenheimer Protokolle, 61), pb € 12,00 ISBN: 3–926297–93–X

Nach einer langen Geschichte gegenseitiger Ablehnung wurde der *christlich-islamische Dialog* im 19. Jh. durch das Aufkommen der Orientalistik vorbereitet. Die Kenntnis der arabischen und anderer Sprachen sowie die Formierung einer Islamwissenschaft schufen die Voraussetzung für das Gespräch zwischen Christen und Muslimen. Die Wanderbewegungen im 20. Jh. machten dann den interkulturellen und interreligiösen Austausch unumgänglich. Das II. Vatikanum war in *Nostra aetate* eine Frucht der besseren wechselseitigen Wahrnehmung und zugleich ein Signal für intensiveren Dialog. Mit dem theologischen Vergleich zwischen Elementen und Grundzügen von Islam und Christentum schuf es eine neue Tradition, die vermehrt auf Ähnlichkeiten, Parallelen und Entsprechungen abhob als auf unvereinbare Differenzen, obwohl letztere nicht unter den Tisch gekehrt werden dürfen. Das eigene Profil sollte im Spiegel der Fremdreligionen deutlicher hervortreten. Viel zögerlicher und später schickten sich evangelische und orthodoxe Theologen an, mit islamischen Theologen in Kommunikation zu treten. Die räumliche Nähe zwischen Orthodoxie und Islam ließen historische Ereignisse nicht so schnell in Vergessenheit geraten. Evangelischerseits war es die Christozentrik Karl Barths und seine Vorbehalte gegenüber „Religion" insgesamt, welche unverkennbar bis heute Spuren hinterlassen haben. Gleichwohl sind in den 1990er Jahren zahlreiche Dialog- und sogar Trialoginitiativen in Gang gekommen.

Das zu besprechende Buch geht auf eine solche christlich-islamische Dialoginitiative im Jahr 2002 zurück und kann als eine Antwort auf den 11. September 2001 an der Theologischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart gelesen werden. Eine junge Theologin und zwei junge Theologen, die sich in ihren Diss. mit Islamthemen auseinandergesetzt haben, gründeten das *Forum „Christentum-Islam"*, einen ökumenischen und interreligiösen Gesprächskreis zum christlich-islamischen Dialog. Jährlich findet eine Tagung zu einem

theologischen Thema statt, die zweite Tagung vom 3. bis 5. März 2004 ist in dieser zu rezensierenden Schrift dokumentiert. Das gestellte Thema war die Heilsvorstellung in beiden Religionen. Beteiligt waren vorwiegend christliche und einige islamische Theologen. Ab 2005 sind es hälftig islamische und christliche Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner. Hier geht es also um die Schlüsselfrage, ob die Begriffe „Heil" und „Erlösung" im Koran eine Entsprechung finden, eventuell im Begriff „Rechtleitung". Als Resultat – das kann hier vorweggenommen werden, gab es keine glatten Übereinstimmungen, wohl aber eine differenziertere Wahrnehmung beider theologischer und kultureller Welten des Islam und des Christentums. Bei allen Überschneidungen, Überlappungen und partiellen Übereinstimmungen blieb eben doch der fundamentale Unterschied zwischen beiden Religionen in der Christologie bestehen. Das Christentum sieht Heil und Erlösung wesentlich und unverzichtbar im Heilswerk von Jesu Christi Kreuz und Auferstehung. Der Islam enthält eher eine implizite Heilslehre, insofern Gott mittels Offenbarung die Menschen auf den rechten Weg führt und zum rechten Handeln anleitet. Dabei wird deutlich, daß „Heil" in der christlichen Theologie eher ein eschatologischer, sowohl präsentisch als auch und v. a. endzeitlich-eschatologischer Begriff ist, während „Rechtleitung" im Islam primär präsentisch verwendet wird, das endgültige Heil aber gleichsam das Resultat des Lebenswegs und des Lebenswerks darstellt. Der Sammelbd gliedert sich in vier Teile.

Der Tübinger Religionswissenschaftler und Judaist Stefan Schreiner bezweifelt *im ersten Teil* zunächst überhaupt die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit des angezielten Vergleichs. Er betrachtet die Begriffe „Erlösung" und „Heil" für den Koran als fremde Begriffe, nicht zuletzt deshalb, weil ja der Koran in der Bibel einen verfälschten Offenbarungstext erkennt. Im Islam, so meint er, sei „Heil" in der Zuwendung Gottes zum Geschöpf zu sehen, wie das in den religiösen Riten des Islam sichtbar werde. Auch kritisiert er die Rede von den „abrahamitischen Religionen", weil Abraham in den einzelnen Religionen je anders verstanden werde.

Claude Gillot OP aus Aix-en-Provence, Frankreich, stellt heraus, worauf es dem Koran für das Heil der Gläubigen ankommt, nämlich auf den kompromißlosen Glauben an den einen Gott und das Gericht sowie auf ein rechtschaffenes Leben, das die Folge der Hinwendung zu Gott ist. Der Autor meint, für den Koran sei der Ausdruck „Heilsgeschichte" weniger passend als die Benennung „Geschichte der Rechtleitung und des Irregehens". Große Unterschiede erkennt er am „Ende" des Lebens, wo es im Islam doch um Unterwerfung und Gehorsam gehe, dem Christentum aber um die Vergöttlichung des Menschen.

Andreas Renz, einer der Mitorganisatoren des Forums, führt „Soteriologische Metaphern in Judentum, Christentum und Islam" aus. Er untersucht das Zwei-Wege-Motiv, wie es in Psalm 1, bei den Kirchenvätern und in Sure 1 dargestellt wird. Renz erkennt in beiden heiligen Schriften grundsätzliche Parallelen in bezug auf die Offenbarung und Rettung. Allerdings sieht er die Führung Gottes im Neuen Testament inhaltlich gefüllt und in besonderer Dichte im Heilswerk Jesu Christi gegenwärtig, wo Gott als „Gott mit uns" und „Anführer des Lebens" deutlich wird, ja mit Johannes selbst „Weg, Wahrheit und Leben" wird. Überdies zeichnet er nach, wie katholischerseits das exklusivistische Modell einer Theologie der Religionen zugunsten eines inklusivistischen Modells verlassen wurde; wonach aus innerkirchlicher Sicht Jesus Christus selbst „der eigentliche Heilsweg" ist.

Im *zweiten Teil* des Buches finden sich drei Beiträge, die leicht von der gestellten Thematik abweichen und sich mit dem Offenbarungsverhältnis von Gott und Mensch befassen. Der bei Prof. Schreiner arbeitende Friedmann Eißler überlegt Gottes Anrede an Mose nach Bibel und Koran und kommt – ähnlich wie sein Meister – zur Überzeugung, es handle sich um anders dargestellte Mosefiguren, die sich letztlich nur sehr bedingt vergleichen lassen. Während Mose im Koran der „Erste der Gläubigen" (Sure 7:143) ist, derjenige, mit dem Gott direkt gesprochen hat, der herausragende Prophet, den Gott erwählt hat, und der doch in die Reihe der Propheten gehört, so verehrt die Bibel Mose als den, mit dem Gott zwar ebenfalls von Angesicht zu Angesicht wie mit einem Freund gesprochen hat, der aber für die Heilsgeschichte Israels eine sehr hohe Bedeutung erhalten habe. Diese geschichtliche Bedeutung sei im Koran weitgehend verloren gegangen, da Mose im Blick auf das „Siegel des Propheten" ausgelegt wurde. Deshalb stellt Eißler einen komparatistischen Ansatz sehr in Frage, was der Rezensent angesichts der doch erstaunlich nahen Textversionen als überzogen bezeichnet. Richtig ist, daß jeder Vergleich die Teilnehmerperspektive offen legt, aber diese läßt sich nicht ganz abstreifen, sondern nur thematisieren und bewußt werden.

Martin Bauschke, bekannt durch seine Arbeiten über Jesus im Koran, nimmt Stellung zum Gottesverhältnis Jesu im Koran. Dieses charakterisiert er als Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Herr und Knecht, als unmittelbares Verhältnis im Gebet zu Gott, und als Auftrag, Gott zu vertreten. Sein Fazit lautet: „Der Mensch Jesus ist ein Musterfall, ein Paradebeispiel der Gott-Mensch-Beziehung, wie der Koran sie versteht" (106), somit kein bloßer „Papagei", der die Botschaft jedes Propheten wiederholt. Die Jesus-Titel stützen keinen Jesuskult, sondern dienen als Verehrung Gottes und sind nie gegen die Person Jesu gerichtet. Bauschke spricht sogar von „Imitatio Christi" im Koran, wie sie später auch in der Volksfrömmigkeit anzutreffen ist.

Im *dritten Teil* des Buches geht es um die mit der Heilsfrage verwandten Probleme der Freiheit und Prädestination. Bisweilen wird dem Islam Fatalismus oder auch eine doppelte Prädestination (Gott bestimmt zum Heil und zum Verderben) nachgesagt. Heikki Räisänen betont, daß man in dieser Frage die beiden Heiligen Schriften nicht auseinanderdividieren könne. Gewiß betone der Koran mehr den Gedanken eines gerechten unparteiischen Gottes, während die Bibel die unverdiente Gnade ins Zentrum rücke. Die prädestinatianische Sprache sei eher das Resultat des Verarbeitungsprozesses schmerzlicher sozialer Erfahrungen der Propheten. In beiden Schriften gäbe es innerhalb des Plans Gottes durchaus die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun und damit auch die Freiheit. Der Koran vertrete kein despotisch herrschendes, willkürliches Gottesbild, sondern das eines gerechten Richters. Wenn jemand in die Hölle (oder ins Feuer) käme, hätte er dafür die Verantwortung selbst zu übernehmen.

Der originelle Beitrag von P. Chr. Troll SJ arbeitet das Heilsverständnis der Muslime heraus, wie es in den Gebeten auf der Pilgerfahrt zum Ausdruck kommt. Diese Gebete bezeugen die tief religiöse Haltung der Pilger, ihre Bereitschaft, sich Gott ganz anzuvertrauen, um Vergebung und Reinigung zu bitten und um Einzug ins Paradies, statt ins (Feg-)Feuer. Der großzügige barmherzige Gott wird um Heil gebeten – im Unterschied zu Paulus, der eben vom bereits erfolgten Heil in Jesus Christus ausgeht.

Anja Middlebeck-Varwick brachte die Sicht der Mu'tazila-Theologenschule aus dem 8.–11. Jh. ein, die neuerdings erhöhte Aufmerksamkeit in sunnitischen Kreisen erhält. Der Grund liegt darin, daß deren Vertreter die anthropologischen Anteile hoch veranschlagen. Sie gehen also nicht von einer vollständigen Determination des Menschen durch Gott aus, sondern gestehen ihm große Anteile in bezug auf Erkenntnis, Wille und Freiheit zu.

Der *vierte Teil* widmet sich aktuellen Fragen, wobei das Tagungsthema zunehmend in den Hintergrund tritt. Christiane Paulus, Dr. theol. aus Kairo, untersucht Ähnlichkeiten zwischen Islam und Protestantismus, während Klaus Hock die zynische Frage stellt, ob der 11. September 2001 als „Heilsereignis" verstanden werden könne.

Zwei Autoren geben durch grundsätzliche Überlegungen einen Ausblick auf den künftigen Weg des christlich-islamischen Dialogs: Der orthodoxe Theologe Assad E. Kattan, ursprünglich aus dem Libanon, nun Professor in Münster, ist davon überzeugt, daß jedes gegenseitige Verstehen die Kategorie der Geschichtlichkeit in sich berge. So erscheine der unveränderliche Korantext stets auf dem Hintergrund der Verstehensgeschichte und mancher soziokultureller Veränderungen. Er ermuntert zum Dialog, selbst wenn nicht auf die Schnelle große Ergebnisse ans Licht kommen, weil bereits das wechselseitige Ernstnehmen ein Fortschritt sei, der die Mühen lohne und jeden Provinzialismus sprenge.

Auch John B. Taylor, verantwortlich im ÖRK für den christlich-islamischen Dialog, sah in der Tagung einen begrüßenswerten Schritt in Richtung Verständigung und Zusammenarbeit, was frühere polemische Auseinandersetzung doch ablöse.

In der Bilanz der Organisatoren kann von christlicher und islamischer Seite hervorgehoben werden, daß der Hauptunterschied in der Christologie liegt, ansonsten in beiden Religionen Führung und Wegleitung durch Gott angenommen werden. In bezug auf menschliche Freiheit und Verantwortung scheint es eine Reihe differenzierter Positionen zu geben, und statt des Begriffs der Erbsünde, der an „vererbte Sünde" denken läßt, plädieren die Organisatoren eher für den Begriff der „Ursünde".

Eine gesamthafte Beurteilung des Bändchens wird zunächst das Bemühen anerkennen, den christlich-islamischen Dialog auf theologischer Ebene weiterzuführen, und zwar mit dem zentralen Thema „Heil" oder „Rechtleitung". Es ist verdienstvoll, eine Reihe kompetenter christlicher und islamischer Theologen miteinander ins Gespräch gebracht zu haben und gemeinsam thematisch und ergebnisorientiert zu reflektieren. Gleichzeitig ist die Schwierigkeit eines solchen Dialogs festzustellen, denn die Autoren stammen aus verschiedensten theologischen Traditionen und verwenden oft Grundbegriffe anders. Der Leser erhält den Eindruck, daß sich nicht alle Referenten mit gleicher Intensität aus ihrer Sicht mit dem gestellten Thema auseinandergesetzt haben, v. a. nicht jene des vierten Teils. Hier zeigt sich zudem die grundsätzliche Schwierigkeit, den lebendigen Austausch an einer Tagung in einem Buch nachträglich zu dokumentieren. Zur Komplexität des Themas in beiden Kulturen und Religionen tritt die Internationalität und Multikulturalität der Gesprächspartner hinzu. Diese Schwierigkeiten sind auch bei der geplanten Fortführung des Forums zum Thema Gebet einzubeziehen. Nachdenklich stimmen den Rez. die Beiträge von Kollegen Schreiner und seinem Schüler Eißler. Ihre Reserven gegenüber einem Vergleich Bibel und Koran erstaunen doch, und es bleibt unklar, ob sie das aus wissenschaftlichen Gründen glauben tun zu müssen, oder ob hinter den Vorbehalten die evangelische Geschichte des christlich-islamischen Dialogs steht. Letztlich vergleichen aber auch sie die beiden heiligen Schriften miteinander, was mir eine legitime und heute geforderte Aufgabe erscheint.

München Stephan Leimgruber

Theologie / Sozialwissenschaft

Brandes, Holger: **Der männliche Habitus.** Männergruppen und männliche Identität. – Opladen: Verlag für Sozialwissenschaften 2001. 211 S., pb € 17,50 ISBN: 3–8100–3257–3

Brandes, Holger: **Der männliche Habitus.** Bd. II: Männerforschung und Männerpolitik. – Opladen: Verlag für Sozialwissenschaften 2002. 276 S., pb € 16,90 ISBN: 3–8100–3258–1

Die beiden Bde „Der männliche Habitus" von Holger Brandes widmen sich der Identitätsentwicklung von Männern. Der empirisch ausgerichtete erste Bd dokumentiert und kommentiert eine psychotherapeutische Männergruppe und ist eine überarbeitete und erweiterte Neuauflage des 1992 erschienen Titels „Ein schwacher Mann kriegt keine Frau. Männer unter sich", der zweite Bd enthält theoretische Ausführungen zur Sozialpsychologie von Männern und Beiträge zur kritischen Männerforschung.

B. geht es um die besondere Problematik männlicher Identitätsbildung. Diese will er verdeutlichen und nachvollziehen, indem er sie in einer Konstellation zeigt, wie sie in unserer Gesellschaft untypischer kaum sein kann: in einer psychotherapeutischen Männergruppe. Anhand des in Ausschnitten dokumentierten Gruppenprozesses, der über ein Jahr lief und den B. selbst begleitete und moderierte, arbeitet B. verschiedene Aspekte der Identitätsbildung von Männern heraus, etwa die Reglementierung von „männlichem Verhalten", die Rolle der Mütter im Entwicklungsprozeß oder Beziehungsmuster „unter Männern".

Das Instrumentarium, mit dem B. arbeitet, ist psychoanalytisch und soziologisch. Er verbindet die Psychoanalyse mit dem bereits im Titel anklingenden Habituskonzept von Pierre Bourdieu, um Anregungen zu einer Sozialpsychologie des Mannes beizutragen. Mit dieser Perspektive geht einher, daß Geschlecht nicht als biologische Gegebenheit vorausgesetzt, sondern als Resultat sozialer Praxis verstanden wird, wie es sich im Mainstream geschlechtsbezogener Forschung durchgesetzt hat. Männlichkeit muß gelebt werden, erst wenn man Geschlecht „tut", „hat" man es auch (doing gender). Dieses Tun ist meist kein bewußter Akt, sondern wird durch einverleibte Regeln meist unbewußt realisiert und durch einen geschlechtsspezifischen – hier männlichen – Habitus fortwährend reproduziert. Als Psychoanalytiker betont B. neben der gesellschaftlichen v. a. die individuelle Seite und legt hier besonderes Augenmerk auf die frühkindlichen Bindungsmuster. Der erste Bd dokumentiert konkret und beispielhaft, wie unter Männern in einem sozialen Kommunikationsprozeß Männlichkeit hergestellt, gegenseitig bestätigt und verunsichert wird.

Aufgrund des sehr unübersichtlichen Inhaltsverzeichnisses fällt es allerdings schwer, sich im ersten Bd zurechtzufinden. Die Chronologie der Gruppe und nicht eine systematische Einführung gibt den Inhalt vor.

Der zweite Bd enthält die Perspektiven und Einführungen, die man beim Lesen des ersten Bdes vermißt: Etwa eine Einführung über gegenwärtige Männerforschung im deutschsprachigen Raum, eine Einführung in das Habituskonzept Bourdieus (allerdings wiederum ohne den Namen Bourdieu im Inhaltsverzeichnis zu benennen) und ein Hintergrundbeitrag zur „Psychoanalyse des Mannes". Zu diesen grundlegenden Kap.n kommen Beiträge zu spezifischen hegemonialen Männlichkeitsbildern: in verschiedenen Altersstufen, in verschiedenen Kulturen und im deutschen Ost-Westvergleich. Ein Blick in das differente Gesundheitsverhalten und die Arbeitsmarktsegregation illustrieren den Alltag mit seinen spezifischen Anforderungen und Wirklichkeiten von Männern.

B. positioniert sich als Vertreter des Konzepts der Geschlechterdemokratie und favorisiert kritische Männerpolitik als Teil von Gender-Mainstreaming. Ausgehend vom individuellen Ringen um anerkannte Männlichkeit, stellt er diese Identitätsfindungsprozesse in gesellschaftliche Zusammenhänge und verbindet sie schließlich mit politischen Ansätzen der Geschlechterdemokratie. Neben den politisch-rechtlichen Veränderungen zur gesellschaftlichen Teilhabe beider Geschlechter, geht es B. um eine Flexibilisierung des Männlichkeitsbildes: Gemeint ist damit eine Relativierung starrer, autoritär geprägter und überzeichneter Männlichkeitsideale, die der Erweiterung individueller Spielräume in der Ausgestaltung männlicher Habitusformen widerspricht.

Die Theologie tut gut daran, sich mit Männlichkeitsforschung und -bildern auseinanderzusetzen. Feministische Theologie hat u. a. herausgearbeitet, daß in der theologischen Rede vom Menschen der Mann gemeint war. Das Männliche galt als das Allgemeine, das Weibliche als das Besondere. Durch Männlichkeitsforschungen wird deutlich, daß das Männliche, das zum Allgemeinen des Menschen wurde, ein Zerrbild ist und mit konkreter Männlichkeit nur zum Teil zu tun hat.

Für die Theologie ergibt sich die Chance, den gegenwärtigen Umbruch konstruktiv mitzugestalten, wenn sie bereit ist, ihre eigenen Quellen und ihre Geschichte unter dieser Männlichkeitsperspektive kritisch zu beleuchten, ihre Denkgebäude systematisch zu analysieren und ihre Praxis nach geschlechtsbezogenen Normen für beiderlei Geschlechter durchforscht sowie prospektiv geschlechtergerechte Praxismodelle entwickelt. Erste Anfänge sind dafür bereits getan. Die beiden Bde von Holger Brandes geben für ein solches Vorhaben einen guten ersten Einblick in die mittlerweile weit verzweigte Debatte kritischer Männerforschung.

Münster Stefanie Rieger-Goertz

Philosophie / Religionsphilosophie

Beck, Heinrich: **Dimensionen der Wirklichkeit.** Argumente zur Ontologie und Metaphysik. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2004. 231 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 23), kt. € 42,50 ISBN: 3–631–52109–X

Nicht erst durch die Enzyklika Johannes' Pauls II. „Fides et ratio" wurde die Theologie erneut und mit Nachdruck auf ihre metaphysischen Voraussetzungen und Implikationen verwiesen, denn schon seit geraumen Jahren mehrten sich Stimmen, die wiederum für eine erstphilosophische Grundlegung der (Fundamental-)Theologie plädieren. Auf diesem Hintergrund bietet sich das vorliegende Werk als eine vorzügliche, didaktisch kluge und (nicht zuletzt) in einer verständlichen, klaren, aber auch bildhaften Sprachgestalt abgefaßte Einführung in die klassische Metaphysik dar, die – verstanden als „Wissenschaft vom Seienden als solchen in seinem Grunde" – ihren Zielpunkt in einer „natürlichen Theologie" hat. (Darüber hat der Vf. vor einigen Jahren eine umfangreiche Monographie verfaßt). Vergleicht man das vorliegende Werk mit ähnlichen derzeit verfügbaren bzw. im Studienbetrieb benutzten Schriften (wie z. B. mit den Arbeiten von Coreth, Muck, Kl. Müller, Schmidinger, Weismahr), steht es, was Ansatz des Fragens, Modus des Vorgehens und Argumentierens, Gebrauch der Begriffe sowie Häufigkeit ausdrücklicher Zitate angeht, wohl am intensivsten und ungebrochensten in der thomanisch / thomistischen Tradition, die der Vf. freilich an allen Knackpunkten bewußt den metaphysikkritischen Anfragen der Neuzeit aussetzt und darin zu behaupten sucht. Selbst für Themenbereiche, die in den letzten Jahrzehnten kaum mehr oder nur mit tiefgreifenden Abänderungen behandelt wurden, knüpft er an thomanische Gedankengänge an. So greift er für die von ihm vorgelegten „Gottesbeweise" aufs engste die quinque viae des Aquinaten auf, einschließlich des „normalerweise" kaum noch traktierten (weil nach dem Wandel des antiken und mittelalterlichen Weltbilds unplausibel gewordenen) Arguments „ex gradibus". Sogar den augustinisch-thomanischen Gedanken von der erzieherischen Bedeutung des Bösen findet man hier: Die von Gott zugelassenen Übel bieten sich dem Menschen als „Provokation" an, „um die besagten Leiden (und ihre ‚böse Ursache'!) zu überwinden […] Könnte hier eine erzieherische ‚Ab-sicht' der Vor-sehung am Werk sein, welche laufend mehr zum Guten motivieren will? Der Grund der Zulassung von Üblem wäre dann die Bewegung zu einem noch essentielleren Guten" (229). Angesichts der entsetzlichen Greuel in Geschichte und Gegenwart ein schwer nachvollziehbarer Gedanke! Besonders positiv ist hervorzuheben, daß im Metaphysik-Entwurf von Beck, mehr als es sonst in der traditionellen postidealistischen Ontologie üblich ist, die kosmische Dimension der Wirklichkeit eine wichtige Rolle spielt: Evolution und physikalische Kosmologie werden als wichtige Paradigmen zur Erläuterung und Analyse des Seinsvollzugs vorgestellt.

Das Werk ist im besten Sinn ein Alterswerk mit allen Vorzügen, die sich damit verbinden: Es stellt mit seiner Fülle von auf kürzestem Raum behandelten Themen (wozu auch ein geschichtlicher Durchblick durch die Etappen der Metaphysik zählt) in gewisser Weise die Summe eines Gelehrtenlebens dar, das sich v. a. metaphysischen Fragen gewidmet hat. Dabei kann und darf es „holzschnittartig" (und damit noch einmal mehr durchsichtig und „einfach") sein, weil der Vf. auf ein umfangreiches Lebenswerk verweisen kann (und in den Anmerkungen auch jeweils reichlich verweist), worin die notwendigen Differenzierungen ausführlich behandelt und vertieft sind. Und nicht zuletzt zeugt das Werk von einer hoher Souveränitat dem behandelten Gegenstand „Sein" gegenüber, das natürlich nicht eigentlich Gegen-Stand ist, sondern tragende Fülle, die sich – wie der Vf. an verschiedenen Stellen herausstellt – dem Menschen „gibt". Auch wenn für mich an einigen Punkten fragwürdig bleibt, ob und wie weit der hier vorgelegte Entwurf der neuzeitlichen Kritik tatsächlich standhält, ist das Werk eine exzellente Einladung zum denkenden Nach- und Mitvollzug der klassischen Metaphysik.

Freiburg i. Brsg. Gisbert Greshake

Müller, Klaus: **An den Grenzen des Wissens.** Einführung in die Philosophie für Theologinnen und Theologen. – Regensburg: Pustet 2004. 128 S. (Studienliteratur), kt € 16,90 ISBN: 3–7917–1886–X

Mit den philosophischen Kenntnissen deutscher Theologiestudierender steht es schon lange nicht mehr zum Besten. Davon kann man sich nicht nur durch einen Blick in aktuelle Studienordnungen oder das Gespräch mit Universitätslehrern der Theologie überzeugen. Auch die für das Theologiestudium zuständige römische Bildungskongregation hat – jüngst wieder im Zusammenhang mit der Einführung konsekutiver Studiengänge – Verbesserung der philosophischen Grundlagen angemahnt. Doch selbst denjenigen, die sich über das gebotene karge Studienprogramm hinaus weiterbilden wollen, bietet der deutsche Buchmarkt nur wenige didaktisch gut aufbereitete und auf die Bedürfnisse dieser spezifischen Zielgruppe zugeschnittene Lehrbücher.

Der Münsteraner Inhaber des Lehrstuhls für *Philosophische Grundfragen der Theologie*, Klaus Müller, ist auf diesem Feld nun bereits zum zweitenmal hilfreich tätig geworden. Bereits im Jahr 2000 hatte M. gemeinsam mit seiner damaligen Assistentin Saskia Wendel eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten vorgelegt, die als nahezu umfassendes Kompendium für das theologienahe Philosophiestudium gelten darf.[1]

Mit dem zu besprechenden Bändchen legt M. nun die Latte für den Leser noch einmal niedriger und erhöht damit zugleich die Anforderungen an sich selbst, indem er auf gerade einmal 128 Seiten und im entspannten Plauderton, aber niemals unexakt und oft auch für den philosophisch geschulten Leser noch anregend, das an Philosophie aufbereitet, was unbedingt gewußt werden sollte, aber auch „Lust auf mehr" macht.

Im ersten Kap. kommt man über Staunen, Zweifeln und Sprechen in die Philosophie hinein (11–21). Das Wittgensteinsche Diktum „Alles Wissen gründet am Schluß auf Anerkennung" bildet die Überleitung zum zweiten Teil, in dem das Verhältnis von Vernunft und Glaube mit Thomas und Anselm erkundet wird (22–35). Daß dieses Kap. mit der Frage nach der Denkmöglichkeit von Unbedingtem endet, verrät M.s Nähe zur idealistischen Philosophie, wird aber zugleich einem nicht selten vernachlässigten Zentralthema abendländischer Ideengeschichte gerecht und leitet zur in Kap. 3 auf 12 S. eher knapp behandelten Wahrheitsfrage über. Indem M. die Hermeneutik zu einem philosophische Zentralthema erhebt (4. Die Kunst des Verstehens, 49–65), vollzieht er nicht nur den *linguistic turn* nach, sondern verweist auch auf die orientierende Funktion, die Philosophie bzw. Fundamentaltheologie für die hermeneutisch arbeitenden theologischen Fächer in Zukunft wieder verstärkt wahrnehmen könnten. Nachdem unter der Überschrift „Was sollen wir tun?" v. a. Aristoteles und Kant, aber zum wiederholten Male auch die Diskursethik zu Wort gekommen sind, wendet sich M. dem eigentlichen Glutkern seiner Einführung zu, der sich im sechsten Kap. verbirgt. Mit *Rätsel des Ich-Seins* ist das längste Kap. des Buches überschrieben. M. überzeugt hier die Leserin nicht nur von der Bedeutsamkeit der Subjektthematik für Theologie und Philosophie und begleitet sie in Debatten um „Subjekt und Person" sowie die im Dialog mit den Naturwissenschaften aktuelle *mind and brain*-Diskussion, sondern setzt auch einen dezenten Hinweis auf seine Habil.schrift[2], deren Sinnspitze – in Abgrenzung gegen relativistische wie auch gegen extrinsezistische Theologien – in der Unvertretbarkeit des „Ich-Sagens" zu finden sein dürfte.

Daran, daß die Gottesbeweise bzw. -erweise in philosophisch-theologischen Darstellungen nurmehr als ideengeschichtliches Phänomen auftauchen, hat man sich beinahe gewöhnt. Daß M. sie ins letzte Kap. verschiebt und unter der harmlosen Überschrift *Kann Hoffnung Gründe haben?* geradezu schamhaft versteckt, könnte als Hinweis auf ihren endgültigen Bedeutungsverlust gelesen werden. Doch weit gefehlt. Der Autor, der durch zwei didaktisch wie inhaltlich bedeutsame Bücher zur Thematik aufgefallen ist[3], verfolgt das Anliegen einer neuen Würdigung des Gottesbeweises und ist mit guten Gründen der Meinung, es „eigne[t] dem, was ‚Gottesbeweis' heißt, offenkundig weit über ein mögliches historisches Interesse hinaus theologisch wie philosophisch eine systematische Relevanz: Am allerwenigsten zeigt sich von all dem – verblüffenderweise – die gegenwärtige Theologie berührt." (116)

Spätestens hier wird deutlich, was das unbedingt empfehlenswerte Bändchen, das von einer prägnanten Literaturliste, Sach- und Personenregister abgerundet wird, an theologiepolitischem Sprengstoff enthält. Ihm sind viele lernende und lehrende Leser zu wünschen.

Freiburg i. Br. Joachim Valentin

[1] Klaus Müller unter Mitarb. von Saskia Wendel: Philosophische Grundfragen der Theologie. Eine propädeutische Enzyklopädie mit Quellentexten. Münster / Hamburg (Lit-Verl.) 2000.

[2] Klaus Müller: Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität. Frankfurt am Main (Lang) 1994.

[3] Klaus Müller: Gott erkennen. Das Abenteuer der Gottesbeweise. Regensburg (Pustet) 2001. Ders.: Gottes Dasein denken. Eine philosophische Gotteslehre für heute. Regensburg (Pustet) 2001.

Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik, hg. v. Klaus Müller. – Münster: LIT 2002. 182 S. (Forum Religionsphilosophie, 1), pb € 25,90 ISBN: 3–8258–5971–1

In den letzten Jahren haben die Auseinandersetzungen mit dem provozierenden Denker Nietzsche wieder zugenommen. Die vorliegende Publikation dokumentiert die Referate einer äußerst niveauvollen Tagung, bei der das religionskritische Potential des Philosophen genau unter die Lupe genommen wurde. Ausgewiesene Fachleute haben dabei anregende Thesen vertreten.

In der Einleitung (1–11) des Tagungsbd.es macht der Hg. darauf aufmerksam, daß Nietzsche Motive der aufklärerischen Religionsphilosophie radikalisiert und zugleich den aufklärerischen Grundzug der Versittlichung der Religionsthematik radikal in Frage stellt. Insofern geriert sich Nietzsche „der Sache nach wie ein überdrehter Kant" (2). Er konfrontiert die aufklärerische Emphase der Transzendenz Gottes mit der Herausforderung, die Immanenz Gottes – Gott als Ja zum Leben – radikal in den Blick zu nehmen. Eine christliche Anthropologie und Theologie kann – so die These Müllers – Nietzsche nur dann begründet widersprechen, wenn sie dem Subjekt den ihm zukommenden philosophischen und theologischen Rang einräumt.

Beatrix Himmelmann gibt in ihrem Beitrag „Selbstbestimmung des Individuums. Zur Ethik Nietzsches" zu bedenken, daß sich der frühe Nietzsche dem Gedanken eines selbstbestimmten und selbstbegründeten Lebens gegenüber skeptisch und ablehnend verhält. Nietzsche begreift den modernen Menschen als „Resultat" eines auf Vernichtung des Mythos gerichteten Sokratismus. Er will das Weltbild des Mythos wieder zum Bezugspunkt des Lebens machen. 1876 kommt es zur „großen Loslösung", d. h. Nietzsche stellt sich den von der Aufklärung hochgehaltenen Prinzipien von Freiheit und Selbstverantwortung. Er fordert jetzt die „Selbstherrlichkeit des Einzelnen". Um destruktive Aktivitäten zu verhindern, bedarf der Wille zur Macht einer „Selbstformung". Nietzsches Denken läuft – so die These – in einer kantkritischen Variante darauf hinaus, die Selbstbestimmung als Selbstgesetzgebung zu begreifen.

In seinen anspruchsvollen „Anmerkungen zu Nietzsches Subjektkritik" (29–37) zeigt Magnus Striet, daß in der späten Moderne, nachdem der Tod Gottes zum geschichtlichen Bewußtsein erklärt wurde, der Begriff des Subjekts „selbst in eine große Krise gerät" (31). Der Frage, ob die Einsicht in die Fiktionalität der Vorstellung freier Subjektivität unausweichlich ist, kommt eine „eminent theologische Bedeutung" zu. Nietzsche hat die die Gegenwart bestimmenden Programme einer Destruktion der Vorstellung vom Menschen als freier Subjektivität „wirkmächtig präludiert". Kant, der schärfste Antipode Nietzsches in der Neuzeit, hat die enge Verzahnung von Gewissensruf und Freiheitsbewußtsein präzise gesehen. Mit Fichte kritisiert Striet Nietzsches Dogmatismus dahingehend, daß er nicht zu erklären vermag, warum sich das tätige Denken „im Vollzug dieses Denkens als ichhaftes Denken seiner selbst unmittelbar gewiss ist" (45). Jeder muß – so Fichte – das Bewußtsein der Freiheit „durch Freiheit in sich selbst hervorbringen".

Jürgen Werbick untersucht in seinen niveauvollen Analysen die „Wurzeln der Religions- und Christentumskritik Nietzsches": Dabei demonstriert er, daß es Nietzsche um die Destruktion einer Metaphysik geht, die sich in einem göttlichen Grund außerhalb der Relativität dieser Welt und des perspektivischen Zugriffs auf sie verankern will. Damit ist auch Kants Differenz zwischen dem Ansichseienden und den bloßen Phänomenen hinfällig. Es gibt für Nietzsche keinen endgültigen „Text", sondern nur den Kampf der Interpretationen.

In seinem Aufsatz über „Identität und Lebensglück" (72–99) rekonstruiert Georg Essen die Grundthesen der zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtungen" (1874) Nietzsches. Um das eigentliche Profil der Historismuskritik Nietzsches herauszustellen, ordnet der Vf. diese in die geschichtsphilosophische Diskussionslage nach Hegel ein. Entscheidend ist die Frage, bis zu welchem Grad das Leben den Dienst der Historie braucht. Für Nietzsche, der von der „Last des Erinnern-Müssens" spricht, ist die Hinwendung des Menschen zur Geschichte ein „biologisches Mißgeschick". Die grundlegendere Bedingung des Lebens ist – so Nietzsche – das Vergessen-Können. Hegel hingegen sieht das entscheidende geschichtsphilosophische Grundlagenproblem in der Synthesis von Vernunft und Geschichte, in der Dialektik von Subjekt und Geschichte. In seinem „Einspruch" gegen Nietzsche betont Essen, daß das Vermögen des Menschen, eine Geschichte zu haben, als eine „Auszeichnung" begriffen werden muß, die den Menschen „erst zum Menschen macht". Nietzsches Bestimmung des Augenblicks ist – so Essen – mit der Existenzdialektik Kierkegaards zu konfrontieren. So etwas wie Lebensglück gebe es nur deshalb, weil der wirklichen Freiheit das transzendentale Moment der Unbedingtheit innewohnt.

In seinem Beitrag über „Moralkritik und Menschenbild bei Nietzsche" analysiert Josef Simon die „starken Gegenbegriffe" des Philosophen gegenüber der europäischen Philosophie. Nietzsches Moralkritik ist die Kritik an einem *allgemeinen* Begriff der Moral. Den Menschen begreift Nietzsche „unter dem ‚offenen' Begriff des zukünftigen Menschen" (114).

Saskia Wendel skizziert in ihrer Abhandlung über Heideggers Nietzsche-Kritik („Vollendung der Metaphysik"; 118–137) den Weg, den Heidegger in der Begegnung mit der Philosophie Nietzsches gegangen ist, und diskutiert die Chancen und Grenzen dessen, was Heidegger in Abgrenzung zur von ihm als „Vollendung der Metaphysik" bezeichneten Philosophie Nietzsches „Verwindung der Metaphysik" nennt. Wendel vertritt die wohlbegründete These, daß die Nietzsche-Interpretationen Heideggers „Initialzündungen für die Radikalisierung seines Denkens" (129 f) darstellen. Die Vf.in geht der Frage nach, in welchen Punkten Heideggers „Wegmarken" für das philosophische Denken der reflexiven Moderne Bestand haben und in welchen Punkten diese „Wegmar-

ken" anders gesetzt werden sollten. „Bestechend" ist Heideggers Kritik eines reduzierten Wahrheits- und Vernunftverständnisses. Kritisch unter die Lupe zu nehmen ist sein Konzept der Seinsgeschichte, sein Metaphysikverständnis und sein „reduziertes Subjektverständnis". Wendel fordert eine Philosophie „jenseits von Seins- und Subjektvergessenheit".

Ulrich Willers versucht, aus der Sicht heutiger Theologie Nietzsches „Herausforderung" („Rezeption – Interpretation – Wirkung") zu bewerten: Der Vf. stellt die religiös-theologisch bestimmte Rezeptions- und Wirkungskontexte von den Anfängen bis in die Gegenwart vor; er gibt Einblicke in einige markante Texte aus dem „Antichrist", die Nietzsches Verständnis im Umfeld „Evangelium – Kirche – Jesus" zum Ausdruck bringen, und er diskutiert neue theologische Positionen gegenüber Nietzsche (Don Cupitt, Magnus Striet, Johann Figl). Willers macht darauf aufmerksam, daß Nietzsche Jesus „entschieden wie nie zuvor in der Geschichte" vom Christentum abkoppelt. Anerkennend stellt der Vf. fest, daß Striet in kritischer Auseinandersetzung mit Nietzsches Kantkritik auf der Grundlage einer transzendentalen Analytik der Freiheit eine Theorie des Subjekts entwickelt, die den theoretischen und praktischen Aporien des Denkens Nietzsches entgeht. Figl benennt in wünschenswerter Klarheit die Größe und Grenze der Hermeneutik Nietzsches.

Der Anhang der Publikation (175–182) enthält einen Beitrag des Hg.s über „Nietzsche, den Musiker und seine Musik" und vier Gedichte des Philosophen.

Die Plädoyers dieser Publikation zeigen, daß eine Auseinandersetzung mit Nietzsche nicht nur unter philosophiegeschichtlicher Perspektive lohnend ist. Auch eine Konfrontation systematischer Fragestellungen (z.B. nach der Tragfähigkeit des Subjektgedankens) mit dem Denken Nietzsches fördert neue, erhellende Ergebnisse zu Tage.

St. Pölten Josef Kreiml

Tilliette, Xavier: **Schelling.** Biographie. Aus dem Französischen von Susanne Schaper. – Stuttgart: Klett-Cotta 2004. 595 S., geb. € 29,50 ISBN: 3–608–94225–4

Mit der Veröffentlichung des vorliegenden Werkes dokumentiert das traditionsreiche Stuttgarter Verlagshaus Klett-Cotta, daß sich im Jahre 2004 nicht allein der Todestag Immanuel Kants zum zweihundertsten Mal jährte, sondern ebenfalls derjenige Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings zum einhundertfünfzigsten Mal. Die Entscheidung, aus diesem Anlaß die voluminöse Biographie des international anerkannten Nestors der Schelling-Forschung Xavier Tilliette, die im französischen Original bereits 1999 in Paris erschienen ist, ins Deutsche zu übertragen, verdient uneingeschränkte Zustimmung; denn T. ist sowohl mit dem philosophischen Werk[1] als auch mit dem Lebensgang[2] des großen Idealisten bestens vertraut. Nach der Lebensbeschreibung des russischen Idealismus-Forschers Arsenij Gulyga[3] und dem schmalen Bändchen von Jochen Kirchhoff[4] liegt so mit T.s Werk eine weitere umfassende Schelling-Biographie in deutscher Sprache vor; und es darf vermutet werden, daß sie für die nächsten Jahre die maßgebende bleiben wird.

Der Vf. zeichnet nach einem knapp gehaltenen „Vorwort zur deutschen Ausgabe" (7–9), in dem er der Verdienste des Verlegers Johann Friedrich Cotta von Cottendorf um die Publikation der Werke Schellings gedenkt, auf nahezu fünfhundert Seiten (11–495) mit einem erstaunlichen Faktenreichtum und einer immensen Präzision die wechselvollen Geschicke im Lebenswandel Schellings nach. Da es ihm gelingt, das Leben und Denken des Philosophen in den facettenreichen Diskurs der sogenannten „Goethezeit" einzubetten, beschwört seine Darstellung zugleich durch die perspektivische Konzentration des Schelling-Biographen auch den viel gerühmten Geist dieser einzigartigen Epoche der abendländischen Ideengeschichte. Der mit Schellings Philosophie und der Geistesgeschichte der „Goethezeit" nicht eng vertraute Leser wird mit besonderem Dank des Öfteren in dem umfangreichen „Anhang" (497–595) zu blättern wissen, denn hier findet er im Anschluß an den Anmerkungsapparat (499–547) und das Literaturverzeichnis (549–559) eine ausführliche „Zeittafel" zum Leben Schellings (560–569) sowie einen überaus informativen Überblick über die Personen (570–575), denen im biographischen und philosophischen Umfeld Schellings eine besondere Bedeutung zukommt. Das obligatorische Personenregister (577–594) und der Bildnachweis (595) runden den mit zahlreichen Abbildungen versehenen Bd. ab.

Das erste (11–42) der insgesamt 17 Kap. ist der Kindheit und Jugend des „Wunderknaben" Schelling gewidmet, der bereits in frühen Jahren alte und neue Sprachen fast mühelos erlernt und bereits fünfzehnjährig in die Eliteanstalt des Tübinger Stifts aufgenommen wird, wo er mit seinen beiden Freunden Friedrich Hölderlin und Georg Wilhelm Friedrich Hegel Philosophie und Theologie studiert. T. charakterisiert den kleinen Schelling als einen trotz seiner ungewöhnlichen intellektuellen Begabung nicht sonderlich auffälligen Jungen des späten 18. Jh.s: „Überraschend verhielt sich das Wunderkind überhaupt nicht wie ein Wunderkind, weder als vereinsamtes Genie oder allzu altklug und reifer Schüler, wie es Kierkegaard gewesen sein soll. Schelling konnte lebhaft und ausgelassen sein. Seine Schwester Beate erinnerte sich an seine Neckereien, seine Unruhe und manchen bissigen Spott." (15) Ohne Mythenbildung weist der Autor im Blick auf die berühmte Studierstube, die auf ihren wenigen Quadratmetern das Genie Schellings, Hegels und Hölderlins beherbergen durfte, darauf hin, daß die „‚Wohngemeinschaft' der drei Stiftler nur von kurzer Dauer" (17) gewesen sein dürfte. Dies ändere jedoch nichts an der engen freundschaftlichen Beziehung dieses geistigen Dreigestirns oder – mit den Worten T.s ausgedrückt – des „magischen Kleeblatts": „Doch für die Nachwelt sind sie auf immer als magisches ‚Kleeblatt' vereint. Wie eng verflochten die geistige Entwicklung von Hegel, Hölderlin und Schelling war, zeigte sich in den Jahren nach dem Examen bis in die Zeit um die Jahrhundertwende." (17)

In den folgenden beiden Kap.n (43–68 und 69–100) werden die philosophischen Anfänge Schellings in Jena geschildert. Hier tritt der junge Philosoph nicht nur in den Kreis der Frühromantiker, der sich um Novalis, Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck versammelt, sondern er lernt auch seinen schwäbischen Landsmann Friedrich von Schiller kennen und beeindruckt mit seinen ersten philosophischen Schriften Johann Gottlieb Fichte; v.a. gewinnt er auch die Freundschaft Johann Wolfgang von Goethes: „Schelling stand demnach im Ruf, ein Revolutionär und Quertreiber zu sein, und Goethe war angenehm überrascht, einem Bewerber zu begegnen, der sich zu benehmen wußte, der vernünftig, eloquent und außerdem gut angezogen war." (67) Dank der dezidierten Empfehlung Goethes, Schillers und Fichtes erhält Schelling 23-jährig eine philosophische Professur an der Universität Jena.

Im vierten (101–132) und fünften Kap. begleitet der Leser den inzwischen zu einer Berühmtheit avancierten jungen Philosophen nach Bamberg und Würzburg. Ein einschneidendes Ereignis im Leben Schellings ist hier der Tod Auguste Böhmers, der vierzehnjährigen Tochter Caroline Schlegels, die noch in zweiter Ehe mit Schellings Freund August Wilhelm Schlegel verheiratet ist, und bald den deutlich jüngeren Schelling heiraten wird. Der Vf. hebt mit Recht die Bedeutung dieser ungewöhnlich gebildeten und intelligenten Frau für die Philosophie des frühen Schelling hervor: „Caroline hatte demnach bei Schelling Sekretariatsarbeiten übernommen. Sie war nicht nur Muse und Freundin, sondern auch Mitarbeiterin und Kopistin. Bei den Bücherchroniken der neuen *Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung*, ja, sogar bei denen des *Tübinger Morgenblatts* hatte sie mitgearbeitet oder jedenfalls mitgewirkt. […] Insgesamt verdanken wir ihr die Atmosphäre der Identitätsphilosophie, den Spinozismus des Eins und Alles. Das hatte sie von Goethe gelernt, als Schelling im Aufruhr der Anfangszeit der Romantik, die nicht zu seinem für Architektur und Klarheit eingenommenen Naturell paßte, noch um sich schlug. Die Philosophie dieser kämpferischen und dennoch glücklichen Jahre verdankte sich in hohem Maße Carolines hilfreicher Gegenwart." (156f.)

Eben diese Identitätsphilosophie Schellings skizziert T. im nächsten Kap. (159–188) nach, wobei er primär den im Herbst 1802 publizierten Dialog „Bruno" – einen „von Schellings Meisterwerken" (167) – in den Vordergrund stellt. Hier erreiche der ästhetische Pantheismus des frühen Schelling seinen Gipfel, denn das „Universum, die All-Einigkeit […] ist als das vollkommenste Kunstwerk gebildet, in dem Wahrheit und Schönheit zusammenfallen" (167). Jedes Einzelding in der Natur sei in diesem grandiosen Weltbild eine Offenbarung Gottes, die orthodoxe Entgegensetzung von Gott und Natur, von Schöpfer und Geschöpf verliere hier jegliche Bedeutung: „Der Abhang der Identitätsphilosophie führt von der ekstatischen Transparenz des Einen zur Verherrlichung des Ganzen, das sich ergießt und in die Einzeldinge einfließt, so daß die Gesamtheit die Einzelheit gründet und die Einzelheit wie eine Monade die Gesamtheit aufnimmt." (175)

In den Kap.n 7 (189–212) und 8 (213–241) kommt sowohl ein biographischer als auch ein philosophischer Einschnitt in der vita Schellings zur Sprache: Caroline Schlegel-Schelling stirbt überraschend in Maulbronn an Typhus und Schelling vertieft sich in das Problem der menschlichen Freiheit, die immer auch eine Freiheit zum Bösen ist. Hier brechen systematische Schwierigkeiten in seine Identitätsphilosophie ein, denn das Böse scheint mit dem ästhetischen Pantheismus des Dialoges „Bruno" kaum noch verträglich zu sein. In Anlehnung an Hans Urs von Balthasar spricht der Autor in diesem Zusammenhang von Schellings „Blick der Sibylle": „Der ‚Blick der Sibylle' […] des Philosophen stürzt sich in die Abgründe oder großen Tiefen des Daseins, wie dies nur wenige Denker vermochten." (205).

Schellings zweite Ehe mit der deutlich jüngeren Pauline Gotter, die ebenfalls zum engen Freundeskreis Goethes gezählt werden darf, und seine immer wieder neu in Angriff genommenen „Weltalter"-Entwürfe bilden die zentralen Themen der nachfolgenden drei Kap. (241–262, 263–281, 282–306). Da sich Schelling, dessen erste Ehe kinderlos blieb, in seiner zweiten Ehe eigene Kinder wünscht, legt er vor seiner zweiten Eheschließung eine Sorge im Blick auf den Gesundheitszustand seiner zweiten Ehefrau an den Tag, die manchen Leser erstaunen lassen könnte: „Schelling verliebte sich sofort, und Paulines Herz

[1] Siehe hierzu: Tilliette, Xavier: Schelling. Une philosophie en devenir. Bd. 1: Le Système vivant, 1794 – 1821, Bd. 2: La Dernière Philosophie, 1821 – 1854, Paris 1992, 2. Aufl.

[2] Siehe hierzu: Tilliette, Xavier (Hg.): Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen. 4 Bde, Turin 1974, 1981 und Mailand 1988, 1997.

[3] Gulyga, Arsenij: Schelling. Leben und Werk. Aus dem Russischen übersetzt von Elke Kirsten, Stuttgart 1989.

[4] Kirchhoff, Jochen: F. W. J. von Schelling in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1982.

war ihr bereits weit vorausgeflogen, um ihn zu suchen. Trotzdem stand dies den Vorsorgemaßnahmen nicht im Wege, Marcus nahm bei der jungfräulichen Verlobten mit ihrem Einverständnis eine gründliche ärztliche Untersuchung vor der Eheschließung vor. Dies war die Bedingung für das Jawort." (248) Der in der Medizin seiner Zeit bestens bewanderte Schelling – die Universität Landshut hat ihm bereits 1802 wegen seiner Verdienste für die Medizin eine Ehrendoktorwürde der Medizin verliehen – verfolgt noch als Ehemann penibel den Zyklus seiner zweiten Frau, mit der er noch insgesamt sechs Kinder haben wird. Zu den philosophischen Höhepunkten der „Weltalter"-Fragmente gehören nach dem Dafürhalten T.s die „genialen Erörterungen der Zeit": „Sie sagen unerhört Neues aus und sind den epochalen Vorstößen Augustins, Nietzsches oder Bergsons ebenbürtig." (269)

Schellings Lehrtätigkeit in Erlangen ist Gegenstand des 12. Kap.s (307–329): Hier tritt der Dichter August von Platen in den Schüler- und Freundeskreis des Philosophen ein: „Platen beschrieb die aufwühlende Wirkung dieser kühnen Sätze, die oben auf dem Katheder vor einem wie versteinert dasitzenden Publikum ausgesprochen wurden. Der Winterabend trug ebenfalls dazu bei, die Erregung zu Eis erstarren zu lassen." (309) Der Vf. beschreibt die existentielle Wirkung des pathetischen Redestils Schellings, indem er darauf hinweist, daß Platen bei den Vorlesungen seines Lehrers an William Shakespeares berühmten Hamlet-Monolog denken mußte.

Schellings zweite Münchner Phase von 1827 bis 1841 findet in den nächsten drei Kap.n (330–351, 352–366 und 367–396) ihre Darstellung. In diese Zeitspanne fällt seine Freundschaft zu dem berühmten französischen Politiker und Philosophen Victor Cousin und die Entwicklung seiner Positiven Philosophie, die für seine Kritik am absoluten Idealismus Hegels ausschlaggebend werden sollte. T. stellt an dieser Stelle die unaufgelöste Spannung der Spätphilosophie Schellings heraus: „Tatsächlich hat Schelling zwei Anteile seiner selbst nicht vollkommen miteinander versöhnt, will sagen: Die beiden Inspirationsquellen, die eine logischer, die andere narrativer oder historischer Natur, aus denen die Spätphilosophie hervorging, sind nicht vollkommen zusammengeflossen." (360)

Im 16. Kap. (397–426) schildert der Autor den letzten großen Auftritt des späten Schelling: seine Vorlesungen an der Universität Berlin, an die er vom preußischen König Friedrich Wilhelm IV. persönlich gerufen wurde, um philosophisch gegen den revolutionären Geist der Junghegelianer anzutreten. T. weist hierbei auf Karl Jaspers hin, der in Schellings Antrittsvorlesung in Berlin das letzte große Universitätsereignis gesehen hat. Im Publikum sitzen Berühmtheiten wie Friedrich Engels, Sören Kierkegaard, Michail Bakunin, Alexander von Humboldt, Leopold von Ranke und Henrik Steffens. „Diese erste Berliner Vorlesung war ungemein eloquent und gleichzeitig eine gekonnte Rede, eine *captatio benevolentiae*. Es erstaunt daher nicht weiter, daß sie bald darauf gedruckt und verbreitet wurde und um die Welt ging." (401)

Im abschließenden siebzehnten Kapitel folgt der Vf. den letzten Lebensstationen Schellings und nimmt dabei die „Marienbader Elegie" (437) des inzwischen siebzigjährigen Philosophen ins Visier; in Schellings Leben tritt im Jahr 1849 eine dritte Frau ein: die sechsundzwanzigjährige Engländerin Eliza Tapp. „Diese späte Idylle, die sich hauptsächlich in Briefen niederschlug, wurde so gut wie nicht zur Kenntnis genommen, die Familie maß ihr kein großes Gewicht bei, deshalb hat sie die Briefe auch nicht vernichtet. Pauline, die selbst leidend und dem Tode nahe war, wußte um diese verspätete Freundschaft, nahm an ihr teil, doch wahrscheinlich war sie sich nicht darüber im klaren, wie sehr die Zuneigung des alten Mannes für jene, die er, wie sie es auch wünschte, sein ‚liebes Kind, sein teures Kind' nannte, von Melancholie und Pathos durchdrungen war."[5] (437) Diese „verspätete Freundschaft" sollte bis zum Tod Schellings am 20. August 1854 in dem Schweizer Kurort Bad Ragaz dauern. Noch sein Todeskampf ist gekennzeichnet von einer pantheistischen Stimmung: „Von Zeit zu Zeit ließ er das Fenster zur kleinen Terrasse seines Zimmers öffnen, damit er die Berge betrachten konnte, fest und unerschütterlich wie die ewigen Ideen." (458) Auch die ökumenische Beisetzung – sein Sohn Fritz und ein katholischer Pfarrer halten den Gottesdienst gemeinsam ab – dürfte ganz im Sinne des Denkers gewesen sein, der von einer zukünftigen Kirche des Johannes als Synthese der Kirche des Petrus (Katholizismus) und derjenigen des Paulus (Protestantismus) träumte.

Die verschlungene Wirkungsgeschichte des „ersten Denkers Deutschlands" – so bezeichnet der König von Bayern Maximilian II. Joseph seinen einstigen Lehrer Schelling in der Inschrift des Denkmals, das er anläßlich seines Todes errichten ließ – ist Gegenstand des „Epilog[es]" (463–495). Der Vf. erwähnt hierbei v.a. Arthur Schopenhauer[6], Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Karl Jaspers und Sigmund Freud, aber auch bedeutende Schelling-Forscher wie Manfred Schröter, Horst Fuhrmans und Walter Schulz.

Schellings Philosophie darf aus der Sicht des Rez.en zu den überragenden Gipfelleistungen der abendländischen Geistesgeschichte gezählt werden; darüber hinaus sollten die hier in knapp bemessener Form präsentierten Einblicke zeigen, daß auch sein Lebensweg eine Nacherzählung verdient – zumal wenn er einen dermaßen kompetenten, einfühlsamen und im besten Sinne des Wortes unterhaltsamen Erzähler wie Xavier Tilliette findet. Trotz ihres Detailreichtums und der Informationsfülle wirkt diese Biographie an keiner Stelle ermüdend oder gar langweilig auf den Leser. Im Gegenteil: Der Autor breitet in seinem Werk ein geistreich und lebendig geschriebenes Panorama einer ideengeschichtlichen Epoche aus, bei dem der Leser gerne verweilen wird. Es bleibt zu wünschen, daß nach der deutschen Übersetzung dieser Lebensbeschreibung Schellings auch die Darstellung seiner philosophischen Entwicklung, wie sie der Autor in seiner breit angelegten zweibändigen Studie „Schelling. Une philosophie en devenir"[7] bereits vor Jahren vorgelegt hat, nicht mehr allzu lange auf eine ähnlich gelungene Übertragung in die Muttersprache Schellings zu warten hat.

Steinfurt Robert Jan Berg

[5] Siehe hierzu: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph / Tapp, Eliza: Briefwechsel. Schellings Pyrmonter Elegie, aus dem Berliner Schelling-Nachlaß hg. v. Elke Hahn mit einer Einleitung v. Xavier Tilliette.

[6] Zur Schelling-Rezeption Schopenhauers siehe: Berg, Robert Jan: Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers, Würzburg 2003, 352–369.

[7] Vgl. Fußnote 1.

Kurzrezensionen

Akenda, Jean C. Kapumba: **Kulturelle Identität und interkulturelle Kommunikation.** Zur Problematik des ethischen Universalismus im Zeitalter der Globalisierung. – Frankfurt / London: IKO 2004. 296 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 21), kt € 19,90 ISBN: 3–88939–742–5

Akendas Studie befaßt sich mit der inzwischen weit verbreiteten Skepsis gegenüber formalistischen und universalistischen liberalen Theorien der politischen Philosophie. A. teilt diese (u.a. von Kommunitaristen, Feministinnen, Postmodernen artikulierte) Skepsis v.a. in bezug auf die Plausibilität des Begründungswegs etwa des Rawlsschen Kontraktualismus oder auf den moralischen Gehalt etwa eines diskurstheoretischen Ansatzes und weist insbesondere auf das Problem der möglichen Kollision von Universalismus und kulturellem Selbstbestimmungsrecht hin. Der Autor schlägt einen „ethischen Universalismus im Zeitalter der Globalisierung" vor, dessen vorrangige Intention die Anerkennung unterschiedlicher kultureller Identitäten ist, die im Zuge der Globalisierung (im Sinne einer „Radikalisierung der Austauschmöglichkeiten zwischen den Nationen"; 279) in interkulturellen Beziehungen aufeinander treffen. A. entwickelt einen „Universalismus der allgemeinen Anerkennung der individuellen Selbständigkeit und Verschiedenheit" (281), der sozusagen immer schon in die intersubjektive Kommunikation eingelassen ist, und überträgt diesen ‚annerkennungstheoretischen' Ansatz auf die Ebene der interkulturellen und internationalen Kommunikation, bei der es dann um die Anerkennung divergenter kultureller Identitäten geht. Insofern A. den Verzicht auf eine übergeordnete Identität „im Kantischen Sinne", auf eine „Angleichung der Individuen an einen vorausgesetzten Maßstab" zur Pointe seiner Inter-Ethik erklärt, stellt sich die Frage, welche Rolle das Menschenrechtsethos in der Konzeption in systematischer Hinsicht letztlich spielt. Chr. Sp.

Den Himmel offen halten. Priester sein heute. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, hg. v. George Augustin / Johannes Kreidler. – Freiburg: Herder 2003. 287 S., kt € 14,90 ISBN: 3–451–27986–X

Dieser Aufsatzbd nähert sich dem Thema „Priester sein heute" in vier Abschnitten (Wahrnehmungen und Erwartungen; Dimensionen des priesterlichen Dienstes; Zum Gelingen des priesterlichen Dienstes; Theologische Verhältnisbestimmungen). George Augustin SAC, Johannes Frühbauer, Ottmar Fuchs, Bischof Gebhard Fürst, Christian Hermes, Walter Kardinal Kasper, Medard Kehl SJ, Klaus Krämer, Weihbischof Johannes Kreidler, Michael Kunzler, Bischof Gerhard Ludwig Müller, Weihbischof Thomas Maria Renz, Eberhard Schokkenhoff und Clemens Stroppel sind die Autoren dieses Buches. Im Geleitwort betont Karl Kardinal Lehmann: „Vieles aus den Veröffentlichungen und Überlegungen der letzten Jahrzehnte wird berücksichtigt und eingebracht. Der Leser erhält einen guten Sachstand. Zugleich aber werden [...] gemeinsame Elemente für den künftigen Dienst erkennbar und formuliert." (8) Leitgedanke aller Aufsätze ist, daß auch heute der Kern priesterlichen Dienstes nur aus dem Priestertum Jesu Christi herzuleiten ist. Der Mithg. George Augustin macht deutlich, daß der „Priester heute *den Himmel für die Menschen offenhalten*" muß, denn „es gibt auch in der Welt von heute die Sehnsucht nach Transzendenz." (241) Besonders für diejenigen,

die darum ringen, wie das Priestertum aller Gläubigen und das Priestertum des Dienstes in ihrem Verwiesensein aufeinander authentisch miteinander gelebt werden können, liefert dieses Buch wertvolle Impulse. U. T. G. H.

Kirchenwechsel. Ein Tabuthema der Ökumene? Probleme und Perspektiven, hg. v. Athanasios Basdekis / Klaus Peter Voß. – Frankfurt a. M.: Lembeck 2004. 261 S., kt € 18,00 ISBN: 3–87476–461–3

Der vorliegende Bd ist das Ergebnis einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland im Nov. 2003, bei der verschiedene Dimensionen des Kirchenwechsels aus der Sicht einzelner kirchlicher Traditionen (römisch-katholisch; orthodox; evangelisch-landeskirchlich; evangelisch-freikirchlich) beraten wurden. Ergänzt wird der Bd durch die Dokumentation von u. a. bestehenden zwischenkirchlichen Vereinbarungen. Die behandelten Dimensionen des Kirchenwechsels umfassen dabei die individuelle Glaubensentscheidung, die ekklesiolog. Problematik und staatskirchenrechtliche Fragen. Das Werk führt nicht nur diese Vielschichtigkeit vor Augen (wobei das Schwergewicht auf die staatskirchenrechtliche Problematik gelegt wurde), sondern sucht – zumindest mit Blick auf den innerevangelischen Bereich – konkrete Lösungswege für das Verständnis und die Praxis des Kirchenwechsels aufzuzeigen. Da diese allerdings auf Grund des theologischen (und davon abhängenden kirchenrechtlichen) Selbstverständnisses der römisch-katholischen Kirche nicht ohne weiteres auf das katholisch / protestantische bzw. katholisch / orthodoxe Verhältnis übertragbar sind, hätte ein systematisch-theologischer Beitrag von katholischer Seite gut getan. Nichtsdestotrotz ist diese Studie vor allem für das staatskirchenrechtliche Verhältnis sehr erhellend. P. L.

Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart, hg. v. Klaus Dethloff / Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal / Friedrich Wolfram. – Berlin: Parerga 2004. 399 S. (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie, 5), pb € 29,80 ISBN: 3–937262–05–9

Haben in der Moderne (was ist das überhaupt?) spezifische philosophische Bemühungen um die Ordnung der Dinge und des Denkens schließlich zu diversen Vermutungen über das *Ende der Moderne* selbst geführt, so ist ebendieser Begriff schnell zu einem wohlfeilen Universalargument zur raschen und unverbindlichen Untermauerung beliebiger Standpunkte herabgesunken. Unterdessen – und das stellen die Autoren des anzuzeigenden Bd.es wiederholt fest – taucht aus dem wildwogenden Meer postmoderner Beendigungs- und Todes-Theorien (der „‚Tod Gottes' […] der Tod des Subjekts, das Ende des Menschen, das Ende der Moderne, das Ende der Postmoderne, das Ende der Geschichte" [so offenbar etwas entnervt *Th. Rentsch*, 179]) wieder häufiger ein *totgeglaubtes* Motiv der Geistesgeschichte auf, das in verwirrender Weise eben nicht vom Ende sondern quasi von dessen Abschaffung redet: die Religion.

Der Bd mit 18 Vorträgen, gehalten im Rahmen der Wiener ‚Interfakultären Arbeitsgemeinschaft für Religionsphilosophie', spürt der Rolle und dem Standort der Religion in der Philosophie der Gegenwart nach (bis zurück zu Hegel, Nietzsche und James). Ein weites Feld, das es zu beackern gilt, wobei aber wesentliches Berücksichtigung findet. In Schlagworten: Tod Gottes; Glaube / Pistis; Feminismus; Metaphysikkritik; Pluralismus u.v.m.

Eine aufschlußreiche und mit stupender Sachkenntnis versuchte Zwischenbilanz, die erkennen läßt, daß sich eine Schlußbilanz sobald nicht wird ziehen lassen. Jo. B.

Dodel, Franz: **Das Sitzen der Wüstenväter.** Eine Untersuchung anhand der Apophthegmata Patrum. – Freiburg / Ue.: Universitätsverlag 1997. X, 198 S. (Paradosis, 42), geb. € 25,65 ISBN: 3–7278–1110–2

Die Studie, die 1995 von der Christkath.-Theol. Fak. der Uni. Bern als Diss. angenommen wurde, fragt am Beispiel des Sitzens nach dem Stellenwert leiblicher Übungen im Leben der Wüstenväter und wendet sich gegen die Annahme, die christliche Tradition habe kaum ein Interesse an meditativen Techniken entwickelt. Als Quellen dienen dem Vf. hauptsächlich die Apophthegmata Patrum. Nach Auswertung des Materials im Hinblick auf verschiedene „Sitzorte", z. B. das Kellion, unterschiedliche Aspekte des Sitzens sowie Tätigkeiten, die mit dem Sitzen verbunden sind, z. B. Arbeiten oder Beten, bleibt die Frage, was mit dem Sitzen eigentlich zum Ausdruck gebracht wird. Genauer gefragt, geht es beim „Sitzen" um eine eigene leibliche Übung oder eigentlich nur um eine Art des sich Aufhaltens an einem Ort oder eine bloße Haltungsbezeichnung? Der Vf. optiert für eine eigenständige Art der Übung, muß aber selbst einräumen, daß ein „schlüssiger Beweis […] auf der Begriffsebene […] nicht beigebracht werden" kann (147). C. U.

Religion – Leben, Lernen, Lehren. Ansichten zur „‚Religion' bei ReligionslehrerInnen", hg. v. Bernhard Dressler / Andreas Feige / Albrecht Schöll. – Münster: LIT 2004. 135 S. + CD-ROM (Grundlegungen, 9), br. € 19,90 ISBN: 3–8258–7199–1

Dieser Bd versammelt neun Beiträge zum Thema ‚Religion' bei ReligionslehrerInnen und knüpft als Folgepublikation an die im Jahre 2000 abgeschlossene empirische Studie über evangelische ReligionslehrerInnen in Niedersachsen an (Andreas Feige / Bernhard Dressler / Wolfgang Lukatis / Albrecht Schöll: ‚Religion' bei Religinslehrer-Innen. Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis in empirisch-soziologischen Zugängen. – Münster: LIT 2000). Auch für Kenner der niedersächsischen Studie ist dieser Bd insofern von besonderem Interesse, daß ihm auf einer CD-ROM sämtliche Fallanalysen der empirischen Untersuchung in der Langfassung als PDF-Dateien beiliegen, die in der Studie selbst z. T. nur in Auszügen veröffentlich werden konnten. Die einzelnen Beiträge der namhaften Autorinnen und Autoren lassen sich nicht nur unabhängig von bzw. als Ergänzung zur Studie lesen, sondern fassen zugleich einige ihrer wesentlichen Ergebnisse unter neuen Fragestellungen zusammen.

Hier handelt es sich um eine nicht nur für angehende ReligionspädagogInnen bereichernde Publikation, die nicht zuletzt aufgrund der hochinteressanten Fallanalysen überaus lesenswert ist. T. A.

Interculturality, Gender and Education. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt im Auftrag des Missionswissen-schaftlichen Institutes Missio e.V. – Frankfurt / London: IKO 2004. 340 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 19), kt € 22,90 ISBN: 3–88939–736–0

Der Bd dokumentiert Referate des genannten Kongresses, der im März 2003 in Carmona / Sevilla stattfand. Die 1995 vom Lateinamerikareferat des Missionswissenschaftlichen Institutes Missio e.V. gegründete Initiative ‚Internationaler Kongreß für Interkulturelle Philosophie' versteht sich als Forum einer interkulturellen Befreiungsphilosphie. Praktisch allen Beiträgen liegt die Analyse zugrunde, daß der philosophische Diskurs der Gegenwart, daß auch die philosophische Hochschullehre und Forschung nach wie vor stark androzentrisch und eurozentrisch geprägt sei. Die Initative jedoch, so der in der Einleitung von Hg. Raúl Fornet-Betancourt formulierte Anspruch, könne als „intercultural […], inter-contextual and inter-gendered" Projekt dazu beitragen, „the voids, the absences and the silences in the educational system of the hegemonic society" aufzudekken (17f.). Dabei geht es durchaus konkret um Lehrpläne und Methoden, mittels derer in der akademischen Lehre Philosophie vermittelt wird, denn bereits die Wahl eines geschriebenen Textes („wich is predominantly European") als Ausgangspunkt für die philosophische Reflexion unterschlage den jeweiligen Kontext der Studierenden „and the ways of knowing in wich they have grown" (19). Es liegt auf der Hand, daß die einzelnen Beiträge, die die akademische Lehr- und (zum Teil) Forschungssituation in afrikanischen, asiatischen und lateinamerikanischen Kontexten schildern und Perspektiven der kulturellen Emanzipation entwickeln, in der Perspektive etwa einer universalistischen praktischen Philosphie eine Herausforderung darstellen und durchaus angreifbar sind. Aber um *diese* Auseinandersetzung geht es der Initiative ja gerade. Chr. Sp.

Ganoczy, Alexandre: **La Trinité créatrice.** Synergie en théologie. – Paris: Cerf 2003. 321 S., kt € 35,00 ISBN: 2–204–07258–3

Dieses sehr empfehlenswerte, weil die Schöpfungstheologie vorantreibende Werk erschien ursprünglich bereits 2001 unter dem Titel „Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie". Der ein wenig geänderte Titel der Übersetzung wird beim französischen Publikum mit einiger Sicherheit Assoziationen an P. Teilhard de Chardin auslösen. Und dies zu Recht, geht es doch hier wie dort um ein theologisches Verständnis der Schöpfungs- und insbesondere der Evolutionswirklichkeit. Umso überraschender ist es, daß man diesen Namen im ganzen Werk vergeblich sucht. G. G.

Hartmann, Mareike: **Höllen-Szenarien.** Eine Analyse des Höllenverständnisses verschiedener Epochen anhand von Höllendarstellungen. – Münster: LIT 2005. 120 S., Abbildungen (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 32), pb € 17,90 ISBN: 3–8258–7681–0

„Was kommt nach dem Ende?" Auf diese uralte Menschheitsfrage gibt es sicherlich keine überprüfbaren Antworten. Die Diskussion über eine mögliche Hölle, vor deren ewigen Qualen die Menschheit trotz der Aufklärung offensichtlich nur kaum an Angst verloren hat, ist für diese Publikation von entscheidendem Charakter.

Anhand von fünf ausgewählten Kunstwerken vom 12. bis zum 20. Jh., die exemplarisch „für eine Vielzahl von Werken" (11) stehen, geht dieser Bd dem spannenden Thema „Höllendarstellungen in der Kunst" nach. Dabei ist es für die Vf.in ganz entscheidend, die theologische und gesellschaftliche Entwicklung bzgl. der Höllenvorstellungen in Werken wie Peter Paul Rubens' „Höllensturz der Verdammten" oder der Hölle im Jüngsten Gericht von Peter von Cornelius herauszustellen. Die besprochenen Kunstwerke werden den einzelnen Kap.n jeweils als Schwarz-Weiß-Abbildung vorangestellt. Der Analyse der einzelnen Kunstwerke geht das Kap. „Die Geschichte christlicher Höllenvorstellungen" voraus, in dem u.a. auf die biblischen Grundlagen, die kirchengeschichtliche Entwicklung der Höllenvorstellung, aber auch kurz auf die wichtigen Ansätze von Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar eingegangen wird.

Der Bd zeichnet sich als ein Einblick in die besondere Symbiose von Theologie und Kunst aus und darf als solcher als bereichernde Publikation angesehen werden. T. A.

Heinz, Werner: **Der Aufstieg des Christentums.** Geschichte und Archäologie einer Weltreligion. – Stuttgart: Konrad Theiss 2005. 126 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–8062–1934–6

Der übersichtlich gestaltete und reich bebilderte populärwissenschaftliche Bd will überblicksweise das frühe Christentum darstellen. Den Beginn macht die Heilige Schrift, das Ende die Zeit Konstantins, wenngleich einige Stränge (wie die Geschichte einzelner alter Symbole) mitunter bis in unsere Zeit hinein verfolgt werden.

Aus dem Inhalt: Das frühe Christentum und seine Umgebung; Die Mission des Paulus und seine Reisen; Papsttum und frühes Christentum in Rom; Frühe Christenverfolgungen; Die Konstantinische Wende oder: Der Sieg des Christentums; Frühchristliche Frömmigkeit und das frühe Mönchtum im Orient; Benedikt von Nursia und das abendländische Mönchtum; Christliche Mission; Ämter und Liturgie der frühen Christen; Architektur und Plastik der frühen Christen; Symbole der frühen Christen; Frühes Christentum auf heidnischen Kultstätten.

Eine Liste der frühen Päpste, ein Glossar, Verzeichnisse einschlägiger Literatur und der biblischen Schriften und Register der Bibelstellen, außerbiblischen Autoren und Namen schließen sich an.

Freilich würden manche Fachleute sicherlich einiges weniger abschließend formulieren wollen, und manche sprachliche Wendung ist vielleicht etwas betont unwissenschaftlich; summa summarum aber liegt hier ein gelungenes Buch vor. Jo. B.

Koch, Guntram: **Frühchristliche Sarkophage.** – München: C. H. Beck 2000. XX, 667 S., 87 Abb. im Text, 242 Abb. auf 80 Tafeln (Handbuch der Archäologie), geb € 174,00 ISBN: 3–406–45657–X

Dieses reich bebilderte Handbuch dokumentiert erstmalig alle erhaltenen frühchristlichen Sarkophage aus dem dritten bis sechsten Jh., was bei der Materialfülle von ca. 2500 erhaltenen Exemplaren und der unübersehbar werdenden Literatur dazu eine großartige Leistung darstellt. Der Vf. widmet sich zunächst der Wiederverwendung paganer Sarkophage und bespricht allgemeine Fragen zu den Sarkophagen, z.B. zu ihren Formen, zu Materialien, Herstellungstechniken usw. Darin anschließend werden die Sarkophage unter regionalen Gesichtspunkten vorgestellt: zunächst die der drei Zentren der Sarkophagherstellung Rom, Ravenna und Konstantinopel, dann die der Provinzen. Abschließend widmet sich der Vf. dem Nachleben der frühchristlichen Sarkophage sowie der Frage von Fälschungen. Ausführliche Register runden das Werk ab, das jedem, der sich für das Thema der frühchristlichen Sarkophagkunst interessiert, eine unentbehrliche Hilfe sein wird. C. U.

Lang, Bernhard: **Himmel und Hölle.** Jenseitsglaube von der Antike bis heute. – München: C. H. Beck 2003. 128 S. (Beck'sche Reihe, 2303), pb € 7,90 ISBN: 3–406–48003–9

Ausgehend von der Frage, ob es ein Leben nach dem Tod gibt, beschreibt der Vf. überblicksartig den Wandel der Geschichte des Jenseitsglaubens von der Spätantike über das Mittelalter bis hin zur Gegenwart. Dabei geht er bei seinen Schilderungen von Hades und Hölle, von Himmel und Paradies unter einer anthropologischen Fragestellung vor: „Was über das Jenseits gedacht und geglaubt wird, hängt stets mit bestimmten Grundannahmen über das Wesen des Menschen zusammen [...]" (7). Sehr erfreulich ist m. E. die Kompaktheit in der Darstellung, denn es werden die zentralen Stationen zum Jenseits- und auch Seelenglauben angesprochen (u.a. NT, Scholastik, Kant, Spinoza, bis hin zu Karl Barth und Karl Rahner). Was theologische Interpretationen der Hölle betrifft, geht der Vf. z.B. auf die konträren Positionen von Origenes und Augustinus ein, wenn er den Konflikt von einer Apokatastasis-Lehre und der augustinischen Auffassung von der Hölle und ihren ewigen Qualen im Kontext der Erbsünden-Lehre Augustins thematisiert (56–57). Aber auch Dantes Schilderungen der „Nebenhöllen" werden in diesem Zusammenhang angesprochen (58–61).

Abgerundet von einem erfreulich umfangreichem Personen- und Sachregister kann dieser Bd sehr zur Lektüre anempfohlen werden.

Corrigendum: Im Rahner-Zitat auf S. 118, Z. 9 muß es statt „andern" „anderen" heißen. T. A.

Lang, Uwe Michael: **Conversi ad Dominum.** Zu Geschichte und Theologie einer christlichen Gebetsrichtung. – Freiburg: Johannes, 3. unveränd. Aufl. 2005. 156 S., brosch. € 13,50 ISBN: 3–89411–384–7

Bereits in der dritten Aufl. erschienen, stellt das kleine Werk eine große Hilfe dar für alle, die sich abseits innerkirchlicher ideologischer Zänkereien und Etikettierungspolemiken ein fundiertes Urteil über die erneuerte bzw. die alte Liturgie bilden wollen (wobei der Rez. fragen möchte, was dieses Begriffspaar nach 42 Jahren SC und 35 Jahren editio typica des Messbuchs Pauls VI noch für eine Relevanz haben kann).

Die wohl wesentliche Grundeinsicht der Abhandlung besteht im Prinzip darin, daß die oft zu vernehmende begriffliche Entgegensetzung von celebratio „versus populum" und „versus orientem" bzw. „absidem" auf einem Kategorienfehler beruht: Die theologisch wie auch immer begründete Stellung des Zelebranten am Altar hat stets topographische (als solche überhaupt nichts aussagende) Folgen bezüglich seiner Stellung zur Gemeinde. Der Vf. informiert über die Rolle der Gebetsausrichtung versus orientem in Bibel und frühchristlicher Literatur und erörtert das überlieferungsmäßig und archäologisch schwierige Problem der liturgischen Topographie früher Kirchengebäude (Eingangsostung römischer Basiliken!) sowie theologische Gründe für eine *gemeinsame Gebetsrichtung* der feiernden Gemeinde unabhängig von der konkreten *geographischen Richtung*. Die einschlägigen Dokumente des Lehramtes werden – sine ira et studio, aber durchaus in Abgrenzung zu gängig gewordenen Hermeneutiken – darauf hin befragt, was sie erlauben, vorschreiben oder verbieten.

Sicher ein wichtiges Buch! Jo. B.

Literatur ohne Moral. Literaturwissenschaften und Ethik im Gespräch, hg. v. Christof Mandry. – Münster: LIT 2003. 150 S. (Ethik in der Praxis / Practical Ethics. Kontroversen / Controversies, 18), pb € 19,90 ISBN: 3–8258–6450–2

Der vorliegende Bd vereinigt die erweiterten Beiträge einer Fachtagung zum Verhältnis von Literaturwissenschaften und Ethik, die unter dem Titel „Literatur ohne Moral" am 9. Oktober 2002 an der Universität Tübingen stattgefunden hat. Die acht versammelten Beiträge aus unterschiedlichen Disziplinen (u.a. Theologie, Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft und Philosophie) verstehen sich im Zusammenhang mit der Tagung als Anstoß, die interdisziplinäre Diskussion weiter zu vertiefen und sich aktuellen Fragestellungen um die Wahrnehmung des Ethischen in der Literaturwissenschaft bzw. in Richtung einer „Literaturethik" in einem breiteren Horizont zu öffnen. Der Diskussionsschwerpunkt der Beiträge liegt dabei auf der Frage, wie die ethische Dimension in der Literatur genau aufzufassen ist, welche Aspekte sie umfaßt und wie sie theoretisch zu erfassen ist. T. A.

A Century of Theological and Religious Studies in Britain, hg. v. Ernest Nicholson. – Oxford: Oxford University Press 2003. 306 S., geb. £ 40,00 ISBN 0–19–726305–4

Der vorliegende Bd ist ein Sammelwerk renommierter britischer Historiker, Philosophen, Religionswissenschaftler und Theologen, die sich mit wesentlichen theologischen und religionswissenschaftlichen Entwicklungen im Großbritannien des 20. Jh.s beschäftigen. Wie sehr bei den Verstehensvoraussetzungen dieser Entwicklungen vergangene Jahrhunderte bzw. Epochen zu berücksichtigen sind, zeigen die Aufsätze von D. Luscombe („The medieval church"), P. Col-

linson („The Reformation") und J. Shaw („The long eighteenth century"). Es ist für britische Theologie- und Religionswissenschaftsgeschichte besonders bezeichnend, daß sie auf Grund eigener Herausforderungen durch die um die Jahrhundertwende erstarkte empiristische, insbesondere naturalistische (s. Ch. Darwin) und sprachanalytische Philosophie bestimmte kontinentaltheologische Anstöße und Entwicklungen, etwa die der Dialektischen Theologie Karl Barths, erst zeitversetzt oder nur sehr allmählich aufnahm. Ein besonderes britisches Spannungsfeld ist hingegen über viele Jahrzehnte die historisch-kritische Exegese gewesen, da gerade hier orthodoxe kirchliche Lehre und historisch-kritisches Geschichtsbewußtsein, das vom empiristischen Zeitgeist zusätzlich genährt wurde, aufeinander prallten. Der Bd ist deshalb sowohl für Exegeten als auch für systematische Theologen und Religionswissenschaftler sehr zu empfehlen, da er wichtige Einblicke in die Geschichte britischer Religions- und Wissenschaftstheorie gewährt. P. L.

Schwaiger, Georg / **Heim,** Manfred: **Kleines Lexikon der Päpste.** – München: C. H. Beck 2005. 134 S. (Beck'sche Reihe, 1615), kt. € 9,90 ISBN: 3–406–51134–1

Dank der bekannten Kompetenz von Georg Schwaiger und Manfred Heim gelingt es, in möglichst knapper Form die wichtigsten Daten und historisch bedeutsamen Aspekte der einzelnen Päpste und Gegenpäpste von Petrus bis Johannes Paul II. in diesem Vademekum darzustellen. Sowohl der einleitende Überblick über das Papsttum in der Geschichte als auch die einzelnen Artikel zu den Päpsten sind dabei stets um Verständlichkeit – auch für theologisch oder historisch im Detail nicht so Bewanderte – bemüht, die durch angemessene Erläuterungen und zusätzliche Anmerkungen durchweg gegeben ist. Auch in seiner praktischen Handhabung entspricht diese Publikation dem Anspruch, ein leicht und schnell zugänglicher Fundus an grundlegenden Informationen zu sein, der sich im Umfang auf maximal eine Buchseite zu einem Artikel beschränkt.

Eine lohnende Anschaffung für jeden, der einen kurzen, aber guten Überblick über die Geschichte der Päpste und Gegenpäpste gewinnen möchte. Wd.

Veyne, Paul: **Die römische Gesellschaft.** Aus dem Franz. von Heinz Jatho. – München: Wilhelm Fink 1995. 333 S., kt € 34,00 ISBN: 3–7705–2932–4

Dieses Buch vereinigt neun bereits publizierte Aufsätze des Vf.s aus den Jahren 1961–1990 zu unterschiedlichen Aspekten der römischen Gesellschaft. Sie werden hier einem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht. C. U.

Wengst, Klaus: **Das Johannesevangelium.** 1. Teilband: Kapitel 1–10. – Stuttgart: Kohlhammer, 2. Auflage 2004. 423 S. (ThKNT 4,1), kt € 34,00 ISBN: 3–17–018198–X

Wenige Jahre nach der erste Auflage legt Klaus Wengst die zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage des ersten Bdes seines Johanneskommentars in der neuen Reihe „Theologischer Kommentar zum Neuen Testament" (= ThKNT) vor (vgl. die ausführliche Besprechung der Erstauflage in ThRv 97, 2001, 273–275). Die Neuauflage bietet einige wenige Erweiterungen und Überarbeitungen (bes. durch Zitate von Origenes, Augustinus, Luther und Marquard sowie in den Fußnoten). Das Vorwort zur zweiten Auflage betont und verteidigt erwartungsgemäß die Grundlinien der Johannesinterpretation von Klaus Wengst. Dazu gehört der Grundsatz: „Die neutestamentlichen Texte als ‚christliche' im Gegenüber zu jüdischen Texten zu reklamieren, ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein Anachronismus" (9) und die entschiedene Option zur Sachkritik: „Wo ich die Ausagen des Evangelisten nicht nachsprechen kann, sage ich das in aller Offenheit und begründe es. [...] Ich möchte als christlicher Ausleger keine theologischen Aussagen mehr machen, die jüdische Identität in Frage stellen und jüdische Integrität verletzen" (10). Der Kommentierung ist erneut allein ein Stellenregister beigegeben. K. S.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Matthias Blum, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin;
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Goethestr. 40, D-79100 Freiburg;
Dr. Andreas Grote, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Gerd Häfner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Hans Hermann Henrix, Leonhardstr. 18-20, D-52064 Aachen;
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg;
Ulrich T. G. Hoppe, St. Mauritz-Freiheit 44, D-48145 Münster;
Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
Dr. Birgit Jeggle-Merz, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Josef Kreiml, Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten;
Prof. Dr. Ludolf Kuchenbuch, Spielhagenstr. 10, D-10585 Berlin;
Prof. Dr. Stephan Leimgruber, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauer-Allee 19, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Markus Öhler, Rooseveltplatz 10/10, A-1090 Wien;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Dr. Stefanie Rieger-Goertz, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Hermann-Josef Röhrig, Deutschhsausstr. 24, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Hartmut Rosenau, Leibnizstr. 4, D-24098 Kiel;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Bernward Schmidt, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ruth Scoralick, Gibraltarstr. 3, CH-6003 Luzern;
PD Dr. Joachim Valentin, Habsburger Str. 121, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Sabrina Herbecke, Alexander Scholz, Sebastian Wendel
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