

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 3

2006

102. Jahrgang

Phänomenologie des Glaubens. Zum 100. Geburtstag des Religionsphilosophen und Theologen Bernhard Welte (Bernhard Casper) Sp. 179

Die aktuelle Debatte um das Leib-Seele-Problem. (Tobias Kläden) Sp. 183

RICHTER, Ewald: Wohin führt uns die moderne Hirnforschung? Ein Beitrag aus phänomenologischer und erkenntniskritischer Sicht (Frank Andreas Peters) Sp. 201

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

. Sp. 203

MANEMANN, Jürgen: Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung (Thomas Ruster)

Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, hg. von Paul PETZEL / Norbert RECK (Thomas Ruster)

Bibelwissenschaft Sp. 206

DIETRICH, Walter / MAYORDOMO, Moisés: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel (Gerhard Beestermöller)

MEISER, Martin: Judas Iskariot. Einer von uns (Bernhard Dieckmann)

YARCHIN, William: History of Biblical Interpretation. A Reader (Marcus Sigismund)

Exegese AT Sp. 212

GRUND, Alexandra: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes“. Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit (Johannes Schnocks)

LEUENBERGER, Martin: Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter (Johannes Schnocks)

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Kohelet (Annette Schellenberg)

David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches, hg. v. Dietrich WALTER (Christa Schäfer-Lichtenberger)

ZENER, Erich: Einleitung in das Alte Testament (Christoph Dohmen)

Exegese NT Sp. 221

MALINA, Bruce J.: Die Offenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen (Hans-Georg Gradl)

STARNITZKE, Dierk: Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung (Stefan Schreiber)

TÖNGES, Elke: „Unser Vater im Himmel“. Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur (Angelika Strotmann)

Kirchengeschichte / Patrologie Sp. 226

BURSCHEL, Peter: Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit (Bernhard Dieckmann)

JENSEN, Anne / NEUREITER, Livia: Frauen im frühen Christentum (Marie-Theres Wacker)

KÖSTERS, Oliver: Die Trinitätslehre des Ephiphanius von Salamis. Ein Kommentar zum „Ancoratus“ (Holger Strutwolf)

Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht. 1792–1830, hg. v. Barbara NICHTWEISS (Dorothea Sattler)

SCHULZE, Christian: Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken (Ernst Dassmann)

WEISSENBERG, Timo J.: Die Friedenslehre des Augustinus. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung (Christoph Müller)

Kirchliche Zeitgeschichte Sp. 234

WENZEL, Knut: Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (Stephan Leimgruber)

Dogmatik Sp. 236

BALTHASAR, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum (Karl-Heinz Menke)

HEGGE, Christoph: Kirche bricht auf. Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften (Thomas Dienberg)

Die Gegenwart Jesus Christi im Abendmahl, hg. v. Dietrich KORSCH (Burkhard Neumann)

LEHMKÜHLER, Karsten: Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen (Niels Christensen)

REPOLE, Roberto: Chiesa, Pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac (Rudolf Voderholzer)

RUHSTORFER, Karlheinz: Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus (Wolfgang Beinert)

Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum (Harald Wagner)

WALDENFELS, Hans: Auf den Spuren von Gottes Wort. Theologische Versuche III (Wolfgang Beinert)

Philosophie Sp. 246

SCHMITT, Arbogast: Die Moderne und Platon (Robert Jan Berg)

Ökumene Sp. 247

IOANNIS CALVINI Opera Omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Auspicis praesidii conventus internationalis

studiis calvinianis fovendis ediderunt B.G. Armstrong et al. Series IV

IOANNIS CALVINI Opera Omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Auspicis praesidii conventus internationalis studiis calvinianis fovendis ediderunt B.G. Armstrong et al. Series VI (Eva-Maria Faber)

Liturgiewissenschaft Sp. 248

BÖNERT, Stefan: Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie (Klaus Peter Dannecker)

Praktische Theologie Sp. 252

Prophezie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, hg. v. Rainer BUCHER / Rainer KROCKAUER (Wolfgang Beinert)

CATANI, Stephanie / STASCHEIT, Wilfried: Wer ist Jesus? Hintergründe, Fakten, Meinungen. Ein Projektbuch. Arbeitsmaterialien für die Sekundarstufen (Björn Igelbrink)

FUCHS, Ottmar: Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift (Detlev Dormeyer)

Moraltheologie Sp. 255

Die Moral der Religion. Kritische Sichtungen und konstruktive Vorschläge, hg. v. Jean-Pierre WILS (Gerhard Stanke)

Mystik Sp. 258

WEISS, Bardo: Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Teil 1: Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie

Teil 2: Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie

Teil 3: Der strenge und gerechte Gott. Die Liebe Gottes. Die Schönheit Gottes und andere Attribute (Peter Dinzelbacher)

Theologie / Naturwissenschaften Sp. 259

HAGENCORD, Rainer: Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere. Mit einem Geleitwort von Jane Goodall (Heike Baranzke)

Kurzrezensionen Sp. 262

RS: theol H 010

✓ 210

Phänomenologie des Glaubens

Zum 100. Geburtstag des Religionsphilosophen und Theologen Bernhard Welte

Von Bernhard Casper

In seinem umfassenden die Zugänge zu Religion seit der Aufklärung analysierenden Werk „Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion“¹ hat Jean Greisch ein wichtiges Kapitel den Philosophen vorbehalten, die er „passeurs“ nennt. Diese „Fährleute“ ermöglichen es dem Denken in der geschichtlichen Situation fundamentaler Epochenumbrüche durch die Leistung des Über-Setzens zu dem anderen und neuen Ufer weiterzukommen. Gerade dadurch bewahren sie aber nicht nur die Überlieferung des in einer Vergangenheit offenbar gewesenen Sinnes, sondern machen diesen zugleich neu und ursprünglich zugänglich.

Im christlichen Denken des 20. Jh.s wird man ganz ohne Zweifel in Bernhard Welte einen solchen wichtigen Übersetzer sehen dürfen, der durch sein Denken dem Glauben neue Wege eröffnete.

Welte wurde am 31. März 1906 als Sohn eines Rechtsanwalts in dem badischen Meßkirch geboren, der Stadt, aus der auch der Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (1872–1948) stammte und der Philosoph Martin Heidegger (1889–1976). Die Familien kannten einander. Den jungen Priester, der sich u. a. bei Martin Grabmann Mittelalterstudien zugewandt hatte, ernannte Erzbischof Gröber in den schwierigen Jahren des Dritten Reiches 1934 zu seinem Sekretär. 1938 promovierte Welte mit einer in der praktischen Theologie eingereichten sakramententheologischen Arbeit. Aber sein eigentliches Interesse galt dem von der Philosophie befruchteten systematischen Denken. Dies war einerseits bedingt durch seine persönliche Begabung. Zugleich jedoch wurde es befördert durch die dichte philosophische Atmosphäre in dem Freiburg Husserls und Heideggers, in das damals die Jesuiten ja z. B. auch Karl Rahner und Johann Baptist Lotz zum Studium schickten. Während des 2. Weltkrieges gehörte Welte zu dem Kreis um Karl Färber, Max Müller und Reinhold Schneider, der sich im Lichte der Texte Thomas von Aquins vor allem mit Jaspers und Heidegger beschäftigte. Zudem übernahm er nach der Einberufung des Philosophiedozenten Max Müller zum Kriegseinsatz die Philosophievorlesungen am Freiburger Collegium Borromaeum. In den schweren Jahren der Naziherrschaft und vor allem auch in der unmittelbaren Nachkriegssituation, in der Welte überdies an der Universität den „Religionsunterricht“ in den Pflichtkursen für die Studierenden, die nur mit dem Notabitur aus dem Krieg heimgekehrt waren, für alle Fakultäten übernahm, führte dies zu einem existentiell herausgeforderten Philosophieren, das sich nur in einem Identifizieren mit der konkreten Situation der Hörer vollziehen konnte. Welte hat später nie einen Hehl daraus gemacht, wie sehr für ihn hier ganz entscheidende Wurzeln des eigenen Denkens lagen. Dieses war motiviert durch das Bemühen, Menschen, die in ihrem Dasein von den Katastrophen des 20. Jh.s bestimmt waren, Zugänge zu dem christlichen Glauben zu eröffnen.

Vor diesem lebensweltlichen Hintergrund wird man denn auch Weltes Habil.schrift von 1946 sehen dürfen, die sich als ein erstes Zeugnis des Versuches eines gründlich reflektierten Über-Setzens darstellt: „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie“². Welte geht in diesem Werk von dem intensiven Studium der jasperschen „Existenzerhellungen“ aus und fragt dann danach, inwiefern diese von dem überlieferten Verständnis von Transzendieren her gedeutet werden können. Dadurch fällt aber zugleich ein neues erschließendes Licht auf die Gedanken, die – gleichsam auf der anderen Seite des Ufers – in den Texten des Thomas von Aquin entwickelt wurden. Bei einem solchen Über-setzen geht es gerade nicht um „aggiornamento“ in einem vordergründigen Sinn, um eine modische Anpassung an eine scheinbar selbstverständliche moderne Sprachwelt. Ein solches Vorgehen wäre dem eines Fährmanns vergleichbar, der zwar das andere Ufer erreicht, dabei aber seine Fracht verliert. Vielmehr geht es Welte um ein Ringen um eben diese Fracht selbst, die *Sache des Glaubens*, die sich nur in einem ernsthaften Sich-einlassen mit dem zeitgenössischen Denken und dem der Überlieferung zugleich

erschließen kann. Weil es Welte darum ging, war er schließlich denn auch fähig, sich denkend auf den entscheidenden Vorwurf einzulassen, den Jaspers in seiner Erschließung von Religion gegenüber der christlichen Theologie erhoben hatte, daß nämlich *philosophischer Glaube*, als ein Transzendieren auf das Umgreifende hin, und *Offenbarungsglaube* in einem notwendigen Gegensatz stehen müßten.

In bereits im letzten Kriegsjahr niedergeschriebenen Überlegungen zu der „Ausschließlichkeit des Glaubens“ antwortet Welte darauf dadurch, daß er zwischen einem Glauben unterscheidet, der sich lediglich im Fürwahrhalten von *vergegenständlichenden* Sätzen erschöpft, und einem Glauben, der sich als er selbst in der *Bewegung des Transzendierens* hält. In diesen Überlegungen heißt es: Jaspers' „Vorwurf hat Recht, wo der Beziehungspunkt des Glaubens eine Daseins-Objektivität ist. Dagegen hilft er nicht, wenn Ausschließlichkeit des Glaubens meint: Es muss transzendiert werden, und wenn der Sinn der Ausschließlichkeit innerhalb dieser Forderung bleibt“.³ In der so eröffneten Grundbewegung des Transzendierens, die unabhängig zum Menschsein gehört, zeigen sich dann aber die Phänomene der *Verzweiflung des selbst* sein müssenden Daseins an sich selbst und der *Schuld* und der *Reue*. Gerade auf die Phänomenalität der Reue war Jaspers in seiner Existenzphilosophie nicht eigens aufmerksam gewesen. Nimmt man nun aber diese Phänomene als Dimensionen des Transzendierens ernst, so ist es durchaus einsichtig, daß geschichtliche Ereignisse den konkreten Akt des Transzendierens ermöglichen können. Es wird einsichtig, daß das in Jesus Geschehene für Menschen Glauben möglich macht und damit gerade auch das Selbstsein von Menschen gründet.⁴

So wie mit Jaspers Existenzdenken ließ sich Welte aber auch mit Heideggers *Fundamentalontologie* ein. Welte war keineswegs einfachhin ein Schüler Heideggers, so wie dies zuweilen behauptet wird – so wenig wie man dies von Lotz, Rahner oder Siewerth sagen kann. Aber er hatte bereits als Philosophiedozent in den letzten Kriegsjahren gemeinsam mit Studenten Heideggers Vorlesungen besucht, um in der lebendigen Lehre dessen Seinsdenken kennen zu lernen. In welcher Weise dieses den jungen Dozenten anregte, wird in seiner Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ vom Sommersemester 1943 deutlich. Dort heißt es: Es „beginnt nun wieder eine ursprünglichere metaphysische Orientierung an Boden zu gewinnen. Die alte aristotelische Frage, nämlich nach dem Sein als solchem, dem on he on beginnt aus allen Verwirrungen des neuzeitlichen Denkens sich wieder herauszulösen und mit ihrer ganzen ursprünglichen Macht sich dem Denken wiederum zu stellen. In der Phänomenologie Ed. Husserls wurde diese Wendung zum ersten Mal sichtbar. Dort taucht der Horizont des Seins aus einer Vergessung und Verdunkelung, welche allzu lange gedauert hatte, wieder empor und seither hat das Denken, soweit es überhaupt Format hat, diese ursprünglichste, nämlich die Seinsfrage immer dringender und tiefer entworfen, sowohl bei Martin Heidegger wie bei Karl Jaspers ist sie die alles tragende und bewegende [...] Die neue und, wenigstens in der Fragestellung ursprünglichere Sicht dessen, was Metaphysik sein solle, ist so zwar durchaus nicht innerhalb des Feldes des aristotelisch-thomistischen Philosophierens entstanden. Aber man kann sich leicht denken, dass sie hierauf stärkstens rückgewirkt hat, und so ist das metaphysische Denken der jungen Generation von Thomisten fast durchweg wiederum von der ursprünglichen Seinsfrage geleitet.“ Und dann werden die Löwener Schule, Joseph Maréchal, Max Müller, Gustav Siewerth, Karl Rahner und Johann Baptist Lotz genannt.⁵

Was Welte an Husserl, Heidegger und Jaspers fasziniert, ist vor allem die ganze Art und Weise des Philosophierens insgesamt. Es ist das *ursprüngliche Fragen* nach dem *Sein*, welches sich in der ontologischen Differenz eröffnet. Dies führt dann aber zu einer relecture der großen klassischen Texte, durch welche diese aus einem bloß historischen Repristinieren herausgebracht und für das in ihnen ursprünglichen Gedachte neu zugänglich gemacht werden. Neben zentralen Texten des Thomas von Aquin interpretiert Welte dabei Texte Bonaventes

¹ Jean Greisch, „Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion“, Paris (Cerf) 2002–2004, 3 Bde.

² Bernhard Welte, „Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie“, Freiburg (Alber) 1949.

³ Vgl. dazu Klaus Kienzler, in: Klaus Hemmerle (Hg.), *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*. Freiburg (Katholische Akademie) 1987, 38.

⁴ *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*, 38.

⁵ *Fragend und lehrend den Glauben weit machen*, a.a.O. 15–16.

turas und später vor allem Texte des Meisters Eckhart. In dieser lecture und relecture zeigt sich ein neuer Weg in ein menschlich verantwortetes Glauben.

Mit dem Zugang zu der Gottesfrage im Kontext des Denkens Heideggers hat sich Welte später ausdrücklich in mehreren großen Aufsätzen beschäftigt. Zu der Abhandlung „Gott im Denken Heideggers“ nahm Heidegger 1974 dann selbst zustimmend Stellung⁶. Es kam Heidegger in der Antwort auf Weltes Abhandlung darauf an, daß die Begegnung mit seinem eigenen fundamentalontologischen und andersanfänglichen Denken sich im *Vollzug des Fragens* hielt. Heidegger bat Welte später um eine Ansprache bei seiner Beerdigung. Auf ausdrücklichen Wunsch Heideggers und seiner Frau hielt als Liturge der damalige Pfarrer von St. Blasien Heinrich Heidegger – Heideggers Neffe – die Beerdigung. Heidegger war ja trotz seiner Trennung vom „System des Katholizismus [...] nicht aber vom Christentum“⁷ und seiner späteren zeitweisen großen Kirchenferne nie aus der Kirche ausgetreten. In seiner Ansprache am Grabe nannte Welte Heidegger den „vielleicht größten Suchenden dieses Jahrhunderts“⁸.

In seinem Denken hat Welte sich selbst der phänomenologischen Bewegung in dem Sinn zugerechnet, in welchem Hermann Lübbe in der Phänomenologie eine „Kultur des Beschreibens“ sah. Johann Baptist Lotz sagte mir in einem persönlichen Gespräch einmal: „Er war der eigentliche Phänomenologe unter uns“. Durch seinen älteren und engsten Freund Heinrich Ochsner, den Husserl 1919 als einen wahrhaften „homo religiosus“ gemeinsam mit Heidegger zu Rudolf Otto nach Marburg geschickt hatte und der seinerseits mit Friedrich Heiler befreundet war⁹, wurde Welte früh auf Husserl aufmerksam. Dessen Ursprungsdenken, die Methode des Sich-enthaltens von allen unausgewiesenen Voreinstellungen um einer Aufmerksamkeit auf das originär sich Gebende willen, sah Welte auch als seine Methode an. Er, der sehr gerne – und mit Begabung dafür – zeichnete und malte, verstand sein Denken als eine „Schule des Sehens“. Dieses Wort entlehnte er den Sommerkursen, die Oskar Kokoschka unter diesem Titel jedes Jahr in Salzburg abhielt. Dieses phänomenologische Vorgehen erlaubte es ihm aber, sich in ganz neuer und ursprünglicher Weise im *Geschehen des Denkens* dem Akt des *Transzendierens* zuzuwenden. Im Gegensatz zu einem bloß statisch ordnenden substantivistischen Verständnis von „sein“ läßt sich Welte von vornherein mit dem ursprünglichen *Vollzugssinn* des Verbums „sein“ ein. In diesem zeigt sich, daß das Denken, welches sich nach Husserl nur als Korrelationsgeschehen verstehen kann, in seinem eigenen Vollzuge *immer* in einem Sich-überschreiten begriffen ist. Es denkt ständig „mehr als es denkt“. Es geht über das objektiv zu Vergegenständlichende immer schon hinaus zu transzendentalen Horizonten, ohne die es nie objektivierend-vergegenständlichend denken könnte. Derart setzt es sich ständig mit der *Grenze* auseinander, die es indessen nicht wahrnehmen könnte, wenn es sie – auf welche Weise auch immer – nicht schon überschritten hätte. Die Grenze gewinnt so konstitutive Bedeutung für den Vollzug der Wissenschaften, wie Welte 1957 in einem berühmten Dies-universitatis-Vortrag darlegte. Wissenschaften sind nur dadurch Wissenschaft, daß sie bestimmte, d. h. begrenzte Wissenschaften sind. Die Grenze als solche aber ist nicht ein Drittes, das etwa als neues noch einmal eigens zu erforschendes Gebiet zwischen z. B. zwei Wissenschaften läge. Sie ist vielmehr nur das, was das Dasein zwingt, seiner eigenen Endlichkeit eingedenk zu sein. Und dieses Aufmerksamwerden auf die Grenze ist offensichtlich selbst keine Tätigkeit, wie sie sich in den einzelnen Wissenschaften als solchen zuträgt. Es stellt vielmehr eine neue, das Ganze der Wissenschaften in Frage stellende *Vollzugsweise menschlichen Daseins* dar. Und diese bringt menschliches Dasein erst in seine *Wahrheit*, nämlich das Sich-bewußt-werden dessen, daß es ständig „im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit“¹⁰ geschieht. Insofern ist menschliches Dasein immer schon in einem *religiösen Verhältnis* begriffen, ob es sich darüber nun ausdrücklich Rechenschaft gibt oder nicht. Die faktischen geschichtlichen Religionen und auch die Perversionen des Religiösen lassen sich nur im Horizont dieses Grundverhältnisses begreifen.

⁶ Vgl. jetzt: Alfred Denker / Holger Zaborowski (Hg.), Martin Heidegger. Bernhard Welte. Briefe und Begegnungen. Stuttgart (Klett / Cotta) 2003.

⁷ Vgl. dazu Bernhard Casper. Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923, in: Freiburger Diözesanarchiv 100, Freiburg 1980, 541.

⁸ A.a.O. 127.

⁹ Vgl. Curd Ochswadt und Erwin Tecklenborg (Hg.). Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis. Hannover (Charis) 1981, 161.

¹⁰ Bernhard Welte. Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins. Frankfurt / M. 1967.

Gerade diese ihn konstituierende ständige Grenzüberschreitung bringt für den Menschen nun aber zugleich seine höchste und eigentliche Gefährdung mit sich. Denn was den Menschen in solcher Grenzüberschreitung angeht, ist *nichts*: ein „Nichts“ im Sinne alles objektivierenden Wissens. Es hat einen guten Sinn zu sagen, der Mensch sei das Wesen, das im Verhältnis zum Nichts existiere. Diese Rede bringt die Grundverfassung der *conditio humana* zur Sprache. Und sie bedeutet in keiner Weise einen Nihilismus, weder bei Heidegger, der dies früh klargestellt hat, noch bei Welte. Sie bringt vielmehr allererst die Möglichkeit mit sich, im „Licht des Nichts“¹¹ das tatsächliche Geschehen des menschlichen Daseins zu verstehen, welches in sich die Möglichkeit zu einem vernünftigen Glauben birgt – und die Möglichkeit zu einem tatsächlichen Bösewerden dadurch, daß das Göttliche durch ein absolutes menschliches Sichselbstsetzen usurpiert wird. Eine der wichtigsten erschließenden Interpretationen zentraler Gedanken des Thomas von Aquin stellt Weltes Abhandlung „Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung“ dar, die zunächst 1953 in der Zeitschrift der Gregoriana aus Anlaß des Gedenkens des fünften Todestages Joseph Maréchal's erschien und die dann auch als „*Quaestio disputata*“ von Herder vorgelegt wurde.¹²

Vielleicht liegt in dieser Hineinführung fundamentalontologischer und existentialer Analysen in die Faktizität des Existentiellen allerdings auch eine sehr wichtige Differenz zwischen dem Denken Heideggers und dem Weltes. Heidegger bleibt darin Philosoph, daß er bewußt nur die existenzialen *Möglichkeiten* der Geschichte des Seins des Daseins analysiert und diese ausdrücklich von der Dimension des Existentiellen unterscheidet.

Für Welte hingegen erscheint wichtig, daß er zunächst einmal, hierin die philosophische Methode gebrauchend, das unvoreingenommene Nachdenken und Hinsehen über alles vergegenständlichende Erfassen hinaus in jene Weite führt, in der es sich mit dem Geheimnis des Seins konfrontiert findet. Sich mit diesem als solchem einzulassen, kann man philosophischen Glauben nennen. Dieser philosophische Glaube seinerseits aber erweist sich als der transzendente Horizont, in welchem die vernünftige existentielle Zustimmung des Daseins zu einem in der Geschichte sich zeigenden unbedingten Sinnanspruch geschehen kann. Diese Zustimmung hat, ohne daß der transzendente Horizont des philosophischen Glaubens dadurch aufgehoben würde, ihre eigenen Gründe.

Wie Bischof Klaus Hemmerle, der sicher begabteste Schüler Weltes, mit Recht herausgearbeitet hat, geschieht diese Zustimmung aber immer in den existenzialen Grundstrukturen von *Geschichtlichkeit*. Sie geschieht nämlich als *Umkehr* und *Bekehrung* in den konkreten Umständen menschlichen Daseins. Im Geschehen des konkreten geschichtlichen Glaubens nimmt das Dasein das sich in jeder ursprünglichen Phänomenalität zeigende Nichts derart ernst, daß es sich selbst zurücknimmt und sich den unbedingten Sinn durch das geschichtliche Ereignis des „quo maius nihil“ schenken läßt. Als dessen „getreuer Zeuge“ erweist sich Jesus, der „vollendet Glaubende, dessen Glaube sich als Koinzidenz von daseinsbegründendem und daseinskonsekutivem Glauben in Hoffnung und Liebe entfaltet“, wie Peter Hünermann ausführt.¹³ Ihn hatte Welte zu seinen Forschungen über den „Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert“ veranlaßt.

Für Welte ergaben sich aus dieser konkreten geschichtlichen Erfüllung der Bewegung des phänomenologischen Glaubens, welcher sich angesichts des Nichts in einem Urvertrauen an das Geheimnis des Ge gründetseins freigibt und sich so in einem Sich-selbst-Übersteigen *verdankt*, eine ganze Reihe von Möglichkeiten, in einer neuen Weise das gott-menschliche Geheimnis Christi zu erschließen. Die beiden wichtigsten Beiträge dazu stellen ohne Zweifel die Aufsätze zu den Lehrformeln von Chalcedon und Nikaia dar.¹⁴ Der Aufsatz zu

¹¹ Bernhard Welte. Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. Düsseldorf (Patmos) 1980.

¹² Bernhard Welte. Über das Böse. Eine „thomistische Untersuchung“, in: „*Quaestiones disputatae*“. Hg. von Karl Rahner und Heinrich Schlier 6. Freiburg (Herder) 1959.

¹³ Vgl. Klaus Hemmerle (Hg.), Fragend und lehrend den Glauben weit machen, a.a.O., 83. Ihn hatte Welte zu seinen Forschungen über den „Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert“, Freiburg (Herder) 1967.

¹⁴ Homousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalcedon. In: Aloys Grillmeyer und Heinrich Bacht (Hg.). Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart. Würzburg (Echter) 1954. III, 51–80. Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik. In: Zur Frühgeschichte der Cristologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia. *Quaestiones disputatae* 51. Freiburg (Herder) 1970, 100–117.

der Christologie von Nikaia entstand dabei in einer intensiven Begegnung mit Heinrich Schliers exegetischen Forschungen zu der *Differenz* zwischen der Sprache, mit der das Neue Testament von dem Geheimnis Jesu spricht, und der Sprache des vierten Jh.s. Man mag die Weise, in der Welte unter Inanspruchnahme der phänomenologischen Methode neue Wege für das christliche Glaubensverständnis aufweist, eine „nachmetaphysische Christologie“¹⁵ nennen. Es wurden durch dieses Vorgehen aber die ursprünglichen Anliegen, welche das „metaphysische“ Denken der frühchristlichen Konzilien hatte, in keiner Weise verleugnet. Sie wurden vielmehr in einer neuen und ursprünglichen Weise zugänglich gemacht. Welte hat das Hinterfragen einer zur Formel erstarrten schulmetaphysischen Begrifflichkeit denn auch nie polemisch betrieben, sondern dadurch, daß er in einem geduldigen Hinschauen den ursprünglichen Sinn der alten Kategorien als den Rechtsgrund aufzudecken versuchte, der es erlaubte, diese Kategorien in einer epochal veränderten Situation in eine neue Sprache einzubringen. Leitend war für ihn dabei immer der „lange und geduldige Blick“ (Husserl) auf die *Sache selbst*: das in Jesus in die Geschichte eingetretene *Heil* des Menschen.

Der *Stil* des weltischen Denkens ist deshalb durchgängig der eines sich selbst gegenüber wachsam und daher *verhaltenen* Denkens. In diesem Stil spricht sich das *Verhältnis* der derart phänomenologisch-hermeneutischen Erschließung des Glaubens zu dem *Mysterium* aus. Weltes Sprache zeigt sich so als „Sprache, die ihre eigene Abgründigkeit, d.h. die Unfaßbarkeit dessen, in dem sie gründet, zur Sprache bringt“ (Stephanie Bohlen). Mir scheint, daß gerade dieser Stil Weltes in unser gegenwärtigen Epoche für ein *Sprechen von Gott* wegweisend sein kann; einer Epoche, in welcher Sprache immer mehr auf bloß technische Vermittlung von endlichen Informationen reduziert wird. Die Sprache des Glaubens ist glaubwürdig nur dann, wenn sie in ihrem eigenen Geschehen bereits das Verhältnis zu dem *Mehr-als-Menschlichen* zur Sprache bringt. Ein Lieblingswort Weltes war deshalb auch der Satz aus der Weihnachtspredigt Leos des Großen: „Inde oritur difficultas fandi, unde adest necessitas non tacendi“. Ernsthafte *Theo-logie* kann ihrem Wesen nach nur das Gegenteil von Bescheidwisserei sein. Theologie muß in vernünftiger Weise von dem *Geheimnis* sprechen, wenn sie überhaupt sprechen will.

Das *menschliche Dasein*, in das hinein das Wort des Glaubens immer neu übersetzt werden muß, entfaltet sich aber nur in dem ganzen und unverkürzten In-der-Welt-sein. Bernhard Welte entwickelte hier im Hinblick auf den Glaubensvollzug ein ganz neues Verständnis von *Erfahrung*. Dies ist jüngst in der ganz ausgezeichneten polnischen Habilitationsschrift von Joachim Piecuch ans Licht gestellt worden¹⁶.

Aus diesem Interesse an dem ganzen und unverkürzten In-der-Welt-sein des Menschen rührte dann auch Weltes Interesse an den Inhalten einzelner *Wissenschaften* und sein Sich-bemühen darum, in deren Verfahrensweisen einzudringen. Daher rührte aber ebenso sein ständiges Sich-beschäftigen mit der konkreten christlichen *Geschichte* und den epochalen Umbrüchen in ihr – vor allem dem Umbruch des spätantiken Christentums in das Christentum des Mittel-

alters hinein und schließlich dessen Weitergehen zu dem Weltverständnis eines säkularisierten Bewußtseins. Welte war überzeugt, daß nur in einer solchen umfassenden Hermeneutik, welche ebenso gründlich die geschichtlichen Sprachen kennt, *aus denen* sie übersetzt, wie die Sprachen, *in die* übersetzt werden soll, die Sache Jesu sich heute glaubhaft verkünden lasse. Dies brachte für ihn denn ganz selbstverständlich auch mit sich, daß er sich, insbesondere von den 60er Jahren an, von den Anliegen des Christentums in Lateinamerika einfordern ließ; und später von denen der Christen im Libanon. Diese Herausforderung verstand er aber von vornherein als eine *dialogische*. Er war davon überzeugt, daß ein solches Sich-einlassen auf die Probleme von Menschen in anderen geschichtlich-kulturellen Zusammenhängen auch unser eigenes europäisch bestimmtes Menschsein und Christsein in eine neue Zukunft hinein verändern könne. Deshalb gründete er das Deutsch-Lateinamerikanische Stipendienaustauschwerk, dessen Grundgedanke darin besteht, nicht nur europäischen Dozenten Gastvorlesungen und Studienaufenthalte in Lateinamerika zu ermöglichen, sondern ebenso lateinamerikanische Philosophen und Theologen zu Studienaufenthalten und Lehrangeboten nach Deutschland zu holen. In Zusammenarbeit mit DAAD, KAAD und der Alexander-von-Humboldt-Stiftung hat sich dieser Gedanke mittlerweile vielfach als fruchtbar erwiesen. Es gehört zum Wesen des christlichen Glaubens selbst, sich von der Herausforderung zu einer universalen Brüderlichkeit angehen zu lassen und ihr nachzukommen. „Mein Haus wird ein Haus des Gebetes sein für alle Völker“ (Jes 56,7). Das war für Bernhard Welte eine Frage gelebter Katholizität. Gerade auch in diesem Sinne hat er es sich gewünscht, daß an seinem Grabe über den Psalm 4,2 gesprochen werde: „Aus der Enge hast Du mir Weite gemacht“.

Weltes Schriften liegen bislang nur in – meist vergriffenen – Einzelausgaben vor. Die Bernhard-Welte-Gesellschaft (c/o Arbeitsbereich Christliche Religionsphilosophie der Universität Freiburg), die auch Eigentümerin des Nachlasses ist, hat deshalb aus Anlaß des 100. Geburtstages Weltes mit der Publikation der „Gesammelten Schriften Bernhard Weltes“ begonnen. Die beiden ersten Bde mit den Titeln „Person“ und „Hermeneutik des Christlichen“ erschienen im März. Die Ausgabe wird 15 Bde in 5 Abteilungen umfassen und soll in fünf Jahren abgeschlossen sein. Sie wird eine Reihe bisher unveröffentlichter Texte insbesondere zu dem Themenkreis „Wahrheit und Geschichtlichkeit“ enthalten und eine Auswahl aus den ebenfalls unveröffentlichten Predigten bringen, die Bernhard Welte von 1957 bis 1976 als Präfekt der Freiburger Universitätskirche sehr häufig am Sonntag im Gottesdienst der Hochschulgemeinde hielt.

Am 28. und 29. April veranstaltete die Theol. Fak. der Universität Freiburg / Br. gemeinsam mit der Kath. Akademie und der Bernhard-Welte-Gesellschaft eine Gedenktagung zu Weltes 100. Geburtstag mit einem Thema, zu dem Welte Entscheidendes beigetragen hat:

„*Universität und Theologie heute*“. Einen Bericht über diese Tagung wird die Theologische Revue im nächsten Heft veröffentlichen. Bereits 2003 fand im Hinblick auf Weltes Denken eine große internationale Tagung statt, deren Beiträge unter dem Titel „Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen“ mittlerweile von Markus Enders und Holger Zaborowski ediert wurden (Freiburg 2004. Alber. 558 S.).

Eine vollständige Bibliographie der Schriften Weltes und zu Welte findet sich im Internet unter http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/welte_03.htm, ein Vortrag „Determination und Freiheit“ als Tondokument unter <http://www.ub.uni-freiburg.de/casts/reden.html>.

Die aktuelle Debatte um das Leib-Seele-Problem

Von Tobias Kläden

1. Einleitung: Relevanz der Neurowissenschaften für die Theologie?

Vor zehn Jahren erschien in dieser Zeitschrift ein Aufsatz von Caspar Söling mit dem Titel „Neuere Literatur zum Gehirn-Seele-Problem“ (ThRv 92, 1996, 381–399). Söling nahm darin Bezug auf das Meta-Projekt der Hirnforschung, die eine enorme Fülle neuer Erkenntnisse über das Gehirn zutage gefördert hat. Dies galt zumal seit den neunziger Jahren, die vom damaligen US-amerikanischen Präsidenten George Bush Sr. zur ‚Decade of the Brain‘ ausgerufen wor-

den waren und in denen der Einsatz neuartiger bildgebender Verfahren immer aufschlußreichere Einsichten in den Aufbau und die Funktion des menschlichen Gehirns erlaubte. Doch war die Erforschung der Funktionsweise des Gehirns nicht auf die Neurobiologie und -medizin beschränkt, sondern es bildeten sich unter dem Titel der Neuro- und Kognitionswissenschaften groß angelegte Forschungsverbünde, in denen sich Wissenschaftler aus Psychologie, Informatik, Linguistik und Philosophie vernetzten. Ziel der interdisziplinären Zusammenarbeit war und ist die Erforschung von Funk-

¹⁵ Vgl. dazu Peter Hünermann, in: Klaus Hemmerle (Hg.), *Fragend und lehrend* den Glauben weit machen. A.a.O. 83.

¹⁶ Joachim Piecuch, *Doswiadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na temat sporu o pojecie doswiadczenia fenomenologicznego*. Opole 2004. 551 S. *Die Erfahrung Gottes. Eine Erörterung des Phänomenologischen Denkens Bernhard Weltes*. Von S. 529 an bringt das Werk ein Inhaltsverzeichnis und eine Zusammenfassung in deutscher Sprache.

tionen des Gehirns wie z.B. Wahrnehmung, Begriffsbildung, Problemlösen oder Sprache; als eines der hartnäckigsten Probleme hat sich dabei die Hervorbringung von Bewußtsein¹ erwiesen, insbesondere von phänomenalen Bewußtseinszuständen („Qualia-Problem“). In jüngster Zeit ist zusätzlich die Debatte um den freien Willen in den Mittelpunkt des Interesses gerückt.

Sölting beklagte in seinem Artikel, daß die Theologie sich aus dem Dialog mit den Neuro- und Kognitionswissenschaften weitgehend fernhalte. Dahinter stehe ein Begründungsmuster, nach dem sich die Theologie auf einen ganz anderen Gegenstandsbereich als die empirisch arbeitenden Wissenschaften beziehe, nämlich nicht auf Gehirn und Geist des Menschen, sondern auf seine Seele. Diese sei, so das Argument für die Unnötigkeit wie Unmöglichkeit eines Dialogs zwischen Theologie und Neurowissenschaften, in einem transzendenten Bereich angesiedelt, der einer empirischen Analyse grundsätzlich verschlossen sei. Mit einer solchen Strategie der Verweigerung des Dialogs läuft die Theologie aber Gefahr, in den gegenwärtigen anthropologischen Debatten bedeutungslos zu werden: „Schlimmer als dieser abgebrochene Dialog ist die Tatsache, daß die Theologie sich ihrer Verantwortung für die Gegenwart entzieht. Das immer ‚Andere‘ droht, zum Nirvana der Theologie zu verkümmern“ (381).

Wie stellt sich die Lage ein Jahrzehnt nach Söltings Diagnose dar? Der Boom in der Hirnforschung hält nach wie vor an, was sich nicht nur an einer immer noch unüberschaubaren Flut von Publikationen ablesen läßt, sondern auch an einer Reihe weiterer Indikatoren: An die ‚Decade of the Brain‘ hat sich in Deutschland zu Beginn des 21. Jahrhunderts die ‚Dekade der Erforschung des menschlichen Gehirns‘ als Initiative führender Neurowissenschaftler angeschlossen, und an mehreren Universitäten sind spezielle neurowissenschaftliche Studiengänge eingerichtet worden. Mittlerweile ist auch eine mediale Breitenwirkung des Wissens über neurowissenschaftliche Befunde zu erkennen, die man z.B. feststellen kann an der Anfang 2002 gestarteten, zunächst quartalsweise und mittlerweile monatlich erscheinenden populärwissenschaftlichen Zeitschrift „Geist und Gehirn. Das Magazin für Psychologie und Hirnforschung“ des Verlags Spektrum der Wissenschaft. Ebenso wie Söltings Diagnose bezüglich der Konjunktur der Neurowissenschaften weiterhin zutrifft, so gilt sie auch bezüglich der Theologie: Immer noch hält sie sich, von Ausnahmen abgesehen, aus der mind-brain-Debatte mehr oder weniger heraus; zumindest ist dies für den deutschsprachigen Bereich zu konstatieren².

Schwierig zu verteidigen ist diese wissenschaftliche Abstinenz aber nicht nur wegen der immer noch steigenden akademischen wie gesellschaftlichen Bedeutung neurowissenschaftlicher Themen: Auch ganz abgesehen von deren medialer und wissenschaftspolitischer Präsenz kann es sich die Theologie nicht leisten, sie einfach zu ignorieren. Zwar ist es richtig, daß Befunde der Hirnforschung für die Theologie nicht von direkter Relevanz sein können, insofern Theologie und Neurowissenschaften von zwei völlig verschiedenen Gegenstandsbereichen ausgehen und grundlegend unterschiedliche methodische Vorgehensweisen haben. Dennoch wird ein freudlich-desinteressiertes Nebeneinander dieser beiden Wissenschaften spätestens in dem Moment für die Theologie unmöglich, in dem die neurowissenschaftlichen Befunde den Bereich der empirischen Wissenschaft verlassen und in einem weitergehenden, von bestimmten weltanschaulichen Annahmen geprägten Kontext interpretiert werden.

¹ Folgende Sammelbände geben einen Überblick über die Diskussion der verschiedenen Facetten der Bewußtseinsproblematik: Esken, Frank / Heckmann, Heinz-Dieter (Hg.): *Bewußtsein und Repräsentation*, Paderborn: Mentis 1998; Newen, Albert / Vogetley, Kai (Hg.): *Selbst und Gehirn. Menschliches Selbstbewußtsein und seine neurobiologischen Grundlagen*, Paderborn: Mentis 2000; Heckmann, Heinz-Dieter / Walter, Sven (Hg.): *Qualia. Ausgewählte Beiträge*, Paderborn: Mentis 2001; Herrmann, Christoph S. u.a. (Hg.): *Bewußtsein. Philosophie, Neurowissenschaften, Ethik*, München: Fink 2005 (UTB 2686).

² Vgl. aber Neuner, Peter: *Ergebnisse der Hirnforschung als Herausforderung an Theologie und Glauben. Eine Vorüberlegung zur dogmatischen Betrachtung*, in: Rager, Günter (Hg.): *Ich und mein Gehirn. Persönliches Erleben, verantwortliches Handeln und objektive Wissenschaft*, Freiburg: Alber 2000 (Grenzfragen, 25), 201–238; vgl. für die Auseinandersetzung der Philosophie mit den Neurowissenschaften Pauen, Michael / Roth, Gerhard (Hg.): *Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung*, München: Fink 2001 (UTB 2208); Rager, Günter / Quitterer, Josef / Runggaldier, Edmund: *Unser Selbst – Identität im Wandel der neuronalen Prozesse*, Paderborn: Schöningh 2002 sowie Sturm, Dieter (Hg.): *Philosophie und Neurowissenschaften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006 (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1770).

An dieser Stelle kommen Naturalisierungsprogramme ins Spiel, die sich zum Ziel gesetzt haben, Charakteristika des Menschen wie Bewußtsein, freien Willen und moralische Verantwortung auf rein natürliche, d.h. auf naturwissenschaftliche Weise zu erklären und sie damit in ihrer Eigenständigkeit als genuin menschliche Eigenschaften zu relativieren oder sogar gänzlich zu leugnen. Für eine theologische Anthropologie (sogar für jede Theologie, die von einer vom Menschen annehmbaren Offenbarung ausgeht) ist die Auseinandersetzung über die Berechtigung und Grenzen der Naturalisierungsbestrebungen von vitaler Bedeutung, wenn sie denn einen wenigstens minimalen Subjekt- oder Personbegriff und darin impliziert die Vorstellung eines handlungs- und zurechnungsfähigen Wesens voraussetzen will.

Die sich notwendigerweise an die Theologie richtende Herausforderung, sich mit den Befunden der Hirnforschung auseinander zu setzen, stellt sich unabhängig von der Frage, welches Modell eines Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften man allgemein vertritt: Auch wenn man der richtigen Feststellung Rechnung trägt, daß Theologie und Naturwissenschaften methodisch wie inhaltlich völlig unterschiedlich arbeiten, bleibt die Anfrage naturalistischer Interpretationen neurowissenschaftlicher Befunde bestehen. Selbst wenn man aus guten Gründen, nämlich aufgrund der methodischen Inkommensurabilität, für ein Differenz- oder Distinktionsmodell zwischen Theologie und Naturwissenschaften plädiert und einen direkten Dialog zwischen den beiden Wissenschaften für unnötig wie unmöglich hält, so kann sich die Theologie ein Ignorieren der Diskussion um die Natur des menschlichen Geistes und seiner Funktionen nicht leisten. Würde sie es dennoch tun und sich den Debatten um das Selbstverständnis des Menschen fernhalten, müßte sie sich den Vorwurf gefallen lassen, tatenlos mit anzusehen, wie zentrale Voraussetzungen des eigenen Theologietreibens wie z.B. die Begriffe der Person, der Handlung oder der Verantwortung, ganz zu schweigen vom Begriff der Seele, naturalisiert und somit letztlich destruiert werden.

Daher ist es nach wie vor nötig, den immer noch in bezug auf die Neurowissenschaften und die mind-brain-Debatte bestehenden ‚blinden Fleck‘ der Theologie weiter aufzuhellen. Dazu ist es faktisch nicht erforderlich, in den von den Neurowissenschaften bereitgestellten Daten zu navigieren. Ohnehin wäre dies ohne eine entsprechende Ausbildung und angesichts der schierenden Datenfülle allein mit theologischer Kompetenz auch nur höchst unvollkommen möglich (obgleich eine zumindest elementare Informiertheit theologischerseits sehr zu begrüßen und für eine realistische Einschätzung der Interpretation der empirischen Daten enorm hilfreich ist); in diesem Punkt hat das Differenzmodell völlig Recht. Wichtig ist es jedoch, die Interpretation der empirischen Daten methodisch reflektiert und verantwortet vorzunehmen und nicht einfach dem Feld der bloßen Meinungsäußerung oder dem Streit der Weltanschauungen zu überlassen. Gewährleistet wird dies durch die Philosophie, die hier als metatheoretische Vermittlungsebene zwischen den empirischen Wissenschaften und der Theologie fungiert. Sie übernimmt die Aufgabe der begrifflichen Analyse und ontologischen Interpretation von diesbezüglich unterbestimmten empirischen Daten, die durch die empirischen Wissenschaften aufgrund der ihnen fehlenden Begrifflichkeit nicht möglich ist. Durch die Bereitstellung entsprechender begrifflicher Kategorien ermöglicht sie so einen Dialog zwischen der Theologie und empirischen Wissenschaften, die ansonsten gar keine gemeinsame Basis hätten, über die sie in einen Austausch kommen könnten.

Für die hier angesprochene mind-brain-Debatte ist es die Philosophie des Geistes, die die Gesprächsplattform bildet, auf der die Diskussion über die mentale Seite des menschlichen Lebens geführt wird. Im Kern wird hier das traditionelle Leib-Seele-Problem verhandelt, welches zwar so alt ist wie die abendländische Philosophie selbst, dessen Reflexion aber parallel zu den Neuro- und Kognitionswissenschaften seit etwa drei Dekaden eine erneute Konjunktur erfährt.

Angesichts der Fülle der Publikationen zum Leib-Seele-Problem oder bestimmten Teilaspekten daraus³ beschränke ich mich zum einen auf deutschsprachige Bücher. Am Leitfaden einiger neuerer Einführungen zum Leib-Seele-Problem bzw. zur Philosophie des Geistes versuche ich im folgenden, einen Überblick über die derzeitige De-

³ Die umfassendste annotierte Bibliographie zur Philosophie des Geistes ist von David Chalmers erstellt worden und enthält über 8.000 Einträge: <http://consc.net/biblio.html> (letztes update: 13. Oktober 2005).

batte zu geben. Die Auswahl an deutschsprachigen Überblickswerken zum Leib-Seele-Problem oder allgemeiner zur Philosophie des Geistes ist relativ gering, vergleicht man sie mit dem Angebot im angelsächsischen Raum. Ein Mini-Boom ist in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre zu verzeichnen: Innerhalb von drei Jahren erschienen die Einführungen⁴ von Godehard Brüntrup, Thomas Zoglauer, Jaegwon Kim (in deutscher Übersetzung) und Ansgar Beckermann. Einige Verlage sind nachgezogen und haben ihrerseits Einführungs- werke erscheinen lassen: im Fischer Taschenbuch Verlag von Michael Pauen, bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft von Hans Goller⁵ und bei Suhrkamp von Jürgen Schröder⁶; hinzu kommt der zweite Bd der „Philosophischen Grundbegriffe“ von Rafael Ferber⁷, der in fünf grundlegende Begriffe der philosophischen Anthropologie einführt, von denen – abgesehen von ‚Mensch‘ und ‚Tod‘ – die drei Begriffe ‚Bewußtsein‘, ‚Leib und Seele‘ sowie ‚Willensfreiheit‘ sich auf Themen der Philosophie des Geistes beziehen.

Von den genannten Büchern ist Brüntrups Einführung, die aus Vorlesungen an der Hochschule für Philosophie in München und an der University of Notre Dame entstanden ist und zur Zeit in bereits in dritter Auflage erscheint, die seitenmäßig kürzeste. Doch bringen die 140 Textseiten nach Meinung des Rez. einen Grad von Informationsdichte und -komplexität bei gleichzeitiger hoher Verständlichkeit und Lesbarkeit, der bislang von den nachfolgend genannten Werken nicht übertroffen ist. Da in dieser Zeitschrift bereits eine Rezension dieses Bdes erschienen ist (ThRv 93, 1997, 420–422), kann hier nicht näher darauf eingegangen werden.

2. Terminologische Vorbemerkungen

Im Gegensatz zu Brüntrups Bd trägt keines der anderen Einführungswerke das Stichwort „Leib-Seele-Problem“ im Titel, meist ist breiter von der Philosophie des Geistes allgemein die Rede. Diese Vermeidung des traditionellen Begriffs „Leib-Seele-Problem“ hat zwar eine gewisse Berechtigung, da er nicht ganz deckungsgleich ist mit dem heute meist verhandelten Gehirn-Geist-Problem (mind-brain problem). Jedoch kann und darf die traditionelle Bezeichnung nach wie vor verwendet werden, da sie sich einerseits als terminus technicus für das ontologische Kernproblem der Philosophie des Geistes eingebürgert hat und andererseits – bei aller Diskontinuität – ein sachlicher Zusammenhang der aktuellen zu den historischen Debatten nicht zu leugnen ist. Diese Begriffsverwendung setzt natürlich voraus, daß die terminologische Differenz nicht übersehen wird: Die Begriffsintension des Wortes ‚Seele‘ umfaßt einerseits religiöse Konnotationen, die im philosophischen Kontext normalerweise nicht mitgemeint sind, und andererseits kann es als Gegensatz zum Begriff ‚Geist‘ verstanden werden. Danach würde sich ‚Seele‘ auf den Bereich des Emotionalen und Intuitiven, ‚Geist‘ dagegen auf den Bereich des Rationalen und Kognitiven beziehen. Im Englischen umfaßt ‚mind‘ jedoch beide Bereiche, und ebenso werden beide zum Gegenstandsbereich der Philosophie des Geistes gerechnet („Geist“ hier also in der umfassenden Wortbedeutung wie im Englischen). Entsprechend kann dieser umfassende Begriff des Geistig-Seelischen im Deutschen auch durch die Übersetzung des englischen ‚mind‘ wie-

dergegeben werden, wobei im Deutschen dafür nur das Adjektiv ‚mental‘ oder die Substantivierung ‚das Mentale‘, leider jedoch kein selbständiges Substantiv zur Verfügung steht. In diesem Sinne ist also das ‚Geist-Gehirn-Problem‘ als Übersetzung von ‚mind-brain problem‘ zu verstehen.

Goller (135) weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß es problematisch ist, allein von einem ‚Geist-Gehirn-Problem‘ zu sprechen, wie es in den gegenwärtigen Debatten meist geschieht. Angemessener müßte eigentlich vom ‚Geist-Körper-Problem‘ gesprochen werden, da der Geist nicht bloß auf ein funktionierendes Gehirn, sondern auch auf einen Körper angewiesen ist, der für das Gehirn das grundlegende Bezugssystem darstellt. (In diesem Kontext ist anzumerken, daß ‚Körper‘ = ‚body‘ hier die zwei Aspekte umfaßt, die im Deutschen mit ‚Körper‘ und ‚Leib‘ differenziert werden. Es kann also unterschieden werden zwischen dem objektiv beobachtbaren Körper, den man „hat“ und der aus der Perspektive der 3. Person zugänglich ist, während der Leib, der ich „bin“, nur jeweils subjektiv, aus der Perspektive der 1. Person zugänglich ist. Für beides gibt es im Englischen nur den einen Begriff ‚body‘ und im Lateinischen ‚corpus‘.)

3. Gibt es ein charakteristisches Merkmal des Mentalen?

Nach diesen ersten terminologischen Vorbemerkungen ist zunächst klärungsbedürftig, welches der exakte Gegenstand ist, mit dem sich die Philosophie des Geistes beschäftigt. Formal läßt sich angeben, daß die mentale Seite des menschlichen Lebens ihr Gegenstand ist. Was aber ist unter mentalen Zuständen, Eigenschaften oder Ereignissen zu verstehen, wobei der Unterschied zwischen den genannten ontologischen Kategorien in diesem Kontext einmal nicht weiter problematisiert werden soll? Alle hier genannten Werke beginnen in ihren einleitenden Kapiteln mit dem Versuch der Klärung der Frage, was das Mentale ist (bis auf Ferber, der aufgrund seiner Stichwortstruktur einen anderen Gesamtduktus entwirft, innerhalb dessen die Ausführung zu jedem Grundbegriff als eigenständiger Artikel gelesen werden kann; die Frage nach dem Mentalen fällt bei ihm mit dem Abschnitt über ‚Bewußtsein‘ zusammen, der dessen verschiedene Merkmale beschreibt). Welche Klassen mentaler Phänomene gibt es, und durch welche charakteristischen oder sogar spezifischen Eigenschaften lassen sich mentale Phänomene beschreiben? Nicht von ungefähr gibt der einzige Psychologe unter den vorgestellten Autoren, Goller, die vollständigste Phänomenologie mentaler Zustände am Anfang seines Buches (13–19): Zu mentalen Zuständen gehören Sinnesempfindungen visueller, akustischer, taktiler, olfaktorischer oder gustatorischer Art (Exteroception); Körperempfindungen wie Schmerzempfinden, Temperaturempfindungen, Hunger und Durst, Kitzel u. a. (Interoception); Vorgänge der Proprioception, d. h. das Gefühl, wo unser Körper sich im Raum oder in welcher Stellung sich unsere Körperteile zueinander befinden; Vorstellungen, die unserer Imagination entspringen; bewußte Gedanken, Erinnerungen, Reflexionen, Meinungen oder Wissensinhalte; Emotionen und Stimmungen; motivationale Zustände wie Wünsche, Bedürfnisse, Triebe und Willensentschlüsse; schließlich der „Selbst-Sinn“ als das Erleben, eine eigene Person, ein „Selbst“ oder ein „Ich“ zu sein. Neben diesem phänomenologischen Zugang, der verschiedene mentale Zustände einfach aufzählt, scheint es aber keine nichtzirkuläre Definition mentaler Zustände zu geben, die nicht schon eine vorgängige und unmittelbare Vertrautheit mit den Phänomenen voraussetzt. Läßt sich denn wenigstens ein Merkmal benennen, das *de facto* auf alle mentalen Phänomene zutrifft, jedoch nicht auf physische Phänomene? M. a. W., gibt es notwendige und hinreichende Merkmale mentaler Phänomene, aufgrund derer sie sich überhaupt eindeutig von physischen Zuständen unterscheiden lassen?

Die vorgestellten Autoren diskutieren alle mehr oder weniger die folgende Liste von Kandidaten für Merkmale des Mentalen (am übersichtlichsten diskutiert bei Beckermann, 9–12): (1) Bewußtheit, (2) Unkorrigierbarkeit, (3) Intentionalität, (4) Nicht-Räumlichkeit und (5) Privatheit. Das fast übereinstimmende Ergebnis lautet, daß es keine notwendigen und hinreichenden Merkmale des Mentalen gibt (am optimistischsten im Hinblick auf die Existenz solcher Merkmale wirkt noch die Darstellung bei Zoglauer, 12–22): Denn es gibt offensichtlich mentale Zustände, die mir nicht bewußt sind (1), und solche, über die ich mich irren kann (z. B. bei komplexen kognitiven Vorgängen wie Entscheidungs- oder Problemlösungsprozessen, aber auch bei bestimmten emotionalen oder motivationalen Zuständen) (2); nicht alle mentalen Zustände sind durch Intentionalität gekennzeichnet, d. h. sie sind nicht unbedingt auf *etwas*, d. h. also auf einen bestimmten semantischen Inhalt, gerichtet wie z. B. Erschöpfung, Un-

⁴ Brüntrup, Godehard: Das Leib-Seele-Problem. Eine Einführung, Stuttgart: Kohlhammer 1996 (3. Auflage im Erscheinen); Zoglauer, Thomas: Geist und Gehirn. Das Leib-Seele-Problem in der aktuellen Diskussion, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998 (Uni-Taschenbücher, 2066); Kim, Jaegwon: Philosophie des Geistes. Aus dem Amerikanischen von Georg Günther, Wien: Springer 1998; Beckermann, Ansgar: Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, Berlin: de Gruyter 1999 (de Gruyter Studienbuch, 2. Auflage 2000); Pauen, Michael: Grundprobleme der Philosophie des Geistes. Eine Einführung, Frankfurt / M.: Fischer Taschenbuch Verlag 2001 (Fischer Taschenbuch, 14568).

⁵ Goller, Hans: Das Rätsel von Körper und Geist. Eine philosophische Deutung, – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 176 S. kt € 11,90 ISBN: 3-534-16667-1.

⁶ Schröder, Jürgen: Einführung in die Philosophie des Geistes. – Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004. 387 S. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1671). kt € 14,00 ISBN: 3-518-29271-4.

Das immer noch überschaubare Angebot an deutschsprachigen Einführungen wurde in jüngster Zeit ergänzt durch die Arbeiten von Dieter Sturma, Philosophie des Geistes (Reclam Universal Bibliothek, 20122), Leipzig: Reclam 2005 und Dieter Teichert, Einführung in die Philosophie des Geistes, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006; beide konnten jedoch nicht mehr mit in diese Besprechung aufgenommen werden. Sturma ergänzt die bislang zur Verfügung stehenden Einführungen durch Hinweise zum bioethischen Bereich.

⁷ Ferber, Rafael: Philosophische Grundbegriffe 2. – München: Beck 2003. 277 S. (Beck'sche Reihe, 1533). pb € 12,90 ISBN: 3-406-49462-5.

wohlsein oder ungerichtete Angstzustände (3); Nicht-Räumlichkeit gilt offensichtlich nicht ausschließlich für mentale Zustände, sondern auch z. B. für Zahlen, zudem ist umstritten, ob die Anwendung dieses Prädikats nicht schon eine bestimmte Position zum Geist-Gehirn-Problem voraussetzt, obwohl es doch hier erst einmal nur um eine Begriffsklärung gehen soll (4); auch die Privatheit, also ein direktes Wissen oder ein privilegierter Zugang zu meinen eigenen mentalen Zuständen, scheint nicht notwendigerweise für alle mentalen Zustände zu gelten, und auch hier ist umstritten, ob der behauptete privilegierte Zugang wirklich über jeden Zweifel erhaben ist (vgl. das Wittgensteinsche Privatsprachenargument) (5).

Trotz dieses negativen Ergebnisses läßt sich jedoch als Fazit aus der Diskussion über die Merkmale des Mentalen ziehen, daß sich (mindestens) zwei Klassen mentaler Zustände unterscheiden lassen, nämlich (1) Empfindungen, also Zustände mit phänomenalem Charakter, deren spezifisches Merkmal ihre qualitative Beschaffenheit ist, d. h. die Tatsache, daß es sich auf eine bestimmte Art anfühlt, in diesem Zustand zu sein (daher die Bezeichnung ‚Qualia‘), und (2) intentionale Zustände, die immer einen bestimmten semantischen Inhalt haben (Pauen, 29–33, ergänzt diese Liste um zwei weitere Klassen: Zustände der Wachheit / Bewußtheit und des Selbstbewußtseins). Auf jeden Fall ist der Begriff ‚mental‘ umfassender als der Begriff ‚bewußt‘, insofern zwar alle Bewußtseinszustände mentale Zustände, aber nicht alle mentalen Zustände bewußt sind; jedoch sind mentale Phänomene solche Phänomene, die zumindest potenziell bewußtseinsfähig sind (Pauen, 25).

Deutlich wird bei jeder Diskussion über charakteristische Merkmale des Mentalen, daß bereits diese terminologische Annäherung in den Kern der Problematik hineinführt. Schon der Versuch, die im Alltag erfahrbare phänomenale Dualität von Physischem und Mentalem zu beschreiben und zu systematisieren, erweist sich als schwierige Aufgabe, die kaum in neutraler Weise vorgenommen werden kann. Denn die Bereitschaft, ein charakteristisches oder gar spezifisches Merkmal des Mentalen anzunehmen, korreliert mit der Position, der man bezüglich der Frage zuneigt, in welchem Verhältnis Körper und Geist zueinander stehen. Am deutlichsten wird dies bei Zoglauer (12–22), der noch am stärksten dualistische Positionen verteidigt und entsprechend die charakteristischen Merkmale des Mentalen auch nur relativ schwach in Frage stellt.

4. Das Problem der Formulierung des Problems

Während jedoch insgesamt gesehen die genannten Einführungswerke in der Merkmalsfrage noch alle recht vergleichbar sind, gehen die Positionen auseinander in der Ansicht, wie die Hauptfragestellung der Philosophie des Geistes zu bestimmen und wie das Leib-Seele-Problem (oder mehrere zu unterscheidende Teilprobleme) zu formulieren sind. Wie die verschiedenen Autoren das Problemfeld strukturieren, ist aufschlußreich und zeigt bereits die Vielfalt von Aspekten, die mit dem Leib-Seele-Problem verbunden sind. Der Beziehungsreichtum, der sich in der Vielfalt von Herangehensweisen an denselben Gegenstand ausdrückt, ist dabei nicht als Nachteil zu verstehen, der sich aus der Unübersichtlichkeit der Debatte ergibt, sondern spiegelt die Tatsache wider, daß es sich hier um ein genuin philosophisches Problem handelt: Philosophische Probleme sind, pointiert gesagt, nicht dazu da, gelöst, sondern verstanden zu werden (jedenfalls gilt dies für den Bereich der theoretischen Philosophie). Es geht bei ihnen darum, kenntlich zu machen, warum etwas ein Problem ist und worin es besteht, und die Fülle der in ihm enthaltenen Aspekte und Implikationen und der zu ihm entworfenen Lösungsversuche aufzuzeigen. Es wäre ein Irrtum, zu einer der zentralen Fragen der menschlichen Existenz wie dem Leib-Seele-Problem eine endgültige, überzeitlich gültige und für alle Menschen verbindliche Lösung finden zu wollen. Eine abschließende Lösung zu einem tiefen philosophischen Problem würde es unmöglich machen, sich selbst in rationaler Freiheit zu verstehen und als moralisches Wesen nach vernünftigen und selbstgesetzten Zielen und Werten zu handeln. Mit dieser Beschreibung von philosophischen Problemen wird also keineswegs einem Relativismus das Wort geredet und die Suche nach Antworten als von vornherein aussichtslos angesehen, im Gegenteil: Das Bemühen um philosophische Probleme ist zu verstehen als ein Ringen um fundamentale Deutungsentwürfe über die Welt und den Menschen, das in jeder historischen Situation jeweils neu erforderlich ist.

Insofern ist die Vielzahl der Herangehensweisen in den genannten Einführungen kein Mangel, sondern ein Vorteil, der es ermöglicht, die verschiedenen Entwürfe miteinander zu vergleichen. Da es sich

um Einführungswerke handelt, gibt jeder Autor einen Überblick über die für ihn wichtigsten und paradigmatischen Positionen und Konzepte, so wie sie sich ihm darbieten. Darüber hinaus wird meistens mehr oder weniger deutlich, welche Position der jeweilige Autor selbst vertritt oder in welche Richtung er zumindest tendiert; eine detailliert ausgearbeitete und begründete Option für eine bestimmte Position würde in einer Einführung auch gar nicht erwartet werden. Daß dennoch unter den Verfassern eine relativ große Bandbreite von Standpunkten deutlich wird und sich keine Konvergenz auf eine bestimmte Position abzeichnet, spiegelt wider, daß eine eindeutige Lösung, die nicht selber wieder ihre Probleme und Fragwürdigkeiten aufwerfen würde, zumindest derzeit, vielleicht aber auch prinzipiell nicht zu haben ist, sofern es sich denn beim Leib-Seele-Problem um ein genuin philosophisches Problem handelt.

5. Das Leib-Seele-Problem als Trilemma

Hans Goller, Psychologe und Professor für Christliche Philosophie in Innsbruck, leitet seine Einführung (s. Anm. 5) nicht nur mit einer Bestandsaufnahme der alltäglich wahrgenommenen Dualität, aber auch Wechselwirkung von mentalen und physischen Phänomenen ein (9–32), sondern stellt auch die neurobiologischen Grundlagen des menschlichen Verhaltens und Erlebens dar (33–71). Neben einer ganz knappen Vermittlung des allerwichtigsten hirnhysiologischen und -anatomischen Basiswissens macht Goller deutlich, daß ein funktionierendes Gehirn und ein intakter Organismus die notwendige Voraussetzung für menschliches Erleben und Verhalten sind. Jedoch sind die Neurowissenschaften bislang außerstande, auch nur annähernd den Mechanismus anzugeben, mit dem das Gehirn Bewußtsein hervorbringt. Ebenso ist die Vorstellung einer zentralen Instanz, in der alle Informationen zusammenlaufen, längst aufgegeben. Verdeutlichend kann hinzugefügt werden: Daß die Hirnforschung notwendige Bedingungen für das Auftreten von mentalen Zuständen angeben kann, bedeutet nicht, daß damit auch schon hinreichende Bedingungen identifiziert wären; dies ist der Hirnforschung mit den derzeit bekannten Mitteln schon aus methodischen Gründen nicht möglich. Die Bestimmung des exakten Verhältnisses zwischen physischen und mentalen Phänomenen ist vielmehr eine Aufgabe der ontologischen Reflexion, die mit empirischen Mitteln nicht zu leisten ist.

Goller stellt daher zunächst die philosophiegeschichtlich bedeutendsten Deutungen des Verhältnisses von Körper und Geist dar (72–89), wobei er sich beschränkt auf die Positionen mit der wirkmächtigsten Rezeptionsgeschichte, nämlich jeweils zwei dualistische (Platon und Descartes) und aristotelisch-naturalistische Ansätze (Aristoteles und Thomas von Aquin). Letztere betonen, daß der Mensch eine Einheit aus Körper und Seele ist, die sich im Rahmen einer hylemorphistischen Ontologie wie Materie und Form zueinander verhalten. Form und Materie sind keine quantitativen Teile, sondern qualitative oder Wesensbestandteile, die den einen Menschen konstituieren. Goller schließt sich einer verbreiteten Thomas-Deutung an, daß aufgrund des Verständnisses der Seele als des höher-rangigen Formaspekts der Mensch letztlich doch spiritualisiert werde (84). Auf jeden Fall hat sich im christlichen Alltagsverständnis eher eine dualistische Anthropologie als Standardvorstellung durchgesetzt. Dualistische Positionen sehen den Menschen aus zwei Substanzen (für sich existierenden Entitäten) zusammengesetzt: Für Platon ist es der vergängliche Körper und die unsterbliche Seele, die im Körper wie in einem Gefängnis lebt und in ihrem Bezug zur Welt der unveränderlichen Ideen das Eigentliche des Menschen ausmacht; der Dualismus besteht also eigentlich zwischen der vergänglichen Welt der Einzeldinge und der unvergänglichen Welt der Ideen. Bei Descartes hingegen ist der Dualismus innerweltlich bestimmt zwischen Außen- und Innenwelt: Der Mensch besteht aus einer *res extensa*, die der dreidimensionalen Welt der ausgedehnten Körper angehört, und einer *res cogitans*, dem unausgedehnten und immateriellen Bewußtsein.

Descartes' Deutung des Verhältnisses von Körper und Geist hat die Frage nach der kausalen Wechselwirkung zwischen Körper und Geist bis heute in den Mittelpunkt der Leib-Seele-Debatte gestellt. Daher schließt sich Goller einer weit verbreiteten Standardformulierung des Leib-Seele-Problems nach Peter Bieri an, die sich auf das Problem der mentalen Verursachung bezieht und eine Systematisierung der aktuellen Debatte ermöglicht. Danach läßt sich das Leib-Seele-Problem formulieren als Trilemma aus drei Thesen, die alle eine starke Plausibilität mit sich bringen, jedoch nicht gleichzeitig wahr sein können (87):

„(1) Mentales ist nichts Physikalisches.

(2) Mentales ist im Bereich des Physikalischen kausal wirksam.

(3) Der Bereich des Physikalischen ist kausal geschlossen.“

(Sinnvoller wäre es vielleicht, hier von ‚Physischem‘ statt von ‚Physikalischem‘ zu sprechen, da letzterer Begriff bereits die theoretische Perspektive der Wissenschaft der Physik konnotiert, während ‚Mentales‘ und ‚Physisches‘ als Erfahrungsphänomene der Alltagswelt zu verstehen sind.) Satz (1) vertritt die These des ontologischen Dualismus zwischen der Welt der physischen und der Welt der mentalen Ebene, Satz (2) enthält die Annahme der mentalen Verursachung und könnte im Rahmen des Trilemmas auch zur These der Wechselwirkung zwischen Mentalem und Physischem ausgeweitet werden, und Satz (3) formuliert das Prinzip des methodologischen Physikalismus, wonach physische Phänomene immer nur durch andere physische Phänomene erklärt werden können. Die sofort einsichtige Trilemma-Struktur der drei Sätze verdeutlicht, warum es sich beim Verhältnis von Körper und Geist um ein philosophisches Problem handelt: Jeweils zwei Sätze implizieren die Falschheit des dritten. Daher gibt es keine Lösung des Trilemmas, sondern nur seine Auflösung, indem einer der drei Sätze aufgegeben wird.

Danach, welcher der drei Sätze aufgegeben wird, lassen sich die verschiedenen Positionen in der Philosophie des Geistes klassifizieren. Der auf Descartes zurückgehende interaktionistische Dualismus gibt Satz (3) auf, da der Bereich des Physischen nicht geschlossen sein kann, wenn Mentales nicht Physisches, aber dennoch in der physischen Welt kausal wirksam ist. Die Positionen des psycho-physischen Parallelismus, wonach mentale und physische Phänomene kausal unabhängig voneinander, aber dennoch in strenger Parallelität zueinander ablaufen, und des Epiphänomenalismus, wonach mentale Phänomene zwar von physischen Phänomenen kausal beeinflusst werden, selber aber nicht in die physische Welt zurückwirken können, geben Satz (2) auf: Wenn Mentales nichts Physisches ist und wenn der Bereich des Physischen kausal geschlossen ist, kann es trotz unserer gegenteiligen Alltagserfahrung keine mentale Verursachung geben. Beide Positionen halten an Satz (1) fest und können insofern als dualistische Positionen verstanden werden. Sie müssen jedoch nicht notwendigerweise als Substanz-Dualismen gelten, die von der Existenz nichtphysischer, immaterieller Dinge oder Substanzen ausgehen, die Träger mentaler Eigenschaften sind. Sie können auch einem weniger weitgehenden Dualismus, dem Eigenschafts-Dualismus, zugeschlagen werden, wonach es eigenständige mentale Eigenschaften gibt, die nicht auf physische Eigenschaften zurückgeführt werden können. Träger der mentalen Eigenschaften können physische Dinge (z.B. bestimmte Lebewesen) sein, oder die Frage nach immateriellen Substanzen bleibt einfach offen.

Materialistische Positionen geben Satz (1) auf. (Die wahrscheinlich angemessenere Bezeichnung ist allerdings ‚physikalistische‘ Positionen: Der Physikalismus gilt als moderne Form des Materialismus, insofern er nur physische Entitäten als real ansieht. Damit sind natürliche Entitäten in dem Sinn gemeint, daß sie in den Gegenstandsbereich der Physik fallen, womit allerdings das Gebiet des rein Stofflich-Materiellen überschritten ist.) Da sie die ontologische Differenz zwischen Mentalem und Physischem aufgeben, können sie an der kausalen Geschlossenheit des physischen Bereichs und gleichzeitig an der mentalen Verursachung festhalten. Für physikalistische Positionen sind mentale Phänomene nichts anderes als Hirnzustände und somit identisch mit ihren neuronalen Korrelaten (Identitätstheorie), oder sie sind funktionale Zustände, die ähnlich wie ein Computerprogramm durch ihre kausale Rolle charakterisiert sind, jedoch auf unterschiedliche Weise materiell realisiert werden können (Funktionalismus).

Ebenfalls unter diese Auflösungsvariante des Trilemmas faßt Goller die zum Dualismus extrem entgegengesetzte Position, den eliminativen Physikalismus. Diese Theorie bestreitet die Existenz des Mentalen überhaupt und plädiert in seiner Extremvariante dafür, das mentalistische Vokabular der in vielen Fällen durch Ergebnisse der Neurowissenschaften überholten Alltagspsychologie auf lange Sicht zugunsten der korrekten neurowissenschaftlichen Begriffe zu eliminieren. Ein eingeschränkter Eliminativist ist Daniel Dennett, der die Existenz von Qualia als phänomenale Eigenschaften bestreitet, in bezug auf intentionale Zustände jedoch eine instrumentalistische Position einnimmt. Andere etwas weniger extreme Positionen wie der Fiktionalismus oder Abstraktionismus gehen nicht so weit, die Abschaffung des psychologischen Vokabulars zu fordern, sondern gestehen ihm eine nützliche Funktion in sozialen und ethischen Kontexten oder (so der Abstraktionismus) einen abgeschwächten

Realitätsbezug zu, etwa als theoretische Entität, vergleichbar z.B. dem theoretischen Konstrukt „Schwerpunkt“ in der Mechanik. Anders als Goller es tut, läßt sich der Eliminativismus jedoch auch unter die Verneinung von Prinzip (2) klassifizieren: Wenn es mentale Phänomene gar nicht gibt, dann können sie auch nicht in der physischen Welt kausal wirksam werden, was die Negation von Satz (1) impliziert, da mentale Phänomene schon aufgrund ihrer Nichtexistenz keine physischen Phänomene sind. Für die Klassifikation unter die Verneinung von Prinzip (2) spricht, daß so der systematische Unterschied zwischen dem Eliminativismus und den meistens als reduktiven Physikalismen bezeichneten identitätstheoretischen oder funktionalistischen Ansätzen stärker deutlich wird: Während die (behauptete Möglichkeit der) Reduktion mentaler auf neuronale oder funktionale Zustände die Existenz mentaler Zustände gerade nicht bestreiten, sondern sichern will, hält der eliminative Physikalismus eine solche Reduktionsbeziehung zwischen physischen und mentalen Zustände gerade für unmöglich und streitet deswegen letzteren die Realität ab.

Goller stellt in den weiteren Kap.n die anhand des Trilemmas eingeführten Positionen vor und diskutiert ihre Schwierigkeiten. Unter die dualistischen Ansätze (90–109) werden von Goller der Interaktionismus, der Parallelismus und der Epiphänomenalismus gefaßt. Obwohl der Interaktionismus unserem westlichen Alltagsverständnis vielleicht am nächsten kommt, hat er doch notorische Schwierigkeiten, den Kausalnexus zwischen der beobachtbaren physischen Welt und dem Mentalen intelligibel machen können: Er kann den *modus operandi* dieser Wechselwirkung von zwei ontologisch doch völlig getrennten Entitäten nicht einsichtig machen. Dasselbe Problem bürdet sich der Epiphänomenalismus auf, insofern er zwar keine mentale Verursachung annimmt, wohl aber umgekehrt einen kausalen Einfluß von Hirnzuständen auf mentale Zustände, dessen Erklärung unter der Voraussetzung eines ontologischen Dualismus ebenso aporetisch enden muß. Der Parallelismus verzichtet auf die Annahme einer mentalen Verursachung, hat jedoch das Problem zu erklären, wie die perfekte Parallelität der körperlichen und der geistigen Zustände garantiert werden soll; zudem scheint zumindest in unserem Erleben der Bereich des Mentalen kein geschlossenes kausales System zu sein, da nicht alle Erlebnisse auf andere mentale Phänomene zurückgeführt werden können.

Die Identitätstheorie als reduktiver Physikalismus, der gemeinsam mit dem eliminativen Physikalismus diskutiert wird (110–124), hat genauso wie der Funktionalismus (125–133) das Problem, mit der phänomenalen Seite des Mentalen fertig werden zu müssen. Immerhin kann der Funktionalismus dem Argument der multiplen Realisierbarkeit des Mentalen entkommen, das der Identitätstheorie entgegengebracht wurde: Gegen die Annahme einer strikten Identität zwischen neuronalen und mentalen Zuständen kann eingewendet werden, daß eine Mehrzahl von Realisierungen eines mentalen Zustands durch unterschiedliche Hirnzustände oder sogar durch ganz andere als neuronale Substrate denkbar erscheinen. Jedoch sehen sich sowohl identitätstheoretische als auch funktionalistische Physikalismen dem Vorwurf ausgesetzt, die Erlebnisqualität mentaler Zustände nicht angemessen berücksichtigen zu können. Dieser Vorwurf wird argumentativ durch Qualia-basierte Argumente (127–131) vertreten, deren Prinzip es ist, im Rahmen von Gedankenexperimenten über fehlende, vertauschte oder invertierte Qualia aus der Möglichkeit einer Dissoziation von funktionalen und phänomenalen Eigenschaften zu folgern, daß Letztere als eigenständige Entitäten zu betrachten sind, die von einer funktionalen Analyse nicht erfaßt werden können. In ähnlicher Absicht argumentieren Frank Jackson in seinem Argument des unvollständigen Wissens, daß es nichtphysische Tatsachen wie das Erleben einer Farbwahrnehmung gibt, die von den Neurowissenschaften prinzipiell nicht entdeckt werden können, oder Joseph Levine in seinem Argument der Erklärungslücke, daß physikalistische Theorien zwar Beschreibungen mentaler Phänomene liefern, diese aber nicht erklären können; es bleibt daher eine „explanatorische Lücke“ zwischen den neuronalen Prozessen und den mit ihnen einhergehenden Erlebnisqualitäten (115–119). Bekannt ist schließlich John Searles Argument des chinesischen Zimmers (131–133), das sich nicht gegen die Naturalisierung phänomenaler, sondern intentionaler Zustände richtet. Es bestreitet die Ansicht, es sei in einem starken Sinn möglich, künstliche Intelligenz hervorzubringen, was gemäß der funktionalistischen These der multiplen Realisierbarkeit mentaler Zustände naheliegend ist. Nach Searle sind Computer oder andere funktionale Systeme rein syntaktische Systeme und durch ihre formale Struktur vollständig bestimmt,

während ihnen jegliche Semantik fehlt, durch die der menschliche Geist bestimmt ist.

In einem abschließenden Kap. (134–150) betont Goller zunächst die uns im Alltag völlig selbstverständliche Einheit von Körper und Geist, der die gegenwärtigen Deutungen des Körper-Geist-Verhältnisses nicht gerecht werden können. Eine Metareflexion diskutiert schließlich die Frage, ob wir die Körper-Geist-Beziehung vielleicht prinzipiell nicht entschlüsseln können. Am pointiertesten wird dieser Standpunkt von Colin McGinn mit seiner These der kognitiven Geschlossenheit vertreten. Danach reicht das Erkenntnisvermögen, mit dem die Evolution uns ausgestattet hat, schlicht und einfach nicht aus, um den Zusammenhang zwischen Körper und Geist zu verstehen. Dennoch ist McGinn davon überzeugt, daß es eine natürliche Eigenschaft unseres Gehirns gibt, die für die Hervorbringung bewußten Erlebens verantwortlich ist; leider bleibt sie uns kognitiv prinzipiell verschlossen. Wenn dies stimmt, gibt es auch kein tiefes philosophisches Leib-Seele-Problem, sondern es scheint uns nur aufgrund unserer kognitiven Begrenztheit eines zu sein. Goller diskutiert außerdem eine Alternative zur Dichotomie zwischen (Substanz-)Dualismus und Physikalismus, die er in David Chalmers' Zwei-Aspekte-Theorie sieht. Chalmers nennt seinen Ansatz „naturalistischen Dualismus“, der jedoch keinen Substanz-, sondern einen Eigenschafts-Dualismus enthält, und zwar derart, daß das bewußte Erleben als ein fundamentaler, irreduzibler Wesenszug der Wirklichkeit anzuerkennen ist. Somit kann auch von einer Zwei-Aspekte-Theorie gesprochen werden, derzufolge die eine Wirklichkeit sowohl einen mentalen als auch einen physischen Aspekt enthält. Dies wäre folglich eine monistische Position, jedoch kein physikalistischer Monismus. Auf jeden Fall sieht Chalmers keinen Grund zu der Annahme, daß das so genannte schwierige Problem des Bewußtseins (wie kann bewußtes Erleben durch physische Entitäten hervorgebracht werden?) prinzipiell ungelöst bleiben müsse.

Die kurze Darstellung des durch das Bieri-Trilemma strukturierten Problemraums zum Körper-Geist-Verhältnis in Gollers Einführung hat naturgemäß große Überschneidungsflächen mit anderen Einführungswerken. Die generelle Kartierung der Positionen fällt bei allen, die sich mit der Philosophie des Geistes beschäftigen, zumindest in ihren Grundstrukturen, mehr oder weniger gleich aus. Allerdings gibt es in der Bewertung der Positionen z. T. bedeutsame Unterschiede.

6. Erweiterung des Theorienspektrums

Wie Goller benutzt Rafael Ferber, Philosoph an der Universität Luzern (s. Anm. 7), das Bieri-Trilemma zur Formulierung des Problems und als impliziten Leitfaden seiner Darstellung; das Trilemma taucht ansonsten außer bei Brüntrup bei keinem der anderen erwähnten Einführungen auf. Ferbers Darstellung besticht nicht nur beim Kap. zu „Leib und Seele“ (91–155), sondern durchgängig durch den Einbezug wichtiger philosophiehistorischer Positionen, deren Bedeutung für die aktuelle Debatte verdeutlicht wird und die durch einschlägige Zitate plastisch umrissen werden. Dabei werden aber Positionen nicht nur referiert, sondern in ein eigenständiges Konzept integriert. Ferber verschärft den „Weltknoten“ (Schopenhauer) noch dadurch, daß er die erste Prämisse des Trilemmas „Psychische Phänomene sind nicht-physische Phänomene“ in Analogie zu Zenons Bewegungsparadox in die beiden Voraussetzungen aufspaltet „Eine Vorstellung (ein Bewusstseinspunkt) ist ausdehnungslos“ und „Ein physisches Phänomen ist ausgedehnt“. Eine Lösung des Leib-Seele-Paradoxon muß also erklären können, wie etwas Unausgedehntes, wie z. B. ein Bewußtseinspunkt, mit nicht nur einer Ausdehnung von Null, sondern auch einer Kausalität von Null mit etwas Ausgedehntem in Wechselwirkung treten kann (110–114).

Ferber ergänzt das Spektrum der möglichen Antworten auf das Leib-Seele-Paradoxon durch den idealistischen Pol als den diametralen Gegensatz zum materialistischen bzw. physikalistischen Pol (128–140). Dadurch wird das sonst übliche Kontinuum von Positionen erweitert, welches anhand der Leitfrage „Welche Arten von Entitäten gibt es?“ gebildet wird und normalerweise zwischen dem Dualismus über verschiedene Arten des Physikalismus bis hin zum Eliminativismus aufgespannt wird. Dem physikalistischen Monismus wird so ein idealistischer Monismus entgegengesetzt. Ferber unterscheidet zwischen einem objektiven, einem subjektiven und einem transzendentalen Idealismus. Der auf Platon zurückgehende objektive Idealismus sieht eine höhere und eigentliche Realität der immateriellen und vergänglichen Ideen im Gegensatz zu der niedrigeren Realität der empirischen und vergänglichen Sinnesphänomene.

Während die Ideen ohne die Sinnesphänomene existieren können, können die Sinnesphänomene nicht ohne die Ideen existieren. Platon stellt die kategoriale Verschiedenheit von Leib und Seele und die kausale Wirksamkeit der Seele klar heraus und akzeptiert somit die Sätze (1) und (2) des Trilemmas, wohingegen ihm Satz (3), die kausale Geschlossenheit der physischen Welt, noch nicht bekannt ist. Daher ist seine Theorie auch kein Lösungsversuch des Leib-Seele-Problems in der trilemmatischen Schärfe, in der es sich seit Descartes stellt.

Der subjektive (Berkeley) und der transzendente (Kant) Idealismus betonen, daß auch physische Phänomene vorgestellt werden, es also eines Bewußtseins bedarf, damit Materie uns überhaupt erscheinen kann. Während der Physikalismus bestreitet, daß mentale Phänomene nicht-physische Phänomene sind, bestreiten der subjektive und der transzendente Idealismus die Umkehrung dieser ersten Prämisse des Bieri-Trilemmas, daß nämlich physische Phänomene nicht-mentale Phänomene sind. Beide Monismen lehnen also den kategorialen Unterschied zwischen mentalen und physischen Phänomenen ab: Für den Physikalismus sind mentale Phänomene eigentlich physische Phänomene, und für den Idealismus sind physische Phänomene eigentlich mentale Phänomene. Es entsprechen sich auch die Aporien der beiden Positionen: „Wie der Materialismus dem Phänomen des Bewusstseins, so wird der Idealismus dem Phänomen der Materie nicht gerecht“ (135). Der (subjektive) Idealismus verstößt daher gegen die Evidenz des Bewußtseins, wonach wir nicht die Schöpfer der materiellen Welt sind; vielmehr scheint doch die Außenwelt von unserem Bewußtsein kausal unabhängig zu sein.

Aus der Diskussion der physikalistischen und der idealistischen Ansätze zieht Ferber den Schluß, daß eine mögliche Lösung des Leib-Seele-Problems nicht im Sinne dieser beiden Ansätze monistisch sein darf, sondern den Satz (1) des Trilemmas bzw. allgemeiner: die kategoriale Verschiedenheit von mentalen und physischen Phänomenen bewahren muß. Auch Satz (3), die kausale Geschlossenheit der physischen Welt, muß bewahrt bleiben, denn Ferber interpretiert ihn nicht nur als methodologisches Grundprinzip des Physikalismus, sondern stärker als die „physikalische Version des logischen Grundsatzes, daß aus Nichts nicht etwas entstehen kann“ (139). Der einzige Ausweg aus dem Trilemma besteht deshalb für Ferber darin, die Wechselwirkungsthese, d. h. Satz (2) des Trilemmas aufzugeben oder zu modifizieren. Ein erster Kandidat dafür ist der psycho-physische Parallelismus, der zuerst von Leibniz formuliert wurde (140–142). Dieser Ansatz erklärt die Wechselwirkung zwischen mentalen und physischen Phänomenen, obwohl wir sie im Alltag als eine selbstverständliche Realität annehmen, zu einem – wenn auch unvermeidlichen – Schein. Einen Schritt weiter geht der zuerst von Spinoza vertretene Aspekt-Dualismus, wonach nicht nur die Wechselwirkung, sondern auch der kategoriale Unterschied zwischen Körper und Geist ein – unvermeidlicher – Schein ist (142–148). Vielmehr sind Körper und Geist miteinander identisch, selbst wenn sie uns verschiedenartig erscheinen; es gibt also nicht eine denkende und eine ausgedehnte Substanz, sondern Denken und Ausdehnung sind Attribute oder Modi der einen Substanz. In Frege'scher Terminologie ausgedrückt, haben die Begriffe ‚Körper‘ und ‚Geist‘ dieselbe Bedeutung, sie beziehen sich also auf denselben Gegenstand, bezeichnen jedoch einen unterschiedlichen Sinn oder eine unterschiedliche „Art des Gegebenseins“. Der Aspekt-Dualismus kann insofern als ontologischer (Substanz-)Monismus (Körper und Geist bilden in Wirklichkeit eine Einheit) und als erkenntnistheoretischer (Eigenschafts-)Dualismus bezeichnet werden (sie werden von uns getrennt erfaßt).

Als aktuelle Version des Aspekt-Dualismus interpretiert Ferber den anomalen Monismus Donald Davidsons (148–155). Nach der nicht ganz leicht zu verstehenden Position Davidsons gibt es keine strikten psycho-physischen Gesetze, die die Wechselwirkung zwischen Mentalem und Physischem präzise, explizit und ohne Ausnahme beschreiben. Zwar nimmt Davidson eine psycho-physische Wechselwirkung an, und er geht auch davon aus, daß eine kausale Wechselbeziehung zwischen Ereignissen immer unter strikte Gesetze fällt. Im Bereich des Mentalen gibt es aber keine strikte Gesetzmäßigkeit, weil die Gesamtheit der mentalen Zustände einer Person bestimmten rationalitätsbezogenen und damit normativen Zuschreibungsbedingungen unterliegt und niemals im Rahmen eines exakten Kalküls abbildbar ist. (Aus dieser Gesetzlosigkeit oder ‚Anomalie‘ des Mentalen ist die Bezeichnung des Ansatzes als ‚anomal Monismus‘ abgeleitet.) Zur Erfassung des anomalen Charakters hat Davidson den Begriff der Supervenienz in die Philosophie des Geistes eingeführt: Dies meint eine Abhängigkeit des Mentalen vom Physischen, die

nicht mit einer Reduktion des Mentalen auf das Physische einhergehen muß. Mentale Ereignisse sind in dem Sinne supervenient auf physischen, als sie sich nur zusammen mit physischen Ereignissen verändern können, d. h. es gibt keinen mentalen Unterschied ohne einen physischen Unterschied; umgekehrt kann es aber physische ohne mentale Unterschiede geben. Der Supervenienzbegriff soll somit einen nichtreduktiven Physikalismus ermöglichen, der trotz einer grundsätzlich physikalistischen Ontologie die Abhängigkeit des Mentalen vom Physischen so locker konstruiert, daß eine vollständige Reduktion des Mentalen auf das Physische ausgeschlossen werden kann und stattdessen ein begrifflicher Überschuß des Mentalen über das Physische gesichert bleibt.⁸

Wie kann aber unter der Annahme des anomalen und irreduziblen Charakters des Mentalen noch von einer kausalen Wirksamkeit mentaler Ereignisse gesprochen werden? Dies wird für Davidson möglich, indem er die These der Identität von mentalen mit physischen Ereignissen vertritt. Er behauptet nun aber nicht die Identität genereller Eigenschaften (dies wäre eine Typen-Identität), sondern die Identität einzelner Vorkommnisse (*tokens*) mentaler mit physischen Ereignissen. Ferber äußert sich vorsichtig dahingehend, daß er die Position Davidsons, die er als sprachphilosophisch geläuterten Spinozismus beschreibt, zwar nicht als eine Lösung, wohl aber für die „ausgewogene gegenwärtige Antwort“ (153) auf das Leib-Seele-Problem hält. Denn erstens läßt sich durch die Identitätsthese die Einheit von Körper und Geist plausibel vertreten. Dies ist auch für eine theologische Rezeption interessant, da im schöpfungstheologischen Rahmen die Einheit von körperlicher und geistiger Seite des Menschen als adäquater zu beurteilen ist als ein immer potenziell zur Leibfeindlichkeit tendierender Dualismus. Zweitens kann der anomale Monismus im Grunde an allen drei Prämissen des Trilemmas festhalten, da er (1) einen Unterschied in der Beschreibung mentaler und physischer Phänomene annimmt, (2) in gewisser Weise die Wechselwirkung zwischen Mentalem und Physischem behaupten kann, weil mentale Phänomene physische Phänomene sind und daher auch mit anderen physischen Phänomenen in Wechselwirkung stehen können (dies allerdings nicht mehr *qua* ihren mentalen Eigenschaften), und (3) als Monismus die kausale Geschlossenheit des physischen Bereichs nicht aufbrechen muß. Drittens bringt die Anomalität des Mentalen aber auch eine grundsätzliche Grenze der physikalischen Beschreibbarkeit der Welt zum Ausdruck. Ferber geht allerdings noch einen Schritt weiter und gesteht ein, daß der anomale Monismus mentale Phänomene als solche, nämlich unter ihrer mentalen Beschreibung, letztlich epiphänomenal, d. h. kausal unwirksam macht. Möglicherweise ist die Vorstellung der mentalen Verursachung nur eine evolutionär in uns verankerte und daher tiefsitzende und unvermeidliche Illusion; insofern hätte sie keine reale, sondern nur eine semantische Existenz. Gleichwohl wäre sie nützlich und wahrscheinlich notwendig für den praktischen Lebensvollzug des Menschen im Sinne eines handelnden und in sozialen Kontexten stehenden Wesens. An diesem Punkt stellt sich für eine theologische Anthropologie die Herausforderung, über die Möglichkeit der Integration einer epiphänomenalistischen Konzeption zu reflektieren.

Obwohl Ferber mit diesen Überlegungen bereits überleitet zu seinem nächsten Thema, der Willensfreiheit, sei hier doch angemerkt, daß das Problem der Willensfreiheit⁹ systematisch zu unterscheiden ist von der Frage nach der mentalen Verursachung. Während letzteres die Möglichkeit der kausalen Wirksamkeit einer mentalen Entität im kausal geschlossenen Bereich physischer Entitäten problematisiert, geht es beim Problem der Willensfreiheit um die Determiniertheit eines Willensaktes oder zumindest eines Handlungsereignisses, ohne daß die ontologische Bestimmung dieses Aktes oder Ereignisses schon feststehen müßte. Im Prinzip sind also beide Probleme voneinander unabhängig, so daß mit der Festlegung auf eine Position zu ei-

nem Problem noch nicht notwendigerweise schon die Position zum anderen Problem impliziert sein muß.

7. Ein alternativer Problemaufriß

Der Philosoph Jürgen Schröder (Karlsruhe) geht in seiner „Einführung in die Philosophie des Geistes“ (s. Anm. 6) nicht wie Goller und Ferber von der Standardformulierung des Leib-Seele-Problems als Trilemma aus, sondern spannt ein weiteres Netz von Fragen innerhalb der Philosophie des Geistes auf, für das er freilich auch seitensmäßig mehr Platz zur Verfügung hat als die anderen beiden Autoren. So wird deutlich, daß es sich beim Leib-Seele-Problem eigentlich nicht um ein einzelnes Problem handelt, sondern um ein ganzes Bündel von Problemen. Die Ausgangsfrage ist für Schröder: „Wie passt der Geist in eine materielle Welt?“ Offen bleibt für Schröder nach jetzigem Kenntnisstand, ob die Grundopposition in der Philosophie des Geistes zwischen dem Dualismus, der eine Eigenständigkeit der geistigen Sphäre annimmt, und dem Monismus, der dies verneint, in der Zukunft aufgrund des wissenschaftlichen Fortschritts verschwinden wird, so wie der Streit zwischen Vitalisten und Mechanisten in der Philosophie der Biologie inzwischen (zugunsten der Mechanisten) entschieden ist. Selbst wenn aber der Dualismus-Monismus-Streit zugunsten einer Position entschieden wäre und eine Menge der heutigen Fragen verschwinden würde, so blieben wahrscheinlich doch einige der heute diskutierten Probleme erhalten. Dazu gehören das Problem der Repräsentation, also der Frage, ob und welche natürlichen Bedingungen es dafür gibt, daß eine materielle Struktur eine bestimmte Bedeutung hat, oder das Problem des Verhältnisses von Denken und Sprache.

Schröder wählt eine zweigliedrige Darstellung: Im ersten Teil stellt er nach einer Klassifizierung mentaler Zustände und einer Diskussion um ihre charakteristischen Merkmale (17–27) sowie der Aufspaltung der Ausgangsfrage in mehrere Teilfragen (28–35) die gegenwärtig diskutierten Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Geist und materieller Welt dar. Es finden sich die üblichen Verdächtigen: Die verschiedenen Formen des Dualismus (36–57), der Behaviourismus (58–69), die Identitätstheorie (70–85), der Funktionalismus (86–114) und der eliminative Materialismus (115–129); es werden in übersichtlicher Weise jeweils Argumente für und gegen die jeweiligen Positionen gegeneinander abgewogen. Obwohl es sich nach Angabe des Vf.s um aktuelle Positionen handelt, gehört der Behaviourismus eigentlich nicht mehr zu den gegenwärtig diskutierten Theorien, sondern muß als philosophische Theorie als gescheitert gelten. Ein eigenes Kap. für nichtreduktiv-physikalistische Ansätze fehlt hier; diese werden unter dem Stichwort ‚Supervenienz‘ im Zusammenhang mit dem Epiphänomenalismus bzw. dem Problem der mentalen Verursachung im zweiten Teil behandelt. Die Position des Hylemorphismus kommt (so wie in den meisten anderen der genannten Einführungen) gar nicht vor, obwohl diese sowohl anti-reduktionistische wie anti-dualistische Theorie eine interessante Alternative in der gegenwärtigen Opposition von Dualismus und Physikalismus darstellen könnte.

Die Tendenz des Vf.s geht bezüglich der Konstitution mentaler Zustände mit phänomenalem Charakter hin zu einer Identitätstheorie und bezüglich mentaler Zustände mit repräsentationalem Inhalt zu einem Funktionalismus, der die Möglichkeit der multiplen Realisierung mentaler Zustände berücksichtigen kann. Schröder weist Einwände gegen die Identitätstheorie ab, die sich auf (a) Leibniz' Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren bzw. umgekehrt der Nichtidentität des Unterscheidbaren oder auf (b) Saul Kripkes Argument gegen die Notwendigkeit der Identitätsrelation aus der Vorstellbarkeit der Dissoziation mentaler und physischer Zustände stützen¹⁰. Den Epiphänomenalismus schließt Schröder – im Gegensatz zu allen anderen dualistischen Theorien – trotz der Vorwürfe der Selbstwidersprüchlichkeit und der Unplausibilität im Rahmen der Evolutionstheorie explizit nicht als unhaltbar aus, da eine schlüssige Widerlegung nicht möglich erscheint.

Im zweiten Teil wendet sich Schröder den Einzelfragen zu, in die sich die Ausgangsfrage, wie der Geist in die materielle Welt paßt, aufspalten läßt. Die im ersten Teil behandelten klassischen Positionen können verstanden werden als Antworten auf die Frage, wodurch mentale Zustände konstituiert werden. Damit sind aber die weiterge-

⁸ Vgl. zur Diskussion um die Möglichkeit eines nichtreduktiven Physikalismus Beckermann, 181–233, sowie Kim, 237–268 (s. für beide Anm. 4).

⁹ Das Problem der Willensfreiheit ist in den letzten Jahren wieder verstärkt in die Diskussion geraten; vgl. aus der Vielzahl an Publikationen Geyer, Christian (Hg.): Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Ergebnisse, Frankfurt / M.: Suhrkamp 2004 (Edition Suhrkamp 2387), in dem die Debatte in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung dokumentiert ist, sowie (unter theologischer Beteiligung) Hermann, Friedrich / Koslowski, Peter (Hg.): Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven, München: Fink 2004 und Fink, Helmut / Rosenzweig, Rainer (Hg.): Freier Wille – frommer Wunsch? Gehirn und Willensfreiheit, Paderborn: Mentis 2006.

¹⁰ Vgl. zur intensiveren Begründung der Identitätsthese Pauen, Michael: Das Rätsel des Bewußtseins. Eine Erklärungsstrategie, Paderborn: Mentis 1999 sowie zur Diskussion um die Renaissance der Identitätstheorie ders. / Stephan, Achim (Hg.): Phänomenales Bewußtsein. Rückkehr der Identitätstheorie?, Paderborn: Mentis 2001.

henden Fragen nach der Determination des Inhalts, der Erklärung und der Möglichkeit noch nicht automatisch mitbeantwortet. Im Einzelnen behandelt Schröder im Kap. über ‚Mentale Repräsentation‘ die Fragen, wodurch intentionale Zustände konstituiert werden und wodurch ihr Inhalt determiniert oder festgelegt wird (133–215). Bezüglich der phänomenalen Zustände kommt zu den Fragen nach Konstitution und Determination die Frage nach der Erklärung hinzu: Läßt sich der phänomenale Charakter mentaler Zustände durch physische Eigenschaften des Gehirns erklären (216–267)? Wieder andere Antworten erwarten die beiden Möglichkeitsfragen nach der mentalen Verursachung in einer kausal abgeschlossenen physischen Welt (268–302) und nach der Freiheit des Willens angesichts einer durchgängigen Determiniertheit allen physischen Geschehens (303–361). Letztere ist am lockersten mit der Ausgangsfrage, wie der Geist sich zum Rest der Welt verhält, verbunden, da sich dieses Problem bei jeder Theorie bezüglich Konstitution und Determination mentaler Zustände ergibt. Die Unabhängigkeit der vier behandelten Themen von der Fundamentalopposition Dualismus-Monismus zeigt sich auch daran, daß die beiden ersten Themen (mentale Repräsentation und phänomenales Bewußtsein) Schwierigkeiten für ein monistisches, während die Fragen nach mentaler Verursachung und Willensfreiheit Probleme für ein dualistisches Weltbild enthalten.

8. Historische Vergewisserungen

Der von Uwe Meixner und Albert Newen hg. Bd¹¹ legt den Versuch vor, eine Geschichte der Begriffe der Seele und des Geistes von Platon bis Husserl zu skizzieren. Damit räumt er mit dem Vorurteil auf, die Philosophie des Geistes sei eine philosophische Disziplin des 20. Jahrhunderts, für die sich höchstens noch bei Descartes einige Ausgangspunkte finden lassen. Der Untertitel „Zur Geschichte der Philosophie des Geistes“ macht dabei deutlich, daß es nicht allein um den Seelenbegriff geht, sondern daß zentrale Themen der aktuellen Diskussion wie Bewußtsein oder Repräsentation bereits in der Philosophiegeschichte eine Rolle gespielt haben. Der in der heutigen Debatte aus weiter oben genannten Gründen meist vermiedene Begriff ‚Seele‘ gehört in Kontexte, die durchaus als Vorläufer zu den gegenwärtigen Diskussionen gelten.

Aus Kapazitätsgründen waren die Hg. gezwungen, sich auf eine Auswahl an Autoren zu beschränken. Es werden zehn Klassiker der Philosophiegeschichte in allerdings ausführlichen Essays behandelt: Platon, Aristoteles, Plotin, Augustinus, Thomas von Aquin, Descartes, Malebranche, Hume, Kant und Husserl. Jede Auswahl ist naturgemäß immer auch von subjektiven Vorlieben bestimmt, jedoch ist die hier getroffene insgesamt sicherlich nachvollziehbar. Gewiß wäre Spinozas Aspekt-Dualismus (vielleicht anstelle von Malebranche?) eine interessante Ergänzung gewesen. Auch spätmittelalterliche Autoren wie z.B. Ockham fehlen leider, genauso wie Leibniz oder Autoren des deutschen Idealismus, jedoch muß natürlich auch den praktischen Notwendigkeiten eines solchen Bdes Rechnung getragen werden.

Seit Platon (1–19, Franz von Kutschera) gehört das Problem des Verhältnisses von Körper und Geist zu den zentralen Fragen der Philosophie. Von Kutschera zeigt eine Entwicklung des psycho-physischen Dualismus bei Platon von einem zunächst nicht-metaphysischen, existenziellen Dualismus, der aus der Erfahrung des Antagonismus von Leiblichkeit und Geistigkeit resultiert, zu einem späteren metaphysischen Dualismus zwischen den Ideen und den empirischen Dingen. Michael-Thomas Liske positioniert den Hylemorphismus des Aristoteles (20–56) logisch zwischen Physikalismus und Dualismus: Der Physikalismus kann durch die Minimalthese gekennzeichnet werden, daß es hinreichende physische Bedingungen für mentale Zustände gibt. Denn mentale Zustände besitzen über ihre physische Basis hinaus keine ontologische Realität, sondern maximal eine epistemische Eigenständigkeit. Der Dualismus hingegen versteht das Mentale als in dem Sinne eigenständig, daß er noch nicht einmal notwendige physische Bedingungen für das Auftreten mentaler Zustände annimmt. Der Hylemorphismus nun steht logisch zwischen diesen beiden Möglichkeiten: Er bestimmt physische Zustände als notwendige, jedoch nicht hinreichende Bedingung für mentale Zustände. Diese logische Zwischenstellung des Hylemorphismus bedeutet aber nicht, daß er eine mittlere Position zwischen Dualismus und Physikalismus gewissermaßen als inhaltlicher Mittelwert zwi-

schen den beiden Positionen darstellt. Vielmehr steht die hylemorphistische Theorie quer zu der Dichotomie von Dualismus und Monismus / Physikalismus, von der die aktuelle Debatte geprägt ist, und stellt damit die Adäquatheit dieser Fundamentalopposition prinzipiell in Frage¹².

In Plotins Philosophie des Geistes (57–89, Christoph Horn) wird der Geist bzw. Intellekt (*nous*) nicht als das Ensemble individueller mentaler Fähigkeiten und Leistungen, sondern als ein kosmisches Prinzip verstanden, das die Einheit allen Wissens darstellt; es ist eine selbständige Entität, das jenseits der empirischen Welt existiert und einige ihrer Eigenschaften, z.B. die mentalen, erklärt. Bei Plotin wird bereits ein hohes Problembewußtsein bezüglich der Thematik von Selbstbewußtsein und Subjektivität deutlich; er spricht von einem unmittelbaren, nicht inhaltlich bestimmten Selbstbewußtsein. Damit entgeht er der Problematik, daß das Selbst sich entweder (a) als Teil oder (b) als Ganzes erfaßt und sich so entweder (a) nicht als Ganzes erfassen kann oder (b) eben nichts übrigbleibt, das erfassen könnte. Augustinus (90–123) kommt nach Johannes Brachtendorf das Verdienst zu, die Innerlichkeit der radikalen Reflexivität als epochemachende Wendung der abendländischen Philosophie entdeckt zu haben (und so das Höchste der Seinshierarchie nicht durch den platonischen Weg nach oben, sondern den Weg nach innen zu erreichen); diese Behauptung steht in gewisser Spannung zu dem im vorigen Kap. über Plotin Gesagten. Allerdings ist unstrittig, daß Augustinus mit seinem Argument „si fallor, sum“ die Struktur des Zweifelsarguments von Descartes vorwegnimmt. Thomas von Aquin (124–152, Christoph Rapp) nimmt den Hylemorphismus der aristotelischen Seelenlehre auf und bestimmt den Menschen sowohl gegen den Materialismus als auch gegen den platonischen Dualismus als wesentliche Einheit von Seele und Körper. Die Seele ist daher gleichzeitig Form des Körpers und ein *hoc aliquid*, ein subsistentes Wesen; jedoch kommt ihr die Subsistenz nicht im vollen Sinn zu, da sie zur Ausübung ihrer höchsten Tätigkeit, dem verstandesmäßigen Denken, auf die vom Körper über die Sinnesorgane bereitgestellten Vorstellungsbilder angewiesen ist¹³.

Andreas Kemmerling diskutiert Descartes' (153–196) Argumente für die eigene Existenz des Denkenden aus der Zweiten und für die reale Unterschiedenheit von Körper und Geist aus der Sechsten Meditation; letzteres hält er für entweder falsch oder trivial. Außerdem stellt er den Begriff der Idee bei Descartes als erste moderne Konzeption mentaler Repräsentation dar. Auch bei Malebranche (1674–1723, Dominik Perler) findet sich der Vorläufer einer oft erst mit der Freud'schen Entdeckung des Unbewußten in Verbindung gebrachten Vorstellung, die sich gegen die These Descartes' von der Transparenz des Geistes richtet: Nach Malebranche sind uns unsere eigenen mentalen Zustände nicht unmittelbar und untrüglich zugänglich, sondern der „Geist ist etwas Obskures, das uns in seiner Natur epistemisch nicht zugänglich ist“ (199). Hume (232–284, Albert Newen) gilt als der wichtigste Gegenspieler Descartes', der gegen dessen Substanzen-Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* die Ansicht vertritt, daß das Ich nichts anderes ist als ein Bündel von Sinneseindrücken oder *perceptions*. Auch Hume ist also Vorläufer einer modernen Theorie des Selbstbewußtseins (z.B. aktuell bei Thomas Metzinger), die keine eigenständigen Träger meiner mentalen Akte, also kein Ich oder Selbst, annimmt. Krätzer (285–307, Christiane Schildknecht) Konzeption der transzendentalen Apperzeption kann als Fortschreibung von Humes empiristischem Modell gelesen werden und bietet eine Lösung für Humes Problem, keine einheitsstiftende Funktion für die verschiedenen mentalen Prozesse identifizieren zu können. Kant sieht diese Einheit garantiert in dem „ich denke“, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, also dem potenziellen Urteil, daß es sich um *meine* Vorstellungen handelt. Uwe Meixner stellt abschließend die aktuelle Bedeutung eines in der gegenwärtigen v.a. analytischen Philosophie wenig beachteten Denkers, Husserl, für die Philosophie des Geistes dar (308–388). Für Husserl ist die neuzeitliche Philosophie geprägt von einem Gegensatz zwischen dem Objektivismus, für den die Natur, d.h. die physische Welt, das ontologisch Erste ist, und dem Transzendentalismus, für den die Subjektivität und das Bewußtseinsleben die ontologische Priorität hat. Das Rätsel des Bewußtseins als Kern des modernen Leib-Seele-Problems ist also nicht erst ein Produkt des kartesischen psycho-physischen Dualis-

¹¹ Seele, Denken, Bewußtsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes, hg. v. Uwe Meixner / Albert Newen – Berlin: de Gruyter 2003, IX, 401 S. (de Gruyter Studienbuch), pb € 24,95 ISBN: 3–11–017405–7.

¹² Vgl. zur Diskussion um die Bedeutung des Hylemorphismus für die aktuelle mind-brain-Debatte Kläden, Tobias: Mit Leib und Seele ... Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin, Regensburg: Pustet 2005 (ratio fidei, 26), 301–340.

¹³ Vgl. zur Seelenlehre des Thomas genauer Kläden (s. Anm. 12), 51–165.

mus, sondern des Objektivismus, der dem (neuzeitlichen) Dualismus und dem Physikalismus gemeinsam ist. Ähnlich wie der Hylemorphismus stellt Husserls Transzendentalismus damit den fundamentalen Konstruktionspunkt der aktuellen Leib-Seele-Debatte, die Dualismus-Physikalismus-Dichotomie, in Frage.

Der Bd wird durch ein Glossar mit zentralen Begriffen abgeschlossen (389–396) und kann gut als Studienbuch für Lehrveranstaltungen im Hauptstudium verwendet werden.

9. Herausforderung an die Theologie

Der von Peter Neuner als Quaestio Disputata hg. Bd¹⁴ dokumentiert die Tagung der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums im September 2002. Bezeichnend ist bereits die Änderung des Titels der Publikation gegenüber dem Titel der Tagung: Während der Tagungstitel lautete „Neuer Naturalismus? Die mind-brain-Debatte als Herausforderung für die Theologie“, wird die Quaestio Disputata mit „Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild“ betitelt. Diese Verschiebung spiegelt eine Erfahrung wider, für die diese Tagung ein beinahe erschreckendes Beispiel lieferte, daß sich nämlich die (systematische) Theologie bislang so wenig mit den Neurowissenschaften und den sie begleitenden Naturalisierungsprogrammen der philosophischen Anthropologie auseinandergesetzt hat, daß zwischen ihnen nahezu eine beiderseitige Sprachlosigkeit herrscht.

Der Bd beginnt mit einem eher historisch orientierten Beitrag des Basler Philosophen Dominik Perler (15–42), der zunächst verschiedene Formen des nicht univoken Begriffs „Naturalismus“¹⁵ unterscheidet. Perler wendet sich gegen die These, daß Aristoteles und Descartes als Ahnherren neuzeitlicher Naturalisierungsstrategien zu verstehen seien. Aristoteles' Hylemorphismus, der eine doppelte, nämlich materielle und formal-funktionale Untersuchungsweise desselben Gegenstands erlaubt, ist als Vorläufer des modernen Funktionalismus interpretiert worden. Hier ist jedoch Vorsicht geboten, da (1) der heutige Funktionalismus sich auf komplexe mentale Zustände bezieht und Lebewesen mit basalen Lebensfunktionen bereits voraussetzt, während für Aristoteles die Seele das Lebens- und Einheitsprinzip der lebendigen Körper ist und er mentale Zustände nicht den körperlichen Zuständen gegenüberstellt, sondern als Teilklasse der Fähigkeiten eines bestimmten, nämlich menschlichen Körpers in einer Einheit mit den anderen Fähigkeiten dieses Körpers ansieht. (2) Der Hylemorphismus führt die Veränderung jeglicher Zustände eines Form-Materie-Kompositums auf eine Veränderung der Form zurück, wobei die Materie als Potenzialität nur das Substrat für die Veränderung darstellt. Der moderne Funktionalist als Physikalist hingegen versteht Materie als etwas aktuell Existierendes, das eben selbst Veränderungen begründen kann. (3) Eine letzte Differenz liegt in der von Aristoteles angenommenen ontologischen Eigenständigkeit und Immaterialität des Intellekts, die aus naturalistischer Perspektive nicht akzeptabel wäre. Auch Descartes wäre als Naturalist zu interpretieren, der in seinen naturwissenschaftlichen Werken den Menschen im Rahmen eines mechanistischen Weltbildes einfach als *res extensa* interpretiert, käme er nicht aufgrund seiner philosophischen Reflexionen dazu, die Seele als distinkte Entität zu verstehen. Dazu sieht er sich allein schon dadurch genötigt, daß er nicht sieht, wie durch mentale Repräsentationen im Gehirn Bewußtsein und Begriffe entstehen sollen.

Der Bremer Neurobiologie Hans Flohr (43–56) vertritt in diesem Bd nicht nur den naturwissenschaftlich-neurowissenschaftlichen, sondern auch den naturalistischen Part. Er stellt gegen das skeptische Argument der Erklärungslücke einen naturalistischen Erklärungsversuch für Bewußtsein vor. Danach werden Bewußtseinszustände als repräsentationale Zustände besonderer Art verstanden, und es wird weiterhin angenommen, daß unsere intuitiven Vorstellungen vom intrinsischen Charakter dieser Zustände falsch sind. Nach Ferbers spezifischer Hypothese ist ein bestimmter Synapsentyp, die NMDA-Synapse, in der Lage, die Aktivität von *cell assemblies* als einer Gruppe

von koordiniert erregten Neuronen zu ermöglichen, welche wiederum die physische Instantiierung mentaler Repräsentationen darstellt. Tatsächlich zeigen pharmakologische Befunde, daß NMDA-Antagonisten wie z.B. Ketamin zur Bewußtlosigkeit führen können. Dies stützt Flohrs These, daß die Tätigkeit von NMDA-Synapsen eine notwendige Voraussetzung von Bewußtsein ist, jedoch nicht die weitergehende These, daß alle anderen Gehirnzustände inklusive funktionierender NMDA-Synapsen zusammen genommen bereits hinreichend für Bewußtsein sind. Außerdem bezieht sich Flohrs Theorie nicht auf das so genannte *hard problem of consciousness*, sondern nur auf einen funktionalen Aspekt von Bewußtsein (Wachheit); über den phänomenalen Charakter mentaler Zustände sagt sie nichts aus.

Ulrich Lüke, systematischer Theologe (Aachen) und Biologe (57–77), warnt vor einer reduktionistischen Gleichsetzung mentaler Zustände mit neuronalen Erregungsmustern. Zwar ist anzuerkennen, daß neuronale Zustände die notwendige Bedingung für das Entstehen von Bewußtsein sind, jedoch erlauben die korrelativen Befunde der Hirnforschung für sich keine weitergehende Interpretation in dem Sinne, daß Bewußtseinszustände „nichts anderes als“ Hirnzustände seien. Nach Lüke ist derzeit ein Perspektivismus die Option der Wahl, nach der die Nichttransformierbarkeit der Ich- in die Es-Perspektive (und umgekehrt) beachtet werden muß; dabei bleibt die Frage einer letzten Dualität oder Identität des in den beiden Perspektiven Dargestellten offen. Lüke übersieht dabei, daß ein solch kruder Reduktionismus, gegen den er sich wendet, in der heute wieder diskutierten und philosophisch reflektierten Identitätstheorie nicht anzutreffen ist. Unter Reduktion als wissenschaftstheoretischem Begriff ist gerade nicht zu verstehen, daß die Realität der reduzierten Entität angezweifelt würde, so wie die Reduktion von Wasser auf H₂O auch nicht zum Verschwinden der phänomenalen Qualitäten des in der Lebenswirklichkeit vorkommenden Stoffs Wasser geführt hat. Eine Reduktion als die Formulierung einer zu reduzierenden Theorie in der Terminologie einer reduzierenden Theorie unter Zuhilfenahme von Brückengesetzen bedeutet gerade keine Elimination der zu reduzierenden Theorie, sondern kann umgekehrt verstanden werden als ihre ontologische Sicherung durch Rückbindung an eine andere Ebene der Realität. Dies bedeutet auch, daß eine erfolgreiche Reduktionsbeziehung wechselseitig möglich sein müßte.

Josef Quitterer, Philosoph aus Innsbruck (79–97), diskutiert die Bedeutung der Begriffe ‚Selbst‘ und ‚Seele‘ in der aktuellen Neurowissenschaft und Philosophie des Geistes. Zwar ist der Seelenbegriff aufgrund seiner theologischen und religiösen Konnotationen weitgehend aus der modernen Hirnforschung eliminiert und durch den Begriff des ‚Selbst‘ ersetzt worden, aber auch ein Selbst als Instanz, der eine eigenständige Realität zukommt, wird oft nicht mehr angenommen. Die prominenteste Theorie diesbezüglich stammt von Daniel Dennett, demzufolge das Selbst bloß eine narrative Struktur und somit eine erklärende Fiktion des sich selbst repräsentierenden Organismus ist. Im Gegensatz dazu rekurriert der Neurobiologe Antonio Damasio in seinen Bewußtseinsstudien auf ein biologisch reales Selbst. So ist ein Kernbewußtsein mit der permanenten Repräsentation grundlegender Körperfunktionen und dem Gleichgewicht des inneren Milieus verknüpft, so daß Damasio hier von einem „Proto-Selbst“ spricht. Trotz ständigen Wandels des Organismus gibt es also eine Instanz, die keinen Änderungen unterworfen ist, sondern diesen Änderungen als stabiles funktionales Prinzip zugrunde liegt. Dieses Prinzip ist keine Fiktion, sondern verkörpert das, was durch die Zeit gleich bleibt, und konstituiert somit unsere personale Identität. Diese Konzeption kommt dem aristotelischen Begriff der Seele als Lebensprinzip des Organismus sehr nahe, das für Aristoteles *explanans* nicht nur für mentale, sondern auch für grundlegende biologische Vorgänge ist. Die Annahme einer Seele führt also keineswegs in einen Dualismus, und auch angesichts neuerer Erkenntnisse der Hirnforschung ist es möglich, von einer realen Seele oder einem realen Selbst zu sprechen, ohne einen Substanz-Dualismus zu implizieren. Gleichzeitig wird deutlich, daß das Leib-Seele-Problem nicht auf ein mind-brain-Problem reduziert werden sollte, da der gesamte biologische Organismus in die Überlegungen einbezogen werden muß.

Abgeschlossen wird der Bd von den Beiträgen zweier Dogmatiker, Erwin Dirscherl (Regensburg) und Georg Essen (Nijmegen). Dirscherl (99–128) betont gegenüber naturalistischen Entwürfen die Relationalität des Menschen als nicht bloß akzidentelle oder nachträgliche Kategorie theologischer Anthropologie, sondern als grundlegende Bestimmung des Menschen als eines Beziehungswesens. ‚Seele‘ kann somit als theologische Chiffre für die (asymmetrische) Beziehung des Menschen zu Gott verstanden werden, wobei die Beziehung zu

¹⁴ Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild, hg. v. Peter Neuner. – Freiburg: Herder 2003, 157 S. (Quaestiones Disputatae, 205), kt € 19,90 ISBN: 3-451-02205-2.

¹⁵ Vgl. zur Auseinandersetzung mit dem Naturalismus aus christlicher Sicht den erfreulich wenig apologetischen Bd mit v.a. philosophischen Beiträgen: Quitterer, Josef / Runggaldier, Edmund (Hg.): Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild, Stuttgart: Kohlhammer 1999.

Gott immer auch als leiblich vermittelte Beziehung zu den Anderen geschieht; der Mensch kann also nicht leibfrei gedacht werden. Dabei macht die phänomenologische Analyse von Sprache oder Zeit deutlich, daß die menschliche Existenz über die Objektivierbarkeit naturwissenschaftlich erfassbarer Prozesse hinausgeht. Zentral ist zudem der Begriff der Person, der als Relationsbegriff die unmittelbare Nähe Gottes und des Anderen, aber auch deren unverfügbare Andersheit impliziert.

Essen (129–155) sieht in den aktuellen Naturalisierungs- und Reduktionsprogrammen im Kern Neuauflagen früherer Argumentationen, die z. B. schon bei Nietzsche vorkommen. Die besondere Bedrohung des gegenwärtigen Naturalismus liegt nun darin, daß er weniger als schlüssig vorgetragene wissenschaftliche Theorie, sondern als eine massenmedial vermittelte Metatheorie auftritt, die in das Alltagsbewußtsein der Menschen einsickert und so desaströse Folgen für die Glaubensverkündigung zeitigt. Gegenüber der naturalistischen Elimination des Mentalen muß eine anthropologisch vermittelte Christologie an den Begriffen von Subjekt/Person, Selbstbewußtsein und Freiheit festhalten, soll nicht überhaupt die Gottesidee und die Möglichkeit seiner Selbstoffenbarung in Frage gestellt werden. Auch wenn sie im Rahmen neurowissenschaftlicher Forschung nicht positiv erwiesen werden können, so muß doch zumindest ihre Möglichkeit offen gehalten werden; denn die Christologie ist keine nur für theologische Ohren bestimmte Spezialdisziplin, sondern wirft Fragen auf, die ein gelungenes Menschsein allgemein betreffen.

Enttäuschend an den beiden genuin theologischen Beiträgen ist, daß sie auf die naturwissenschaftlich-philosophische Diskussion über Geist, Bewußtsein und Selbst keinen direkten Bezug nehmen. Der Verweis auf theologische und transzendentalphilosophische Kategorien kann aber in der Situation der gegenwärtigen Herausforderung, in der die Theologie sich sieht, nicht ausreichen. Umgekehrt ist (leider) auch aus naturalistischer Sicht keine Bereitschaft zu erkennen, sich auf die Ebene des transzendentalen Freiheits- und Per-

sonverständnisses einzulassen. Um hier überhaupt zu einer Gesprächsbasis mit dem Naturalismus zu kommen – und eine Auseinandersetzung mit ihm ist jedenfalls für die Theologie unerlässlich – ist es notwendig, daß sich beide Seiten auf eine gemeinsame begriffliche Ebene begeben. Eine solche Ebene stellt die Philosophie des Geistes zur Verfügung, auf der man sich schon bewegt, sobald man über Ergebnisse der Neurowissenschaften in ihrer Bedeutung für unser Bild vom Menschen reflektiert. Insofern ist es zu bedauern, daß für den vorgelegten Bd kein Philosoph gewonnen werden konnte, der die naturalistische Position dezidiert vertreten und als Diskussionspartner zur Verfügung hätte stehen können.

Es ist für diese notwendige Auseinandersetzung von der Theologie gefordert, daß sie die philosophische Diskussion wahrnimmt und sich an ihr beteiligt. Währenddessen darf sich die naturwissenschaftliche Seite der Anstrengung der fundierten philosophischen Reflexion nicht entziehen, sobald sie den Bereich der im eigentlichen Sinn empirischen Forschung verläßt und Aussagen macht, die über den Bereich empirischer Zusammenhänge hinausgeht. Zumindest muß den Naturwissenschaften deutlich gemacht werden, wie weit die Gültigkeit der mit ihren Methoden zu erreichenden Aussagen reicht und wo sie aufhört. Auf jeden Fall sind die Zeiten einer belanglosen Harmonie zwischen Theologie und Naturwissenschaften vorbei, sofern sich die Theologie nicht weiter im gesellschaftlichen und kulturellen Kontext an den Rand drängen lassen will. Gleichzeitig braucht die Theologie ihre eigene Tradition nicht zu verstecken, sie kann vielmehr auf ein beachtliches Potenzial an anthropologischer Theoriebildung zurückgreifen, das sie in die gegenwärtige Diskussion um Geist und Gehirn einbringen kann.¹⁶

¹⁶ Nicht behandelt habe ich das gesamte Thema der sogenannten Neurotheologie; vgl. dazu einführend Angel, Hans-Ferdinand: Neurotheologie. Die Neurowissenschaften auf der Suche nach den biologischen Grundlagen menschlicher Religiosität, in: Religionspädagogische Beiträge 49 (2002) 107–127.

Richter, Ewald: Wohin führt uns die moderne Hirnforschung? Ein Beitrag aus phänomenologischer und erkenntnistheoretischer Sicht. Berlin: Dunker & Humblot 2005. 97 S. (Philosophische Schriften 59), kt € 38,00 ISBN: 3-428-11786-7

In zweifacher Hinsicht muß Richters kleines Schriftwerk auf den wissenschaftlich-technischen Konsensus irritierend wirken. Einerseits weist sein erkenntnistheoretischer Stoß trotz ausdrücklicher Anerkennung der wissenschaftlichen Erfolge der Hirnforschung den Anspruch einer philosophy of mind zurück, die als Interpretament der Hirnforschung die Selbstdefinition des Menschen unter Maßgabe der objektivierenden Voraussetzung der Berechenbarkeit monopolisiert. Andererseits läßt der Vf. den Leser ein zu einem hermeneutischen Kreisgang durch die erkenntnistheoretisch herausgearbeiteten Aporien der Hirnforschung, um die horizontalen Vorgaben objektivierenden Verstehens aufzuweisen und diese auf die Frage nach dem Wesen des Menschen zu beziehen.

Grundsätzlich räumt R. ein, daß mentale Episoden auf neuronale Korrelate bezogen werden können. Demgegenüber stellt er aber auch den unbestreitbaren Sinnverlust fest, der eintritt, sobald physikalische Beschreibungen mentaler Erlebnisse auf die ihnen zugeordneten neuronalen Prozesse reduziert werden. Da diese Verarmung auf der einen Seite die Leistungsfähigkeit der Beschreibungen in Frage stelle und auf der anderen Seite die physikalische Basis der Beschreibung nicht aufgegeben werden könne, daß nämlich mentale Erlebnisse Ausdruck objektiv meßbarer neuronaler Zustände eines Körpersystems seien, unterlägen nicht-reduktionistische Varianten einer Philosophie des Geistes dem argumentationstechnischen Zwang, Mentalem den Rang einer sekundären, physikalisch abgeleiteten Wirklichkeit zugestehen zu müssen. Mithilfe der bekannten Emergenzeigenschaft bestimmter physikalischer Systeme und evolutionstheoretischer Hypothesen ließe sich die Entstehung der Ichvorstellung dann als Selektionsvorteil erklären, wobei sich das Ichzentrum als repräsentierte Protokollinstanz von Repräsentationen neuronaler Prozesse erweise. Beide Varianten kommen also trotz ihrer Unterschiede für den Autor darin überein, daß die physikalische Basis die Grundlage anderer Sichtweisen darstellt. Obwohl man dadurch der hoch problematischen Zweisubstanzenlehre des cartesianischen Leib/Seele-Dualismus entgangen sei, reiße das Vorurteil, daß nur eine objektivierende physikalische Beschreibung die „wahre“ Wirklichkeit widerspiegele, eine Erklärungslücke genau an der Nahtstelle

zwischen Mentalem und Physischem, was sich auf die Varietät reduktionistischer und nicht-reduktionistischer Reflexionsversuche abbilde. In diesem Mangel äußere sich eine philosophische Begründungsschwierigkeit, die den Rückbezug auf die Grundlagen des Aufbaus der Physik erforderlich mache. Denn in der Tat ist, wie der Vf. scharfsinnig ausführt, kaum mehr einsichtig zu machen, wie physikalische Beschreibungen die objektive Wirklichkeit treffen könnten, wenn der Verdacht nicht prinzipiell auszusräumen ist, daß physikalischen Beschreibungen von Objekten, die ein Erkenntnisobjekt leistet, das voraussetzungsgemäß Bestandteil eben jener objektiven Wirklichkeit ist, selbst bloßer Ausdruck neuronaler Gehirnzustände sind.

Getreu seinem methodischen Ausgriff, daß die Klärung des Objektbezugs der Physik einer grundlegenden Klärung des Verstehensbegriffs bedarf, untersucht der Autor in wiederholenden Durchgängen die Begründungsperspektiven des Kantischen transzendentalphilosophischen und des Husserlschen bewußtseinsphänomenologischen Ansatzes, um schließlich die Zirkelstruktur des Verstehens aus dem Entwurfsgriff anhand des § 32 von Heideggers *Sein und Zeit* aufzuzeigen. Der daseinsmäßig in seiner Übernahme bereits von ihm selbstverstandene Entwurf auf eine Sinnanzahl ermöglicht, daß nicht-daseinsmäßiges Seiendes als es selbst, nämlich in seiner entwurfsspezifischen Seinsweise begegnet kann. Auf dieses immer schon verstandene Seiende kommt die Auslegung explizit zurück. Der Entwurfsgriff erlaubt nun ein primäres von einem sekundären Verstehen zu sondern. Der Unterschied besteht darin, daß der Umschlag ins sekundäre Verstehen den vorontologisch bereits verstandenen Entwurfcharakter verdeckt, so daß die dieser entwurfsmäßigen Ausblendung innewohnende Entdeckungsweise des Seienden sich selbst zwar ontologisch undurchsichtig bleibt, aber den entwurfsimmanenten Auslegungsscharakter nicht beseitigt. Die zirkelhafte Verschränkung von Verstehen und Auslegen überholt Husserls Lebensweltkonzept und erlaubt durch Darstellung des Umschlages in eine sekundäre Verstehensweise den in den Wissenschaften ausgebildeten Objektbezug und damit die Einheit der objektiven Erkenntnis fundamentalontologisch abzusichern. Daß eine ontologisch fundierte Hermeneutik einerseits zu einer kritischen Sichtung und Bestandsaufnahme wissenschaftlicher Verfahrensweisen sich fruchtbar verwenden läßt, beweist R., indem er die methodologische Bedeutung von Überlegungen zu Paradoxien und ihrer Eliminierungen für das

Paradigma mathematischer Eindeutigkeit an den Beispielen von Russells Antinomien zur Mengenlehre und Gödels Unentscheidbarkeitsbeweis für Sätze formalisierter Kalküle aus dem vorgängigen Entwurf auf Berechenbarkeit erläutert. Daß dieser Ansatz andererseits dann aber auch die fundamentalontologische Auslegung des Wesens des Menschen erforderlich macht, zeigt der Autor im letzten Kap. seiner Schrift. Schon die ekstatisch-horizontale Zeitlichkeit der Seinsverfassung des Daseins dränge *Sein und Zeit* zur Explikation des Sinns von Sein überhaupt. Eine verdeutlichende Antwort aber erteile erst der späte Heidegger, wenn er von einem Offenstehen des Menschen für die sich im Zuwurf ereignende Wahrheit des Seins spreche.

Kritisch bleibt letztlich anzumerken, daß der Vf. mit Ausnahme einer längeren Fußnote zur Kundgabe von Heideggers philosophischer Urerfahrung in der Kriegsnotsemestervorlesung von 1919 seine

Rezeption der Heideggerforschung kaum expliziert. Seine Position, daß die berühmte Kehre keinen Bruch, sondern eine vertiefende Weiterentwicklung des hermeneutisch-phänomenologischen Ansatzes des frühen Heideggers darstelle, muß aus der Textarbeit erschlossen werden. Ohne diese Leistung eines wohlmeinenden Lesers bleibt die rechtmäßige Inanspruchnahme des methodischen Rubrums Phänomenologie durch den Autor Fragen ausgesetzt. Jedoch gelingt es R. trotz geringem Umfang, dem Inhalt im Wechselspiel von Argumentation und aufweisender Beschreibung adäquate Gestalt zu geben. Obwohl das Opuskulum in seinem Titel wenig spektakulär auftritt, ist es ein kenntnisreiches und anspruchsvolles Gesprächsangebot der Philosophie an die Wissenschaft.

Stade

Frank Andreas Peters

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Manemann, Jürgen: Rettende Erinnerung an die Zukunft. Essay über die christliche Verschärfung. – Mainz: Grünewald 2005. 99 S., kt € 12,80 ISBN: 3-7867-2547-0

Die christliche Hoffnung sei nicht gedacht „für die Spaziergänger und Touristen“ (27), so ist in diesem Buch zu lesen, und diese Aussage bedeutet zweifellos eine bedeutende Verschärfung gegenüber allem, was man bisher zu diesem Thema lesen konnte. Wie steht aber diese Aussage zu der im gleichen Buch zu lesenden Behauptung, daß der Christ „für alle und alles verantwortlich ist“ (42), ja sogar den Millionen Opfern der Geschichte wieder ein Gesicht geben soll? Sind davon die Spaziergänger ausgenommen? Und wie kann das überhaupt gehen, dem Vergessen gänzlich zu widerstehen? In der Bibel gibt es kein Vergessen, so liest man, und zwar weder in bezug auf die zukünftigen noch auf die vergangenen Geschlechter. Universalität des Erinnerns – eine Unmöglichkeit, wie ja auch der Autor selber einräumt, wenn er wenige Seiten vorher schreibt: „Zu allem Handeln gehört das Vergessen, ohne Vergessen können wir nicht einmal schlafen“ (32). Ist das Christentum die Religion der Schlaflosigkeit? Das sagt der Autor nicht so ausdrücklich, wohl aber deutet er an, daß von Christinnen und Christen etwas Unmögliches verlangt ist: „Wenn wir Christinnen und Christen uns nicht ändern, ändern wir auch nicht die Umstände. Aber wir können uns nicht ändern, wenn die Umstände nicht selbst in Bewegung geraten. Beides muß zusammenfallen. Dazu bedarf es der *Revolte*“ (90).

2002 hatte sich Manemann in seiner materialreichen Studie „Carl Schmitt und die Politische Theologie“ der von seinem Lehrer J. B. Metz gewissermaßen unerledigt gelassenen Aufgabe angenommen, die linke politische Theologie von der rechten säuberlich zu scheiden. Damit war nun der Weg frei in die Zukunft der politischen Theologie, genauer in die Weiterführung der Metz'schen Intentionen in eine veränderte Zeit. In diesem Sinne will das vorliegende Bändchen, das in Stil und Gestus Metz unmittelbar nachahmt, ganz offenbar verstanden werden. An Radikalität mangelt es ihm nicht, wir hörten schon: Man fordert die Revolte! Aber vorerst ist das einzige, was sich in Revolte befindet, die Logik der Gedanken. M. bietet eine Collage der beliebtesten Zitate der linken, politischen Theologie. Man findet sie alle wieder – Marx, Benjamin, Adorno, Taubes und die anderen, und natürlich immer wieder Metz selbst –, und der Beitrag des Vf.s selbst beschränkt sich auf wenig mehr als auf kurze Überleitungen und Brückenschlägen zwischen diesen Zitat-Inseln. Einen klaren, zu Ende gedachten Gedanken, geschweige eine Theorie, die Krise und Aufgabe des Christentums heute erklären könnte, findet man nicht. Dies ist sicher auch der Form des Essays geschuldet. Doch ist noch nicht einmal klar, gegen was und wen sich die Revolte richten soll, von was und zu was Befreiung geschehen soll oder woher die Übel kommen, die der Vf. brandmarkt. Ist es wirklich so, daß die „subversive Erinnerung [...] vor allem das fremde Leid und dessen Abschaffung [...] im Blick hat“ (87)? Widersprüche werden nicht gescheut: Einmal wird die Überführung von Glauben in Religion (in welchem Sinne?) als Grund der Entfremdung der Christen namhaft gemacht (90), dann wieder heißt es, daß der biblische Messianismus genau dasselbe sagt wie jede Religion, ja sogar auf ihre Weise jede Philosophie (76). Einmal argumentiert der Autor gegen die moderne Gesellschaft und Politik, dann wieder bietet er ein Konsensmodell von Religion und Gesellschaft an, das die Unverzichtbarkeit der Institution Religion in der Gesellschaft erweisen soll. Was bei all diesen Widersprüchen und Ungereimtheiten letztlich bleibt, ist die große

Geste und die unerträgliche Erhöhung des moralischen Drucks auf die „Christinnen und Christen“.

Warum ist dieses Buch so wenig überzeugend, obwohl doch dem Autor die besten Absichten und, ausweislich anderer Veröffentlichungen, auch das Können nicht abzusprechen sind? Der Grund scheint mir in der „Ortlosigkeit“ zu liegen, die M. als Folgeerscheinung der Globalisierung übrigens recht eindrücklich zu schildern weiß (16ff). Dieses Buch hat keinen Ort. Es ist nicht klar, wer hier von wo aus zu wem spricht. Der schwankende, uneinheitliche Gebrauch des „wir“ in Verbindung mit „Christinnen und Christen“ macht es offenbar: Redet der Autor als Christ zu Christen oder beobachtet er „das Christentum“ von außen? Die Folge dieser Unklarheit ist eine geradezu empörende Abstraktheit – empörend deshalb, weil auch die auf jeder Seite in der Nachfolge von Metz im Munde geführten „Leidenden“ unter diese Abstraktheit fallen und hinter ihr verschwinden. Es darf nicht sein, daß „Auschwitz“ und die Millionen Opfer der Geschichte zum rhetorischen Zunder verkommen. Und abstrakt ist auch die Rede vom „Biblischen“, das nicht einmal, nicht ein einziges Mal in einem Text konkretisiert wird. Stattdessen wird vollmundig von *messianischer Grundierung* (76), vom *apokalyptischen Denken im Ausnahmezustand* o. ä. gesprochen – Phrasen ja nur, solange sie nicht mit genauen Beobachtungen verbunden werden. Dabei warnt der Autor selbst immer wieder vor der Gefahr der Abstraktion, gerade der abstrakten Vorstellung des Leidens und des Unrechts (z. B. 56). Die geheime Textur dieses Buches ist der verzweifelte Versuch, der schlechten Abstraktheit zu entkommen. Er führt bis zu der absurden Idee, Theologen sollten bei den Leidenden Befragungen vornehmen, um sie zum Sprechen und zur Sprache zu bringen. Aber bevor auch noch diese Idee konkret geworden ist, begräbt der Autor sie unter einer Flut abstrakter Begriffe (73).

Welche Zukunft kann die von Metz angestoßene Theologie haben? Der Wert des Buches liegt darin, diese Frage aufzuwerfen. Und zugleich ist ein Weg gegangen worden, der sich als ungangbar erwiesen hat. Darin liegt schon ein Gewinn. Nun muß weiter gesucht werden.

Dortmund

Thomas Ruster

Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, hg. von Paul Petzel / Norbert Reck. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 304 S., geb. € 42,00 ISBN: 3-534-16878-X

40 Jahre oder zwei bis drei Generationen, das ist in der Bibel das Zeitmaß des Vergessens. Danach tut das Volk wieder, „was böse ist in den Augen JHWHs“ (Ri 6,1); die Lektion der Vergangenheit wirkt nicht mehr. In bezug auf das Geschehen, das wir mit dem Ortsnamen Auschwitz verbinden, ist dieses Zeitmaß erreicht und überschritten. Die Zeit der unmittelbaren Zeugen und Zeuginnen geht zu Ende. Das aber wirft grundsätzlichs te Fragen nach der Erinnerung an die Opfer und die Täter, nach den Formen des Gedenkens und der Bedeutung des Vergessens auf. Sie werden gesellschaftlich lebhaft diskutiert, nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem Berliner Mahnmal für die Opfer des Holocaust. Theologische Stimmen sind in diesem öffentlichen Diskurs so gut wie gar nicht zu hören. Was kann die Theologie beitragen zur „Formierung eines kollektiven Gedächtnisses der Shoah“? Was geben biblische und kirchliche Traditionen dazu her, in denen doch der Begriff der Erinnerung scheinbar so zentral ist? Eine theologische Reflexion auf Erinnerung, die an dem Zeitzeichen Auschwitz vorbeigeht, ist jedenfalls nicht mehr möglich. Damit ist die Problematik umrissen, der sich die Beiträge dieses Buches in vielfältiger Weise widmen.

Norbert Reck weist in seinen ergiebigen Beobachtungen zu den Formen der Erinnerung darauf hin: Erinnern, englisch to-re-member, hat etwas zu tun mit der Wieder-eingliederung und Aneignung vergangenen Geschehens. Oder, in der alttestamentlichen Perspektive von *Irmtraud Fischer* gesagt: Erinnerung bezieht sich auf gedeutete Vergangenheit, die zugleich die Bedeutung des Erinnerten für Gegenwart und Zukunft aufzeigt. Ist das aber in bezug auf Auschwitz möglich? Mehrere Beiträge gehen ausdrücklich der Frage nach, wie das Unbegreifliche und Unfassbare überhaupt erinnert, d.h. eingeordnet und eingegliedert und in diesem Sinne begriffen werden kann. Daß sich das Medium des sozialen Gedächtnisses gegenwärtig von der Schrift auf das Bild verlagert, hat damit zu tun. Das Medium Schrift insinuiert Zusammenhang, Deutbarkeit, Ordnung, das Medium des Bildes kann dagegen auch das Unzusammenhängende und Unbegreifliche repräsentieren. *Benjamin Taubold*, der die diesbezüglichen medien- und kommunikationstheoretischen Erkenntnisse kundig referiert, weist bereits auf die Aktualität des Kunstverkaufsatzes von Walter Benjamin hin. Bilder lösen den Zusammenhang mit der Tradition auf, sie können blitzartig die Gegenwart von der Vergangenheit her erhellen – im Augenblick der Gefahr, welche eben darin besteht, von dem Konformismus der Herrschenden und ihrer Aneignung der Geschichte überwältigt zu werden. *René Buchholz* rückt Walter Benjamin völlig zu Recht in das Zentrum des Erinnerungsdiskurses. Eine Kritik der Bilder hat bei der Frage der Darstellung des Nichtdarstellbaren einzusetzen. *Paul Petzels* Überlegungen zur Kritik der Repräsentation legen dazu überraschende und weitreichende Perspektiven vom biblischen Bilderverbot her frei. „Erinnern unter Bildverbot“, wie es Petzel eindringlich entwickelt, ist aufmerksam für die Erinnerung als Konstruktion im Interesse der eigenen Selbstbehauptung – so wie die Götzen Machwerke sind –; es achtet darauf, daß es auch ein Gedächtnis gibt, das die Opfer stumm werden läßt – so wie die Götzen stumm sind. Während Petzel in ganz ungewöhnlicher Weise Tora-Auslegung betreibt, rekurriert *Gregor Taxacher* bei der Frage, wie ein Gedächtnis über die Katastrophe und den Bruch hinweg möglich ist, auf die biblische Tradition der Apokalyptik. Im Gespräch mit dem jüdischen Denker Emil L. Fackenheim erkennt er die Möglichkeitsbedingung für einen Widerstand gegen das, was Auschwitz möglich gemacht hat, in der Erinnerung an den Widerstand, der in Auschwitz selbst geleistet wurde. Hat aber das Christentum unserer Tage das Apokalyptische nicht weit von sich geschoben, auf die „Letzten Dinge“ oder ins Innere der Seele? Nachdrücklich warnt Taxacher vor einer christlichen Beschwörung des Grauens bloß aus apologetischem Kalkül. *Peter Zeilingers* Ausführungen über die „anamnetische Relevanz des Denkens von Jacques Derrida“ machen ebenfalls deutlich, daß die Erinnerung der Katastrophe über das Zerbrechen der Weltordnung und des Vertrauens zur Welt hinwegkommen muß und deshalb nur als Gegen-Erinnerung möglich ist, im Wissen darum, daß sich die Vergangenheit dem Zugriff entzieht.

Das Gedächtnis an Auschwitz ist, so zeigen die bisher genannten Beiträge, ausgedehnt zwischen Unmöglichkeit und Notwendigkeit. Dieser paradoxen Lage kann es nicht entkommen, wie auf seine Weise noch einmal *Hans Waldenfels* mit dem Hinweis auf die Holocaust-Deutung des amerikanischen Buddhisten Masao Abe unterstreichen. Wenn dieser das Ereignis von Auschwitz in die Kategorie der „relative evils“ einordnet, dann hat das unmögliche Gedenken an das Undenkbare solcher Relativierung zu widerstehen. Ist nun aber aus der christlichen Theologie etwas zu Lösung des damit gestellten Problems zu gewinnen? Hat das Christentum eine besondere Kompetenz in Sachen Erinnerung? Der Befund, der sich aus dem vorliegenden Bd zu dieser Frage ergibt, ist ernüchternd. *Andreas Pangritz* geht der Geschichte des Gedächtnisses beim Abendmahl nach und zeigt, daß in den christlichen Kirchen, in der katholischen v.a., das Gedächtnis an das Vergangene in der Regel durch ein Konzept der kultischen Vergegenwärtigung ersetzt worden ist. Eine Erinnerung, die das Vergangene vergangen sein läßt, kommt da gar nicht zustande. Nur Zwingli hat den Gedächtnisauftrag beim Abendmahl konsequent im Sinne der Erinnerung zu Ende gedacht; seine Abendmahlslehre erscheint hier in einem ganz neuen Licht. Was den gegenwärtigen theologischen Erinnerungsdiskurs betrifft, so wird die zentrale Stellung von J. B. Metz und seines Begriffs der „anamnetischen Vernunft“ bzw. der „gefährlichen Erinnerung“ in diesem Buch so recht deutlich. Metz' Memoria-These ist in fast allen Beiträgen präsent, wenn ihr auch nicht immer Gerechtigkeit widerfährt. *Heinz Robert Schlette* mißversteht den Ansatz von Metz als apologetisches Argument und glaubt ihn von daher kritisieren zu müssen. *Felix Senn* stößt sich an der Partikularität der christlichen Memoria und hält es für notwendig, ihr das anonyme Christentum im Sinne Rahners als universales Pendant an die Seite zu stellen; er verkennet, daß durch Universalisierung die Bestimmtheit des Erinnerten und schließlich die Erinnerung überhaupt aufgehoben wird. Einen ganz eigenständigen Ansatz über Metz hinaus legt *Knut Wenzel* unter Weiterführung von Gedanken Karl Rahners vor. Die Memoria Iesu Christi erinnert demnach Jesus in dem anderen seiner selbst – den Nächsten, den Toten, der Zukunft – und damit zugleich Jesu Persongeheimnis in seiner trinitarischen Differenz zu Gott. Wenzels feingesponnene Gedanken erreichen nicht mehr die Ebene der Konkretion, die mit dem Namen Auschwitz angezeigt ist – der Vorwurf idealistischer Geschichtsvergessenheit, den Metz einst gegen Rahner erhoben hatte, wäre hier erneut als kritischer Einwurf zu bedenken. Die Konkretion des Vergessenen und Verdrängten ist dagegen das Thema der Basler Exegetin *Luzia Sutter Rehmann*. Sie legt den Finger auf die Lücken, unter denen das gesellschaftliche und das kirchliche Gedächtnis leidet. Weil es das herrschende Einverständnis stört, werden Erinnerungen ausgegrenzt und unterdrückt – eben die Erinnerungen, aus denen das Leben sich erneuern könnte. Das Erinnern, das aus dem Glauben kommt, bestünde in der Fähigkeit, die Lücken zu lesen und die einge-

spernten Stimmen der Unterdrückten in die Gegenwart zu befreien. Wieder ist Benjamin hier nicht fern, aber Frau Sutter Rehmann folgt einer anderen Spur. In Gestus und Ausdruck schickt sie sich in dieser wie in anderen neueren Veröffentlichungen an, an die Stelle zu treten, an der einst Dorothee Sölle stand – ohne aufzuhören, eine erstklassige Exegetin zu sein.

Es ist wieder Norbert Reck, der darauf aufmerksam macht: Für die Ereignisse, die mit dem Ortsnamen Auschwitz angezeigt werden, gibt es im Deutschen noch nicht einmal ein eigenes Wort. Wie soll es dann eine öffentliche Erinnerung daran geben? Wenn dann in Gedenkveranstaltungen immer wieder beschworen wird, daß „es“ nie wieder geschehen soll, dann ist noch längst nicht deutlich, was aus dieser Vergangenheit zu lernen ist. Auch die Beiträge dieses Buches, im Banne der Erkenntnis, daß das Unbeschreibliche nicht kleingeredet werden darf, blieben hier überwiegend undeutlich. Es sind nicht von ungefähr die älteren unter den Autoren, die diesen Bann durchbrechen. *Friedrich-Wilhelm Marquardts* posthum abgedruckter Vortrag geht den Verlegenheiten der evangelischen Kirche im Umkreis des Stuttgarter Schuldbekenntnisses nach. Ein protestantisches Schuldbekenntnis im Verhältnis zum jüdischen Volk hat es in Deutschland kaum gegeben, mit Nachwirkungen bis heute: Die Einigung über die Rechtfertigungslehre wurde ohne jeden bezug auf das christlich-jüdische Verhältnis vollzogen. Auch *Dieter Schellong* geht die Schuldfrage in Bezug auf die Deutschen und die Kirchen offen und gegenwartsbezogen an. Wie leicht ist es doch, sich von den Scheußlichkeiten der Nazis zu distanzieren! Aber die Nazis waren keine Wesen von einem anderen Stern. Daß Deutschland in unseren Tagen mit gutem Gewissen gegen jedes geltende Recht an einem Angriffskrieg gegen Jugoslawien teilgenommen hat, ist für Schellong Indiz für die Selbstgefälligkeit und Verlogenheit des öffentlichen Gedenkens. An der schmerzlichen Frage kommt man nicht vorbei: Aus welchem „Traumschlaf“ (W. Benjamin) müssen wir erwachen, um das heimliche Einverständnis mit den Nazis aufzudecken? Wo ist die Gegenwart Erbin dieser Vergangenheit, ohne sich dazu zu bekennen? Benjamins Antwort, von *Buchholz* kräftig herausgearbeitet, war: Dieser Traumschlaf ist der Kapitalismus. Diese Antwort für heute zu bekräftigen würde bedeuten, die Nazi-Verbrechen endlich als das anzukennen, was sie für die Nachkriegswelt v.a. bedeuteten: Der Durchbruch zur Vollökonomisierung der Gesellschaft, der Übergang von der Wirtschaftskrise zum Wirtschaftswunder, die Umstellung auf die Produktion des Todes, die „Entsorgung“ der verschämten Seite des Kapitalismus, des „raffenden Kapitals“, der Juden.

Ungemein eindringlich gehen die Beiträge dieses Bdes – noch nicht einmal alle konnten erwähnt werden – dem Thema Erinnerung nach. Sie setzen aus ganz verschiedenen Perspektiven an, kommen aus mehreren Generationen und wachsen doch zu einer dichten Auseinandersetzung zusammen. Das Buch leistet dringende Nachholarbeit in der Theologie. Es deckt Defizite auf und weist neue Richtungen, ist im Gespräch mit den relevanten Positionen des Erinnerungsdiskurses und scheut doch nicht die Klärung im theologischen Binnenbereich. Beachtlich ist die fast durchgängige Aufmerksamkeit für die Beziehung von Juden und Christen; immer noch ein Ausnahmefall in der Theologie. Indem die Hg. den Sachverstand der gut ausgewählten Autoren und Autorinnen zu einem drängenden Thema unserer Zeit versammelten, ist ihnen ein fundamentales Werk gelungen. Der theologische Erinnerungsdiskurs hat einen großen Schritt vorwärts gemacht.

Dortmund

Thomas Ruster

Bibelwissenschaft

Dietrich, Walter / Mayordomo, Moisés: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel. – Zürich: Theologischer Verlag 2005. 274 S., kt € 17,50 ISBN: 3-290-17341-0

Die „Christkatholische und Evangelische Theologische Fakultät der Universität Bern“ (5) nahmen die 2001 vom Ökumenischen Rat der Kirchen verkündete ‚Dekade zur Überwindung von Gewalt‘ zum Anlaß, eine Reihe von Veranstaltungen zum Thema Gewalt durchzuführen. Der vorliegende Bd ist (nach W. Dietrich / W. Lienemann [Hg.], Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen, Stuttgart 2004) der zweite, der hieraus erwachsen ist. Sein Anliegen ist die ‚bibel-exegetische Perspektive‘ nachzutragen, die im ersten Bd zu kurz gekommen sei.

Die Hg. stellen sich die weitreichende Aufgabe, „– unseres Wissens erstmalig – die Thematik von Gewalt und Gewaltüberwindung in voller Breite durch die ganze Bibel hindurch“ (5) zu verfolgen. Darunter verstehen sie, „die biblischen Aussagen“ zu diesem Komplex „umfassend und sachgerecht zusammen[zus]stellen und [zu] beschreiben“. Sie wollen allerdings nicht in dieser interpretativ-deskriptiven Perspektive verharren, sondern darüber hinaus der präskriptiv-systematischen Frage nachgehen, „was dies für uns Heutige bedeuten mag“ (24).

Der Bd wendet sich an das wissenschaftliche Fachpublikum sowie an eine allgemein interessierte Öffentlichkeit. „Unser Ziel war es, ein Lese- und ein Fachbuch, ein Studien- und Werkbuch zugleich zu schaffen.“ (5) Jeder Abschnitt ist mit einer Liste ausgewählter weiterführender Literatur versehen.

Der Nukleus des vorliegenden Bdes bildet ein Seminar unter dem Thema „Gewalt und Gewaltüberwindung“. Die Kap. gehen auf Seminarbeiträge zurück, die von den Hg.n – einem Alt- und einem Neutestamentler – redigiert und aufeinander abgestimmt wurden. Lücken wurden durch „andere, im Entstehen begriffene Arbeiten“ geschlossen, „viele schrieben wir selbst. Ohne die Verdienste anderer schmälern zu wollen, übernehmen wir für das Ganze die Verantwortung.“ (5) Entsprechend finden sich am Ende bestimmter Texteinheiten Namenskürzel, die sich nach einer Autorenliste am Ende des Buches aufschlüsseln lassen.

Das Buch ist in seinem Aufbau einem „fünfteiligen Altarbild“ (5) nachempfunden. In der Mitte stehen die biblischen Hoffnungsbilder von Gottes friedentiftendem Heilshandeln. Umrahmt wird dies von den „beiden sachlichen Hauptteile[n]“ (6): auf der einen Seite einer Phänomenologie der Gewalt in der Bibel, auf der anderen eine biblische „Wegbeschreibung“ (2) aus der Gewalt. Diese drei Kapitel werden sozusagen links von propädeutischen Reflexionen sowie rechts von Anwendungsbeispielen zu biblischen Weisungen umrahmt.

Das erste Hauptkap. entfaltet nach einer kurzen Hinführung in einem ersten Schritt die enorme Spannweite, in der das Phänomen der Gewalt definiert und interpretiert wird. In einem zweiten Schritt wird die verwirrende Begriffsvielfalt aufgespannt, unter der sich die beiden Testamente mit der Gewalt und ihrer Überwindung befassen. In einem dritten Schritt geht es um hermeneutische Überlegungen zur Gewalt. Um sich dem biblischen Befund möglichst unvoreingenommen zu öffnen, sollen zunächst „die Stimmen der Gewalt zu Gehör [gebracht werden], dann Stimmen, die eine Gegenwelt zur Welt der Gewalt entwerfen, und schließlich diejenigen, die Anleitung zur Überwindung von Gewalt geben. Und in jedem dieser Hauptteile wie auch in prinzipiell jedem Unterkapitel suchen wir das Alte und das Neue Testament zur Sprache zu bringen.“ (26) Insofern die Bibel insbesondere bei Juden und Christen höchste Autorität besitzt, ist zu erwarten, daß sie zur Thematik der Gewalt und deren Überwindung einen wichtigen Beitrag leisten kann.

Eine „Phänomenologie der Gewalt“ in den beiden Teilen der Bibel bildet den Schwerpunkt des zweiten Hauptkap.s, dem ersten der beiden „sachlichen Hauptteile“ (6). Der Stoff ist nach folgenden Gesichtspunkten organisiert: Gewalt im Nahbereich, in Staat und Gesellschaft, zwischen den Religionen, gegen die Kreatur sowie – erstaunlicherweise an letzter Stelle und abweichend von der angekündigten Reihenfolge im Vorwort (6) – Gewalt zwischen den Völkern. Jeweils wendet sich der Gedankengang zunächst dem AT und dann dem NT zu. Die einzige Ausnahme bildet das Kap. zur Gewalt gegen die Kreatur, das auf das AT beschränkt ist. Die ganze Breite der Realität der Gewalt in der Erfahrungswelt der Menschen der Bibel wird so manifest. Mittels einer Vielzahl hermeneutischer Überlegungen versuchen die einzelnen Autoren, Gott und seinen Willen für den Menschen möglichst von gewalttätigen Zügen freizuhalten, was aber nur in Grenzen gelingt: „Je heiliger der Text erscheint“ – so Annemarie Beer in einem Kap. zu den Kriegen Davids –, „desto mehr hat man sich wohl oder übel und konsequenterweise mit einem Gott abzufinden, der auch eine blutige Seite hat, der es nicht mit allen Menschen gut meint.“ (92)

In einem dritten, nur 28 S. umfassenden Hauptkap., dem mittleren Flügel in der Metaphorik des Flügelaltars, geht es um biblische Hoffnungsbilder von einer Überwindung der Gewalt durch das Heilshandeln des Gottes des Friedens. Hierzu wendet sich das Buch den prophetischen Friedensverheißungen des AT zu, zunächst im Blick auf die Menschen und Völker miteinander, dann auf die des Menschen mit der Schöpfung. Die Sichtung des neutestamentlichen Befundes beginnt mit der Erlösungshoffnung für die ganze Schöpfung. Hiernach wendet sich der Gedankengang der paulinischen Verkündigung vom Sieg des Kreuzes über die Mächte und Gewalten, über alles, was verfügend und niederdrückend über den Menschen auch heute noch herrscht, und gegen das der Christ aufbegehren soll. Abschließend tritt die Botschaft vom Reich Gottes in den Mittelpunkt. Allerdings geht diese mit der Androhung eines gewaltdurchtränkten Gerichtes einher. „Die Basileia-Verkündigung behält im Blick auf die Gewaltfrage etwas Zwiespältiges.“ (132)

Das vierte Hauptkap., das zweite der beiden „sachlichen Hauptteile“ (6) und mit über hundert S. umfangreichste, fragt nach Wegen, die die Bibel aus bzw. als Alternative zur Gewalt anbietet. Dieser Gedanke wird unter den Leitwörtern „Vorbeugung, Begrenzung, Verarbeitung, Verzicht sowie Versöhnung“ verfolgt. Unter dem Leitwort der „Vorbeugung gegen Gewalt“ wird abweichend als erstes das NT, genauerhin dessen Preis der Tugenden des Friedens, der Gastfreundschaft, der Geduld und der Demut, in den Blick genommen. Es folgen alttestamentliche Texte, die um „die Überwindung von Spannung und die Schaffung friedlicher Verhältnisse“ (141) kreisen. Schließlich geht es um den Rang der Menschenwürde als Friedensfundament in den Psalmen.

Die Überschrift „Begrenzung der Gewalt“ steht über einer Zusammenstellung von Texten zunächst restriktiver Natur im Blick auf Gewalt im Verhältnis

zur Schöpfung, dann folgen Stellen, die die gewalt eindämmende Kraft rechtlicher Bestimmungen wie dem *ius talionis* im AT herausstellen. Im NT tritt Röm 13 mit seiner positiven Wertschätzung der Staatsgewalt in den Blick. Dann wendet sich das Buch dem Ringen der Bibel um eine „Verarbeitung von Gewalt“ zu. Hier geht es primär sozusagen um die Innenseite von Gewalttätigkeit: Traumata, Gewaltphantasien, Rachsucht und dem Ringen der biblischen Autoren, diese nicht übermächtig werden zu lassen. Wiederum steht zu Anfang das NT mit den Gewaltphantasien der Offenbarung des Johannes, bevor sich der Gedanke dem AT und dem in ihm zu findenden Sinnen auf Rache zuwendet. Trotz aller Divergenz der biblischen Bücher zeigt sich doch eine gemeinsame Aussagetendenz: „Die tiefste Entsprechung zwischen den beiden Testamenten besteht darin, dass sie übereinstimmend die Vergeltung weitüberwiegend nicht vom Menschen, sondern von Gott erwarten.“ (190) Allerdings geschieht im NT eine völlige „Umkehrung der Werte“: „Kein Erweis ausgleichender göttlicher Gerechtigkeit, vielmehr ein Akt schreiender Ungerechtigkeit ist Grund für den Glauben, dass Gott das Recht durchsetzt – aber nicht mehr, indem er sich für die Sünder rächt, sondern indem er den Sünder rechtfertigt.“ (191)

Damit ist die Brücke zum „Verzicht auf Gewalt“ geschlagen. Der Gedankengang setzt mit einer Sichtung des AT nach Texten ein, die von einem Verzicht auf an sich legitime Gewalt sprechen, den Gott selbst leistet. Erst diese Selbstzurücknahme Gottes eröffnet menschlichen Gewaltverzicht, dem der Mensch nach der Auffassung einiger Autoren des AT nachahmen soll, wie eine zweite Reflexion entfaltet.

Einen gewissen Höhepunkt bildet die Interpretation der Bergpredigt, dem zentralen autoritativen Dokument des Christentums für den Umgang mit Gewalt. Im Zentrum der Interpretation stehen zunächst die beiden zentralen Anweisungen Jesu sowie seine Aufforderung zur gottnachahmenden Vollkommenheit. Die Weisung Jesu, dem Bösen nicht zu widerstehen (Mt 5, 38) zielt auf einen „Aufruf zu subversiver Kreativität“ gegen „die Regeln der Gewalt“ (204), „um kreative Überraschungen“ (205). Die „Pointe der Anweisung Jesu“, seine Feinde zu lieben (Mt 5, 44), „liegt nicht darin, dass man Feinde wie Freunde behandelt, sondern dass man den Feinden *als Feinden* mit Liebe begegnet“ (208). Genau darin besteht auch der Sinn der Aufforderung, vollendet zu sein wie der himmlische Vater (Mt 5, 48). „Gott ist ‚ganz und vollendet‘, weil er in seiner Zuwendung zu den Menschen (im Sonnenschein und Regen) keinen Unterschied zwischen Guten und Bösen macht.“ (210) Abschließend mündet der Text in methodologischen „Überlegungen zur Praxis“ „der Nachfolger und Nachfolgerinnen“ (211). Ist die Lebbarkeit einer Praxis der Bergpredigt ausschließlich erfolgsethisches zu messen? „[D]ie Frage nach der Umsetzbarkeit der Anweisungen Jesu aus neutestamentlicher Sicht wird nicht auf dem Gebiet der Nützlichkeit oder Pragmatik beantwortet, sondern eher auf dem der Motivation und Absicht“ (214).

Der Reigen der biblischen Wegbeschreibungen aus der Gewalt endet mit einer Zusammenstellung von Texten zur „Versöhnung statt Gewalt“. Aus dem AT finden sich hier die Josefs- und die Jakobsgeschichte. Im NT wendet sich der Blick der Passionsgeschichte zu. Diese wird im Licht der von René Girard entwickelten Theorie vom Sündenbockmechanismus interpretiert. Wenn in einer menschlichen Gesellschaft die Rivalität derart zunimmt, daß sie in zerstörerische Gewalt umschlägt, greift der von den Beteiligten nicht durchschaute Sündenbockmechanismus. Die aufgestaute Gewalt reagiert sich an einem unschuldigen Opfer ab. Insofern diese Gewalttat die Gesellschaft befriedet, erscheint die Tat im Nachhinein für begründet; scheint doch das Opfer Schuld an der Gewalt gewesen zu sein. Die Evangelien entlarven diesen Übertragungsmechanismus, indem sie das schreiende Unrecht dessen, was Jesus widerfährt, aufdecken. „Der Mechanismus des Gründungsmords wird aufgedeckt und damit vernichtet.“ (240) Dieser Abschnitt endet mit einer Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32) und vom Schalksknecht (Mt 18, 23–35), wobei es um die Verschränkung von göttlichem Vergebungswillen und menschlicher Umkehrbereitschaft geht.

Das fünfte Kap. – der letzte Altarflügel – steht unter der Überschrift: „Praktische Ausblicke“ und enthält zwei Predigtvorlagen. Denn es werden „unmittelbar politische oder gesellschaftliche Sachfragen“ beiseite gelassen. Es geht vielmehr um Praxis „im Raum der Kirche, genauer des Gottesdienstes“ (251), womit hier Predigt und Fürbitte gemeint sind. Zum einen geht es um eine Predigt über 1 Sam 25 und über das Thema „Schwertgebrauch“ im AT und NT. Beide spüren im wesentlichen Tugendhaltungen wie Selbstbeherrschung und Friedfertigkeit nach.

Das Buch beeindruckt durch seinen Material- und Facettenreichtum. Auch die Zusammenstellung der weiterführenden Literatur ist zweifellos hilfreich. Man fragt sich aber, warum angesichts des holistischen Anspruchs das Josua-Buch, das gewaltträchtigste Buch der Bibel, praktisch nicht behandelt wird. Im Register der Bibelstellen taucht es gar nicht auf. Mir sind nur zwei Stellen aufgefallen, an denen es angesprochen wird. Einmal auf S. 148, wo es heißt, daß von der „Kirche“ Stellen des AT, die wie „die kriegerische Landnahme im Josua-Buch“ „den Eindruck nationaler Engführung machen konnten“ (141), „überlesen oder uminterpretiert“ (141) wurden. An der zweiten Verweisstelle, die sich in einer Fußnote findet, steht, „dass Jesus mit dem Josuabuch, das von einer kriegerischen Landnahme Israels erzählt, mehr Mühe gehabt hätte als mit friedfertigen Schriften der jüdischen Bibel“ (26). Gerade daher wäre man ja gespannt gewesen, diese Texte theologisch interpretiert zu sehen.

Dies verweist auf systematische Grundfragen: In welcher Weise die Bibel in ihrer Gesamtheit Gottes Wort ist und in welcher Weise sie auch in individualethischer und sozialetischer Hinsicht normans christlicher Existenz ist, wird im Vorwort mit dem Verweis darauf, daß die Bibel bei Gläubigen nach wie vor „hohe[s] Ansehen“ (27) genießt, ausweichend, in den diversen Kap.n je anders und häufig mehr implizit als explizit beantwortet. Dieser Mangel fällt umso mehr auf, wenn man das Buch gegen die Folie des biblischen Teiles des Hirtenwortes der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechter Friede“ (2000) liest, das ebenfalls einen holistischen Anspruch verfolgt, nämlich „darzulegen, was die biblische Rede vom Frieden wirklich meint und wie sie mit dem Ringen unserer Welt um Gerechtigkeit und Frieden unter den Völkern zu verbinden ist.“ (13) Die ungeheure Materialfülle im vorliegenden Bd verlangt nach einer weiteren systematischen Durchdringung in Auseinandersetzung mit vorliegenden theologischen Entwürfen und im Licht einschlägiger moral- und sozialetisch-theologischer Literatur. Als Orientierung über die Allgegenwart des Themas „Gewalt und ihre Überwindung“ ist er hilfreich.

Barsbüttel

Gerhard Beestermöller

Meiser, Martin: **Judas Iskariot**. Einer von uns. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 198 S. (Biblische Gestalten, 10), pb € 14,80 ISBN: 3-374-02215-4

Es beeindruckt, welch umfangreiches Material der Vf. in diesem kleinen Bd untergebracht hat. Der erste, größere Teil analysiert die neutestamentlichen Aussagen über Judas, der kleinere zweite Teil die Wirkungsgeschichte von der Alten Kirche bis zur Gegenwart. Der Vf. ist Neutestamentler; seine Habilitation war eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien *Die Reaktion des Volkes auf Jesus* (Berlin / New York 1998). Diese Schulung zeigt sich in seiner präzisen und ertragreichen Analyse der neutestamentlichen Judas-Perikopen. Häufig muß er feststellen, über Vermutungen nicht hinauszukommen, aber oft erarbeitet er auch Interpretationen, die den Texten überraschendes Profil geben. In der Beurteilung der historischen Fragen vertritt er ähnliche Positionen wie schon H.-J. Klauck und K. Dorn. Es ist anzunehmen, daß Judas zum Zwölferkreis gehörte und – aus welchen Gründen auch immer – bei der Verhaftung Jesu dessen Gegner in die Hände spielte. Die Angaben über seine Geldgier und seinen Selbstmord bei Matthäus sowie über seinen Tod als Gottesfeind bei Lukas sind als legendarische Interpretamente zu verstehen. Die Textanalysen werden von Illustrationen begleitet, die der Arbeit von B. Monstadt über Judasdarstellungen der italienischen Renaissance entnommen sind.

Der zweite Teil zur vielfältigen Wirkungsgeschichte des Judas ist in drei Abschnitte geordnet: Judas in der Alten Kirche, vom Mittelalter bis zur Aufklärung und seit der Aufklärung bis in die Gegenwart. Meiser folgt dabei der heute zumindest in Deutschland weitgehend selbstverständlichen Kritik am traditionellen Judasbild. Dieses wird nicht allein wegen des mit ihm verbundenen Antijudaismus, sondern überhaupt wegen seines naiven Feindbildens einer Revision unterzogen. Doch das umfangreiche Material, das M. nicht allein aus der Sekundärliteratur übernommen, sondern teilweise selber aus dem patristischen Schrifttum erarbeitet hat, wird reichlich gedrängt dargeboten und bedürfte oft einer weiteren Kommentierung. Weniger wäre mehr gewesen. Besonderes Interesse gilt der Deutung des Judas in der Kirchenmusik. Am Schluß wird auf vier Seiten (182–186) ein Judas-Oratorium referiert, das 2004 in Basel uraufgeführt wurde, und dann auf gerade einer halben Seite ein Resümee gezogen, dem zwar nicht zu widersprechen ist, das aber zu knapp ist. Die gegenwärtige Tendenz zur Rehabilitierung des Judas hätte kritisch reflektiert werden können. Denn eine plakative Behauptung der Unschuld des Judas ist ebenso problematisch wie seine kategorische Verwerfung in der Vergangenheit. Verwunderlich ist das Urteil über das Buch von W. Jens *Der Fall Judas*, es sei „ein Compendium der wichtigsten Judasrezeptionen bis 1975“ (169). Um die harten Vorurteile über Judas aufzubrechen, greift Jens zwar einige Momente aus der Tradition auf, aber er treibt gewissermaßen den Teufel mit Beelzebub aus und rehabilitiert Judas mit Hilfe eines höchst problematischen Theologoumenons: Er ist der unentbehrliche Helfer, um Gottes Willen zu erfüllen, der das Opfer seines eigenen Sohnes fordert. Wie andere Autoren vor ihm führt M. bildliche Zeugnisse an, die zeigen sollen, daß es im Mittelalter Ansätze gab, Judas differenzierter zu beurteilen. Als Belege werden das Relief *Judas empfängt die dreißig Silberlinge* vom Westtöner des Naumburger Domes (161) und ein Kapitell aus Vézelay (187) abgebildet. Diese Deutung ist aber keineswegs sicher und wird von Theologen, nicht von Kunsthistorikern vertreten.

Das preiswerte Bändchen ist eine solide Hinführung zu den biblischen Aussagen über Judas und ihre Wirkungsgeschichte, besonders geeignet für die Bibelarbeit. Der Leser sollte aber über theologische, besonders auch exegetische Vorkenntnisse verfügen. Ein theologisch

ungebildeter Leser wird sich mit dem Bd schwer tun, auch wenn ihm einige Begriffe übersetzt oder erläutert werden (beati possidentes, 74; passivum divinum, 77; Theodizee, 132 Anm 183).

Marburg

Bernhard Dieckmann

Yarchin, William: **History of Biblical Interpretation**. A Reader. – Peabody / Massachusetts: Hendrickson Publishers 2004. XXX, 444 S., Hardcover \$ 34,95 ISBN: 1-56563-720-8

Mit dem vorliegenden Titel legt William Yarchin eine sehr lesenswerte Quellen-Anthologie vor, die den Leser auf eine Reise durch die Geschichte der biblischen Auslegung führt. Dabei gehört es zu den herausragenden Merkmalen des Buches, daß Y. über weite Teile des Werkes hinweg neben der christlichen auch die jüdische Bibelauslegung berücksichtigt.

In der Einleitung zur Anthologie bietet Y. zunächst eine kurze Übersicht über die Geschichte der Bibelauslegung. Dabei betont er v. a. zwei Aspekte: Zum einen sieht er die Bibelauslegung durch alle Epochen hindurch von der jeweiligen Bezugsebene geprägt: „to what extent are the texts of Scripture to be read for what they plainly state, and to what extent as figures of something other than their plain reference?“ Zum anderen habe sich, da die Frage nach der rechten Bezugsebene niemals verbindlich hätte beantwortet werden können, eine große Methodenvielfalt innerhalb der Schriftauslegung herausgebildet. Diese Pluralität habe zu Fragmentarisierung und Uneinigkeit in der Bibelauslegung geführt. Daher spiegele sich in der gegenwärtigen Situation die Geschichte der Auslegung, da viele Elemente früherer Epochen der Bibelauslegung in die späteren eingeflossen seien. Angesichts dessen, daß die Bibelauslegung schon immer reich und vielfältig an Methoden gewesen sei, könne es nicht verwundern, so Y., wenn sich diese Methodenpluralität im 21. Jh. fortsetze. Der Hg. dieser Anthologie zieht daraus den Schluß, daß uns das Studium der Vergangenheit zu einer Akzeptanz dieser Methodenvielfalt führen sollte. „Carefully considered, any question or concern brought to the Bible has legitimacy for the Bible-reading audience that presents the question. If all allow for this legitimacy, it may be that interpretative communities can gain insightful perspectives on the Scripture that otherwise would have remained hidden to them. (XXX).

Die Anthologie selbst ist in fünf Abschnitte aufgeteilt, die sich jeweils mit einer bestimmten zeitlichen Periode auseinandersetzen.

Abschnitt 1, „Prerabbinic Jewish Interpretation (150 B.C.E.-70 C.E.)“, betont programmatisch die Bedeutung der Bibelauslegung für die Gruppenbildung des frühen Juden- und Christentums. Die Trennung beider Glaubensrichtungen und die Formation verschiedener Gruppen innerhalb dieser Glaubensrichtungen sieht Y. zu großen Teilen in der je spezifischen Bibelauslegung begründet. Dabei glaubt der Autor, Parallelen zwischen der Bibelauslegung der Qumran-Gemeinschaft, welche ihre Erfahrungen aus der Schrift heraus deutete, und dem Christentum, welches die gleiche Praxis befolgt habe, ausmachen zu können. Die Vielfältigkeit der Bibelauslegung in jener Epoche illustriert Y. anhand von Auszügen aus dem Aristeas-Brief, den Rollen vom Toten Meer und Texten Philons von Alexandria.

Der zweite Abschnitt betrachtet den großen Zeitraum von 150 n.Chr. bis 1500 n.Chr. und widmet sich der christlichen Auslegungsgeschichte jener Zeit. Komplementär dazu wird im dritten Abschnitt die jüdische Schriftauslegung dieses Zeitrahmens dargestellt. Die Übersicht über die christliche Auslegungsgeschichte hebt an mit einem Auszug aus Justins *Dialog mit Trypho* und illustriert die Techniken früher christlicher Bibelauslegung, mit denen die Wahrheit des christlichen Glaubens gegenüber dem Judentum bewiesen werden sollte. Die folgenden Auszüge konzentrieren sich stark auf die allegorische bzw. typologische Schriftinterpretation und die Auslegung nach dem Literalsinn. Dabei zeigen Auszüge aus Origenes, Tyconius, Augustinus und Gregor dem Großen eine gewisse Entwicklung der typologischen Interpretation innerhalb der westlichen Christenheit, wohingegen die Auszüge aus Theodor von Mopsuestia und Theodor von Cyrus die Wertschätzung des Literalsinnes in der syrischen Kirche belegen. Der Auszug aus Thomas von Aquin demonstriert das spätmittelalterliche Anliegen, eine philosophische Basis für die verschiedenen Schriftsinne zu finden. Dem gegenüber findet sich bei Nicholas von Lyra wieder eine starke Fokussierung auf den Literalsinn. Mit der Notiz, daß mit Rashi ein jüdischer Schriftausleger starken Einfluß auf Nicholas gehabt habe, verweist Y. dabei auf den folgenden Abschnitt 3, in dem der Autor die rabbinische Bibelauslegung jenes Zeitraumes vor dem jeweiligen jüdischen kulturellen Hintergrund betrachtet. Dabei zeigen Beispiele aus Haggadah und Halaka ebenso die stark dialogische Struktur der Schriftauslegung der klassischen rabbinischen Epoche auf wie die vermeintliche Endlosigkeit rabbinischer Debatten über Schlüsselthemen. In diesem Kontext sieht Y. – wie aus seiner Einleitung hervorgeht – gerade in der sich in diesen Debatten widerspiegelnden Unsicherheit der Interpretation ein charakteristisches Merkmal jüdischer Auslegung. Die folgenden Auszüge von den nachklassisch-rabbinischen Autoren Shlomo Yitzchaki (Rashi) und Moses ben Nachman (Ramban) verdeutlichen die Bemühungen jüdischer Schriftgelehrter, ihre Auslegungen auf die Basis einer gründlichen Grammatik und eines klaren Textverständnisses zu stellen. Abschließend illu-

striert ein Auszug aus Sa'adia ben Joseph, wie jüdische Ausleger auf christliche trinitarische und allegorische Auslegungen zum einen und auf islamische philosophische Angriffe zum anderen mit eigenen Auslegungen reagierten.

Abschnitt 4 ist überschrieben mit „Modern Interpretation (1500-Present)“ und bietet Auszüge aus Renaissance-Werken, Calvin, Spinoza, Mendelssohn, Strauss, Gunkel, Bultmann, Albright, Gilkey und Hartlich. In dieser Schau wird der Einfluß der europäischen Aufklärung auf die Bibelauslegung deutlich. Dabei findet sich seitens Y. v. a. die Bedeutung der historischen Kritik als allgemein akzeptierte Methode für die Beurteilung des Wertes eines biblischen Textes hervorgehoben. Die Auszüge von Gilkey und Hartlich weisen freilich nach, daß der Einfluß der historischen Kritik auf die Theologie im 20. Jh. selbst ihre Kritiker gefunden hat. Der Abschnitt zeigt zudem die zunehmende Spezialisierung der Bibelwissenschaft auf.

Der letzte Abschnitt der Arbeit vermittelt eine Übersicht über die zeitgenössische Bibelauslegung, wobei die Auswahl sehr stark durch Kritiker an der historisch-kritischen Methode geprägt ist. Anhand der Auszüge wird zunächst ein textzentrierter Zugang illustriert, wie Brevard Childs *canonical criticism*, Phyllis Tribles *rhetoric criticism*, Edgar McKnight *literary criticism* und Dale Patrick's Ansatz einer biblischen Rhetorik. Der Auszug aus Schüssler Fiorenza widmet sich der Ethik von Bibelauslegung. Der Text von Walter Wink hebt nochmals die Verfügblichkeit hervor, einer vermeintlichen Objektivität der historisch-kritischen Methode zu folgen, der von Fernando Segovia betont die Kulturgebundenheit jeglicher biblischer Auslegung.

Das Buch schließt ab mit einem Namensindex und einem Quellenregister, die sich (soweit es der Rezensent prüfen konnte) als ausgesprochen zuverlässig erweisen. Eine abschließende Literaturliste fehlt allerdings.

Über die Auswahl der Quellentexte könnte man natürlich diskutieren, jedoch kann man dem Autor nicht absprechen, daß er mit sicherer Hand Texte ausgewählt hat, die typisch für den jeweiligen hermeneutischen Haupttrend der verschiedenen Epochen stehen. Den Quellentexten der verschiedenen Autoren ist jeweils eine gute und gleichwohl knappe einleitende Erklärung beigegeben, die jedoch nie den Textinhalt der Quelle vorwegnimmt, sondern diesen für sich sprechen läßt. Diese Kurzeinführungen umfassen in der Regel knappe biographische Abrisse zum Autor und Anmerkungen zum Hauptthema der jeweiligen Quelle. Auch finden sich die ausgewählten Quellen in ihr kulturelles und philosophisches Umfeld eingeordnet und ihre jeweilige Signifikanz für die Geschichte der Bibelauslegung herausgehoben. Grundsätzlich zu begrüßen ist das Vorgehen des Hg.s, die Quelleneinführungen mit Literaturvorschlägen für die eigene weitere Lektüre abzuschließen. Diese zeigen jedoch den starken Zuschnitt dieser Anthologie auf den US-amerikanischen Lesemarkt und bieten zudem nur grundlegende Basisliteratur. In diesem Punkt hätte Y. etwas internationaler werden können und vertiefende Literatur hinzufügen dürfen.

Dies führt zu den wenigen kritikwürdigen Aspekten dieses Buches. Zunächst einmal erscheint trotz aller angestrebter Repräsentativität der Quellen der zeitliche Sprung von Gregor dem Großen hin zu Thomas von Aquin zu weit. Hier hätte man gleich mehrere theologische Schulen (wie etwa die von Saint Denis) zumindest kurz anbringen müssen. Sodann ist der historische Überblick, wie er in der Einleitung Y.s geboten wird, mit knapp 20 S. recht kurz geraten. Zwar sind die Ausführungen stringent, im Urteil ausgewogen und gut zu lesen, jedoch wäre dem Autor mehr Raum zur Entfaltung der oft komplexen Zusammenhänge biblischer Schriftauslegung zu wünschen gewesen. Abschließend sei die Frage in den Raum gestellt, ob eine zweisprachige Ausgabe mit Originaltext und Übersetzung den Nutzen dieser Ausgabe nicht erheblich erhöht hätte.

Zusammenfassend kann man das vorliegende Werk (von den genannten Kritikpunkten, die jeder Leser der Anthologie sicherlich anders beurteilen wird, abgesehen) als sehr gelungen bezeichnen. Dem Leser wird durch den Aufbau und die Auswahl der Quellen vor Augen gestellt, daß es v. a. im Mittelalter viele parallele Entwicklungen bei christlicher und jüdischer Schriftauslegung gab; er lernt, welche Rolle das jeweilige Mythenverständnis auf die Schriftauslegung hat; und er kann nachlesen, wie die Schriftausleger den Historismus und seine hermeneutischen Folgen verarbeiteten. Y.s Hauptinteresse liegt dabei durchgehend auf der Methode der Schriftauslegung (nicht der Schriftauslegung selbst), was vielleicht erklärt, warum kein Text etwa Martin Luthers oder Karl Barths in dieser Anthologie enthalten ist und der Leser vergeblich nach Beispielen katholischer oder orthodoxer Schriftauslegung nach der Reformation sucht. Alles in allem liegt eine lesenswerte und die eigenen Reflektionen stimulierende Anthologie zur Geschichte der Schriftauslegung vor, die nicht nur den Pluralismus der Bibelauslegung zu allen Zeiten verdeutlicht, sondern die verschiedenen Zugänge durch ihre historische und kulturelle Verortung verstehbar macht.

Exegese AT

Grund, Alexandra: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes“. Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2004. X, 403 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 103), geb. € 59,90 ISBN 3-7887-2042-5

Die bei Bernd Janowski in Tübingen entstandene Diss. widmet sich mit Ps 19 einem vielschichtigen und in vieler Hinsicht in der Forschung umstrittenen Text. Entsprechend weit gefächert ist das Spektrum der hier beschrittenen Wege der Psalmenforschung und der religionsgeschichtlichen und theologischen Konsequenzen, die in der Studie diskutiert werden.

Die „Einleitung“ (1–21) bietet einen gut systematisierten Forschungsüberblick und führt so in das ganze Tableau der Themen ein, das der Psalm eröffnet. Neben der grundlegenden Frage nach seiner lange Zeit bestrittenen literarischen Einheitlichkeit werden die Übernahme altorientalischer Motive und das im Hintergrund stehende Konzept von Tora angesprochen. Dabei wird deutlich, daß hier theologisch weiterführende Fragen anstehen, wie die nach einer „natürlichen Theologie“, nach einer Solarisierung des JHWH-Glaubens, nach einer Sapientialisierung der Tora, ja überhaupt nach dem Stellenwert des Gesetzesgehorsams für den Glauben und schließlich nach der kompositionellen Stellung eines solchen Psalms innerhalb des Psalmenbuchs.

Nach einem ersten Hauptteil zu „Text und Übersetzung“ (22–29) folgt zunächst eine synchrone Analyse des Psalms („Literarische Gestalt und Kohärenz“; 30–59) und dann die ausführliche Erörterung seiner „Einheitlichkeit und Entstehung“ (60–113) sowie seiner „Gattung“ (114–123). Nach ausführlicher Diskussion der textlichen Probleme des Psalms bleibt die Vf.in bei der masoretischen Textgestalt. Der synchrone Durchgang analysiert nicht nur die poetische Gestaltung und die Struktur von Ps 19, sondern berücksichtigt auch in einer rezeptionsorientierten Lektüre seine Metaphorik, die Leerstellen und „Überraschungseffekte“. Gerade dieser letzte Arbeitsschritt erweist sich für die weiteren Textanalysen als wichtiges Korrektiv. Das folgende Kap. weist zunächst allen mehrstufigen Entstehungshypothesen Erklärungsdefizite nach und kann schließlich zeigen, „dass Ps 19 mit größter Wahrscheinlichkeit das originelle Werk eines einzigen Verfassers ist“ (113). Hier fließen bereits wichtige religionsgeschichtliche Fragen zum Zusammenhang von Sonne und Recht im nachexilischen JHWH-Glauben ein. Schließlich können insbesondere der harte Übergang zwischen v.7 und v.8 sowie die Paradoxie von v.4 nach der vorangegangenen rezeptionsorientierten Analyse als ursprüngliche Textstrategien plausibel gemacht werden. Entsprechend kommt das gattungskritische Kap. zu dem Ergebnis: „Für diesen poetischen, weisheitlichen ‚Lehrpsalm‘ hat der kreativ mit vorfindlichen Gattungen umgehende Psalmist verschiedene Formelemente umgestaltet und kombiniert.“ (122) Zu nennen ist hier insbes. die Verbindung von Hymnus und Klageelied. „Und so kann auch der Versuch, die Gattung von Ps 19 als ‚Meditationspsalm‘ zu beschreiben, nur unter nachdrücklichem Hinweis auf die integrierten Formen und auf seine besondere Eigenart unternommen werden. Mit der Verbindung dieser Elemente zu einem eigenständigen Ganzen ist Psalm 19 darauf angelegt, die am Himmel, v. a. im Sonnenlauf sichtbare schöpfungsinhärente Weisheit Gottes vorzuführen, seine Rezipient/inn/en ins Nachdenken über den geheimnisvollen Zusammenhang dieser Weisheit mit der Tora JHWHs hineinzuziehen und in die je eigene, von Sünden und Feinden potentiell bedrohte, aber auch immer wieder davor bewahrte Stellung vor JHWH als persönlichem Erlöser hineinzuführen.“ (123)

Das große Kap. „Motive und Traditionen“ (124–281) ist das Zentrum der Studie und arbeitet die Themen der Abschnitte entsprechend der zuvor erarbeiteten Struktur ab: „Die doxologische Lehre des Himmels: V.2–5a“ (127–173), „Der Sonnenlauf: V.5b–7“ (173–213), „Der Lobpreis der Tora: V.8–11“ (213–248) und „Vergebung und Erlösung: V.12–15“ (248–281). Die Detailergebnisse können hier nicht dargestellt werden. Beispielfall für die Vorgehensweise sei aber auf zwei für Ps 19 bezeichnende Themen eingegangen:

Zur Rede des Himmels (v.2) werden zunächst biblische und altorientalische Vergleichstexte ausführlich diskutiert. Zusammenfassend werden dann als Eigenheiten festgehalten, daß die Doxologie des Himmels „offenbar keiner schöpfungs- oder geschichtstheologischen Erklärung“ (153) bedarf, daß sie „seine fortwährend ausgeführte, wesentliche Aufgabe ist“ (154), daß ihr Anlaß die von Gott gesetzte Schöpfungsordnung ist und daß „es zugleich die *Ordnung der Schöpfung selbst* ist, die durch ihre schöpfergemäße Struktur diesen Lobpreis vollzieht“ (154). Auf der Suche nach einem angemessenen Deutungsrahmen für die subjektive Rolle des Himmels votiert die Vf.in in Auseinandersetzung mit bisher vertretenen literarischen, animistischen oder mythologischen Ansätzen (140f.) mit Verweis auf die Metapherntheorie P. Ricœur's für eine „metaphorische Personifikation“ (157). Die Leistungsfähigkeit einer solchen Sicht, die literaturwissenschaftliche Ansätze und altorientalische Parallelen verbindet, kann die Vf.in überzeugend belegen.

Für Ps 19,8–11 kann die Vf.in unterschiedliche Aspekte des Toralobes herausarbeiten. So werden für „die Sonne bzw. Sonnengottheiten charakteristische Eigenschaften [...] auf die Gebote angewendet“ (246). Die Tora nimmt im Gedankengang des Psalms die Funktion des Tempels ein, wenn sie das „Pendant zur himmlischen Repräsentation der Herrlichkeit Gottes“ (247) darstellt, Gerechtigkeit und Leben vermittelt und kulturelle Bezüge aufweist. Schließlich wird sie sprachlich „in das Gewand der Weisheit gekleidet“ (248).

Das kurze Kap. „Historischer Ort“ (282–293) datiert den Psalm in frühhellenistische Zeit und sucht seinen Verfasser zwischen „den tempelnäheren

und den weisheitlich geprägten Schriftgelehrten, jedoch näher an Letzteren“ (293).

Diese Analysen des Einzelsalms werden nun mit dem kanonischen Umfeld ins Gespräch gebracht. Das Kap. „Der Psalter als Kontext: Ps 19 in der Teilkomposition Ps 15–24“ (294–325) bietet zunächst eine ausführliche synchrone Einordnung in die inzwischen weithin anerkannte Teilsammlung Ps 15–24, dessen Zentrum Ps 19 ist. Nach den eher anthropologisch geprägten Ps 3–14 hat diese „Israel- bzw. Messias-zentrierte [...]“ (313) Komposition den „Charakter einer literarischen Wallfahrt“ (312), die von der Frage „JHWH, wer darf weilen in deinem Zelt?“ (Ps 15,1) angestoßen wird und in der Torliturgie Ps 24,7–10 ans Ziel kommt. Als Antwort auf die Initialfrage der Psalmengruppe – und zugleich auf die Frage im Zentrum der Gruppe Ps 3–14, „Was ist der Mensch?“ (Ps 8,5) – entwirft Ps 19 „ein Idealbild des Israelmenschen, und zwar mit dem Bild des toratreuen Knechtes JHWHs, eines dem dtn. Königsideal entsprechenden Gesalbten“ (313). Der Schritt in die Redaktionsgeschichte differenziert das von F.-L. Hossfeld und E. Zenger vorgelegte Modell stärker aus und betrachtet den Psalm als jüngstes Element in Ps 15–24. Dabei vermutet die Vf.in. einerseits: „Es ist gut möglich, dass der Psalmist von Ps 19 die Psalmengruppe Ps 15–24* kannte und ihre kompositionellen Eigenheiten, wie signifikante Stichworte und Themen [...] bei der Abfassung seines Textes mitberücksichtigte“ (324). Andererseits entsteht so erst „der besondere theologische Akzent, den die Psalmengruppe Ps 15–24* durch diesen die schöpfungsinhärente Weisheit mit der Tora verbindenden Schlussstein erhält“ (325).

Das Kap. „Zusammenfassung und Ausblick“ (326–354) greift nochmals die großen Themen der Studie auf: „Die schöpfungsinhärente Weisheit in Ps 19“ (326–329), „Natürliche Theologie in Ps 19?“ (329–333), „Die Funktion der Mythisierung“ (333–338), „Die Stellung des Psalms im Kanonisierungsprozess und in der Sapientialisierung [sic!] der Tora“ (338–352) und „Das Verhältnis von Tora, Vergabung und Erlösung“ (352–354).

Literaturverzeichnis, Sach-, Stellen- und Wortregister (357–403) schließen den Bd ab.

Die Vf.in hat mit der ersten Monographie zum 19. Psalm einen gewichtigen Beitrag vorgelegt, der neue Maßstäbe setzt. Die breite motiv- und traditionsgeschichtliche Arbeit wird dabei auch bibeltheologisch gut genutzt, so daß die Studie die mit diesem Psalm verbundenen Themen fundiert diskutiert und um neue Akzente bereichern kann. Methodisch gut gelungen ist die Verbindung von klassischen traditions- und entstehungsgeschichtlichen Fragestellungen mit einer rezeptionsorientierten Lektüre und der Anknüpfung an die Metapherntheorie Ricœur. Die Vf.in kann auf diesem Weg etwa die Einheitlichkeit des Psalms plausibel machen, ohne daß die grundsätzlichen Unterschiede von synchroner Textwahrnehmung und diachronen Fragen unzulässig verwischt würden. Das ist ein bemerkenswertes Ergebnis bei einem Psalm, für den man zwar unterschiedliche literarkritische Optionen mit Recht kritisieren kann, dessen Kohärenz zunächst aber genauso wenig offensichtlich erscheint. Eine weiterführende Frage wäre, ob sich aus diesem Vorgehen präzisierbare Kriterien für die schwierige Literarkritik an poetischen Texten ableiten lassen.

Die entstehungs- und redaktionsgeschichtliche Verortung des Psalms als „Schlussstein“ der Gruppe Ps 15–24 ist ebenfalls eine weitreichende These, die sich in der weiteren Diskussion bewähren muß. Im Rahmen der hier untersuchten Psalmengruppe erscheint sie durchaus denkbar. Wenn aber hier eine späte Hinzufügung innerhalb des Psalters vorliegt, so wäre die Frage, ob sie sich als Teil einer Redaktion fassen läßt, die weit größere Bereiche als diese Gruppe oder auch als das erste Psalmenbuch im Blick hat (vgl. die vorsichtigen Andeutungen auf S. 324f. mit Anm. 225 und 227).

Alexandra Grund hat in ihrer gut lesbaren Studie Ps 19 und sein theologisches Umfeld umfassend analysiert und bereichert die Psalmenforschung mit zuverlässigen Klärungen und sorgfältig entwickelten Thesen.

Bonn

Johannes Schnocks

Leuenberger, Martin: Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V im Psalter. – Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2004. X, 466 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 83), geb. € 40,00 ISBN: 3-290-17274-0

Die neuere Psalmenexegese stimmt schon lange nicht mehr der Grundannahme der Gunkelschen Psalmeneinleitung zu, „daß uns eine innere Ordnung unter den einzelnen Psalmen im ganzen nicht überliefert ist“, sondern entdeckt das kanonische Psalmenbuch als planvoll komponierte Größe, die selbst auch Gegenstand der Exegese ist. In diesem Zusammenhang hat sich der Übergang vom dritten zum

vierten Psalmenbuch als einschneidendste Zäsur im Psalter erwiesen. Martin Leuenberger stellt sich für seine Zürcher Diss. die große Aufgabe, für das vierte und fünfte Psalmenbuch sowohl eine synchrone Lektüre als auch eine entstehungsgeschichtliche Hypothese vorzulegen und so auch eine kompositionelle Gesamtsicht des Psalters zu entwerfen. Während es inzwischen eine Reihe von synchron wie auch diachron angelegten Untersuchungen zu Ps 1–106 und ihren Teilgruppen gibt, betritt die Studie mit einer redaktionsgeschichtlichen These zum fünften Psalmenbuch Neuland.² Die bei K. Schmid und Th. Krüger abgeschlossene Arbeit verdankt der anfänglichen Betreuung durch O. H. Steck unverkennbare Impulse.

Die Diss. gliedert sich in fünf Hauptteile. Die „Einführung“ (1–68) entwickelt als Leitidee der Studie die Grunddifferenz zwischen Königspsalmen Ps 2; 18; 20f.; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144 und JHWH-Königspsalmen Ps 47; 93; 95–99 – der Vf. ergänzt Ps 103; 145 – (vgl. bes. 42–59). Ersteren komme in den ersten drei Psalmenbüchern eine „Schlüssel- und Leitfunktion“ (3) zu, während letztere „nahezu exklusiv in den Psalmenbüchern IV (90–106) und V (107–150) auftreten und diesen ihr charakteristisches Gepräge verleihen.“ (1). Methodisch „setzt die Analyse bei der vorliegenden (masoretischen) Psalmen-sammlung ein und arbeitet sich kompositionell (synchron) und allenfalls redaktionsgeschichtlich (diachron) vor bis auf die Ebene des Einzelsalms. Dagegen wird die potentielle Vorgeschichte einzelner Psalmen innerhalb ihres Binnenhorizontes in der Regel nicht untersucht; allfällige Fortschreibungen oder Ergänzungen innerhalb eines Psalms werden hauptsächlich nach thematisch, wenn sie sich psalmenübergreifenden Redaktionsvorgängen zuordnen lassen. [...] Bei dieser redaktionsgeschichtlichen Beschäftigung mit verschiedenen Psalmen-Kompositionen soll dem konzeptionellen Leithorizont solcher Sammlungen und ihrer Geschichte besonderes Gewicht zugemessen werden“ (6f.). Die synchrone Lektüre erfährt damit in der diachronen Fragestellung ihre notwendige Ergänzung: „ohne Einbezug dieser geschichtlichen Tiefenscharfe muß sie die Komplexität der Texte verflachen, deren Probleme einleiten und deren Reichtum verspielen.“ (24) Die Einleitung formuliert die gestellte Aufgabe – sprachlich typisch für den Stil der ganzen Untersuchung: „Demnach lohnt es sich aufgrund der einführenden Überlegungen zu Fragestellung und Thema des Königtums Jhwhs in den Psalmenbüchern IV–V, der folgenden Präzisierung zur Methodik und den über exemplarische Textvergleiche erhobenen konzeptionellen Grunddifferenzen und (binnen)konzeptionellen Leitfossilien, die doppelte Hauptthese zu Komposition resp. Anlage und Redaktion resp. Entstehung der Psalmenbücher IV–V zu überprüfen, (1) ob und wie weit die jetzt vorliegende und näher zu beschreibende Endkomposition von Psalmenbuch IV und V, mithin (via die Gesamtinklusiven 1f/146ff [...]) der Psalter insgesamt, eine umfassende und genauer zu erhebende יהוה מלכות-Konzeption entfaltet, (2) ob und wie weit die Entstehungsgeschichte von Psalmenbuch IV und V, die zum jetzigen Psalter geführt hat und die es nach Möglichkeit zu rekonstruieren gilt, als Entwicklung der hinter ihr stehenden und sie dominant prägenden יהוה מלכות-Konzeption beschrieben werden kann und somit der in der vorliegenden literarischen Komposition mündende Entstehungsprozeß als – über (binnen)konzeptionelle Leitfossilien in groben Stadien erhebbare – Konzeptionsgeschichte begrifflich wird.“ (68)

Der zweite Hauptteil: „Die theokratischen Psalmenbücher IV–V im masoretischen Psalter“ (69–123) umfaßt nach einer Zusammenstellung von Strukturmerkmalen im Psalter und einem Vergleich zwischen den Ps 1–89 und 90–150 v. a. einen Durchgang durch die ersten drei Psalmenbücher, der methodisch im Anschluß an Steck als „historische Synchronlesung“ (93) vollzogen wird.

Die beiden Hauptteile zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand, dem vierten und fünften Psalmenbuch, sind überschrieben: „Die konzeptionelle Entwicklung des theokratischen Psalmenbuchs IV: Vom großpolitisch orientierten יהוה מלך über das in priesterlichen Kategorien gefaßte Königtum Jhwhs zur integrativ-elementaren יהוה מלכות (125–264) und „Die konzeptionelle Entwicklung des theokratischen Psalmenbuchs V: Vom völkerweit-elementaren über das universal-elementare Königtum Jhwhs zur universal-elementaren יהוה מלכות (265–389). Sie sind parallel aufgebaut und bieten jeweils eine Gliederung des Buches, eine Ablaufflesung entlang der so erhobenen Kompositionen, die gleichzeitig nach diachronen Indizien sucht, und die Darstellung der redaktionsgeschichtlichen These. Für das vierte Psalmenbuch ergibt sich für den Vf. eine komplizierte Wachstumsgeschichte: Aus dem textlichen Grundbestand einer vorexilischen JHWH-König-Überlieferung Ps 93,1–4; 97,1aa.2a.3–5.7b.9 (bereits als Erweiterung der Vorstufe Ps 97,2a.3–5), sowie den bereits fixierten Aussagen Ps 95,3f.5; 96,4.7–9*.10aa.2a.ß; 99,1–3.5.9 (vgl. 227) erwacht zunächst „in (früh)nachexilische[r] Zeit“ (228) eine eigenständig existierende, „großpolitisch orientierte Sammlung 93,1–4; 96 (ohne V.10b); 97,1–9; 98“ (227). Eine nun folgende priesterliche Redaktion fügt Ps 93,5 und Ps 95 ein und bildet Ps 99 und 100 für den jetzigen Kontext. Zudem erweitert sie die Einzelsalmen Ps 90–92* um Ps 90,1b.2ba.13–17; 92,9, stellt sie als Eröffnung der Sammlung Ps 93–100* voran und fügt Ps 90–100* an den königs-konzeptionellen Psalter Ps 2–89* an (229–241). Die folgende Redaktionsstufe vervollständigt das vierte Psalmenbuch und schafft so „den Abschluß eines vierteiligen, ‚integrativ-elementar-theokratischen‘ Psalters 2–106*, der den

¹ Gunkel, H. / Begrich, J., Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels (HK II Erg.), Göttingen 1933, 3.

² Zur synchronen Lektüre von Ps 90–150 vgl. jetzt Ballhorn, E., Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin 2004; zur Redaktionsgeschichte des vierten Psalmenbuchs vgl. Schnocks, J., Vergänglichkeit und Gottes Herrschaft. Studien zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch (BBB 140), Berlin u. a. 2002.

„priesterlich-theokratischen“ Psalter 2–100* [...] fortschreibt.“ (258) Textlich ist sie verantwortlich für die Einfügung von Ps 90,1a; 94; 96,10b (vgl. 154); 97,10–12 und die Fortschreibung um die Ps 101–106*, die sie in diesem Zusammenhang erweitert um: Ps 101,1(a).a.b.2b.6.8, Ps 102 insgesamt, Ps 103, (1a).5–7.15f.17f.*.19–20a.21–22a; 104,1a.29b.35; 105,1.2–5*.45; 106,1–3.44–48 (vgl. 264 u.o.).

Das fünfte Psalmenbuch wird synchron in die drei Großkompositionen Ps 107–117; 118–135; 136–150 unterteilt, die jeweils aus einem *הוֹדוּ*-Psalm (Ps 107; 118; 136), einem David-Block (Ps 108–110; 119 + 120–134; 137 + 138–145) und einem Halleluja-Abschluß (Ps 111–117; 135; 146–150) aufgebaut sind (276–278). Die Ablauesung fällt nun sehr viel kursorischer aus, würdigt viele Einzelsalmen nur noch weniger Zeilen und orientiert sich auch für die redaktionsgeschichtliche Arbeit wesentlich an dieser synchronen Struktur. Der Vf. rechnet mit einer in drei Stufen verlaufenen Entstehungsgeschichte: Eine erste Redaktion habe die Ps 107–118 unter dem Thema „Jhwhs Königtum in elementaren Rettungserfahrungen (Jhwhfürchtiger) im Völkerhorizont“ (367) gesammelt, wobei im Wesentlichen Ps 107,1–32 als „Fortschreibungstext“ wie auch Ps 113; 117 für den Kontext gebildet und Ps 115,1.16–18; 116,3a.8b.16a.19c; 118,1–4.8f.29 eingefügt wurden (282–298; 367–369). Die zweite Redaktion thematisiere in der Komposition Ps 118–136 „Jhwhs in Schöpfung und Geschichte mit Rettung und universaler Brotgabe elementar erfahrenes Königtum“ (369), wobei Ps 135f. für den Kontext fortgeschrieben oder gebildet worden seien (312–320; 369–372). Die dritte Redaktionsstufe fügt schließlich Ps 136–150 mit dem Thema „Die temporal-spatial universale und elementare *יְהוָה מַלְכוּת* mit Nahrungsversorgung und Rettung der Jhwh Anrufenden“ (373) hinzu. Dabei seien Ps 137–145* um Ps 137,1b.4b; 138; 140,13f.; 142,8; 144; 145 erweitert und Ps 146–150 (noch ohne die „nachkompositionellen“ Ps 148,14a–ba; 149) um den älteren Kern Ps 147,12–20b gebildet worden (373–379).

Ein „Rückblick und Ausblick“ auf die Gottesreich-Verkündigung Jesu (391–399), ein Literaturverzeichnis (401–450) und ein Stellenregister in Auswahl schließen den Bd ab.

Bereits die hier dargestellten Ergebnisse der vorliegenden Arbeit belegen, daß die Redaktionsgeschichte des Psalmenbuches ein hochkomplexes Geschäft ist, das sich an einer großen Menge von Einzelbeobachtungen abarbeiten muß. Entsprechend ist an dieser Stelle keine detaillierte Kritik des vorgelegten Entwurfs möglich, der ja schon angesichts der riesigen bearbeiteten Textbasis Respekt verdient und eine Fülle wichtiger Detailbeobachtungen versammelt. Es kann daher nur anhand der folgenden Beispiele stellvertretend aufgewiesen werden, was in Durchführung und Ergebnis der Studie nicht überzeugend ist.

Ich stimme mit dem Vf. darin überein, daß diachrone Rekonstruktionen am Psalmenbuch möglich und sinnvoll sind, daß sie am Endtext ansetzen und zu diesem zurückführen müssen und daß auf diese Weise konzeptionelle Verschiebungen verstehbar gemacht werden können. Allerdings müssen solche Rekonstruktionen in höherem Maß Untersuchungen der Einzelsalmen und ihrer Entstehungsgeschichten einschließen und konsequenter auswerten, weil es sich hier um poetische Basiseinheiten handelt und auf dieser Ebene Unterschiede als Störungen der Textkohärenz methodisch kontrollierbar zutage treten. Eine solche Literarkritik am Einzelsalm hat, auch wenn sie im Blick auf redaktionsgeschichtliche Fragen durchgeführt wird, mit dem Aufweis von Verbindungslinien zwischen den Einzelsalmen zunächst nichts zu tun. Insofern hat mich z. B. die Ausscheidung von Ps 90,1b.2ba (134f.) mit dem entscheidenden Argument der Stichwortverbindungen zum derselben Redaktion zugewiesenen Ps 90,17; 100,5 und dem späteren redaktionellen Ps 106,48 nicht überzeugt. Der behauptete Kontrast zwischen Ps 90,1b und Ps 90,3–12 wird nicht nachgewiesen. Daß die „redaktionsgeschichtliche Schlüsselstelle“ (239) v.2ba als *מְעוֹלָם*-Formel nicht mit v.2a und seiner Entsprechung zu Spr 8,22–31 vereinbar und gegenüber Ps 90,3–12 sekundär sei, widerlegt bereits ein Blick auf Spr 8,23 und die Zeitkonzeption des Psalms.³

Um die vom Vf. zu Recht geforderte „Tiefenschärfe“ zu entfalten, muß die diachrone Untersuchung des Einzelsalms allerdings auf zuvor gemachte synchrone Beobachtungen zurückwirken. Insofern hätte die vom Vf. vertretene vierstufige Wachstumsgeschichte von Ps 97 (157–161) selbst die Frage aufwerfen müssen, ob sich ein solcher Text eignet, um eine Grundkonzeption des Königtums JHWHs an ihm abzulesen (46–67), auch wenn er zweifellos auf Endtextebene innerhalb von Ps 93–100 eine interessante Rolle spielt. Besteht hier nicht die Gefahr, daß von Anfang an mit einer bereits so weit angereicherten Konzeption gearbeitet wird, daß die Differenzen zwischen den Texten eingeebnet werden? Auch das Korrektiv der religionsgeschichtlichen Fragestellung wird in den entscheidenden Passagen (47–67; 87–91) zu wenig genutzt, wenn z. B. die Auseinandersetzung

³ Vgl. Schnocks, a.a.O., 150–168.

mit den wichtigen Arbeiten Janowskis⁴ ausfällt. Dies beeinträchtigt die inhaltliche Bestimmung der JHWH-König-Konzeption ebenso wie ihre Rezeption und Weiterentwicklung im Psalter. Insofern kann ich auch der redaktionsgeschichtlich leitenden Funktion, die der Vf. theokratischen Konzeptionen zuweist, nicht in dieser Ausschließlichkeit zustimmen.

Die beobachteten literarkritischen und konzeptionellen Gegensätze sollten schließlich konsequent redaktionsgeschichtlich aufgegriffen und nicht nivelliert werden. Dies geschieht aber z. B. bei der für das Königtum JHWHs und den damit verbundenen Universalismus so wichtigen Völkerthematik, wenn der Vf. eine Sammlung mit Ps 97,1–9 als Zentrum und die Entstehung von Ps 99 derselben Hand zuweist, die Ps 100 verfaßt hat. Es ist kaum plausibel, daß ein und derselbe Redaktor, der sich derart kritisch gegenüber anderen Völkern zeigt (Ps 97,7f.; 99), diese in einem selbstverfaßten Psalm zur Teilnahme am Kult einlädt. Der Vf. betrachtet dieses Nebeneinander als Vorbeugen eines „drohenden Mißverständnisses[s] einer totalen Unterschiedslosigkeit von Israel und Völkern“ (233). Es reicht weiter nicht aus, eine verlorengegangene Brisanz und „gewisse Ambivalenz“ (253) beim Völkerthema zu konstatieren, wenn einerseits die Nationen und Völker JHWH fürchten, zum Zion kommen und ihm dienen (Ps 102,16.23 – nach dem Vf. aus der Feder des Redaktors) und andererseits die Tat des Pinhas verherrlicht (Ps 106,30f.), Schonung der Völker und Vermischung mit ihnen als Grundübel (Ps 106,34f.) und die Sammlung aus den Nationen als höchstes Ziel (Ps 106,47) bezeichnet werden. Ähnliche Nivellierungen erfahren die anthropologischen Aussagen der Ps 90; 102. Daher verfehlt dieser redaktionsgeschichtliche Entwurf die vom Vf. völlig zu Recht gesetzte Aufgabe, weil er letztlich doch die Komplexität der Texte verflacht und ihre Probleme einebnet.

Bei aller geübten Kritik sei auch betont, daß der Vf. einen wichtigen Akzent in der Forschung setzt, wenn er sicher zu Recht für die Entstehungsgeschichte des fünften Psalmenbuchs den vierteiligen Psalter Ps 2–106* bereits voraussetzt. Die Zäsur der Doxologie Ps 106,48 wird durch das Fehlen einer Überschrift in Ps 107 und die Aufnahme von Ps 106,1 in Ps 107,1 auf Endtextebene überspielt (Hodu-Psalmen Ps 105–107) und daher in der bisher eher synchron arbeitenden Forschung sehr unterschiedlich bewertet. Der Vf. hat überzeugend zeigen können, daß es sich hier um ein Fortschreibungsphänomen handelt (286), das durchaus charakteristisch für die Komposition des fünften Psalmenbuches ist. Ebenso sind die Beobachtungen zur Makrostruktur des fünften Psalmenbuchs sehr bedenkenswert.

Bonn

Johannes Schnocks

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Kohelet. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2004. 572 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), geb. € 85,00 ISBN: 3-451-26829-9

Genau 10 Jahre nach Erscheinen seiner Habil. „Nicht im Menschen gründet das Glück“ (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie“ (Herder 1994) legt Ludger Schwienhorst-Schönberger zum zweiten Mal ein umfangreiches Werk zum Koheletbuch vor. Damals schon behandelte er Vers für Vers des gesamten Textes, doch es war die thematische Frage nach den Beziehungen zwischen Kohelet und dem Hellenismus, die im Vordergrund stand. Diesmal nun handelt es sich um einen Kommentar im strengen Sinn, erschienen im Rahmen der von Erich Zenger herausgegebenen Reihe „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“.

Wie in dieser Reihe üblich, wird das Werk durch ein allgemeines Literaturverzeichnis (15–40) eröffnet, das eine umfangreiche Auswahl älterer und v.a. auch jüngerer Untersuchungen zum Koheletbuch bietet. Darauf folgt eine über 90-seitige Einleitung (41–134), mit der Sch. ins biblische Buch selbst einführt, einen Überblick über die Forschungsgeschichte gibt und seinen eigenen Ansatz bzw. sein Verständnis des Koheletbuchs in Grundzügen darlegt.

Gegliedert ist diese Einleitung in elf Kap.: Nach einigen kurzen Informationen über die „Bezeichnungen des Buches“ (1.) folgen Überlegungen über die „Stellung im Kanon“ (2.). Sch. macht dabei auf die mannigfachen Bezüge aufmerksam, durch die das Koheletbuch – mal deutlicher, mal weniger deutlich,

⁴ Vgl. grundlegend B. Janowski, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf, ZThK 86 (1989), 53–85; der Titel wird, soweit ich sehe, erst im „Exkurs zur Themaformel *יְהוָה מַלְךְ*“ (139–141) zitiert, wo der Vf. aber auch keine deutliche religionsgeschichtliche Position einnimmt.

möchte man anmerken – mit allen drei Teilen des hebräischen Kanons verbunden ist.

In einem nächsten Kap. zum „Aufbau“ des Buchs (3.) setzt Sch. sich zunächst knapp mit den verschiedenen in der Forschung anzutreffenden Positionen (Sammlung von Sentenzen; Komposition) auseinander, um sich dann selbst der Analyse von F. J. Backhaus anzuschließen, wonach das Kohelethbuch als vierteilige Komposition zu verstehen ist. Über Backhaus hinaus erkennt er dabei auch in der *Abfolge* dieser vier Teile eine gewisse Ordnung, „und zwar eine Ordnung, die sich vor dem Hintergrund der antiken literarischen Rhetorik verstehen lässt und die sich aus der Hinordnung auf *ein*, alle Teile umfassendes Thema ergibt, nämlich der Frage nach dem Inhalt und der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks“ (51f). Konkret wiederholt Sch. seine schon früher vorgestellte These, wonach die vier Teile in Entsprechung zu den vier Teilen der klassischen antiken Rede zu verstehen sind: Koh 1,3–3,22 als Darlegung (propositio) der Lehre; 4,1–6,9 als Entfaltung (explicatio) der Lehre; 6,10–8,17 als Verteidigung (refutatio) der Lehre; 9,1–12,7 als Anwendung (applicatio) der Lehre. Mit Buchtitel (1,1) und Schlussworten (12,9–14) einerseits und Rahmen- und Mottovers (1,2; 12,8) andererseits ergibt sich so „ein doppelt gerahmtes vierteiliges Corpus“ (52.). Einschneidend betont Sch. dabei, daß sich diese Kompositionsstruktur nicht „pressen“ lasse, daß jeder der vier Teile formale und inhaltliche Berührungen mit den anderen drei aufweise.

Unter der Überschrift „Gattung, Gattungen und kleine Formen“ (4.) bestimmt Sch. das Kohelethbuch als eine „*Weisheitslehre*, die in den Rahmen einer *Erzählung* eingebunden ist, welche *autobiographisch* gestaltete Züge aufweist“ (55). Der Autor habe diese Form der Erzählung gewählt, damit seine Lehre an Anschaulichkeit und Glaubwürdigkeit gewinne. Zudem biete eine Erzählung die Möglichkeit, indirekt, in diesem Fall: über den Hauptprotagonisten Koheleth, zu sprechen, dessen Ansichten mit denen des Erzählers bzw. Autors ja nicht unbedingt identisch sein müssen. Warum Sch. trotz dieser so deutlichen Trennung zwischen Autor / Erzähler auf der einen und Koheleth auf der anderen Seite in Letzteren dann aber dennoch nicht nur eine literarische Figur, sondern auch eine historische Gestalt sehen will, kann m. E. auch sein Verweis auf 12,9–11 nicht ganz erklären. Die formgeschichtlichen Überlegungen enden mit Ausführungen zur autobiographischen Stilisierung des Kohelethbuchs, dessen Ähnlichkeiten mit der hellenistischen Gattung der Diatribe sowie den kleineren (weisheitlichen) Formen.

Auch in der Kohelethexegese ist die Frage der „Einheitlichkeit“ (5.) nicht unstrittig, beinhaltet das Kohelethbuch doch manche Spannungen und Widersprüche, die in der Forschung ganz unterschiedliche Erklärungen finden. Sch. kann von den fünf von ihm unterschiedenen Gruppen solcher Erklärungen (biographisches Modell, Eigenart des kohelethischen Denkens, literar- bzw. redaktionskritisches Modell, Zitatmodell, rezeptionsorientiertes Modell) einzig dem literar- bzw. redaktionskritischen Modell (vgl. in jüngerer Zeit etwa wieder A. A. Fischer, R. Brandscheidt, M. Rose) nichts abgewinnen. Er erachtet das Kohelethbuch als literarisch einheitliches Werk – begründet wird das im Einzelnen bei der Auslegung der unter Redaktionsverdacht stehenden Verse (vgl. etwa 143f zu 1,2) –, das lediglich in 12,9–11,12–14 redaktionelle Ergänzungen erfahren hat (55f). Über Rückgriff auf Aspekte aller anderen Modelle beschreibt Sch. seinen eigenen Ansatz als „rezeptionsorientiertes Zitatmodell“, das „mit seiner streng textbezogenen Argumentationsweise [...] der Einsicht Rechnung [trägt], dass das Buch in einer Auseinandersetzung steht und dass sich diese Auseinandersetzung im Text selbst widerspiegelt“ (68). Dabei aber lasse sich nicht immer klar zwischen Zitat und Kommentar unterscheiden und es sei auch nicht immer klar, wie Koheleth zu den zitierten Ansichten steht, mit denen er sich auseinandersetzt. Wie die Vertreter des rezeptionsorientierten Interpretationsansatzes (vgl. insbesondere T. Krüger) geht auch Sch. davon aus, daß diese Uneindeutigkeiten ganz gezielt eingesetzt sein können. Von Fall zu Fall gilt es daher sorgfältig zu prüfen, welche Rolle solche Spannungen zwischen einzelnen Aussagen in der Argumentation spielen.

In Weiterführung seiner Beobachtungen zur Kompositionsstruktur des Kohelethbuchs überschreibt Sch. sein nächstes (innerhalb der Einleitung umfangreichstes) Kap. singularisch mit „Thema“ (6.). Um ein einziges Thema nämlich drehen sich nach ihm alle Reflexionen des Kohelethbuchs: um „die Frage nach dem Inhalt und der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks (Eudämonie)“ (69). Aussagen wie 2,17 oder 4,2f. die Koheleth bei anderen Exegeten in den Verruf eines Skeptikers und Pessimisten brachten, haben „in diesem eudämonologischen Diskurs die Funktion, falsche, aber verbreitete Glücksvorstellungen zu dekonstruieren. Sie heben den verborgenen Nihilismus einer (oberflächlich-) optimistischen Lebenskonzeption ans Licht, um den Weg freizumachen, der zum ‚wahren Glück‘ führt“ (69). Wie vor ihm schon andere interpretiert Sch. insbesondere auch die sog. Königstravestie (1,12–2,26) in diesem Sinn. Inhaltlich sieht er das Kohelethbuch in der Glücksthematik vier besondere Akzente setzen: „Zum einen wird das Glück mit der *Wirklichkeit Gottes* in Verbindung gebracht. Inhaltlich wird es näherhin als *Erfahrung*, als ein spezifischer Modus der *Wahrnehmung* bestimmt. Ferner geht es im Kohelethbuch um ein Glück ‚unter der Sonne‘. Und schließlich gibt es im Buch unübersehbare Hinweise darauf, dass hier das *Glück als etwas Bleibendes* in den Blick kommt.“ (74) Unbestritten benennt Sch. mit diesen vier Punkten Themenbereiche, die für das Kohelethbuch absolut zentral sind. Daß er sie dabei allesamt so dezidiert unter das eine Oberthema „Glück“ subsumiert, trägt sicherlich zum Reiz seiner profilierten Kohelethexegese bei, muß sich auf der anderen Seite allerdings die Frage gefallen lassen, ob hier nun nicht doch zu stark „gepreßt“ bzw. zu systematisieren versucht wird. Ganz auf jeden Fall gelingt es auch Sch. nicht, alle inhaltlichen Schwerpunkte des Kohelethbuchs als Aspekte der Glücksthematik anzusprechen: Trotz singularischer Überschrift folgen

nach dem ersten Unterkap. zum Glück (6.1) noch drei weitere (6.2 Windhauch; 6.3 Gott; 6.4 Gottesfurcht), die mit dem ersten zwar verknüpft sind, aber offenbar doch auch für Sch. eigenständige Einheiten darstellen. Insbesondere seine Ausführungen zu den *hbl*-Aussagen des Kohelethbuchs verdienen dabei Beachtung, bieten sie doch nicht nur einen konzisen Überblick über verschiedene Forschungspositionen, sondern auch eine Klassifikation aller 38 Belege, die u. a. auch eine Erklärung für die so unterschiedliche Verteilung der Belege anzubieten vermag (87). Zentral für Sch.s Gesamtverständnis des Kohelethbuchs sind sicherlich auch seine Ausführungen zu „Gott“, in denen er u. a. gegen eine negative Bewertung des kohelethischen Gottesbildes Einspruch erhebt. Daß dieses einen Aspekt von Apersonalität enthält, sei theologisch nicht negativ, sondern positiv zu beurteilen, weil damit „personalistische Engführungen [...] aufgebrochen werden und so der Geheimnischarakter Gottes gegenüber jeder Form anthropomorpher Vereinnahmungen gewahrt bleibt“ (95).

Bezüglich „Entstehungszeit und Entstehungsort“ (7.) schließt Sch. sich dem derzeitigen Forschungskonsens an: Wie heutzutage üblich datiert er das Kohelethbuch in die Zeit zwischen 250 und 190 v. Chr. und rechnet mit Jerusalem als Entstehungsort. Ein eigenes Kap. widmet er sodann der Frage nach dem „kulturelle[n] Kontext“ des Kohelethbuchs (8.). Dabei skizziert er zunächst, von welch unterschiedlichen Kulturgebieten her die Forschung das Kohelethbuch beeinflusst sah und sieht. Sch. selbst nimmt die Frage – etwas überraschend – zum Anlaß, um neben inhaltlichen auch methodologische Stellungnahmen zu treffen: Sein Kommentar sei primär historisch orientiert (New Historicism), versuche aber auch den Anliegen der sog. werkimmanenten Interpretation (Close Reading; New Criticism) Rechnung zu tragen. Konkret versteht Sch. die atl.-jüdische Tradition als den primären Bezugspunkt des Kohelethbuchs und rechnet damit, daß sein Autor die Texte dieser Tradition (so sie denn nicht jünger sind) gekannt hat. Da die jüdische Tradition aber keine in sich abgeschlossene war, gilt es für die Sinnerschließung des Kohelethbuchs daneben auch die Texte aus der Umwelt des AT zu beachten, ob der Autor des Kohelethbuchs diese nun gekannt hat oder nicht. Wie in seinen früheren Forschungen ausführlich begründet, erweist sich das Kohelethbuch für Sch. durch die Frage nach dem Glück in besonderem Maß mit der hellenistischen Philosophie des 3. Jh.s v. Chr. verwandt, der er demzufolge besondere Bedeutung beimißt. „[s]elbst wenn sich direkte Bezugnahmen, Abhängigkeiten oder Kenntnisse nicht mit Sicherheit nachweisen lassen“ (109). Schließlich sieht Sch. sich auch den Anliegen der Rezeptionsästhetik verpflichtet und versucht in seinem Kommentar auch „jene Bedeutungen“ zu erschließen, „die das Buch in *dem* Kontext freisetzt, in dem es überliefert ist und als kanonisch anerkannt wird: der Heiligen Schrift“ (109).

Nach einem kurzen Kap. zur „Sprache“ des Kohelethbuchs (9.) wendet Sch. sich dessen „Rezeption“ zu (10.), wobei es ihm um die verschiedenen hebräischen Textfassungen und die antiken Übersetzungen geht. Rezeptionsprozesse im weiteren Sinn schließlich sind dann das Thema des sehr ausführlichen Kap.s zur jüdischen und christlichen „Auslegungsgeschichte“ (11.), mit dem S. seine Einleitung beschließt.

Durchgespielt, im Detail entfaltet und weiter begründet wird das in der Einleitung Dargelegte im gut 400-seitigen Kommentarteil (135–553), den Sch. gemäß seinen Beobachtungen zum Aufbau in fünf Hauptteile gliedert: Koh 1–3: Darlegung der Lehre (Inhalt und Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks); 4,1–6,9: Entfaltung der Lehre (Auseinandersetzung mit einem vorphilosophischen Glücksverständnis); 6,10–8,17 Verteidigung der Lehre (Auseinandersetzung mit alternativen Glücksbestimmungen); 9,1–12,8 Anwendung der Lehre (Aufruf zur Freude und zu tatkräftigem Handeln); 12,9–14: Schlussworte. In jeden dieser Hauptteile führt Sch. nochmals kurz ein, um ihn dann Abschnitt für Abschnitt auszulegen. Konkret strukturiert er seine Ausführungen dabei jeweils in die – etwas unglücklich betitelten – Unterkap. „Text“ (Übersetzung und textkritische Anmerkungen), „Analyse“ (Strukturbeobachtungen), „Auslegung“ (Vers für Vers) und „Bedeutung“ (zusammenfassende Gesamtinterpretation). Es ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich, die exegetische Feinarbeit im Einzelnen zu würdigen. Über manche Detailfrage läßt sich sicherlich streiten, ebenso auch darüber, ob Kommentare zu kurzen biblischen Büchern tatsächlich so lang sein müssen. Kein Zweifel aber kann m. E. darüber bestehen, daß S. mit seinem Kommentar ein exegetisch hochrangiges Werk vorlegt, dessen Lektüre ein Genuß ist.

Zürich

Annette Schellenberg

David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.

Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuchs, hg. v. Dietrich WALTER. – Fribourg (Academic Press), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2004. 312 S. (Orbis Biblicus et Orientalis, 206). Ln € 59,00 ISBN: 3-7278-1482-9 (Academic Press), ISBN: 3-525-53064-1 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Der vorliegende Bd enthält die Beiträge eines Symposiums zur Thematik, das im September 2003 an der Universität Bern stattgefunden hat. Die Beiträge konzentrieren sich auf zwei Schwerpunkte, methodische Fragen zum Verhältnis von synchroner und diachroner Exegese sowie exegetische Bemühungen zur Darstellung der Beziehun-

gen Davids zu den Sauliden im ersten Samuelbuch. Ein informativer Überblick von Walter Dietrich führt in die Diskussion ein, ein Rückblick beschließt den Bd. Am Schluß eines jeden Artikels findet sich eine kurze Zusammenfassung.

Unter der Überschrift ‚Methodische Entwürfe‘ wird das Verhältnis von synchronen und diachronen Methoden diskutiert. Erhard Blum weist auf die Implikationen des jeweiligen Ansatzes hin und plädiert dafür, die jeweilige Methodik und ihre Voraussetzungen bzw. Grenzen offenzulegen und reflektiert einzusetzen („Vom Sinn und Nutzen der Kategorie ‚Synchronie‘ in der Exegese“). Lyle Eslinger skizziert auf dem Hintergrund vergleichender Mythen-Studien am Beispiel ausgewählter Themen (Bundesverhandlungen in Gen 17–18; Pro- und Antimonarchismus; Macht und Verzicht), wie ein hyperchroner Ansatz den vermeintlichen Gegensatz von synchroner und diachroner Perspektive auflösen könnte („Beyond Synchrony and Diachrony“). Thomas Naumann („Verhältnis von Synchronie und Diachronie in der Samuelexegese“) bietet einen Überblick zu neueren synchronen Auslegungen der Samuelbücher und erörtert das Verhältnis von Diachronie und Synchronie in diesen Studien. Angesichts der Vielfalt methodischer Zugänge und einer gewissen Beliebigkeit in der Anwendung rezeptionsorientierter Methoden, schlägt er vor, die Leistungsfähigkeit und Reichweite der jeweils angewandten exegetischen Methodik vor ihrem Einsatz kritisch zu reflektieren. Antony F. Campbell stellt „Synchrony and the Storyteller“ ins Zentrum seiner Ausführungen. Die unterschiedlichen Erzählversionen, die in einem biblischen Text enthalten seien, gelte es zu isolieren und zu aktualisieren. David Jobling („David and the Philistines“, With Methodological Reflections.)“ erörtert ausgehend von dem ideologiekritischen Ansatz von Frederic Jameson die Möglichkeiten, marxistische Ideologiekritik und dekonstruktiv-strukturalistische Methodik zu verbinden. Aus dieser Perspektive betrachtet rücken dann die Beziehungen und ihre Strukturen in den Mittelpunkt. Die Darstellung der Beziehungen zwischen David und den Philistern werde von zwei Themen bestimmt: Den immerwährenden Bund, der das Geschehen im Vordergrund bestimme, und die im Hintergrund der Erzählungen stattfindende Diskussion über nationale Souveränität oder Akzeptanz kolonialer Abhängigkeit.

Die folgenden beiden Artikel finden sich unter der Überschrift „Methodische Etüden“. Erik Eynckel fragt nach „The Place and Function of 1Sam 7,1–17 in the Corpus of 1Sam 1–7“. Er zeigt, daß 1.Sam 7 sich als Versuch lesen läßt, die in den voranstehenden Kap.n vorhandenen Probleme (Korruption der Eliden, andauernde Bedrohung durch die Philister) erzählerisch zu lösen. S. E. ist 1.Sam 7 eine Komposition von Dtr2, die älteres Material in ihrem Sinne überforme. Jürg Hutzli's Beitrag gilt „Mögliche[n] Retuschen am Davidbild in der masoretischen Fassung der Samuelbücher“. Sein Vergleich zwischen MT und LXX ergibt, daß Textveränderungen im MT in der Regels Davids Bild als Krieger und Heerführer betreffen und seine Kompetenz und Integrität betonen.

Sechs Beiträge behandeln „Davids Anfänge bei Saul (ISam 17–19)“. A. Graeme Auld sieht in „The Story of David and Goliath A Test Case for Synchrony plus Diachrony“. Nach seiner Auffassung hat sich der längere MT-Text aus der kürzeren Fassung der Vorlage des Vaticanus entwickelt, wobei die längere Fassung durch die explizite Aufnahme vorgegebener Charakteristiken in 1.Sam 9–10 und die Verwendung von Notizen aus 2.Sam 21 und 2.Sam 24 entstand. Johannes Klein präsentiert in seinem Beitrag „Unbeabsichtigte Bedeutungen in den Daviderzählungen. Am Beispiel von ISam 17,55–58“. Ausführlichen methodischen Vorüberlegungen folgt eine Diskussion der Positionen von Polzin und Fokkelman unter dem Aspekt ‚unbeabsichtigte Bedeutung‘ sowie der Vorschlag, divergierende Ergebnisse konstruktiv in Beziehung zueinander zu setzen. Ina Willi-Plein behandelt „1 Sam 18–19 und die Davidhausgeschichte“. 1.Sam 18–19 enthalte die ersten Kapitel einer Davidhausgeschichte, die in 1.Sam 14,47,1.49–52 beginne und mit 1.Kön 2 ende. Philologische wie redaktionsgeschichtliche Überlegungen sind Ausgangsbasis ihrer Thesen. Der Verfasser sei Nicht-Jerusalem und schreibe im 9. Jh. auf sein Werk folge ein in Jerusalem im 8./7. Jh. entstandenes „Höfisches Erzählwerk“, dessen Konzeption dann im 6. Jh. durch das DtrG abgelöst werde. Stefan Ark Nitsche stellt demgegenüber „Die Komplexität von 1Sam 18 und 19“ heraus, dabei leitet ihn, so der Untertitel, „Ein geschichtstheoretischer und literaturwissenschaftlicher Blick in die Welt des Geschicht(e)n-Machens in Israel.“ Auf ein längeres Referat über die Diskussion der Rolle von ‚Erzählung‘ in der Historiographie (H. White, P. Ricoeur, H.-J. Goertz) folgen Ausführungen zur narrativen Technik in 1.Sam 18–19, die im wesentlichen als Montage beschrieben wird. Der so entstandene ‚Plot‘ wird als Beitrag zur ‚mental Infrastruktur‘ begriffen, um den Herausforderungen der Zeit nach dem Untergang des Nordreiches zu begegnen. Peter Mommer wirft in seinem Beitrag die Frage auf: „David und Merab – eine historische oder eine literarische Beziehung?“ Angesichts der Doppelungen zwischen 1.Sam 18,17–19 und 1.Sam 18,20–27 sowie der Tendenz des Verfassers, die beiden Charaktere David und Saul zu kontrastieren, hält Mommer die Merab-David-Beziehung für rein literarisch. Bernhard Lehnart wendet sich „Saul unter den ‚Ekstatikern‘ (ISam 19,18–24)“ zu. Ein Vergleich des Textes mit 1.Sam 10,6–10,12 zeige, daß die Abfassung der Perikope die Kenntnis von 1.Sam 9–10 voraussetze sowie die David-Überlieferungen des unmittelbaren Kontextes. Die Schilderung des Auftritts der Ekstase als Gruppenphänomen weise auf die Elischa-Überlieferung hin. Die Verbindung von Nordreichtstraditionen und prodavidischen Überlieferungen lasse eine Entstehungszeit nach dem Untergang des Nordreiches vorstellbar werden. „Die Konfrontation zwischen David und Saul (ISam 24 und 26)“ ist Gegenstand der nächsten beiden Artikel. Anthony F. Campbells Beitrag gilt „Diachrony and Synchrony: ISam 24 and 26. 1.Sam 24 enthalte drei Versionen der Situation in der Höhle,

sie lasse dem antiken Erzähler die Möglichkeit der Wahl. Der moderne Interpret könne alle Versionen nebeneinander bestehen lassen. Walter Dietrich thematisiert „Die zweifache Verschönerung Sauls (ISam 24 und 26). Zur ‚diachronen Synchronisierung‘ zweier Erzählungen“. Seine Analyse der Erzählstrukturen zeigt, daß beide Erzählungen einen gemeinsamen Grund-Plot haben. Die Erzählungen gehören unterschiedlichen Erzählsammlungen an und sind dann aneinander angehängt worden. Indiz hierfür sind die Dialoge wie auch Vermutungen. Ein „Höfischer Erzähler“ habe diese beiden Erzählungen bearbeitet und mit der Abigajil-Geschichte verknüpft. Die so entstandene Trilogie frage danach, wie „Macht vor dem Abgleiten in Gewalt bewahrt werden kann“. Narrative Ästhetik, wie auch Theologie und Ethik lasse an die Entstehung eines Erzählwerkes über die frühe Königszeit in Israel im späten 8. Jh bzw. frühen 7. Jh. denken.

Die letzten drei Beiträge sind überschrieben mit „David als Erbe Sauls (ISam 28–ISam 1)“.

Timo Veijola eröffnet die Diskussion mit „Geographie im Dienst der Literatur in 1 Sam 28,4“. Verschiedene Vorschläge zum Verständnis der geographischen Differenzen der Angaben in 1.Sam 28,4 und 1.Sam 29,1 werden erörtert, wobei sich zeigt, daß im Kontext von 1.Sam 27–30 nur die Angaben von 1.Sam 29,1 sinnvoll sind. Die Lokalisierungen in 1.Sam 28,4 bereiten Sauls Besuch beim Medium in Endor vor, auch stehen sie im Zusammenhang mit den Dtr Notizen in 1.Sam 15,35aa und 1.Sam 25,1a und sind abhängig von Dtn 18,11. DtrP, der eine ältere Erzählung in 1.Sam 28,5ff einfügte, schuf auf diese Weise eine eindrucksvolle Bühne für Sauls Reaktion auf das vorrückende Philisterheer. Shimon Bar-Efrat fragt im folgenden Artikel, ob „The Death of King Saul: Suicide or Murder?“ sei. Nach einer kurzen kritischen Erörterung diachronischer Erklärungsansätze versucht er, in Wiederaufnahme der Erklärungen von Gersonides, David Kimchi und Abrahanel zu zeigen, daß beide Versionen des Todes von Saul einander ergänzen. Der Amalekiter behaupte nicht, daß er Saul getötet habe, sondern daß er Sauls Sterben vollendet habe (Polel-Form von mwt). Die Version von 2.Sam 1 biete jene Details über Sauls Tod, die in 1.Sam 31 fehlten. Saul, der den Amalekitem kein Ende bereite, finde sein Ende durch einen Amalekiter. Regine Hunziker-Rodewalds Beitrag über „Wo nur ist Sauls Kopf geblieben? Überlegungen zu ISam 31“ nimmt das Thema von Sauls Ende auf. Sie vergleicht die Erzählung 1.Sam 31 mit der ikonographischen Darstellung des Todes des elamitischen Königs Te'umman. Die unterschiedliche Fokussierung (die biblische Erzählung kreist um den Körper des Toten, während auf den assyrischen Reliefs der Kopf als Trophäe hervorgehoben wird) sieht sie begründet in der jeweiligen Perspektive der erzählenden Partei. Die assyrischen Darstellungen berichteten aus der Perspektive der Sieger, die biblischen und nachbiblischen Erzählungen hingegen aus jener der Besiegten. Der kopflose Rumpf bzw. die Enthauptung des Unterlegenen symbolisiere in beiden Darstellungen, daß der Verlierer den Krieg ohne Gottes Hilfe geführt habe. Der Verfasser von 1.Chron 10 arrangiere den Plot mit der Herausstellung des Kopfes Sauls aus der Perspektive der Sieger und hebe so hervor, daß Sauls Tod und Davids Nachfolge von JHWH bewirkt worden seien. Die Wirkungsgeschichte der biblischen Erzählungen über Sauls Tod spiegle ihr narratives Potential wider.

Eine kurze Vorstellung der Autoren und Autorinnen sowie Register (Bibelle, Namen / Orte / Sachen) beschließen den Bd.

Heidelberg

Christa Schäfer-Lichtenberger

Zenger, Erich: Einleitung in das Alte Testament. – Stuttgart: Kohlhammer, 5. Auflage 2004. 598 S., kt € 25,00 ISBN: 3–17–018332-X

Wenn in der heutigen Zeit, die von Internet und Kurzinformatoren bestimmt ist, ein anspruchsvolles und umfangreiches Studienhandbuch nach nicht einmal 9 Jahren in 5 Auflagen mit über 30 000 Exemplaren verbreitet worden ist, dann spricht das eigentlich für sich selbst und bedarf keiner weiteren Kommentierung oder Empfehlung. Bedenkt man aber, wie im gleichen Zeitraum 1995–2004 die Zahl der Studierenden der Theologie in Deutschland zurückgegangen ist, dann läßt sich erkennen, daß „der Zenger“ nicht nur zu den theologischen Bestsellern gehört, sondern ein Standardwerk der Studienliteratur geworden ist, an dem keiner, der sich mit dem Alten Testament beschäftigt, vorbeikommen kann. Die Position hat das Buch ganz zu Recht eingenommen, denn es verbindet in vorbildlicher Weise den Stand der wissenschaftlichen Erforschung des Alten Testaments mit den Anforderungen der theologischen Praxis. Die hier anzuzeigende 5., gründlich überarbeitete und erweiterte Auflage ist gerade in diesem Punkt noch einmal gegenüber den Voraufagen verbessert worden, nicht nur durch einige neu geschriebene Abschnitte, sondern vor allen Dingen durch die Konsequenz mit der nun für jedes biblische Buch der Dreischritt von „Aufbau – Entstehung – Theologie“ durchgehalten wird, so daß man sich schnell und präzise informieren kann. Mehr noch ist aber die gründliche Überarbeitung der äußerst komplexen und komplizierten Materie im Bereich des Pentateuch hervorzuheben. Skizzen und Schemata, die schon in den Voraufagen einen besonderen didaktischen Wert des Buches ausgemacht haben, sind nun erweitert worden, vor allen Dingen dort, wo es um die Darstellung schwieriger Forschungspositionen geht. Daß der kaum noch von Fachleuten zu durchschauende

Wald von Hypothesen und Theorien zur Entstehung des Pentateuch präzise und verständlich dargestellt werden kann, hat die vorliegende Einleitung schon von ihrer ersten Auflage an unter Beweis gestellt. Jetzt finden sich aber auch Übersichten und Skizzen zu den wichtigsten Positionen, die der einzigartigen Einleitung in das Alte Testament auch den Stempel des Einmaligen aufdrücken. Ohne „den Zenger“ läßt sich Bibelwissenschaft heutzutage nicht mehr studieren, aber auch als Nachschlagewerk sollte er in keiner theologischen Handbibliothek fehlen.

Regensburg

Christoph Dohmen

Exegese NT

Malina, Bruce J.: Die Offenbarung des Johannes. Sternvisionen und Himmelsreisen. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 300 S., kt € 25,00 ISBN: 3-17-014241-0

Ehrlicher kann ein Buchtitel kaum sein.¹ Was den Leser erwartet, das ist in der Tat eine Himmelsreise ganz eigener Art: eine Expedition durch Gestirne und Sphären, ein Gang durch den kleinasiatischen Himmel über der Johannes-Offenbarung im Licht des astronomischen und astrologischen Wissens der damaligen Welt.

Vielsprechend klingt das Vorhaben der Studie, die Offenbarung in ihrem historischen Kontext zu verstehen und nach der ursprünglichen Aussage für die „originalen Adressaten im 1. Jh. der mediterranen Welt“ (10) zu fragen. Innovativ und die Exegese bereichernd nimmt sich der dazu gewählte – im weitesten Sinne – kultur-anthropologische Ansatz an, die Visionen des Sehers „in Form der Aneignung der hellenistischen Vorstellung vom Himmel“ (23) als „Astralprophetie“ (26) zu entschlüsseln. Problematisch bleibt die einseitige Fassung der Offenbarung als „Enthüllung dieser astronomischen und astrologischen Geheimnisse“ (20). Entsprechend abstrakt und ernüchternd stellt sich das Resultat der Untersuchung dar: Am Ende bleibt nicht mehr als die – auch leichter zu kelternde und keineswegs neue – Einsicht, daß Johannes die kleinasiatischen Gemeinden zu „Geduld“ (36) und „Standhalten angesichts von Verführung und der Verlockung der Zivilisation“ (267) mahnt.

Malina, Professor für Bibelwissenschaft an der Creighton University Omaha und Autor zahlreicher Veröffentlichungen zur sozialwissenschaftlichen Analyse des Neuen Testaments und der Johannes-Offenbarung, grenzt seinen Ansatz bewußt von der „Unangemessenheit traditioneller Lektüren“ (23) ab. In die Besonderheit seiner Interpretation führen die ersten drei Kap. mit der Vorstellung des Universums im ersten Jh. (15–38), des Wesens der Astralprophetie (39–60) und einer – thematisch und kompositionell gewichteten – fünfgliedrigen Grobstruktur der Offenbarung (61–80) ein.

Der Hauptteil der Studie analysiert die jeweiligen Abschnitte „unter Heranziehung mediterraner Informanten, die ähnliche Erfahrung gemacht bzw. ähnliche Dinge behandelt haben“ (12). Konsequenz werden die „kosmische Rolle des Messias Jesus“ (81–90), das „Szenario des himmlischen Thrones“ (91–164), die schwangere Frau, der Drache und die beiden Tiere (165–208), Babylon, die Reiter und die letzte Schlacht (209–241) wie schließlich das neue Jerusalem (242–259) anhand astronomischer Erkenntnisse und zeitgeschichtlicher Parallelen interpretiert und mit einzelnen Himmelskörpern identifiziert. So stehen die sieben Siegel für die sieben Hauptplaneten (130–131), die 24 Ältesten für die „Astralgottheiten“ (111) und die vier Lebewesen für die Sternkonstellationen „Löwe, Stier, Skorpion [...] und Pegasus“ (115). Das Lamm, das wie geschlachtet aussieht (Offb 5,6), wird als Sternbild Widder begriffen, der „einen gebrochenen Hals zu haben [scheint], da er seinen Kopf unmittelbar nach rückwärts gedreht hat, um den Stier anzuschauen“ (125). Mit dem Drachen, den beiden Tieren und der Stadt Babel greift der Seher auf zurückliegende Epochen der Menschheitsgeschichte aus, auf „Kräfte, die in der Vergangenheit losgelassen worden sind“ (208) und einen Einfluß auf die Gegenwart ausüben. Der Blick auf das im Kommen befindliche neue Jerusalem dient als „moralische Ermunterung der Adressaten“, da „im neuen Kosmos [...] alles, was die Menschen vom Wohlergehen trennt [...], aufhören“ (245) wird.

Das letzte Kap. (260–274) strengt eine Bündelung der – aus einer durchwegs astralen Interpretation der Himmelsvision resultierenden – Botschaft an: „Dank der Astralprophetie des Johannes wissen Christen, wer Jesus ist und was er tut. Sein Zeugnis befähigt uns, Verführung zu vermeiden und ein christliches Gefühl von Zuhause sein in einem expandierenden Kosmos zu entwickeln.“ (274)

Unbestreitbar bietet M. einen originellen und mit reichlich Querweisen auf die einschlägige Literatur des griechisch-römischen Altertums gewürzten Zugang zu den Bildern und Visionen der Johannes-Offenbarung. Anerkennung verdienen die Weitsicht und Sach-

kunde im Umgang mit dem Quellenmaterial und die – angesichts der eigenen Begrifflichkeit des Forschungssektors – eingängige und kurzweilige Darstellung. Zweifellos richtig ist das Anliegen, die Offenbarung im Kontext ihrer Entstehungszeit zu begreifen und deren Aussage mittels einer exakten historischen Analyse der einzelnen Rezeptionsfaktoren der kleinasiatischen Adressaten zu erheben.

Die kritische Grundanfrage an die Ausführungen M.s betrifft die Anwendbarkeit dieser astralen Interpretation – zumal in der vorgestellten Ausschließlichkeit. Jedes einzelne Motiv, jedes einzelne Bild wird als Himmelskörper oder Phänomen am Firmament decodiert. Selbst bei Begriffen wie Lamm oder Braut, die in der biblischen Überlieferung fest verwurzelt und mit Vorstellungen angereichert sind, glaubt der Vf., ohne jedes jüdische bzw. judenchristliche Interpretament auszukommen. Um den Gehalt des Bildes von einem wie geschlachtet erscheinenden Lamm (Offb 5,6) zu verstehen, braucht nicht die astronomische besondere Erscheinung des Sternbildes Widder bemüht zu werden. Schon der Chor in der Offenbarung gibt die Aussagerichtung vor: das Lamm ist der gekreuzigte und auferstandene apokalyptische Kyrios (Offb 5,9). Ebenso fehlt der Bezug auf die prophetische Tradition Israels. In der Rede von Ernte und Kelter (Offb 14,14–20) klingen Vorstellungen aus Tritojesaja wider (vgl. Jes 63,1–6). Das Motiv vom Weinstock (vgl. etwa Ps 80,15–16; Jer 2,21; 8,13; Ez 17,5–8) ist biblisch gut verbürgt. In den Vorstellungen von Braut und Hochzeit (vgl. etwa Jes 62,5; Hos 2,16–22; wie Mt 22,1–10; 25,1–13) spricht sich die göttliche Erwählung Israels aus und nicht ein Sternzeichen, das man „die Hochzeit der Götter“ (246) nannte. Kurzum: Die Offenbarung ist getränkt und gesättigt von biblischen Begriffen, die den Deute- und Verstehenshorizont der kleinasiatischen Christen prägten und die – wo es um die ursprüngliche Aussageabsicht geht – konsequent zu berücksichtigen sind. Ebenso entgeht dem Vf. die Möglichkeit, daß Johannes – die historische Konkrektion in den Sendschreiben bereitet dafür das Feld (vgl. Offb 2,13) – auf den römischen Kaiserkult Bezug nimmt. So läßt die Untersuchung andere Ko-Texte und Einflüsse – die hebräische Bibel und Mythologie, die spezifisch christliche Botschaft und symbolische Verarbeitung des sozio-politischen Umfeldes – schmerzlich vermissen.

Die Studie bietet eine Fülle von Texten und Hintergrundinformationen zur wissenschaftlichen Analyse des Universums in der damaligen Welt. Aber nicht jede Ähnlichkeit belegt auch schon eine Abhängigkeit der Offenbarung von der astronomischen Fachliteratur der klassischen Antike. Wichtiger wäre zunächst die Frage, ob und inwieweit die entsprechenden Literaturverweise einen allgemeinen Wissensvorrat umschreiben und damit zum Rezeptionshorizont auch der kleinasiatischen Leser gezählt werden können. Weder die generalisierende Vermutung, „daß alle mediterranen Völker dankbar die akkumulierte Sternkunde übernahmen“ (22) noch der Hinweis auf „das durchdringende Interesse an Astronomie in Israel“ (28, ähnlich 32) belegen schon die Richtigkeit einer durch und durch astralen Sicht. Die Tatsache, daß es ein Interesse an der Erforschung der Gestirne gab, macht die Schriften Ciceros, Plinius' oder Senecas noch nicht zum Interpretationsschlüssel der Offenbarung. Um der Gefahr zu wehren, mehr in die Schrift hineinzulesen, als aus ihr historisch berechtigterweise herauszulesen ist, wäre ein kritischer Umgang mit den zeitgenössischen Quellen zur Astralkunde wünschenswert.

Schließlich stellt die Erdung der kosmischen Spekulation des Sehers ein von der Studie nicht geleistetes Postulat dar. Vermittlung täte Not: zwischen der Vision vom geöffneten Himmel und der historischen Wirklichkeit der Adressaten. Nur vage spricht der Vf. vom Einfluß der Gestirne „und himmlischen Wesen auf die menschliche Gesellschaft“ (34). Die Frage nach der Funktion und Bedeutung der Schrift im Leben der christlichen Minorität Kleinasien bleibt offen. Während der Himmel nach allen Regeln der Kunst ausgeleuchtet wird, verdunkelt sich zusehends der Blick auf die Erde. Genau das Gegenteil aber ist das Bestreben der Offenbarung: Der Blick nach oben setzt die Wirklichkeit hier unten in ein neues Licht.

München

Hans-Georg Gradl

Starnitzke, Dierk: Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistisch-logische Untersuchung. – Stuttgart: Kohlhammer 2004. XI, 518 S. (BWANT, 163), kt € 50,00 ISBN: 3-17-018531-4

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2002/03 von der Kirchlichen Hochschule Bethel als Habil.schrift angenommen. Einer Einführung (1–21) folgt ein kommentarartiger Durchgang durch den ganzen Röm (23–477), bevor die Arbeit mit Fazit und Ausblick

¹ Vgl. in dieser Hinsicht auch den Titel der englischsprachigen Originalausgabe, hier in Übersetzung von Wolfgang Stegemann: *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*, Peabody / Mass. 1995.

(478–492) schließt. Starnitzke sucht in einem systematisch-theologischen Sinne nach einem inhaltlichen Gesamtkonzept des Röm und nach der Struktur seiner Argumentation und Sprache (1). Auf der Grundlage der Selbstaussage des Paulus über sein „Rühmen in Christus Jesus“ in Röm 15,17f., die für S. den Schlüssel für die Interpretation des Röm darstellt (5), systematisiert S. die Theologie des Paulus im Röm in zwei axiomatischen Thesen: 1. Inhaltlich stehe die Frage nach dem Selbstverständnis des einzelnen Menschen, nach der Identität des Selbst, im Zentrum. 2. Formal sei die paulinische Argumentation durch eine Doppelstruktur geprägt, bei der sich eine geläufige menschliche und eine theologische (bzw. christologische) Perspektive gegenüberstehen (7). Unter diesen Axiomen versucht S. einen neuen Zugang zur Denkstruktur des Röm. Er wendet dazu im Hauptteil der Arbeit die beiden Thesen konsequent auf den Text des Briefes an. Die soziale Einbindung des Briefes, der an die Gemeinschaft der Christen in Rom in der Mitte des 1. Jh.s adressiert ist, findet dabei kaum Berücksichtigung. Mit der im Zentrum gegenwärtiger Paulus-Forschung stehenden New Perspective on Paul (K. Stendahl; E. P. Sanders; J. D. G. Dunn) setzt sich S. nicht auseinander. Sein Begriff frühjüdischen Toraverständnisses als „Erfüllung von Gesetzesvorschriften“ (157), als eine Haltung, die „die eigene Identität durch eigene Taten definieren möchte“ (146), als Praxis, die „sich in ein-dimensionaler Sicht auf die konkreten Gesetzesbestimmungen beschränkt und daraus das eigenen [sic!] Selbstverständnis ableitet“ (103), wird kritisch zu bewerten sein.

Münster

Stefan Schreiber

Tönges, Elke: „Unser Vater im Himmel“. Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 299 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 147), kt € 40,00 ISBN: 3-17-016584-4

Immer noch begegnet die durch die einflußreiche Studie „Abba“ von Joachim Jeremias aus dem Jahre 1966 weit verbreitete Vorstellung, daß Jesu Anrede Gottes mit „Abba“ einzigartiges Kennzeichen seiner Nähe zu Gott war, die ihn vom jüdischen Umfeld seiner Zeit deutlich unterschied. Erst in den achtziger Jahren setzte verstärkt Kritik an Jeremias' These ein, der es jedoch nicht gelungen ist, die beschriebene Vorstellung durchgängig aufzubrechen.

Die vorliegende Studie, die als Diss. von Prof. Dr. Klaus Wengst betreut und im Sommersemester 1999 von der Evang.-Theol. Fak. der Ruhr-Uni. Bochum angenommen wurde, versteht sich als eine weitere Stimme der Kritik an der These von Jeremias. Die Vf.in bezweifelt dabei nicht, daß in der Abba-Rede „die ipsissima vox Jesu durchscheint“ (11), doch lehnt sie den daraus abgeleiteten Exklusivitätsanspruch ab, der einhergeht mit der Abwertung jüdischer Rede von Gott als Vater. In Weiterführung vorangegangener Studien zur Vaterschaft Gottes lautet ihre These, daß auch tannaitische Texte, in denen Gott als Vater bezeichnet wird, d. h. rabbinische Texte, die spätestens Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jh.s redigiert wurden, inhaltlich große Ähnlichkeiten mit der Vaterrede Jesu und des NT aufweisen, so daß Jesu Vateranrede ihn letztlich nicht von seinem Volk trennt.

Mit dieser Diss. liegt die erste und bisher einzige systematische Untersuchung tannaitischer Texte zur Vaterschaft Gottes vor. Analysiert werden Texte aus Mischna, Tosefta, den halachischen Midraschim sowie den Baraitot der beiden Talmudim, in denen explizit die Vaterbezeichnung Gottes vorkommt. Entsprechend schließt die Vf.in solche Texte aus, in denen Gott mit einem Vater verglichen wird, und / oder in denen über die Sohn- bzw. Kindschaft die Vaterschaft Gottes thematisiert ist.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile: eine kurze Einleitung (A: 11–25), die eigentliche Textinterpretation (B: 26–241) und ein umfangreiches Auswertungskap. (C: 242–265).

Im Zentrum der *Einleitung* (A) steht eine dreiteilige Forschungsgeschichte des 20. Jh.s zur christlichen Deutung der Vaterschaft Gottes in biblischen und frühjüdischen Texten (12–23). Der erste Teil dieser Forschungsgeschichte beschäftigt sich mit Forschungsarbeiten bis 1960, der zweite Teil mit Jeremias' Abba-Studie von 1966, deren methodische Defizite die Vf.in überzeugend aufzeigt, und der dritte Teil mit der in den 80er Jahren beginnenden Kritik an Jeremias' These (s.o.). Mit knapp angerissenen Überlegungen zum Vorgehen und zum Aufbau der Arbeit endet die Einleitung.

Es folgt der *Hauptteil B* mit den Textinterpretationen. Die Vf.in interpretiert die Texte nach den Bezugsgrößen Kollektiv (Israel als Gottes Gegenüber, Kap. I) und Individuum (die Einzelperson als Gottes Gegenüber, Kap. II) sowie nach dem liturgischen Kontext (Gebet und Segen, Kap. III). Innerhalb der übergeordneten Kategorien gruppiert sie die Texte nach inhaltlichen Gesichtspunkten, wobei die Überschriften bzw. Zuordnungen nicht immer ganz passen (so die

Zuordnung des täglichen Mannesegens zum Thema „biblische Bedrohungen“; die Überschrift in I 2 zu SifDeb § 48, in I 3.1 oder I 4.4; die „konkreten Taten“ in II 3 zu II 1; die Überschrift „Segen“ in III 2).

Die Interpretation der einzelnen Texte beginnt jeweils mit einer übersichtlichen Gegenüberstellung von hebräischem Text und deutscher Übersetzung. Es folgen eine kurze erste Erklärung des Textes, die oft mit seiner Einordnung in den Kontext verbunden ist, und ein Gliederungsvorschlag. An sie schließt sich eine ausführliche Einzelsexegese an, die mit einer Zusammenfassung endet. Dazwischen finden sich kleine Exkurse zu einzelnen Begriffen und Sachverhalten (z. B. Torastudium auf S. 62; Gottesepitheton ‚Ort‘ auf S. 101). Im Zentrum der Einzelsexegese steht in allen Fällen die Erklärung und Auslegung des jeweiligen Gesamttextes.

Der Vorteil dieses Vorgehens besteht darin, daß die Vf.in Menschen, die aus der christlich-abendländischen Tradition kommen und oft nur schwer Zugang zur rabbinischen Tradition finden, diese Texte verständlich und damit gewinnbringend erschließt. Der Nachteil besteht darin, daß nicht selten die Vaterschaft Gottes und ihre Deutung gegenüber der Exegese des Gesamttextes in den Hintergrund rückt (z. B. I 2.3, 4.4; II 1.3, 3.1, 4.3; III 1.1). Die herausgearbeiteten Konnotationen überzeugen für viele Texte trotzdem. Das gilt z. B. für die „Bedrohungstexte“ in I 1, die Fürsorge, Zuwendung, Schutz und Rettung mit der Vaterschaft Gottes verbinden, ebenso für mSot 9,15 (I 3), die darüber hinaus auch die Treue und Verlässlichkeit Gottes thematisiert, oder SifDeb § 48 (II 2) mit Nähe, Liebe, Erziehung und Freude. Besonders hervorzuheben ist die Interpretation zum „Merkava“-Text tHag 2,1 (II 4.1), die Gottes Vaterschaft als „in-time Anteilnahme an dessen Wissen und Erkenntnis“ bestimmt, und die zum Verhör Rabbi Eliezers (II 4.2), in der Gott als Vater im Anschluß an Ps 68,6 insbesondere Retter und Helfer der Unterdrückten und Schwachen ist. Schwierigkeiten bereitet die Interpretation der Vaterschaft Gottes manchmal im Kontext kultischer Verhaltensweisen bzw. in Verbindung mit einzelnen Torageboten. So wird sie in einigen Texten zum Thema „Versöhnung und Sühne“ sehr thetisch abgehandelt (I 4.1; 4.3), d. h. ohne mit ihr verbundene Konnotationen zu nennen, oder sie wird mit Konnotationen verbunden, die nur teilweise zutreffen (so Liebe, vollkommene Vertrauensbeziehung, Nähe für das Schattensgebot [II 3.2] ohne die mögliche Abwendung Gottes bei Mißachten des Gebots mit einzubeziehen). Interessante Beobachtungen macht die Vf.in in Verbindung mit atl und anderen rabbinischen Texten zu den Segenstexten (III 2.1+2), in der Zusammenfassung (III 2.3) stehen dann aber ganz andere Aspekte im Zentrum, nämlich Ritus, Monatsbestimmungen und religiöse Pflichtausübung. Drei Deutungen der Vaterbezeichnung Gottes sind nur schwer nachzuvollziehen: In II 1.1 vertritt die Vf.in in Anlehnung an Cohon die These, daß die in mAv 5,20 genannten Tiere als Gottesattribute verstanden werden müssen, so daß durch die Nachahmung der Tiere der Mensch Gott selbst nachahmt. Daraus leitet sie für die Vaterschaft Gottes die Konnotationen Hilfe, Kraft, Stärke, Schöpfer und Erzieher ab, ohne darauf einzugehen, woher Cohon diese Vorstellung hat und ob eine Übertragung auf mAv 5,20 ohne weiteres zu vertreten ist. Noch weniger überzeugen die in Sifra Kedoshim 10,6,7 (II 1.2) abgeleiteten Konnotationen Schutz und Erbarmen, da es um einen Menschen geht, der gerade nicht die Tora und den Willen seines Vaters befolgt, und damit auch kein Erbarmen findet und aus der Welt fortgeschafft wird. Probleme bereitet hier auch die undisputierte Übersetzung der Vf.in „um ihn nicht aus der Welt zu schaffen“ (vgl. 10,6 III 5). Schließlich ist die Konnotation „Partizipation an Gottes Macht und Herrlichkeit“ in mBer 5,1 (III 1.2) nirgends im Text zu erkennen.

Der *Hauptteil C* ist noch einmal in literarische Auswertung (IV), thematische Auswertung (V), historische Verortung (VI), Deutung der Ergebnisse (VII) und einem Vergleich mit dem neutestamentlichen Sprachgebrauch gegliedert.

In der *literarischen Auswertung* (IV: 242–247) spricht die Vf.in eine Vielzahl von Aspekten an und macht eine Reihe interessanter Beobachtungen. Auffällig ist die durchgängige Bezeichnung Gottes als „Vater im Himmel“ und die durchgängige Verbindung mit einem Personalsuffix, wobei das Personalsuffix „mein“ in Texten verwandt wird, „die von äußerster Bedrohung bzw. dem Martyrium einzelner mit Namen bezeichneter Menschen handeln, die an Gottes Geboten und seiner Tora festhielten.“ (243) Eine universale Bedeutung ist nirgends zu erkennen. In Bezug auf die Gattungen, in denen die Vaterschaft Gottes vorkommt, kann die Vf.in keine Unterschiede in der Innigkeit des Vater-Kind-Verhältnisses zwischen aggadischen und halachischen Texten feststellen – ohne allerdings zu klären, was sie unter „Innigkeit bzw. Intimität“ versteht. Eine bevorzugte Gattung, neben Aussprüchen und Ereignisberichten, ist der Gebetskontext, wobei jedoch im Gebet selbst der „Vater im Himmel“ nicht begegnet. Interessant ist schließlich ihre, leider zu wenig ausgewertete Beobachtung, daß Texte mit der Vaterbezeichnung Gottes oft ein Kap., eine Parasche oder sogar einen Traktat abschließen.

Die *thematische Auswertung* (V: 247–252) beginnt mit einem etwas widersprüchlichen Abschnitt zu den Vorlagen der Vaterbezeichnung Gottes in der Hebräischen Bibel, geht dann viel zu knapp und zu einseitig (durch die starke Betonung der Schöpfer- und Richterfunktion Gottes gegen die Ergebnisse der Einzelanalyse) auf die Konnotationen ein, um dann den Schwerpunkt auf die Themen zu legen, die mit der Vaterschaft Gottes verbunden sind: Tora, Wille Gottes, Riten und religiöse Tugenden, Ausrichtung des Herzens bzw. das Gebet. Nur erwähnt wird der Vergleich mit irdischen Familien. Ebenfalls zu knapp, sehr allgemein und daher wenig aussagekräftig fallen Kap. VI (254–255) und Kap. VII (255–256) aus. In Kap. VII geht es zudem, anders als die Überschrift suggeriert, um den soziologischen Hintergrund der Vaterbezeichnung Gottes. Die Untersuchung schließt mit einem Vergleich zwischen dem Gebrauch der Vaterbezeichnung Gottes in den tannaitischen Schriften und dem im NT (Kap. VIII 257–265). Tatsächlich zieht die Vf.in hier aber nur die Abba-Rede Jesu und

Teile des Vaterunsers zum Vergleich heran, wobei nicht klar unterschieden wird zwischen dem mt Vaterunser und der lk Fassung. Letztlich führt der Vergleich, fixiert auf den historischen Jesus und sein Gottesverhältnis, nicht über die meisten der vorher kritisierten Arbeiten zur jesuanischen Vateranrede Gottes hinaus.

Elke Tönges' Untersuchung erschließt die tannaitischen Quellen zur Vaterbezeichnung Gottes übersichtlich und im Wesentlichen gut verständlich. Doch gelingt es ihr nur teilweise, die Erwartungen, die der Titel der Arbeit und das am Anfang formulierte Ziel wecken, zu erfüllen. Dafür gibt es v. a. drei Gründe: a) die Vaterbezeichnung Gottes wird in den einzelnen Texten weder textsemantisch, noch wortsemantisch, noch redaktionsgeschichtlich genügend ausgewertet. Das betrifft selbst Texte, deren festgestellte Konnotationen der Vaterbezeichnung Gottes überzeugen können. So trägt für mSot 9,15 (C I.3) der Hinweis auf Gen 2,25 im Abschnitt über die mangelnde Scham des Sohnes vor dem Vater eher zur Verwirrung als zur Klärung bei. Anders als in Gen 2,25 wird hier die Scham positiv gewertet, nicht negativ, wie die Vf.in suggeriert. Es fehlen Überlegungen zum Verständnis von Scham und Schamlosigkeit in der Antike / im antiken Judentum, ebenso wie ein Hinweis auf die nahe liegende Verknüpfung zwischen dem „Gesicht des Hundes“ und der fehlenden Scham. Für SifDev § 48 (C II.2) bemerkt die Vf.in nicht die ausgesprochene Familienmetaphorik im Kontext von Dtn 8,3 und Prov 23,15. Das zuletzt genannte Beispiel wirft zudem die Frage nach der Schriftrezeption der Rabbinen auf, auf die Vf.in nirgends eingeht. b) Eine Reihe übergreifender Aspekte, die schon in der Einzelexegese präsent waren und in der Auswertung explizit genannt werden, werden so gut wie gar nicht analysiert. Das betrifft die durchgängige attributive Erweiterung der Vaterbezeichnung mit „im Himmel“, ebenso die Schöpfungskonnotation. Unklar bleibt das Verhältnis von Willen Gottes und Tora, wie überhaupt die Verbindung zwischen Vaterbezeichnung Gottes und Toraobservanz / religiösen Riten nur ansatzweise verständlich wird. Nicht erklärt wird auch die Beobachtung, daß die Vaterbezeichnung Gottes häufig in Gebetskontexten vorkommt, im Gebet selbst aber nicht. Hier fehlt eine genauere Analyse der im Gebet gebrauchten Gottesbezeichnungen. c) Die Vf.in hatte sich – leichtsinnigerweise – vorgenommen, die Vaterbezeichnung Gottes in den tannaitischen Schriften mit der Vateranrede Jesu und des NT zu vergleichen. Tatsächlich bleibt sie jedoch fixiert auf einen Vergleich mit der Vateranrede des historischen Jesus und beschäftigt sich gerade nicht mit der Vaterbezeichnung Gottes im NT. Das zeigt sich auch an der eher „ideologisch“ motivierten Aufnahme der nachtannaitischen Textstelle bTaan 23b mit ihrer Abba-Rede in das zu untersuchende Textkorpus (232–239). In diesem Zusammenhang ist das Fehlen einer überzeugenden historischen Einordnung der einzelnen tannaitischen Texte besonders schmerzhaft. Die immer wieder geäußerte Vermutung der Vf.in, daß viele dieser Texte die Situation der jüdischen Bevölkerung nach der Zerstörung des zweiten Tempels bzw. des Bar-Kochba-Aufstandes widerspiegelt, zum Teil aber älter sein können, spricht eher gegen einen Vergleich zwischen historischem Jesus und tannaitischen Texten, und stattdessen für einen Vergleich mit ntl Texten, die ebenfalls die Situation nach 70 n. Chr. voraussetzen, insbesondere dem Matthäusevangelium. Auf dessen Ähnlichkeiten mit den untersuchten tannaitischen Texten weist die Vf.in zu Recht hin.

Da es bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt weder ein exegetisches Grundlagenwerk zur Vaterschaft Gottes im NT gibt, noch eine Monographie zur Vaterbezeichnung Gottes in einer einzelnen ntl Schrift bzw. Schriftengruppe, fehlt nach Meinung der Rezensentin die Grundlage, um einen den Texten angemessenen Vergleich der Vaterschaft Gottes in den tannaitischen Schriften mit derjenigen im NT vornehmen zu können. Der von der Vf.in in den Vordergrund gestellte Vergleich konnte daher auch ohne das Platzproblem nur bedingt gelingen.

Die genannten Kritikpunkte schmälern nicht die Bedeutung der Untersuchung. Sie weisen den Weg, in welche Richtung die Forschung weitergehen müßte. Der Vf.in ist daher großer Dank auszusprechen, daß sie mit ihrer Untersuchung einen ersten wichtigen Beitrag geliefert hat, um eine weitere Lücke in einem bis heute eher randständigen Forschungsgebiet christlicher Exegese zu schließen. Damit liegt nun neben einer Monographie zur Vaterbezeichnung Gottes in der Hebräischen Bibel (Annette Böckler, Gott als Vater im Alten Testament, Gütersloh 2. Aufl. 2002) und einer zur Vaterbezeichnung Gottes in frühjüdischen Schriften (Angelika Strotmann, „Mein Vater bist du! (Sir 51,10) Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und deuterokanonischen frühjüdischen Schriften, Frankfurt/Main 1991), auch eine umfangreiche Untersuchung zur Vaterbe-

zeichnung Gottes in einem Teilbereich des rabbinischen Schrifttums vor.

Heidelberg

Angelika Strotmann

Kirchengeschichte / Patrologie

Burschel, Peter: Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der frühen Neuzeit. – München: R. Oldenbourg 2004. XII, 371 S., 85 Abb. (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, 35), geb. € 49,80 ISBN: 3-486-56815-9

Peter Burschel ist schon mit mehreren Veröffentlichungen zur Geschichte der Gewalt hervorgetreten. In diesem Buch, seiner Habilitationsschrift, untersucht er die Bedeutung des Martyriums in Reformation und Gegenreformation anhand ausgewählter, repräsentativer Quellen – Texten vor allem, aber auch bildlicher Zeugnisse. Räumlich beschränkt sich die Untersuchung auf den deutschsprachigen Raum mit Einschluß der Niederlande, bei den Katholiken wird zudem Rom berücksichtigt. Sein Quellenverzeichnis umfaßt 15 S. (289–304), sein Literaturverzeichnis 51 S. (304–355). Die Anmerkungen nehmen etwa die Hälfte des Textes in Anspruch. Dazu ist der Bd mit 85 Abbildungen reich illustriert.

In der Einleitung (1–12) wird die Arbeit in angestrengt theoretischer Begrifflichkeit der Kulturanthropologie zugeordnet, die kulturelle Deutungsmuster untersucht. Es wird auch schon ein Ausblick auf die Ergebnisse gegeben: Das Martyrium war Medium kollektiver Erinnerung und Selbstvergewisserung und trug wesentlich zur Ausbildung konfessioneller Identität im 16. und 17. Jh. bei. Mit diesem Prozeß waren Grenzziehungen verbunden; denn zur Darstellung des Martyriums gehörte die Anklage der Täter, in denen sich die konfessionelle Gegenpartei als Agentin des Satans, als Parteigängerin des Antichristen entlarvte. Auch stellte das Martyrium Heiligkeitsmodelle vor Augen, es wollte die Lebensführung der Gläubigen bestimmen und war ein wichtiges Element der Katechese.

Die sieben Kap. des Buches können nur stichwortartig referiert werden. Den Lutheranern gelten die ersten drei Kap. Kap. 1 behandelt die zahlreichen Flugschriften über die Hinrichtungen von fünf Anhängern Luthers, die zwischen 1523 und 1527 in Deutschland und den Niederlanden stattfanden. Die Flugschriften machten sie in ganz Deutschland bekannt und deuteten sie als Zeichen der eschatologischen Endzeit. Kap. 2 analysiert das erste reformatorische Martyrologium des Lutherschülers Ludwig Rabus aus Ulm, das von 1552 bis 1558 in acht Teilen erschienen ist. Die Geschichte der Kirche von Abel bis Luther wird als heroische Sukzession im unerbittlichen Kampf zwischen Gott und dem Satan verstanden, in der das Papsttum seit jeher mit den Mächten der Finsternis im Bunde stand. Das 3. Kap. interpretiert das Schauspiel Catharina von Georgien des Andreas Gryphius aus dem Jahre 1630, in dem sich die Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges spiegeln.

Die beiden folgenden Kap. wenden sich den Täufern zu, die als Minderheit ohne politische Rückendeckung bis Ende des 16. Jh.s hart verfolgt wurden. Kap. 4 untersucht die 23 Märtyrerlieder des Ausbunds, eines Gesangbuches der süddeutschen Täufer, das von 1570/71 bis 1949 viele Auflagen erlebte und eindringlich die Haltung der „Leidsamkeit“, die „martyrological mentality“ bezeugt, die die Täufer unter dem Druck der Verfolgungen entwickelt haben. Kap. 5 vergleicht zwei täuferische Martyrologien: das Geschichtsbuch, das Caspar Braitmichel 1570 in Mähren begann und dessen Original heute bei den Hutterern in Süddakota / USA aufbewahrt wird, und Het Bloedigh Tooneel Der Doops-Gesinde (Das blutige Schauspiel der Taufgesinnten), das Tieleman Jansz van Braght 1660 im holländischen Dordrecht herausbrachte. Die beiden Werke unterscheiden sich durch ihr Geschichtsverständnis. Das Geschichtsbuch kennt keine Kontinuität: Die Taufbewegung ist ein von Gott gewirkter Aufbruch der Endzeit. Het Bloedigh Tooneel dagegen versteht die Kirchengeschichte als heroische Sukzession der Taufgesinnten, die immer den eigentlichen Kern der Christenheit bildeten.

Gegenstand der beiden letzten Kap. ist die Ausformung der Heiligen- und Märtyrerverehrung in der Gegenreformation. Kap. 6 stellt speziell römische Aspekte vor: das Aufblühen der Märtyrerverehrung nach 1550, die umfangreichen römischen Bildzyklen von Märtyrern (S. Stefano Rotondo), das Interesse an den Katakombenheiligen. Kap. 7 beschreibt die große Bedeutung der Gewalt in den zahlreichen Theateraufführungen der süddeutschen Jesuiten-Schulen. Die Bevorzugung der visuellen Medien durch die Jesuiten hatte theologische Gründe. In der Meditation der Schauspiele bzw. Bilder sollte die Bereitschaft zum Martyrium und zur asketischen Selbstdisziplinierung wachsen.

Trotz der großen Differenzen in Theologie, Spiritualität und sozial-politischer Situation hat das Martyrium zentrale Bedeutung für das Welt- und Selbstverständnis aller drei Konfessionen. Sie behaupten alle, ihre Märtyrer seien freudig gestorben. Jede fördert das Streben, das Martyrium zu suchen, es geradezu zu erzwingen. Überall wird es als Opfer verstanden und mit der Askese verbunden. Hervorgehoben sei noch die Bedeutung der Heiligen. Sie waren auch für die

Gedenkkultur der Lutheraner und Täufer wichtig, freilich nur als Vorbilder. Die Katholiken dagegen konzentrierten sich fast ausschließlich auf ihre interzessorische Funktion. Zu bedauern ist, daß die Untersuchung nur am Rande darauf eingeht, wie die Täter – Katholiken und Lutheraner –, die die Dissidenten zu Tode brachten, ihr Handeln verstanden und gerechtfertigt haben (vgl. 29, 31–49, 239).

Der knappe Schluß (285–288) bietet nur eine Zusammenfassung der sieben Kap. Unvermittelt ist ihm als letzter Satz angefügt: „Hier ließen sie schließlich alle erkennen, daß es nicht die Erfahrung gemeinsamen Tötens ist, die Kultur hervorbringt, sondern die Erfahrung gemeinsamen Sterbens.“ (288) B.s Untersuchung ist für eine solche generelle Feststellung zu speziell. Auch widerspricht sie dem Motto, das der Arbeit vorangestellt ist, einem Zitat von Reinhart Koselleck: „Die Fähigkeit des Menschen, seinesgleichen umzubringen, konstituiert vielleicht mehr noch menschliche Geschichte als seine Grundbestimmung, sterben zu müssen.“ (IX) Die Stärke der Arbeit liegt in der Sammlung und Darstellung eines umfangreichen Materials, nicht in seiner kulturanthropologischen Interpretation. Das zeigt schon der Haupttitel *Sterben und Unsterblichkeit*, der bei aller Ungenauigkeit, die man einer knappen Titelformulierung zubilligen sollte, am Inhalt des Buches vorbeigeht.

So speziell diese historische Untersuchung ist, den Theologen bedrückt bei ihrer Lektüre die massive, vielfältige Gegenwärtigkeit der Gewalt in der religiösen Praxis aller drei Konfessionen. Besonders zu beachten ist der Zusammenhang von Martyrium, Askese und Selbstdisziplinierung als Gewalt gegen den eigenen Körper – und die eigene Seele. Es ist fraglich, ob das theologisch wirklich aufgearbeitet ist.

Marburg

Bernhard Dieckmann

Jensen, Anne / Neureiter, Livia: *Frauen im frühen Christentum*. – Bern, Berlin u. a.: Peter Lang 2002. LXXX, 318 S. (Traditio Christiana, 11), geb. € 72,40 ISBN: 3-906767-53-1

Der vorgelegte Bd ist eine Quellensammlung von und über Frauen der ersten christlichen Jahrhunderte (318 S.; jeweils im griechischen bzw. lateinischen Original und in deutscher Übersetzung, teilw. aus BKV, teilw. Neuübersetzung) mit einer ausführlichen Hinführung (80 S., davon 20 S. Literaturverzeichnis). Nach einer Zusammenstellung einschlägiger neutestamentlicher Passagen (Gal 3,26–29; Röm 1,26; 16,1–6; 1 Kor 11,2–16 und 14,33–35; Eph 5,21–6,9; Kol 3,18–4,1; 1 Tim 2,9–15 und 5,1–16; Tit 2,3–5 und 1 Petr 2,11–3,7) folgen thematische Gruppen (I. Lebensentwürfe von Frauen; II. Theorien über Frauen und III. Exemplarische Gestalten). Es werden bekanntere und v. a. auch weniger bekannte Texte zugänglich gemacht, so etwa zu I. (16–205) neben Auszügen aus der Theklageschichte, den Thomasakten oder dem Evangelium der Maria auch der Abschnitt aus Hippolyt zur Apostola apostolorum und die Notiz aus Rufins Kirchengeschichte über Nino, die Missionarin Georgiens oder die Texte über die Frauen in der Neuen Prophetie („Montanisten“), zu II. (206–259) alle „Klassiker“ zur Diskussion um die Gottebenbildlichkeit der Frau und um die „Schleierfrage“, aber auch interessante Differenzierungen in der Diskussion um die Gleichheit bzw. Ungleichheit von Frauen etwa bei Klemens von Alexandrien. An exemplarischen Gestalten (III.; 260–299) werden Texte von bzw. über Proba, Makrina, Marcella, Olympias und Pulcheria geboten. Ein ausführliches Namen-, Stellen- und Sachregister erschließt den Bd. Er empfiehlt sich als handliches Arbeitsinstrument, kann (und will) aber die eigene kritische Auseinandersetzung mit der Thematik und damit die Entdeckung weiterer relevanter Texte nicht ersetzen.

Münster

Marie-Theres Wacker

Kösters, Oliver: *Die Trinitätslehre des Ephiphanus von Salamis*. Ein Kommentar zum „Ancoratus“. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 396 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 86), geb. € 66,00 ISBN: 3-525-55194-0

Epiphanius von Salamis genießt in der Theologie- und Dogmengeschichte keinen sehr guten Ruf. Einerseits als intoleranter Ketzerbekämpfer berüchtigt, andererseits als Dogmatiker und Theologe von geringem Format verachtet, hat seine Person viel Ablehnung und seine Theologie allgemeines Desinteresse hervorgerufen. Theologisch gilt er als unbeweglicher und an überkommenen Formeln klebender Altnizäner, bei dem nicht viel Interessantes für die Theologiegeschichte zu holen ist. Allerdings ist auch früher schon des Öfteren bemerkt worden, daß Epiphanius in seinem Spätwerk, dem Panarion, anders als bei einem verbohrt Altnizäner zu erwarten, die neunizä-

nische Rede von der einen οὐσία und den drei Hypostasen positiv aufgenommen, ja sogar als Inbegriff der Rechtgläubigkeit ἡ ἀληθινὴ πίστις angeführt hat (Haer 73,34,3). Dagegen hatte er in seinem Frühwerk, dem Ancoratus von 373/74 noch deutlich eine Ein-Hypostasen-Theologie vertreten (Anc 6,4). Der Entwicklung der Trinitätstheologie des Epiphanius möchte der Vf. in der anzuzeigenden Studie nachgehen, indem er u. a. fragt, „ob die Annahme der Rede von den drei Hypostasen [...] eine grundsätzliche theologische Wende bedeutete oder ob es sich dabei um einen mehr formalen Akt gehandelt hat, der sich im Wesentlichen auf eine Präzisierung in der Formulierung beschränkte.“ (15) Im Rahmen dieser Fragestellung wird die bisher kaum untersuchte frühere Schrift *Ancoratus* als Ausgangspunkt der Untersuchung gewählt, in die biographische und theologische Entwicklung des Epiphanius eingeordnet, eingehend in ihrem Aufbau und Gedankengang interpretiert und schließlich „wegen der Unübersichtlichkeit von Epiphanius' Ausführungen“ in einem abschließenden Kap. systematisierend zusammengefaßt.

Dabei ist es ganz offensichtlich Ziel der Arbeit, Epiphanius als Theologen zu profilieren und aufzuweisen, wie wenig man mit seiner Etikettierung als Altnizäner im Recht ist.

Schon Teil I A (Biographisch-historische Voraussetzungen) zeigt deutlich, daß viele Stereotypen des traditionellen Epiphaniusbildes keine Grundlage haben: weder die vermeintlichen Wurzeln seines späteren Antioxygenismus in seiner monchischen Frühzeit in Ägypten, noch ein vermuteter früher Altnizänismus lassen sich nachweisen. Letzteres wird besonders an der Tatsache deutlich, daß Epiphanius zu einer Zeit zum Bischof von Zypern geweiht wird, nämlich auf dem Höhepunkt des homöischen Kirchenregiments des Kaisers Valens, in der dieser Kaiser kaum die Einsetzung eines notorischen Altnizäners als Bischof von Salamis zugelassen haben würde. Hieraus folgert Kösters zu Recht, „dass Epiphanius kein solch strikter Altnizäner war, der mit der staatlichen Regierung in Konflikt geraten wäre“ (35).

Nach der Schilderung der Wirksamkeit des Epiphanius als Mönch in Ägypten (20–29) folgt eine Darstellung seiner „literarischen und kirchenpolitischen Tätigkeit als Metropolit von Zypern“. Hier werden zunächst in chronologischer Abfolge die Werke des Epiphanius vorgestellt (36–46), die Grundzüge seiner Häresieologie skizziert (46–51) und schließlich seine Auseinandersetzung mit der apollinaristischen Lehre (51–62) und seine frühe Auseinandersetzung mit den Pneumatomachen (62–76) dargestellt, die beide quellenmäßig erst im Panarion greifbar werden, aber schon auf die frühe Zeit auf Zypern zurückgeführt werden können (50).

In Teil I B erfolgt die historische Einordnung des ersten Hauptwerks des Epiphanius, wobei nach Einführung in die handschriftliche Überlieferung des *Ancoratus* und nach deutlichen Hinweisen auf die Problematik der Edition von Karl Holl das „Problem der Datierung“ wie auch der Anlaß dieses Werkes, nämlich die zwei Briefe aus Pamphilien, kenntnisreich und umsichtig erörtert und schließlich Aufbau und literarische Eigenart des Werkes behandelt werden.

Den Hauptteil der Arbeit (II.) bildet ein eingehender, dem oft verwickelten und unsystematischen Gedankengängen des Epiphanius folgender Kommentar zum *Ancoratus*. Dankenswerter Weise ist im III. Teil der Studie eine mehr systematisch verfahrenende „Zusammenfassung“ der Trinitätslehre des Epiphanius, die unter dem Leitbegriff „Theologie der Namen“ entfaltet wird, geboten, die die oft verschlungenen Knäuel des sich in polemischen Auseinandersetzungen entwickelnden und manchmal verlierenden Denkens des Epiphanius entwirren und lesbar darstellen. Die meisten Leser dieser Studie werden wahrscheinlich – durchaus verständlicher Weise – den Weg der Lektüre von der Einleitung zur Zusammenfassung wählen, um dann, den Verweisen der Zusammenfassung nachgehend, einzelne Passagen des Kommentars nachzulesen. Das legt sich schon deshalb nahe, weil ein dem Gedankengang eines eher unsystematischen Denkers folgender Kommentar notwendiger Weise Teil hat an der Unübersichtlichkeit des zu kommentierenden Textes. Eine solche selektive Kenntnisnahme des Kommentars wäre allerdings schade, da den Lesenden so viele interessante Beobachtungen und Interpretationen des Kommentars unbekannt bleiben werden, auf die ich in dieser Rezension nicht eingehen kann. Vielleicht wäre eine von vornherein systematisierende und die Grundlinien der im *Ancoratus* sich aussprechenden dogmatischen Konzeption in sachlich-theologischem Zusammenhang rekonstruierende Darstellung die leserfreundlichere Alternative gewesen.

Als Ergebnis der Studie läßt sich festhalten, daß Epiphanius ein wirklicher Vertreter einer Trinitätslehre ist, der von einer „ewigen Dreieit in Einheit“ ausgeht und der auch seine Geistlehre von der Einheit der Trias und nicht so sehr von der Person des Geistes her ausgebildet hat. Er ist ein Vertreter des nizänischen Homoousios, das er athanasianisch im Sinne der einen Ousia und einen Gottheit (vgl. 143) von Vater, Sohn und Geist versteht. Zugleich aber war er schon im *Ancoratus* bestrebt, die ontologische Differenzierung der drei trinitarischen Personen gegen jeden sabellianischen Schein zu behaupten. Hierdurch beginnt sein Hypostasenbegriff zu schillern: einmal spricht Epiphanius von der einen Ousia und Hypostase von Vater, Sohn und Geist, betont aber zugleich, daß Vater, Sohn und Geist alle drei jeweils „real existierend“ ἐνυπόστατον sind (139). Besonders in-

interessant ist dabei die Beobachtung des Vf., daß Epiphanius im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit dem Apollinarismus, also in christologischem Kontext, zu einer Anwendung des Hypostasenbegriffs auf die innergöttlichen Personen gekommen ist. Denn in Anc. 77,7 wendet er den Hypostasenbegriff „konkret auf die Gottheit Christi, den Gott-Logos“ an (367).

Wenn auch die neunizänische „Formel“ von den drei Hypostasen in dem einen Wesen Gottes im Ancoratus noch nicht explizit vertreten wird, der Sache nach ist schon hier die Grundlage neunizänischer Trinitätstheologie gelegt. Daher kann K. m. E. überzeugend zeigen, daß es im Denken des Epiphanius keinen Bruch zwischen Alt- und Neuzinänismus gibt, sondern nur eine sich langsam klärende Formelsprache.

Die Studie leistet einen wichtigen und die Forschung sicher weiterhin prägenden Beitrag zur theologischen und dogmengeschichtlichen Verortung des Epiphanius. Man wird auch nach Lektüre dieser Arbeit Epiphanius nicht lieben, aber mit etwas mehr Respekt behandeln müssen.

Münster

Holger Strutwolf

Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht. 1792–1830, hg. v. Barbara Nichtweiß – Mainz: Philipp von Zabern 2002. 176 S., 32 schwarz-weiße u. 176 farbige Abb., geb. € 21,80 ISBN: 3-8053-3086-3

Das Wissen um die Herkunft gibt Orientierung für die Zukunft. Unter diesem Leitgedanken lassen sich viele der Beiträge zusammenfassen, die in der Dokumentation zu einer Ausstellung anlässlich der Feierlichkeiten zum 200-jährigen Bestehen der Diözese Mainz in ihren gegenwärtigen geographischen Grenzen erschienen ist. Diese informative und spannend geschriebene Darstellung der präzisen Hintergründe für die Neuordnung der linksrheinischen Diözesen in den Zeiten der Französischen Revolution, unter Napoleon und in den Folgezeiten ist in mehrfacher Hinsicht von exemplarischer Bedeutung: Sie gibt einen Einblick in die enge Verwobenheit zwischen politischen und religiösen Belangen selbst in Zeiten der beginnenden Trennung zwischen Staat und Kirche; sie führt vor Augen, wie einzelne verantwortliche Menschen mit ihrer eigenen Persönlichkeit die Geschichte anderer mitbestimmen; sie macht einzelne örtliche Besonderheiten durch die Eröffnung ihrer Genese verständlich. Diese Publikation ist jedoch nicht nur im Blick auf lokalhistorische Erkenntnisse von Bedeutung. Am Beispiel des wechselhaften Geschicks des Bistums Mainz, in dem über lange Zeiten Kirchenfürsten regierten, bis unter dem im Juli 1802 von Napoleon ernannten Bischof Joseph Ludwig Colmar, der im Mainzer Volksmund „Bettelbub“ genannt wurde, ärmere Verhältnisse begannen, wird deutlich, wie sehr die Geschichte gerade der rheinischen Diözesen von nationalpolitischen Rahmenbedingungen abhing.

In verdienstvoller Weise hat die Leiterin der Abteilung Publikationen im Bischöflichen Ordinariat Mainz, Dr. Barbara Nichtweiß, diese durch den Buchhandel für weitere Kreise zugängliche Illustration einer Ausstellung vorgelegt, die im Jahr 2002 für ein weithin lokal begrenztes Publikum im Umkreis von Mainz einsichtig war. Die darin enthaltene Wiedergabe einer Rede des derzeitigen Bischofs von Mainz, Karl Kardinal Lehmann, zur Eröffnung der Ausstellung bereichert den Bd, da sie einer grundlegenden Thematik gewidmet ist: „Die Kirche und ihre Geschichte“ (10–12). Die Hauptteile der Publikation sind von Barbara Nichtweiß selbst erstellt und erläutern die zahlreichen Exponate der Ausstellung. Hintergründige Informationen und Detailforschungen haben einzelne, in der Diözesangeschichte von Mainz ausgewiesenen Kenner (Friedhelm Jürgensmeier, Franz Dumont sowie Klaus-Bernward Springer) den Ausführungen von Nichtweiß hinzugefügt. Das von Regina E. Schwerdtfeger besorgte Literaturverzeichnis erleichtert weitere Studien zur behandelten zeitgeschichtlichen Epoche.

Wer eintauchen möchte in die Einzelheiten der deutschen Diözesengeschichten, wird dieses Buch gerne lesen. Seine leserfreundliche Gestaltung lädt dazu ein, es nicht so rasch aus der Hand zu legen. Und nicht wenige Fragen werden angesprochen, die von bleibender Bedeutung sind: die Hilfe für Frauen in sozialer Not, die Priesterausbildung in Zeiten des Rückgangs der geistlichen Berufungen sowie Gegebenheiten in der Ökumene, die in den einzelnen Bereichen der Diözese Mainz sehr unterschiedlich sind. Es ist wohl wahr: Ohne Kenntnis der Herkunft ist die Gestaltung der Zukunft noch mühsamer.

Münster

Dorothea Sattler

Schulze, Christian: Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken. – Tübingen: Mohr Siebeck 2005. X, 253 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 27), pb € 49,00 ISBN: 3-16-148596-3

Die hier zu besprechende Arbeit wurde von der Med. Fak. der Uni. Bochum als Habilitationsschrift angenommen und ist aus einem von der DFG geförderten Projekt „Wissenstransfer christlicher Ärzte im Frühmittelalter“ hervorgegangen.

In angenehm knapper Darstellung wird nach einer kurzen Einführung in Fragestellung, Ziele, Gliederung und Methodik der Arbeit (1–20) als Hauptergebnis der Untersuchung eine umfangreiche prosopographische Übersicht über christliche Ärzte im untersuchten Zeitraum (vom 6.–11. Jh.) geboten (34–154). Gerahmt wird dieser aus epigraphischen, papyrologischen und literarischen Quellen sich speisende Block durch zwei kürzere Abschnitte, in denen zuerst die frühchristlichen Vorbehalte gegen Ärzte und Medizin (21–33) und abschließend die weitgehenden Übereinstimmungen zwischen christlichem Glauben und Medizin beschrieben werden, die beide mit Heil und Heilung zu tun haben (155–185). Es folgen gut belegte Bemerkungen zur Übereinstimmung zwischen frühislamischer und frühchristlicher Bildungsinfrastuktur und dem Übergewicht medizinischer Inhalte im graeco-arabischen Wissenstransfer (186–203). Eine dreiseitige Zusammenfassung rundet die Untersuchung ab.

Es folgen noch fast 50 Seiten Verzeichnisse und Register, unter denen das umfangreiche Quellenverzeichnis (211–216) hervorzuheben ist, das einen präzisen Einblick in das historisch-literarische Fundament der Arbeit gewährt. Ebenso hilfreich sind die beiden Gesamtüberblicke über christliche Ärzte in der Antike, sowie eine Auflistung der wichtigsten Daten im medizinischen Wissenstransfer (235–243). Sie erhöhen die wissenschaftliche Verwertbarkeit der Arbeit, die ja weniger in einem Zuge gelesen, sondern in weiterführenden und zusammenfassenden Studien als solide Erschließung spezieller Quellen benutzt werden wird.

Das Augenmerk des nicht speziell medizingeschichtlich ausgerichteten und epigraphisch kompetenten, sondern mehr allgemein kirchengeschichtlich interessierten Rez. richtet sich besonders auf die beiden Abschnitte, die den umfangmäßig und vom Ertrag her ergiebigsten Mittelteil der Arbeit flankieren. Über sie seien zunächst ein paar Beobachtungen mitgeteilt. Schulze beginnt mit einem Rückblick auf erlaubte und unerlaubte Berufe für Taufbewerber (21–27). Die mit Berufung auf die *Traditio Apostolica* Hippolytos und Tertullian mitgeteilten Befunde treffen für das 2. u. 3. Jh. zwar zu, sind aber in dem für Sch.s Untersuchung hauptsächlich infrage kommenden Zeitraum ab dem 5./6. Jh. irrelevant. Die Beurteilung z. B. des Soldatenstandes vor und nach der „Konstantinischen Wende“ läßt sich nicht vergleichen, und auch Christen als Lehrer sind spätestens seit Kaiser Julians Schulerlaß (362) selbstverständlich.

Von daher verliert Sch.s Erstaunen darüber (29f), daß der Arztberuf eine Taufbewerbung nicht ausschloß, viel an Überzeugungskraft (30–33). Warum sollte der mythische Ursprung der Medizin christliches Heilen verbieten, wenn die Heilkunst nicht auf die Götter, sondern auf Gott zurückgeführt wird? Daß der Heilversuch eines Arztes auf „christlich intellektueller Seite, vor allem bei Kirchenvätern“ als verwerflich gelten sollte, „weil er gegen den Willen des krankheitssendenden Gottes verstoßen könnte“ (20), mißverstehen doch wohl das frühchristliche Gottesbild. Und warum sollte die Kirche wegen heidnischer Asklepiosheiligtümer und Priesterärzte auf ein eigenes Heilangebot verzichten, das ohne Idololatrie auskam und auf die Anrufung Gottes und die Fürbitte der Märtyrer vertraute? Es gibt keine Stelle im Neuen Testament, in der Jesus lehrt, ohne zu heilen, und es findet sich kein Auftrag Jesu an seine Jünger, zu lehren, ohne zu heilen. Die Bischöfe waren froh, Märtyrerärzte wie Cosmas und Damian in petto zu haben, die sie als *anargyroi* ihren Gläubigen in Krankheitsgefahr empfehlen konnten. Die berühmten Heilstätten des Asklepios waren nicht nur wegen idololatrischer Praktiken inakzeptabel, sondern weil sie für den normalen Kranken zu teuer waren. Basilios' des Großen Einrichtung von Häusern für die Krankenbetreuung nicht nur reicher Bürger entsprach einem dringenden Bedürfnis. Die Affinität zwischen theologischer Lehre und medizinischer Tätigkeit ist sehr eng; Sch.s Gegensatz zwischen Evangelium und Heilkunst erscheint unnötig konstruiert.

Im Grunde dürfte Sch. der gleichen Meinung sein, denn im 4. Abschnitt, in dem er den Ursachen für die Übereinstimmung „von christlichem Bekenntnis und ärztlichem Beruf“ nachgeht (155–185), liefert er selbst überzeugende Gründe für die intensive Nähe zwischen Arzt und Christ. Seine Argumentation, die von der ärztlichen bzw. heilkundlichen Metaphorik über die Abkoppelung des Arztberufes von falschen Divinisierungen „in der frühen Kaiserzeit“ bis zur „christlichen Öffnung hin zum heidnischen Bildungskanon“ (vgl. IX) verläuft, ist zutreffend, aber unnötig kompliziert. Christian

Gnilkas *chresis*-Untersuchungen haben ihn hier auf die richtige Spur geführt. Daß Krankheit Strafe für Sünde ist und ein frommer Christ darauf verzichten sollte, etwas für die Wiederherstellung seiner Gesundheit zu tun, hat kein ernstzunehmender Kirchenvater, der aus dem Kolosserbrief Lukas, den Arzt, Paulus' geliebten Freund, kannte (Kol 4,14), jemals vertreten, was auch Sch. letztlich nicht widerlegen will (182–185). Quellen und Argumente zum Problem hat bereits F. Kudlien, Art. Heilkunde: Reallexikon für Antike und Christentum 14 (1988) 243–248 umfassend bereitgestellt.

Sch.s Hauptaugenmerk richtet sich auf eine prosopographische Bestandsaufnahme von Christen, die als Ärzte nachgewiesen werden können. Er kompiliert dabei nach ausführlichem Referat des bisherigen Forschungsstandes (die epigraphische Forschung läßt er mit Battista de Rossi [korrekt Giovanni B. de R.; 35] enden) und Reflexionen über zu beachtende methodische Schwierigkeiten aus den vorliegenden Sammlungen und zahlreichen Einzeluntersuchungen griechische und lateinische Inschriften, Papyri und literarische Nachrichten, die auf christliche Ärzte schließen lassen. Die Fülle der bisher auf diesem Gebiet geleisteten medizinhistorischen Forschung ist beeindruckend – desgleichen ihre ausgewogene Charakterisierung und Bewertung bei Sch. Allein im Abschnitt über die literarischen Fundstellen regen sich an der Gewichtung Zweifel. O. Hiltbrunners Beitrag über *Die gesellschaftliche Stellung der Ärzte und ihre Rolle bei der Ausbreitung des frühen Christentums in Asien* in der Gnilka-Festschrift (Alvarium = Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Bd. 33 [Münster 2002] 197–204), hat dazu bereits wichtige Beobachtungen mitgeteilt, die eine sorgfältige Auswertung verdient hätten (vgl. 114).

Funde mit oder ohne Namensnennung oder mit unsicheren Angaben werden von Sch. sorgfältig unterschieden (vgl. Schema auf S. 365). Unklar bleibt in einigen Fällen, nach welchen Kriterien unterschiedliche Lesarten in den ausgewerteten Sammlungen bzw. bei den herangezogenen Autoren beurteilt werden und wie die eigene Entscheidung für die eine oder andere Lesart getroffen wird. Eine Überprüfung durch Autopsie war Sch. nicht möglich. Er bringt auch keine faksimilierten Abdrucke der ausgewerteten Inschriften und Papyri, sondern nur Umschriften. Ob nicht erst ein Christogramm, sondern schon ein auf einem Inschriftenstein irgendwo auftauchendes und durch nichts hervorgehobenes Kreuz (+) den genannten Arzt zweifellos als Christen ausweist, darf gefragt werden. Darum wird jeder, der Sch.s reichhaltigen Katalog an christlichen Ärzten auswerten möchte, an einer kritischen Prüfung des angebotenen Materials nicht vorbeikommen. (Eigentlich schade, daß trotz beachtlicher hippiatrischer und buiatrischer Literatur christliche Tierärzte nicht aufgenommen worden sind, obwohl vor allem christliche Pferdeärzte ihre Profession gern auf Grabsteinen verewigt haben [43f]. Die Lücke zu schließen bleibt wohl einer medizinhistorischen Untersuchung an einer veterinärmedizinischen Fakultät vorbehalten.)

Sch. beschließt seine Untersuchung mit einer knappen, deswegen nicht weniger bedenkenswerten „Synthesis“, in der er den in der Forschung schon oft beschriebenen „graeco-arabischen[n] Wissenstransfer“ mit einer neuen „Faktorengewichtung“ (186) versehen will. Sie soll darin bestehen, daß nicht allein (wie G. Endress, *Die wissenschaftliche Literatur: Grundriß der Arabischen Philologie* 2 [Wiesbaden 1987], 418, betont hatte), „intellektuelle Neugierde“ und „Einsichtsfähigkeit“ für die schnelle und breite Rezeption griechisch-christlich-medizinischer Literatur gesorgt hat, sondern der in dem hastig expandierenden islamischen Reich im 7. und frühen 8. Jh. bedrückende Mangel an theoretischem und praktischem Wissen nicht zuletzt auf dem medizinischen Sektor. Sch. sieht sich hier eine Situation wiederholen, vor der sich fünf Jh.e zuvor die Christen gestellt sahen (187; 190f).

Doch die von Sch. für seine These angeführten Parallelen (191) überzeugen nur zum Teil. Christentum und Islam sollen sich ihm zufolge in der schnellen Ausbreitung am Anfang ihrer Geschichte gleichen. Doch die islamischen Araber haben die Länder um das Mittelmeer herum, die sie erobert hatten, beherrscht, die Christen waren keine Eroberer, sondern – ob verfolgt oder anerkannt – normale Mitbürger. Christen und Araber soll ein „bildungsstrukturelles und bildungsinhaltliches Problem“ belastet haben, insofern ihnen „eine eigene Tradition, ein endemisches Fach- und Bildungswissen“ fehlten. Auch diese angeblich „frappierende Parallele“ hakt. Die frühen Christen waren nicht bildungslos, sondern Bildungsträger im gleichen Ausmaß und Verhältnis wie die heidnische Bevölkerung, in der sie lebten. Sie haben nie den Anspruch erhoben, eine neue Bildung oder Kultur zu etablieren, sondern sich damit begnügt, ihre

eigene spätantike Gesellschaft mit einem neuen Gottesglauben und wenigen ethischen Lebensregeln zu konfrontieren; Inferioritätsgefühle gegenüber weltlichem Wissen haben sie nicht gehabt. Die erobernden Araber besaßen eine „primitive beduinische Heilkunde“, die „mit einer Medizin konfrontiert wurde, die nach einer mehr als tausendjährigen Entwicklung systematisch und methodisch ausgereift war“ (189 mit einem Zitat aus M. Ullmann, *Die Medizin im Islam: Handbuch der Orientalistik* 1, Erg. Bd 6 [Leiden/Köln 1970] 25). Christen dagegen waren selbst Ärzte und Pharmazeuten, wie Sch. bereits für die früheste Zeit überzeugend nachgewiesen hat.

Mit Recht unterstreicht Sch., daß die im Mittelalter hochberühmte arabische Medizin hellenistische, christliche, vor allem nestorianisch-christliche Wurzeln hat. Die von Sigrid Hunke propagierte „Sonne Allahs über dem Abendland“ (vgl. bes. 100–176; hier nach der Ausgabe in der „Fischer Bücherei“ 643 [Stuttgart 1960]) hat zuerst über Hellas und christlichen Ländern des Ostens geschienen, bevor sie das mozarabische Spanien erwärmte und von dort die abendländische Medizin erleuchtete. Aber das hatte schon Hiltbrunner (ls.o. 6] 201) unmißverständlich unterstrichen: „Was in Europa seit dem Hochmittelalter als arabische Medizin bewundernd rezipiert wurde“, war ihrem Ursprung nach „nichts anderes als die hellenistische Medizin, wie sie von den nestorianischen Christen nach Gundēšāpūr gebracht und in Persien fortentwickelt worden war“. Die Richtigkeit dieser Feststellung konnte Sch.s sorgfältige Untersuchung auf eine breite Grundlage stellen.

Bonn

Ernst Dassmann

Weissenberg, Timo J.: *Die Friedenslehre des Augustinus*. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 564 S. (Theologie und Frieden, 28), Pb € 53,00 ISBN: 3-17-018744-9

17 Jahre nach der letzten bedeutenderen Monographie zur Friedenslehre Augustins legt der Vf. eine neue umfassende Studie zu dieser für die Augustinus-Forschung („pax“ wird auf S. 23–25 zu Recht als ein Herzstück des gesamten augustinischen Denkens charakterisiert), aber darüber hinaus für fast alle theologischen wie auch etliche nichttheologischen Disziplinen bedeutsamen Thematik vor. Die bei E. Schockenhoff in Freiburg entstandene moraltheologische Diss. möchte ihrem Selbstverständnis nach die ihrerzeit wegweisende Monographie von S. Budzik (Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus, Innsbruck / Wien 1988) in bezug auf die Berücksichtigung neuester Forschungsergebnisse (siehe Forschungsüberblick auf S. 34–43), aber auch in bezug auf die Weite des Untersuchungshorizontes und auf die Systematisierung der einzelnen Untersuchungsfacetten überholen bzw. überbieten. Dieses ambitionierte Anliegen ist von seinem Programm her vertretbar und von seiner faktischen Durchführung und Umsetzung her im großen und ganzen gelungen.

Der Aufbau der sämtliche Aspekte des augustinischen Friedensstopos' einbeziehenden Studie ist methodisch hinreichend reflektiert und innerhalb der zentralen Abschnitte stark systematisiert. In den ersten vier Hauptpunkten der äußerst detaillierten Gliederung (A. Soteriologischer und anthropologischer Kontext des augustinischen Friedensbegriffs; B. Liebe als Grundpfeiler der „pax“; C. „civitas“-Lehre als sozialtheologischer und eschatologischer Horizont des Friedensbegriffs; D. „pax“ vor dem Hintergrund von Vorsehungs- und [Heils-]Geschichtslehre) werden jeweils vier analoge Schritte vollzogen: I. Grundlegende Darstellung des jeweiligen Skopus' innerhalb des gesamten Denkens Augustins; II. Konnex dieses jeweiligen Skopus' mit der Friedensthematik; III. Normative Implikationen und Konsequenzen aus diesem Konnex für die augustinische Friedenslehre; IV. Blick auf das Verhältnis dieser Normativität zur konkreten Praxis des Menschen und Bischofs Augustinus. Der Hauptgliederungspunkt E weicht insofern ein Stück weit von diesem methodischen Schema ab, als er sich insgesamt als Reflexion auf die Praxis des Bischofs in der kirchengeschichtlich, ja darüber hinaus auch ekklesiologisch hochbrisanten Frage nach dem Umgang der „ecclesia catholica“ und ihrer Repräsentanten mit Andersmeinenden, Andersglaubenden und Andershandelnden darstellt, hier speziell innerhalb des Konflikts zwischen katholischer Kirche samt staatlicher Allianz auf der einen und donatistischer Bewegung und Kirche auf der anderen Seite.

Erlaubt der Rez. sich im folgenden einige kritische Bemerkungen zur vorliegenden Diss., so mögen diese lediglich als ein kleiner Appendix an eine weit gewichtigere Anerkennung verstanden sein: Anerkennung für eine in ihrem Aufbau umfassende und sinnvolle, in ihrer Argumentation solide belegende und kenntnisreiche, in ihren Diskussionen und Urteilen abwägende, in Sprache, Orthographie und Formatierung fehlerarme Arbeit, an der zudem die gelungene methodische Gratwanderung gelobt sei, Theorie und Praxis des Kirchenvaters ungetrennt, aber auch unvermischt zu behandeln – eine

Gratwanderung, die schon so manchem Augustininterpreten der Vergangenheit und der Gegenwart im Absturz nach rechts oder links das hermeneutische Genick gebrochen hat.

Einige Desiderata der Studie sind verzeihlich, ja angesichts deren ohnehin großen Umfangs sogar verständlich, so z. B. das Fehlen einer Skizze voraugustinischer, aber Augustin beeinflussender Reflexionen der Friedenthematik in der nichtchristlichen Antike und im biblisch-christlichen Bereich sowie der Rekurs auf allerlei deutsche Übersetzungen der Augustintexte bei weitgehendem Verzicht auf das lateinische Original (wenn die den Konventionen des Augustinus-Lexikons folgenden Werkangaben auch konsistent und exakt gehandhabt sind).

Diskussionswürdiger erscheint hingegen der apologetische Tenor der Diss., der sich in bezug auf zahlreiche nicht ohne Grund umstrittene Themen und Thesen des augustiniischen Denkens in immer wiederkehrenden Formulierungen niederschlägt (z. B. zu ‚ordo‘ und ‚providentia‘; zur Verhältnisbestimmung von ‚foris‘ und ‚intus‘, ‚uti‘ und ‚frui‘, diesseitigem ‚saeculum‘ und jenseitigem ‚finis‘ und von ‚liberum arbitrium‘ und ‚gratia‘; zu ‚peccatum [originale]‘; zu ‚auctoritas‘ und ‚oboedientia‘; zu ‚caritas‘ und ‚bellum‘ sowie v. a. zu ‚coercitio‘ und ‚violentia‘ gegenüber ‚pagani‘ und ‚haeretici‘). Gewiß verwehrt der Vf. sich und den Kirchenvater zu Recht gegen eine moderne vorschnelle und einseitig negative Interpretation und Inkriminierung von aus dem großen Kontext augustiniischen Denkens herausgerissenen situativen Einzeläußerungen (hier zumal zur Frage der Indiennahme staatlicher Gewalt in religiös-kirchlichen Konflikten) und fordert deren Einordnung und Bewertung vor dem Hintergrund der ‚Hauptaussageintention‘ Augustins (101, vgl. 118 u. 518), doch da dieses hermeneutische Paradigma der ‚Hauptaussageintention‘ kaum reflektiert ist und v. a. als quantitative Größe erscheint (Hauptaussageintention‘ Augustins als dasjenige, was dieser in der Mehrzahl seiner Äußerungen sagt oder meint), führt die Interpretation nicht selten zu harmonisierenden Urteilen. Der Vf. ‚mag‘ Augustinus ganz offensichtlich (siehe u. a. auf S. 259 den nachgerade rührenden Verweis auf die Augustinus-Biographie – besser: Hagiographie – von Possidius, der den Bischof als allzeit friedfertigen Menschen geschildert habe) und schätzt sein Denken (u. a. erkennbar an einigen wohlwollenden, aber spekulativen Aktualisierungen Augustins nach dem Motto: ‚Würde er heute noch leben, dann würde er sicherlich ...‘, z. B. 146, 156, 327, 363) – gewiß nicht die schlechtesten Voraussetzungen für ein adäquates Verstehen und Nachvollziehen augustiniischen Denkens, doch muß solche Sympathie und Empathie eine desto größere Wachsamkeit gegenüber kritikwürdigen Äußerungen des Kirchenvaters pflegen. Ist nicht schon die relativ ungebrochene Übernahme der augustiniischen Rede von ‚Heiden‘, ‚Irrlehre(r)n‘ und ‚Häretikern‘ problematisch, wenn der Vf. damit in der patristischen Literatur auch mitnichten allein steht? Und noch grundsätzlicher: Ist das augustiniische Denken ‚als solches‘, also in seiner besagten ‚Hauptaussageintention‘, nicht doch noch stärker, als vom Vf. veranschlagt, für die Legitimation intoleranter, unmenschlicher und ergo unchristlicher Behandlung von Andersmeinenden, Andersgläubenden und Andershandelnden in die Verantwortung zu nehmen? Zwar konzidiert der Vf. auf S. 497–502 zumindest gelegentliche Anfälligkeiten einiger Pfeiler der Philosophie und Theologie Augustins für die Legitimation religiöser Intoleranz, doch sieht er das ‚augustinische System‘ im großen und ganzen als ‚unschuldig‘ an und weist – wie es ein guter Verteidiger eben tut – auf entlastende ‚historische Umstände‘ (so z. B. 159, 249, 321, 358, 363). Wenn jedoch ‚historische Umstände‘ – und darin dürfte der Vf. dem Rez. zustimmen – keineswegs zur Legitimation von religiöser Intoleranz zwingen, andererseits Augustinus aber – worin der Rez. dem Vf. (vgl. 497) zustimmt – wie kein anderer Kirchenvater sein ‚Ja‘ zu gewissen Formen religiöser Intoleranz theoretisch und theologisch, und zwar mit Rekurs auf fast alle großen Topoi seines Denkens, begründet und rationalisiert, dann liegt zumindest die Vermutung nahe, eben dieser augustiniischen Theorie, Theologie und Topologie eigne in einigen Bereichen doch auch ihrem ‚Wesen‘ nach eine größere Affinität zu religiöser Intoleranz als vom Vf. angenommen. Der Rez. würde anregen, unter diesem Skopus v. a. Augustins Philosopheme und Theologumenoi von ‚Ordnung‘ und ‚Gehorsam‘, aber auch von ‚Glaube‘ und ‚Gnade‘ unter die hermeneutische Lupe zu nehmen sowie weiterhin das augustiniische Primat des ‚Innen‘ gegenüber dem ‚Außen‘, des ‚Jenseits‘ gegenüber dem ‚Diesseits‘ und der ‚Einheit‘ gegenüber der ‚Vielfalt‘ kritisch zu ventilieren. Ein geistes- und wirkungsgeschichtlicher Riese wie Augustinus kann und wird es durchaus ertragen und vertragen, daß die Nachwelt sein Denken vor den ‚Ge-

richtshof der Vernunft‘ zitiert – und zwar nicht nur als ‚Verteidiger‘, sondern in erster Linie als um Gerechtigkeit bemühten ‚Richter‘.

Würzburg

Christof Müller

Kirchliche Zeitgeschichte

Wenzel, Knut: *Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. – Freiburg: Herder 2005. 256 S., kt € 11,90 ISBN: 3-451-28612-2

Vierzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wächst im deutschsprachigen Raum die Zahl der Konzilsbücher. Interesse für dieses epochale Ereignis zeigen jetzt auch jüngere Theologinnen und Theologen, die keine Zeitzeugen mehr sind, sondern sich auf Gehörtes und Fachliteratur abstützen müssen. Privatdozent Knut Wenzel, geb. 1962, also just am Konzilsbeginn, gehört dazu. In seiner „Kleine[n] Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“ unternimmt er den Versuch, die einzelnen Konzilsdokumente von ihrer Entstehung bis zur Endfassung zu präsentieren und daraus eine Konzils-geschichte zu konstruieren. Er entwirft also keine weit ausgreifende Geschichte des Konzilsverlaufs wie O. H. Pesch (1993), keine penible historiographische Darstellung, wie sie G. Alberigo und K. Wittstadt herausgeben (ab 1997), auch keinen forschungsgeschichtlichen Textkommentar, wie jener von P. Hünemann (ab 2004), auch keinen Rückblick auf eine Konzilstagung wie bei G. Wassilowsky (2004) und keine Wirkungsgeschichte der Konzilstexte im Sinne von F. X. Bischof und St. Leimgruber 2004. Dem Vf. geht es aus innertheologischer und innerkonziliarer Perspektive schlicht darum, einem breiteren, theologisch interessierten, nachgeborenen Publikum das Konzil, seine Grundgedanken und Anliegen nahe zu bringen.

In der Einleitung charakterisiert W. das Konzil als Ereignis der Erneuerung ad intra und ad extra, als „hirtliche“, nicht doktrinaire Versammlung und in keiner Weise als „Kompletierung“ des Vatikanum I (14). Der Rückblick am Ende des Buches wiederholt teilweise diese Kennzeichen und subsumiert unter dem Programmwort „aggiornamento“ des Johannes XXIII. die Stoßrichtung des Konzils. Dazwischen werden die einzelnen Konzilstexte in der Reihenfolge ihres Erscheinens mehr oder weniger ausführlich (je nach Gewicht) dargestellt. Wir werden hier einzelne herausgreifen und etwas näher betrachten. Dem größeren angesprochenen Leserkreis entspricht es, daß am Schluß des Buches ein Glossar konzilspezifische Fachausdrücke erläutert, daß 24 Kurzbiographien die Schlüsselfiguren des Konzils holzschnittartig skizzieren, daß 85 Anmerkungen Interessierte auf internationale Fachliteratur verweisen und daß weitere, fast ausschließlich deutschsprachige Literatur erwähnt wird.

Nun zu den Schwerpunkten in den einzelnen Konzilstexten: Die Liturgiekonstitution, das erste verabschiedete Dokument, vertritt die *actuosa participatio* als *cantus firmus* einer zukunfts-fähigen bewußten Feier und Gottesdienstgestaltung. Eine bisweilen verengende christologische Sprechweise in der Liturgie unterbelichtet den heilsgeschichtlichen Bezug zum Judentum häufig. Die neue Ekklesiologie auf dem Hintergrund des Volk-Gottes-Begriffs kommt bei der gottesdienstlichen und sakramentalen Feier wohlthuend als Stärkung der Gemeinschaft zum Tragen. Während der Kirchenraum als Ort der Kunstbegegnung Erwähnung findet, fällt das Stundengebet der Kirche bei W. unter den Tisch.

Das zweite Dokument, *Inter mirifica*, hat zwar das eminent wichtige Problem der sozialen Kommunikation aufgegriffen, vielleicht in zu optimistischer Weise, eine Konkretisierung ist erst in der Pastoralinstruktion „*Communio et progressio*“ (1971) geschehen, und seither haben sich die Entwicklungen auf diesem Gebiet geradezu überschlagen, so daß in keiner Hinsicht von einem bahnbrechenden Dokument die Rede sein kann.

Lumen gentium, die zentrale Kirchenkonstitution, kann eben doch als Weiterführung der hierarchiebezogenen Aussagen des Ersten Vatikanums bezeichnet werden. W. behandelt die Verwiesenheit der Kirche auf die nichtchristlichen Religionen sehr kurz und spricht dabei das „inklusive Modell“ an, allerdings nicht mehr im Missionsdekret, wo dieses Modell noch deutlicher ausgeführt wird. Außerkirchliche Elemente des Heils werden mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes begründet, ohne aber zu vermerken, daß weder Judentum noch andere Religionen sich selbst als „*preparatio Evangelii*“ verstehen. Ferner behandelt LG die Rolle der Laien, indem für eine Zuordnung zur Welt optiert und für eine gute Kooperation mit dem Klerus geworben wird. Auch das Dekret über das Laienapostolat spart die damals bereits schlummern-den Problemherde und Konflikte aus, die nun 40 Jahre nach dem Konzil aufbrechen.

Allzu kurz behandelt W. die erst in der Nachkonzilszeit v. a. unter Johannes Paul II. an Bedeutung gewachsene Erklärung *Nostra aetate* (1963–1964). Während er das Verhältnis der Kirche zum Judentum noch behandelt, wird das Verhältnis des Christentums zu den Muslimen („Moslems“ ist eine nicht falsche, aber veraltete Sprechweise) fast ganz weggelassen. Muslime würden Jesus (und Maria) nur „in schwacher Weise“ (138) anerkennen. W. unterschätzt den grafted theologischen Vergleich zwischen beiden Religionen in NA, der das Gemeinsame über das Unterscheidende stellt. Er geht so weit und erklärt den „grundlegenden Optimismus“ dieses Dokumentes „für nichts weniger als

naiv“ (142), und zwar deshalb, weil das Dokument das Gemeinsame zwischen Christentum und Islam betone. Aus späterer Sicht hat das Dokument „eine kopernikanische Wende“ des Verhältnisses von Christentum und Islam signalisiert, ja, ist zu einem Vermächtnis des Konzils geworden. In Zeiten fundamentalistischer Herausforderungen ist es gut, daß sich die Kirche auf dieses Dokument berufen kann, um den Dialog allen Kritikern zum Trotz weiter zu führen.

Mir scheint, daß Dignitatis humanae in seiner Bedeutung unterschätzt wird. Der Reifungsprozeß des Konzilsbewußtseins in bezug auf die Stellungnahme zur Religionsfreiheit hat wohl Nostra aetate, Lumen gentium und Unitatis redintegratio mehr geprägt, als man anzunehmen geneigt ist.

Nützlich für ein besseres Verständnis des Dekretes über die katholischen Ostkirchen wäre eine kurze geographische und geschichtliche Hinführung zu den Ostkirchen und ihren Merkmalen gewesen, die vielen Westchristen noch verborgen sind.

Die Erklärung über die christliche Erziehung GE ist bekanntlich ein aus Versatzstücken entstandenes Dokument, das die katholischen Schulen verteidigt, die wissenschaftliche Forschungsfreiheit halbherzig proklamiert und Grundsätze einer christlichen Erziehung nennt. Solche Dokumente können heute wohl keine universale Gültigkeit mehr beanspruchen, sondern müßten kontextbezogen und innerhalb bestimmter Traditionen formuliert werden. Es gibt zunehmend unterschiedliche, gleichwertige Erziehungsstile in sich rasch ändernden Umwelten. Gültig wäre aber doch gewesen, daß GE die Gelegenheit verpaßt hat, eine „Pädagogik der Bewahrung“ durch eine „Pädagogik der Bewährung“ abzulösen.

Sehr einfühlsam kommentiert der Vf. die beiden Konzilsdekrete über die Priester und deren Ausbildung. Beiden Texten mangelt es an einer Theologie des priesterlichen Dienstes, welcher eine Sandwich-Stellung zwischen allgemeinem Priestertum und Teilhabe am bischöflichen Dienst einnimmt. Beiden Texten fehlt eine tragfähige priesterliche Spiritualität, es sei denn, daß zentrale Erfahrungen des priesterlichen Lebens wie die der Vergewaltigung, Erfolglosigkeit und Einsamkeit als Ausgangspunkt dienen. Daß auf Wunsch Pauls VI. die Zölibatsdiskussion und die Frage nach dem Zulassungsbedingungen ausgespart wurden, obwohl offenbar besonders von den brasilianischen Bischöfen gewünscht, all diese Fragen werden heute unter dem Stichwort „Reformstau“ subsumiert. Ebenso die Sicht auf die „Lebensformen“, von denen die damalige Zeit scheinbar nur die zölibatäre und die eheliche kennt und letztere höher als die erste bewertet hat. Die vielen Probleme der Seminarabildung und erprobte Alternativen sind immerhin unter dem Leitmotiv einer unbedingt pastoralen Grundausrichtung der Ausbildung „aufgehoben“. Nicht folgen vermag der Rezensent der Charakterisierung der Priesterausbildung als „emanzipatorische Pädagogik“ (116), bei der die Kritikfähigkeit keine Erwähnung findet, wohl aber die Ergebnislosigkeit. Auch wird das schwer lastende augustinische Erbe über die katholische Tradition, wo die „vollkommene Herrschaft über Leib und Seele“ (116) gilt, nicht hinterfragt.

Zu Recht wird die Pastoralkonstitution ähnlich ausführlich wie die Kirchenkonstitution dargestellt und bewertet. Bei dieser Selbstvergewisserung der Kirche in ihrem pastoralen Handeln kommt die engste Verbundenheit von Kirche und Welt zum Tragen und der dialogische Charakter beider Größen wird hervorgehoben, was den stillen Abschied von der societas-perfecta-Vorstellung bedeutet. Die Reflexion über die Ehe hätte noch um die Stellung zur Familienplanung ergänzt werden können, die dann 1968 durch Humanae vitae unterlaufen wurde. Der Vf. bewertet die konziliaren Ausführungen zum Verhältnis von Wirtschaft und Reich Gottes als „schwach“, weil sie allein vom Ordnungsgedanken aus gedacht sind (201). In der Einladung des Konzils zur aktiven Mitgestaltung am politischen Leben, in welchem auch Meinungsverschiedenheiten geduldet werden, sieht er im Ansatz eine Standortbestimmung der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft. Mir scheint das Kap. deshalb unfertig zu sein, weil nichts von der Wirkung von GS gesagt wird. In den lateinamerikanischen Bischofskonferenzen gab der Schlüsseltext Anlaß für die „Option für die Armen“, und weitere Landessynoden – auch in Deutschland – buchstabierten den Text in ihre konkreten Verhältnisse hinein.

Insgesamt erfüllt das lebendig und flüssig geschriebene, übersichtlich strukturierte Taschenbuch durchaus die Erwartungen von interessierten Nichtfachleuten an ein informatives Konzilsbuch. Die Bemerkung des Autors ist deshalb unpassend, daß er um die „grundsätzliche Unhaltbarkeit“ (7) des Werkes wisse, wohl weil es nicht in allen Gebieten den neuesten Stand der Konzilsforschung dokumentieren kann. Die Stärke der Schrift liegt in der sorgfältigen Darstellung der Konstitutionen, welche die Theologie des Konzils wiedergeben und die geistlichen wie theologischen Früchte dieser Versammlung aufzeigen. Defizitär scheint mir der weitgehende Ausfall der Wirkungsgeschichte der Konzilstexte zu sein. Allzu wenig können die Leserinnen und Leser die „Fortsetzung“ der konziliaren Gedanken verfolgen. Wünschenswert wäre gewesen, den Optimismus des Konzils ins Heute weiterzuschreiben, statt diesen als „naiv“ zu diskreditieren. Angemessen wäre für mich, die Selbstkorrekturen der kirchlichen Theologie deutlicher zu markieren, v.a. betreffend Religionsfreiheit und die Wahrnehmung der Weltreligionen, speziell des Islam. Diese „Selbstrelativierung“, die in ökonomischer Hinsicht ausdrücklich betont worden ist (105), hätte die Lebendigkeit und Lernfähigkeit der Kirche nachdrücklich unter Beweis gestellt. Die „Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“, eigentlich eine „Ge-

schichte und Interpretation der einzelnen Konzilstexte“, ist dennoch ein Gewinn für die deutschsprachige Konzilsliteratur.

München

Stephan Leimgruber

Dogmatik

Balthasar, Hans Urs von: Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum. Mit einem Vorwort von Alois M. Haas und einem Kommentar von Jan-Heiner Tück. – Einsiedeln / Freiburg: Johannes-Verlag 2005. 156 S. (Studienausgabe Hans Urs von Balthasar, 5), geb. € 17,00 ISBN: 3-89411-391-X

Der Bd 5 der von Alois M. Haas edierten „Studienausgabe Hans Urs von Balthasar“ enthält zwei bisher unveröffentlichte Schriften aus den Jahren 1954/55, die als Vorarbeiten zu dem programmatischen Aufsatz betrachtet werden dürfen, den von B. 1957 unter dem Titel „Umriss der Eschatologie“ in dem von Johannes Feiner und Joseph Trütsch herausgegebenen Sammelbd „Fragen der Theologie heute“ veröffentlicht hat. Es handelt sich zum einen um die überarbeitete Version eines Textes, der ursprünglich mit dem Titel „Gedanken zur Endlehre. Ein Vortrag“ (1954/55) überschrieben war; und zum anderen um einen 1955 entstandenen Vortrag zu dem Thema „Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum“.

Jan-Heiner Tück unterscheidet in seiner angehängten „Nachbetrachtung“ (117–130) drei Phasen der Balthasarschen Eschatologie, nämlich die erste seiner literaturtheologischen Arbeiten (1930: *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur*; 1937–39: *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen*); die zweite (ab den 1950er Jahren) einer entschieden christologischen Reduktion aller eschatologischen Aussagen; und die dritte einer Integration der Eschatologie in Balthasars sogenannte „Theodramatik“ (1983: *Theodramatik, Bd IV: Das Endspiel*; 1986: *Was dürfen wir hoffen?*; 1987: *Kleiner Diskurs über die Hölle*). Tück ordnet die genannten Texte der Jahre 1954/55 der zweiten Phase von B.s Eschatologie zu und sieht in ihnen eine erklärende Einführung in die oft zitierte Kurzformel: „Gott ist das Letzte Ding des Geschöpfes. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. [...] Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn *Jesus Christus*, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der ‚Letzten Dinge‘ ist.“ (*Umriss der Eschatologie* [1957] 282 u. 292).

Im einzelnen lassen sich folgende vier Schwerpunkte der beiden hier zur Besprechung stehenden Vorträge Hans Urs von B.s benennen:

(1) Der erste Schwerpunkt liegt in einer Verhältnisbestimmung von Zeit und Ewigkeit, die das Ziel des Menschen weder *in* der Zeit, noch *jenseits* der Zeit ansiedelt. B. hat den faustischen Menschen, der den Augenblick verewigen will, ebenso im Blick wie die Lehre von der endlosen Wiederkehr. Wie er diese Formen einer Lösungssuche in der Zeit ablehnt, so auch die platonisierenden Eschatologien einer von allem Zeitlichen gereinigten Ewigkeit. Im Blick auf Jesus Christus bedeutet Vollendung die Auferstehung des Fleisches, d.h. die Einbringung der Ernte der Zeit in die Ewigkeit. In Jesus Christus ist aus B.s Sicht offenbar, daß der trinitarische Gott zwar selbst ohne Anfang ist, sich als Schöpfer aber selbst dazu bestimmt, mit dem Menschen nicht nur in ein scheinbares (d.h. durch Prädestination bestimmtes), sondern wirkliches (d.h. durch wirkliche geschöpfliche Freiheit ermöglichtes) Drama zu treten. Anders ist sein leidenschaftliches Plädoyer für einen Weg der Hoffnung zwischen Apokatastasislehre (Origenes) und Heilspartikularismus (Augustinus; Fulgentius von Ruspe; Thomas von Aquin) nicht widerspruchsfrei zu erklären.

(2) Eng mit dem ersten Schwerpunkt verbunden ist der zweite eines geradezu radikalen Plädoyers für die ontologische Dignität des Endlichen, des Konkreten und Einmaligen. Hier liegt der Kern der durch Karl Barth und Hans Urs von Balthasar forcierten Verschiebung von einer kosmologisch dimensionierten zu einer personal-christologischen Eschatologie. Was Himmel, Purgatorium und Hölle bedeuten, läßt sich ausschließlich im Blick auf Jesus Christus sagen. Weil der Erlöser in den dreißig Jahren seines irdischen Lebens die Selbstoffenbarung Gottes selbst war, ist sein Fleisch und Blut (sein „concrectum“) nicht das Gegenteil des Universalen, Absoluten und Unendlichen, sondern im Gegenteil die Brücke zwischen Zeit und Ewigkeit. In der Verähnlichung mit dem fleischgewordenen, herabsteigenden, fußwaschenden Logos geschieht die besagte Einberufung der Zeit in die Ewigkeit.

(3) Ein dritter Schwerpunkt liegt in der Betonung des „Schon“ der in Christus für alle Menschen aller Zeiten erfolgten Erlösung. Wörtlich heißt es in dem ersten der beiden besagten Texte: „Im Tod Christi und in seinem Abstieg zur Hölle ist die Wende der Welt nicht erst vorbereitet, sondern geschehen“ (45). B. erklärt das Christusereignis als „Sieg über den Scheol“ und deshalb als „die Wende aller Dinge“ (59). Durch Jesus Christus ist der physische Tod umqualifiziert worden. Er ist nicht mehr einseitig Abbruch und Zerstörung von etwas,

sondern für jeden Menschen, der Jesus als den Christus glaubt, zugleich Weg zur Einberufung der Zeit in die Ewigkeit Gottes. Dabei ist zu beachten: Der schon in B.s frühen eschatologischen Schriften zentrale Topos des Abstiegs in den Scheol impliziert keine Apokatastasislehre. Im Unterschied zu Karl Barth qualifiziert B. die Zeit nicht als Einholung des aus der Perspektive der Ewigkeit schon geschehenen Sieges über alle Widerstände der Verweigerung. Für ihn bedeutet der Begriff „Theodramatik“, daß der Ausgang des Dramas – näherhin die Erreichung des Inseins Jesu Christi in allem und in allen – auch aus der Perspektive Gottes keineswegs gewiß ist.

(4) Allerdings gehört es nach B. zur christlichen Nächstenliebe, daß sich die Solidarität der Hoffnung auf restlos jeden der Brüder und Schwestern erstreckt, die im Gestus der Verweigerung verharren. Mit Berufung auf Charles Péguy und auf viele Heilige von Paulus angefangen bis hin zu Therese von Lisieux schildert B. die Gnade des Erlösers als eine Gnade der Stellvertretung. Die inklusive Stellvertretung der *communio sanctorum* erhofft das „Leerlieben“ des Scheol, ohne der Erreichung dieses Zieles gewiß sein zu können. Darin liegt – wie Jan-Heiner Tück gegen gewisse Kritiker der Balthasarschen Eschatologie zu Recht betont (127f) – der entscheidende Abstand einer theodramatisch verorteten Hoffnung auf das Heil aller von einer jeden Apokatastasislehre.

Es gibt gewiß einzelne Sätze B.s, die isoliert betrachtet den Verdacht einer Allversöhnungslehre nähren können. Aber wenn er im Blick auf das Ostergeschehen schreibt: „Kein Tod, auch der verlassendste nicht, der hier nicht eingeholt wäre.“ (58), dann meint das Wort „Einholung“ nicht die Außerkräftsetzung aller Verweigerung, sondern – wie der Kontext klar belegt – die biblisch bezeugte Tatsache, daß durch Christus die Hölle eines *jeden* Verlorenen einen *möglichen* Ausweg erhalten hat. Jan-Heiner Tück kann sich für diese seine Interpretation auf niemand Geringeren als Joseph Ratzinger berufen (130), der sich in seinem Aufsatz mit dem Titel „Christlicher Universalismus. Zum Aufsatzwerk Hans Urs von Balthasars“ (Hochland 54 [1961] 68–76) die Position des Schweizer Theologen ausdrücklich zueigen macht.

Während der Vorwurf einer Apokatastasislehre nicht nur den Intentionen, sondern auch dem Ansatz einer theodramatisch konzipierten Theologie diametral widerspricht, läßt sich sehr wohl diskutieren, ob die von B. immer wieder bemühte Analogia-entis-Lehre die geeignete Denkform für die theologische Reflexion einer konsequent als Drama zwischen Gott und Mensch verstandenen Heilsgeschichte bereit hält. Geradezu programmatisch stellt B. seiner eschatologischen Abhandlung von 1954 die Bemerkung voran: „Alles muss hier zunächst in das Grundgeheimnis der *Analogia Entis* zurückgeführt werden, als dem (nur Gott überschaubaren) Hangen der Kreatur an und in Gott, der, weil er der Absolute und somit über alles, was außer ihm ist und erdacht werden kann, unsagbar Erhabene [...] ist, der Kreatur tiefer inne sein kann als sie sich selbst“ (31). Hier darf man fragen, ob ein Gott, der dem Menschen innerlicher ist als der sich selbst, die geschöpfliche Freiheit nicht doch so „unterfaßt“, daß die mögliche Verweigerung durch die erlösende Liebe immer schon „überholt“ ist. Der Intention B.s würde eine solche „Überholung“ widersprechen. Denn für ihn ist das Theodrama zwischen Gott und Mensch durch das Christusereignis nicht beendet, sondern im Gegenteil erst eigentlich eröffnet. Aber die Explikation der Heilsgeschichte in den von der Analogia-entis-Lehre vorgegebenen philosophischen Koordinaten erweist sich als zumindest problematisch.

Die vorbildlich gestaltete und von Jan-Heiner Tück beispielhaft kommentierte Edition zweier unveröffentlichter eschatologischer Vorträge dokumentiert nicht nur die Kontinuität zwischen dem Früh- und Spätwerk Hans Urs von Balthasars, sondern mehr noch den Mut eines großen Denkers, in steter Treue zum zentralen Dogma der Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes in Jesus Christus die Theologie der Vorzeit auf ihre Voraussetzungen und Konsequenzen zu befragen – nicht zuletzt da, wo die Autorität eines Augustinus oder Thomas von Aquin Argumente ersetzen soll.

Bonn

Karl-Heinz Menke

Hegge, Christoph: Kirche bricht auf. Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften. – Münster: Aschendorff 2005. 207 S., kt € 9,80 ISBN: 3-402-03503-0

„Es gehört zu den schönsten Entdeckungen des persönlichen Glaubens, daß die Kirche auch heute in der Kraft des Heiligen Geistes in vielen Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen aufbricht und über sich hinauswächst auf den hin, der im Kommen ist.“ (10) So kennzeichnet der Hg. Christoph Hegge in seiner Einleitung den Duktus der zehn Artikel dieses Buches. Auf sehr unterschiedliche Art und Weise versuchen die Autoren aufzuzeigen, daß in den Neuen geistlichen Gemeinschaften (NGG) Kraft und Vision für die Zukunft der Kirche liegen können. Kirche muß sich bewegen und auf die Zei-

chen und Herausforderungen der Zeit antworten. Kirche muß aufbrechen.

Eine Stärke des Buches liegt zweifelsohne in den internationalen Beiträgen, die die Vielfalt, den Reichtum und den Gründergeist der Geistlichen Gemeinschaften zum Ausdruck bringen. Gleichzeitig liegt darin auch eine Schwäche des Buches, denn redaktionell, so der Herausgeber, wurden die Artikel deswegen kaum verändert, „auch wenn die Unterschiedlichkeit der Gesichtspunkte mitunter unvermittelt erscheinen mag.“ (7) In ihrer Struktur und in ihrem Ansatz sind die Artikel sehr unterschiedlich. Neben sehr wissenschaftlichen Auseinandersetzungen und Impulsen finden sich apologetische Artikel und Erfahrungsberichte. Der Herausgeber meint, dadurch eine intellektuelle und spirituelle Breite aufzuzeigen. Das stimmt, läßt sich dann aber in einer Beurteilung des Buches nur schwer in ein System oder eine Logik bringen. Das Buch stellt somit einen wissenschaftlichen Beitrag dar, angereichert mit spirituellen Impulsen. Eine einheitlichere Linie wäre vielleicht einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung förderlicher, aber möglicherweise ist es genau dieser Ansatz, der den NGG entspricht. Bei aller Systematisierung und Theologie geht es um Erfahrung. Darin wird das Buch seinen Ansprüchen und auch den Bewegungen gerecht.

Es sind zehn interessante Beiträge, die der Hg. in drei Bereiche: geschichtlich-soziologisch, geistlich-charismatisch sowie konkret pastoral, einordnet.

Michael Hochschild, einer der Kenner der Geistlichen Gemeinschaften und Bewegungen, eröffnet den Reigen der drei Beiträge aus dem Bereich der soziologischen und geschichtlichen Einordnung. Er spricht von den Geistlichen Gemeinschaften als Zukunftslaboratorien. Hochschild betrachtet die Kirche unter dem Aspekt der Organisation sozialer Bewegungen und teilt den Prozeß des Organisierens innerhalb der Kirche in drei Etappen ein: Mit den Orden fädelt die Kirche in den Prozeß des Organisierens ein, mit der Katholischen Aktion steigert die Kirche den Prozeß des Organisierens, mit den NGG schließlich schert die Kirche aus dem Prozeß des Organisierens aus. Die jüngste und zeitlich kürzeste Etappe wird besonders ausführlich dargestellt, womit der Autor leider den Etappen zuvor nicht ganz gerecht wird. Die NGG sind ein plurales Phänomen im Sinne einer sanften Protestkultur (18), die sich rechtlich nicht in den Prozeß des Organisierens eingliedern läßt. „Sie erscheinen nicht als Organisationen, sondern als gesellschaftlich-kirchliche Gruppierungen, die für ihre Überzeugungen eintreten und lediglich die dazu nötige Institutionalisierungsleistung aufbringen.“ (19)

Mit den bestehenden Orden haben die NGG vieles gemeinsam, v.a. den Aspekt der Gemeinschaft. Allerdings sieht Hochschild die Vorzeichen umgekehrt: Während die Orden vergesellschaftete Gemeinschaften sind, sieht er die NGG als Gesinnungsgemeinschaften. Die Frage stellt sich, ob man es so sehen darf und ob er damit den alten Orden gerecht wird. Bürokratische Minutapparat sowie nur wenig ziel- und arbeitsbezogene Solidarität erkennt er als weitere markante Unterschiede zu den alten Orden. Bewegungselite und soziales Netzwerk sind weitere Stichworte. Es tut dem Buch gut, daß dieser Artikel gleich zu Beginn steht. Hochschild versteht es, bei aller Verkürzung, die NGG in den Prozeß der Organisation Kirche einzugliedern und zugleich ihre mögliche Sprengkraft als Zukunftslaboratorien in einer Zeit der Entkirchlichung darzustellen.

Im zweiten Beitrag von Andrea Riccardi, der Gründerin der Gemeinschaft von San Egidio, werden insbesondere die geschichtlichen Wurzeln der NGG beschrieben. Er ist eine gute Ergänzung zum soziologischen Beitrag von Hochschild. Die NGG sind Aufbrüche „mit starken charismatischen Zügen, Initiativegeist, Unabhängigkeit, Autonomie in den Verantwortlichkeiten“ (53), entstanden aus den vielfältigen Laienbewegungen des 19./20. Jh.s in einem postchristlichen Milieu. Ihr gelingt es, sehr anschaulich die NGG im Gesamtkontext der kirchlichen Entwicklung im letzten Jh. einzuordnen, ohne zu polarisieren oder die NGG zu stark abzuheben. Sie betont v.a. den Aspekt der Entscheidung, der heute mehr denn je zuvor gefragt ist und von einem mündigen Christen heute gefordert werden muß. In den NGG zeigt sich nicht die Verstärkung des Bestehenden, vielmehr werden neue Wege für Menschen, die kirchlich und christlich kaum oder gar nicht sozialisiert sind, aufgezeigt.

Mit den nächsten drei Beiträgen betritt das Buch die Ebene der geistlich-charismatischen Einordnung und verläßt v.a. mit dem Beitrag des Italieners Salvatore Martinez die wissenschaftliche Ebene. Spiritualität und Geistlichkeit sind zwar Erfahrungsdimensionen, sie lassen sich dennoch wissenschaftlich analysieren. Dieser ‚schwächste‘ Beitrag des Buches ist rein apologetischer Natur und betont die Dimension des Geistes innerhalb der NGG. Die Kirche soll von einer soziologischen zu einer pneumatologischen Wirklichkeit umgestaltet werden. Der Autor arbeitet v.a. mit Gegenüberstellungen und einer sehr negativen Sicht auf die Gesellschaft und das Christentum heute.

Ausgehend von einem historischen kairos, den das Christentum zu nutzen habe, geht Piero Coda in seinem Beitrag intensiv auf die *communio*-Struktur der NGG ein. In den NGG ergibt sich die Chance, eine Neugestaltung von Beziehungen im Blick auf den trinitarischen Gott zu wagen. „Entweder ist die heutige christliche Kultur eine Kultur der Auferstehung, oder sie ist nicht und kann weder Salz noch Licht sein. Die von den neuen kirchlichen Gemeinschaften in aller Einfachheit aber mit Radikalität gelebte Form der *communio* ist eine große Chance für die christliche Kultur.“ (91) In ihrer *communio*-Struktur sind

die NGG in der Tat für ihn, wie für Hochschild im ersten Artikel, Zukunftslaboren der Kirche. V. a. im Rückgriff auf päpstliche Dokumente der letzten 20 Jahre sowie auf die wegweisenden Beiträge des neuen Papstes Benedikt zur Frage und Aktualität der NGG sieht der Autor in den NGG und ihrem Netzwerk, in ihren Gemeinschaften und ihrem sozialen Engagement, die sichtbare, spürbare und erfahrbare Transparenz Gottes im Menschen und in der Schöpfung. Das Wort muß Fleisch werden. Die NGG sind kreative Werkstätten des Geistes innerhalb der Kirche, die nicht einer verlorenen Vergangenheit nachtrauern noch der Mode des Augenblicks hinterherlaufen dürfen. Der Autor reiht sich mit seinem Beitrag sehr gut in den Duktus der Gesamtbeiträge des Buches ein, indem er die Eigenart der NGG noch einmal mehr auf den Gedanken der *communio* fokussiert.

Chiara Lubich, als letzte Vertreterin der Ebene des Geistlich-Charismatischen, unterstreicht das Charisma der Einheit, das sie in den NGG in besonderer Weise gegeben sieht. Als Gründerin der Fokolarbewegung kann sie in ihrem Beitrag – weniger wissenschaftlicher Exkurs als vielmehr interessanter Erfahrungsbericht – auf viele interessante Begegnungen und Vernetzungen im Laufe der letzten Jahrzehnte zwischen den verschiedenen Gruppierungen der NGG und auch der alten Orden sowie der Ökumene zurückblicken. Diese Erfahrungen sind für die Zukunft der Kirche ermutigend. Neuevangelisierung und eine neue Lebendigkeit der Kirche können sich nur dann ereignen, wenn die Kirche das Charisma der Einheit zu leben versucht.

Der dritte Teil des Buches besteht aus vier Beiträgen, die praktische Anforderungen und Konsequenzen für die Kirche und die Gemeinden vor Ort entfalten. Zunächst analysiert der Herausgeber, Christoph Hegge, den zukunftsweisenden Beitrag der NGG auf orts- und teilkirchlicher Ebene hinsichtlich des Anteils der Laien an der Seelsorge und der pfarrlichen und überpfarrlichen Gemeinschafts- und Gemeindebildung. Auch Hegge stellt den Aspekt der *communio* in den Vordergrund, sowohl in den Pfarreien mit ihrem Territorialprinzip, das ein Nicht-Ausschlussprinzip darstellt, als auch in den NGG. Schon die Pfarreien sind eine „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ sowie verschiedensten Charismen aller Getauften. Der Autor versteht es, die *communio fidelium* umfassend aus der Sicht des Kirchenrechts darzustellen. Die NGG sieht er als ein besonderes Geschenk des Heiligen Geistes für die Kirche in einer Situation der Entscheidung und der Krise von Kirche. Die NGG bilden eine kollektive Spiritualität auf der Basis eines charismatischen Vereinigungsmotivs, durch das Gläubige aller Stände und Altersstufen zu einer bestimmten Form der Nachfolge Christi berufen werden. Aus den Charismen und der *communio* der NGG entwickelt Hegge geistliche Aspekte für die Seelsorge der Zukunft. „Daher ermutigt das Zeugnis Neuer Geistlicher Gemeinschaften alle Gläubigen in der Kirche, sich in einem geistlichen Prozeß neu auf den Geist Gottes und die Gegenwart Jesu Christi in seiner Kirche einzulassen, ihr eigenes Charisma zu entdecken und es für die lebendige Glaubensgemeinschaft fruchtbar werden zu lassen. Aus dieser Perspektive wird sich die Pfarrei der Zukunft als „Gemeinschaft von lebendigen Gemeindegruppen verstehen.“ (138) Hegge plädiert, und dem ist zuzustimmen, für eine Pastoral mit ‚geistlichem Gesicht‘ und ‚geistlichem Profil‘.

Christian Hennecke geht in seinen provozierenden Ausführungen zur missionarischen Gemeindepastoral einen Schritt weiter, indem er eine Spiritualität der Wahrnehmung einfordert, die bereits in der Ausbildung eingeübt und geschult werden muß. Damit sich Gemeinden und Kirche zu einem Biotop des Glaubens, zu einer Weggemeinschaft und nicht zu einer Kuschelecke entwickeln, braucht es geistliche Erfahrung und die Erfahrung von Gemeinschaft bereits in der Hinführung zu den Diensten der Kirche. Die Welt und die Kirche heute, so Hennecke, benötigen v. a. Mystagogen, die dann die Pastoral mit geistlichem Gesicht, von der Hegge spricht, konkretisieren und veranschaulichen. Zeugenschaft ist das Stichwort einer heute immer wieder eingeforderten missionarischen Pastoral. Darin liegt die Realprophetie der NGG.

In ihrer gewohnten wohlthuend nüchternen Art unterstreicht Marianne Tigges in ihrem Beitrag die Bedeutung der NGG im Zusammenhang mit den alten Spiritualitäten für eine gelebte Spiritualität der Laien und für einen Aufbruch in der Kirche. Sie sind eine heilsame Störung der Ordnung in der Kirche, die deutlich macht, daß der Geist Gottes weht, wo und wie er will. Für die Evangelisierung oder auch Neuevangelisierung haben die NGG einen ganz eigenen und wertvollen Beitrag in der Kirche als Ort der Geistsendung heute zu leisten.

Schließlich beschreiben Wilfried Hagemann und Brendan Leahy den exemplarischen Charakter der missionarischen Sendung der NGG auf der Grundlage der von Johannes Paul II. getroffenen Unterscheidung von petrinischem und marianischem Prinzip in der Kirche. In einer Art Zusammenschau von päpstlichen Dokumenten und Erfahrungen der NGG zeigen die beiden Autoren auf, daß die NGG Impulse für ein gelebtes Glaubenszeugnis geben können, v. a. im Austausch und im Teilen der Glaubenserfahrungen, in der Entdeckung göttlicher Spuren im anderen und in der Schöpfung sowie in der Entdeckung von Heiligen und biblischen Gestalten in ihrer Bedeutung für das konkrete Alltagsleben. Dabei müssen sowohl die NGG auf die Gemeinden als auch die Gemeinden auf die NGG zugehen.

In einem Schlußbeitrag skizziert der Hg. die Anregungen geistlicher Erneuerung für die Seelsorge durch die NGG. Die Stichworte, die er entfaltet – Dienste, die von Charismen getragen sind; niederschwellige, geisterfüllte Angebote; geistliches Leben mit Gesicht und Verlässlichkeit; persönliche Christus-Beziehung und gemeinsame Identität; Liturgie, die das Herz öffnet; Glaubenswege, die die Jünger schulen – machen noch einmal deutlich, und das ist ein Anliegen des Buches, daß die NGG nicht für sich existieren oder selbstgenügsam ihre Charismen zu leben versuchen, sondern eine Herausforderung für die

Kirche und die Gemeinden darstellen, sich wieder auf das hin zu orientieren, was Grundlage des christlichen Lebens ist: das Evangelium und die Nachfolge des armen und gekreuzigten Christus.

Das vorliegende Buch stellt in seiner Gesamtheit einen guten Beitrag zum Verständnis der NGG dar. Gerade die Unterschiedlichkeit der Artikel zeigt die Vielfalt der NGG auf. Sie macht aber auch deutlich, daß es schwierig ist, den Geist Gottes in seinen konkreten Ausprägungen systematisch zu analysieren. Das Buch ist eine gelungene Mischung von Erfahrungen und theologischen Reflexionen, von Impulsen für die Gesamtkirche und Provokationen für bestehende Institute und spirituelle Strömungen in der Kirche. Besonders die Artikel von Hochschild, Hegge und Tigges geben darüber hinaus auch gute und weiterführende Literaturhinweise für einen notwendigen Dialog zwischen den NGG, den Gemeinden und der Theologie. Wünschenswert wäre es, im Anschluß an dieses Buch die Dynamik der NGG noch mehr in einen konstruktiven Dialog mit den alten Orden und den Gemeinden zu bringen, um so die Gemeinsamkeiten und das gemeinsame Ziel, weniger die Unterschiede oder auch Vorbehalte, in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen zu stellen.

Münster

Thomas Dienberg

Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl, hg. von Dietrich Korsch. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2005. 144 S., pb € 12,80 ISBN: 3-374-02269-3

Nicht nur im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch, sondern auch in der Geschichte der Reformation war und ist die Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl ein zentraler Streitpunkt, der aber zumindest für den europäischen Raum mit der Leuenberger Konkordie von 1973 innerreformatisch als nicht mehr kirchentrennend gilt. Insofern nimmt man als katholischer Leser den vorliegenden Bd mit besonderem Interesse in die Hand. Er geht auf Vorträge zurück, die im September 2003 auf der Tagung der Luther-Gesellschaft in Marburg gehalten wurden. Daß angesichts dieses historischen Ortes die innerreformatischen Fragen nach dem Verständnis des Abendmahls im Vordergrund standen, ist verständlich. Angesichts der in Leuenberg erreichten Verständigung wollen die Beiträge dieses Bdes die alten Kontroversen natürlich nicht wiederbeleben, sondern, wie der Hg. in seinem Vorwort festhält, „durch historische, systematische und praktische Erörterungen einen Beitrag zum eigenen und kompetenten Verständnis selbständig urteilender Christinnen und Christen vom Abendmahl leisten und so der weiteren Lebendigkeit des Abendmahls in den Gemeinden dienen.“ (9)

Nach einer Einleitung von Dieter Korsch, die anhand der verschiedenen Typen der Vergegenwärtigung Christi im Abendmahl die Problematik zu umreißen sucht (11–18), stellt Reinhard Schwarz unter dem prägnanten Titel „Selbstvergegenwärtigung Christi. Der Hintergrund in Luthers Abendmahlsverständnis“ (19–49) die seiner Ansicht nach zentrale Kategorie von Luthers Abendmahlsverständnis vor. Jan Rohls zeichnet unter dem Titel „Geist und Zeichen. Die reformierte Abendmahlslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ (51–78) in einem sehr hilfreichen und informativem Überblick „die reformierte Abendmahlslehre in ihrer Entwicklung von den Anfängen bei Zwingli bis hin zu ihrer bekennnismäßigen Ausgestaltung“ (51) nach. Notger Slencka faßt in seinem Beitrag „Neubestimmte Wirklichkeit. Zum systematischen Zentrum der Lehre Luthers von der Gegenwart Christi unter Brot und Wein“ (79–98) seine bekannte These zusammen, wonach in der Abendmahlslehre, der Christologie und der Rechtfertigungslehre Luthers eine Neubestimmung der Wirklichkeit „durch ein kontrafaktisches, eine Wirklichkeit mit einem anderen ihrer selbst zusammensprechenden Urteil“ (96) zu finden sei, die in der Erfahrung des Zupruchs des Evangeliums wurzelt. Joachim von Soosten, „Präsenz und Repräsentation. Die Marburger Unterscheidung“ (99–122) versucht mit diesen beiden Begriffen den Kern der Debatte im Marburger Religionsgespräch zu fassen und Luthers Denkmodell daran zu verdeutlichen. Reinhard Brandt, „Ob die Worte ‚Das ist mein Leib‘ wohl feste stahn? Abendmahlsliturgie und Verständnis des Abendmahls heute“ (123–138) schließlich schaut auf die gegenwärtige Praxis des Abendmahls in den lutherischen Kirchen und kommt dabei zu dem Ergebnis, daß trotz einiger fragwürdiger Aspekte die im Titel seines Beitrags gestellte Frage insgesamt bejaht werden könne.

Ohne eine ins einzelne gehende Auseinandersetzung mit den verschiedenen Beiträgen liefern zu können, soll doch auf einige aus katholischer und aus ökumenischer Sicht nicht unproblematische Punkte hingewiesen werden. Daß sich die reformatorische Abendmahlslehre in deutlicher Abgrenzung von dem damaligen theologischen Verständnis wie auch der Praxis der katholischen Kirche entwickelt hat, steht außer Frage. Allerdings erwecken gerade die systematischen Beiträge den Eindruck, daß dies auch weiterhin für das lutherische Abendmahlsverständnis konstitutiv sei, ohne dabei den gegenwärtigen Stand katholischer Eucharistielehre wirklich zur Kenntnis zu nehmen (vgl. 14–16; 40f.; 46f.; 81f.; 103–106; die leider

ebenso vorhandene umgekehrte Erfahrung kritisiert völlig zu Recht R. Brandt 128f.). Damit zusammen hängt wohl die weitgehend negative Bewertung der im ökumenischen Bereich erreichten Verständigungen, wie sie sich in einigen Beiträgen findet: Die Ablehnung der Aussagen des Lima-Dokuments (vgl. 129–133), die Reserve gegenüber dem Begriff der Eucharistie aus einer schon allein liturgisch gar nicht haltbaren Entgegensetzung von katabatischer und anabatischer Dimension des Herrenmahls (vgl. 41–46) oder das weitgehende Fehlen der pneumatologischen Dimension des Abendmahls im Kontext der Selbstvergegenwärtigung Christi stellen mehr oder wenig deutlich Sachverhalte in Frage, die man im ökumenischen Dialog eigentlich geklärt zu haben meinte. Stattdessen wird (v. a. in den Beiträgen von R. Schwarz und N. Slenczka) die Position Luthers (und nicht der lutherischen Bekenntnisschriften!) dermaßen normativ dargestellt, daß alle anderen Deutungen des Abendmahls mindestens defizitär wirken. Wie dann aber die inner-evangelischen Kontroversen der Reformationszeit tatsächlich überwunden sein sollen, bleibt unter dieser Perspektive fraglich (vgl. dazu aber die anders ausgerichteten Aussagen von R. Brandt 124–127).

Insofern bietet der vorliegende Bd interessante Beiträge zum Verständnis des Abendmahls, die eine breitere Diskussion verdienen, als sie hier geleistet werden kann. Allerdings muß auch gefragt werden, wie repräsentativ gerade die systematischen Aussagen für das lutherische, ganz zu schweigen für das evangelische Abendmahlsverständnis sind. Und ob der Bd auch den Gemeinden helfen kann, das Abendmahl lebendiger zu feiern, darf man angesichts des z. T. doch sehr hohen Niveaus der Argumentation anfragen.

Paderborn

Burkhard Neumann

Lehmkuhler, Karsten: Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 365 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 104), geb. € 49,00 ISBN: 3-525-56331-0

Das vorliegende Buch ist die Veröffentlichung einer Arbeit, mit der der Vf. 2002 in Erlangen-Nürnberg habilitiert wurde. Der Vf. lehrt zurzeit Ethik an der „Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg“. Die Studie hat sich zum Ziel gesetzt, die „Einwohnung Gottes“ fächer- und konfessionsübergreifend anzugehen. Die Studie ist fächerübergreifend, indem der Vf. die dogmatische Bedeutung der Einwohnung Gottes für eine Vertiefung von Fragen der Ethik und der Pastoraltheologie einsetzen möchte (7, 101f.). Zugleich stellt der Vf. fest, daß die Frage nach der Einwohnung eine exegetische Aufgabe darstellt (16f.). Die ökumenische Dimension der Arbeit liegt darin, daß der Vf. eine Untersuchung sowohl der evangelischen als auch der katholischen Tradition zur Fragestellung vorgelegt hat, um die breite Behandlung des Themas in der katholischen Theologie für die evangelische Tradition fruchtbar zu machen (17). Die orthodoxe Tradition wird methodisch ausgeklammert.

Kap. I (19–52) beschäftigt sich mit dem biblischen Verständnis von der Einwohnung Gottes. Nach einer Besprechung der einschlägigen Aussagen und Begriffe aus dem Corpus Paulinum (Wohnen, Christus in euch, der Geist in euch, in Christus sein) und der Immanenzaussagen aus dem Corpus Johanneum werden in einer Diskussion mit der Forschungsgeschichte Fragen angegangen, die in der weiteren Arbeit wiederholt auftauchen: die Spannung zwischen „substantieller“ und „personaler“ Einwohnung, die Erfahrbarkeit der Einwohnung bzw. der Gnade, das Verhältnis von menschlichem Personsein und Einwohnung, Einwohnung als Angeld eines zukünftigen Heils.

In Kap. II (53–115), in dem der Lehre von der Einwohnung Gottes bei Thomas von Aquin nachgegangen wird, wird die Frage nach dem Verhältnis von *inhabitatio* und *visio beatifica*, von Gnadenstand und ewigem Heil gestellt, um das Ergebnis für ein Verständnis der Einwohnung Gottes als des Anfangs des Heils zu erschließen. Mit Rückgriff auf STh I–II q 112 a 5 stellt der Vf. fest, Thomas vertritt die Position, daß keine sichere Erkenntnis des Gnadenstandes möglich ist, um dann in einem zweiten Schritt – in Anlehnung an Gardeil – zu unterstreichen, daß es nach Thomas doch ein „cognito quasi experimentalis“ der gesendeten Personen gibt: Sendung bedeutet eben, daß „eine Person der Trinität einem Menschen auf neue Weise bekannt wird“ (103). Die noch offene Frage, ob hier Gott selbst oder nur die Gaben Gottes „erfahren“ werden, wird in Auseinandersetzung mit der neuscholastischen Thomasinterpretation beantwortet, bei der der Standpunkt von Gardeil den Sieg davonträgt. Das zusammenfassende Ergebnis der Untersuchung von der Lehre über die Einwohnung Gottes bei Thomas lautet: Im *exitus* wohnt Gott durch seine schaffende Allmacht in den Kreaturen und bewirkt so einen „appetitus nach der visio beata als Ziel seines Seins“. Im *reditus* ist die *inhabitatio* „das zentrale Angeld“ und die „partielle Vorwegnahme der seligen Schau“ (114). Das Kap. wird mit einer kurzen Bemerkung zur Appropriationslehre bei Thomas abgeschlossen.

Der Artikel Karl Rahners „Die scholastische Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“ wird in Kap. III (116–150), das mit „Die neuere katholische Theologie“ überschrieben ist, besprochen. Der Vf. versucht, Rahners Verständnis

des Verhältnisses von *gratia increata* und *creata* innerhalb einer den hermeneutischen Rahmen nicht sprengenden Auslegung zu radikalisieren: Die Einwohnung Gottes als Form und Ziel des Menschen ist die eigentliche Ursache der geschaffenen Gnade im Menschen (131) – nach der Meinung des Vf. wird dies von Rahner nicht deutlich genug hervorgehoben. Das Kap. schließt mit der Frage nach den nicht-appropriierten Beziehungen ab.

Kap. IV (151–171), das die *unio mystica* in der lutherischen Orthodoxie behandelt, eröffnet den zweiten Teil der Arbeit, der die Lehre von der Einwohnung Gottes in der lutherischen Tradition behandelt. Nach einem kurzen theologiegeschichtlichen Überblick wird J. A. Quenstedts Lehre von der *unio mystica* als Paradigma dargestellt. Das Gespräch bewegt sich in der Spannung zwischen Substanzgegenwart und Gegenwart allein durch Handlungen und Gaben (159), wobei Substanzgegenwart hier die personale bezeichnen soll (160). Die Einwohnung Gottes kann laut Vf. nicht auf ein bloßes Einwirken Gottes auf den Menschen reduziert werden.

Aussagen Schleiermachers und Ritschls zur Thematik werden in Kap. V (172–237) vorgestellt. Bei allen Vorbehalten und Bedenken, die der Vf. der Theologie Schleiermachers gegenüber hegt, versucht er, „Schleiermachers Dogmatik als eine Theologie der Einwohnung“ (172) zu verstehen. Der Begriff „Einwohnung“ wird bei Schleiermacher zum Terminus technicus für die Bezeichnung des Gottesbewußtseins, das in Christus stetig und ungetrübt vorhanden war. Aber diese Bestimmung der Einwohnung führt dazu, daß weder Christologie von Anthropologie noch die Einwohnung Gottes von Gottes Allgegenwart sachgemäß unterschieden werden können. Den Gründen der Kritik Ritschls am Begriff „Einwohnung“ wird in einer theologiegeschichtlichen Untersuchung nachgegangen: Die Angst vor einer Verflüchtigung der historischen Vermittlung des Glaubens führt ihn zu einer Betonung der unaufgebaren Bedeutung des Wortes und der Sakramente für das Gottesverhältnis. Außerdem ist nach Ritschl die Lehre von der Einwohnung Gottes eine unnütze Verdoppelung der Rechtfertigungslehre. Diese Kritik muß laut dem Vf. aber nicht die biblische Lehre von der Einwohnung und der Rechtfertigung treffen, weil das Corpus Paulinum die Einwohnung Gottes als ein durch Wort und Sakrament vermitteltes Geschehen versteht und keinen Gegensatz zwischen ihr und der Rechtfertigungslehre aufbaut (215f.).

Mit Recht kann Kap. VI (238–286) über die finnische Lutherforschung als das Herzstück des Buches aufgefaßt werden. Der Vf. kommt in einer Analyse der Schriften Luthers – in Übereinstimmung mit der in Deutschland wenig rezipierten finnischen Lutherforschung – zum Ergebnis, daß das Neue in Luthers Denken zwar eine relationale Beschreibung des Menschen ist (270f), das aber Luther nicht daran zu hindern scheint, die Gegenwart Christi im Menschen als „eine ‚substantielle‘ Wirklichkeit“ (273) zu beschreiben. Die relationale Redeweise soll betonen, daß alles, was der Christ hat, nicht Eigentum des Menschen ist, sondern Geschenk. Die substantielle Redeweise soll gegen eine spiritualistische Verdünnung unterstreichen, daß „Gott sich selbst mit der Schöpfung verbindet“ (281). Der Vf. konkludiert, daß „der Gedanke eines Gegensatzes zwischen einer [...] ‚real-ontologischen‘ und einer ‚relationalen‘ Gegenwart Christi“ bei Luther nicht zu finden ist (283).

In Kap. VII (287–336) werden die erzielten Ergebnisse systematisch zusammengefaßt und die im Laufe der Arbeit aufgeworfenen Fragen beantwortet. Die Einwohnung Gottes wird beschrieben als „ein bereits reales Eigentum, das aber auf eine noch zukünftige, endgültige Gabe hinweist“ (288). Das Wohnen Gottes darf nicht als eine Eigenschaft des Menschen aufgefaßt werden, sondern muß als ein Handeln Gottes am Menschen verstanden werden, was der Vf. unter Einbeziehung der Aussage Luthers *fides facit personam* zu erläutern versucht. Das Verhältnis von Sein und Akt wird wieder aufgegriffen, und der Vf. zeigt, daß diese zwei Sichtweisen sich nicht widersprechen müssen, sondern erst richtig verstanden werden, wenn sie in ihrem inneren Zusammenhang gesehen werden. Ein anderes die Arbeit bestimmendes Thema ist das Verständnis der „Gnadenmittel“ als Vermittlung der Einwohnung: Gegen eine spiritualistische Auffassung der Einwohnung wird sie im Abschlußkap. noch einmal aufgearbeitet. Der Vf. entscheidet die Frage nach der Erkennbarkeit des Einwohnens in Rückbezug auf Luther, die lutherische Orthodoxie, Thomas und die vom Vf. bevorzugte katholische Thomasrezeption (Gardeil und Rahner), so daß hier von keinem sicheren Wissen – im Sinne eines theoretischen Wissens – gesprochen werden kann, ohne daß die Einwohnung Gottes deswegen erfahrungsseitig bleiben muß: „Die Einwohnung führt also durchaus zu Erfahrungen ihrer Wirkungen, zu Erfahrungen der Inanspruchnahme durch Gott“ (333). Das Kap. und die Arbeit werden mit einem trinitarischen Ausklang abgeschlossen (334–336).

Das Verdienst der Arbeit besteht darin, die biblische Lehre von der Einwohnung Gottes in ökumenischer Perspektive und in ihrem inneren Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre darzustellen und systematisch aufzuarbeiten. Die sich abwechselnde Verwendung der Begriffspaare Substanz – Person, Substanz – Relation, Substanz – Wirkungen in den einzelnen Kap.n in bezug auf die Frage nach der Weise des Einwohnens ist der Systematik abträglich. „Personal“ scheint an einem Ort „substantiell“ bedeuten zu sollen (160) und an anderem Ort „relational“ (270). Es hätte noch eindeutiger werden sollen, wie die Begriffe „substantiell“ und „personal“ in bezug auf eine Person sich unterscheiden sollen.

Man hätte erwarten können, daß das Thema trinitarischer angegangen worden wäre, und daß die Frage nach den nicht-appropriierten Beziehungen der drei göttlichen Personen zum begnadigten Men-

schen sich wie ein roter Faden durch die Arbeit gezogen hätte. Diese Fragestellung wird in der Arbeit, wie der Vf. bestätigt, „nur gestreift“ (334) und wird in einigen der Kap. als eine kurze, nachträgliche Vertiefung der bereits erreichten Bestimmung der Einwohnung behandelt. Die Fragestellung nach der Einwohnung Gottes ist aber grundsätzlich eine trinitätstheologische und kann schwerlich als eine von einer allgemeinen Einwohnung Gottes abgeleitete Frage verstanden werden, sondern umgekehrt: die Einwohnung Gottes kann nur bestimmt werden als die dreifach unterschiedene Einwohnung der drei göttlichen Personen in ihrer relationalen Einheit. Diese Kritik soll aber nicht die Leistung der Arbeit schmälern, an der auch eine trinitätstheologische Behandlung des Themas nicht vorbeikommen wird.

Bonn

Niels Christensen

Repole, Roberto: Chiesa, Pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac. – Roma / Milano: Pubblicazioni del pontificio seminario lombardo in Roma 2002. XV, 485 S. (Dissertatio. Series romana, 36) kt € 26.00 ISBN: 88-7105-147-5

Ein Vergleich der beiden französischen Denker Gabriel Marcel (1889–1973) und Henri de Lubac (1896–1991) legt sich nicht nur von der Sache gemeinsamen Ringens um das Geheimnis des Menschen nahe, sondern auch durch einige Begegnungen und ein die beiden verbindendes Interesse am Werk des jeweils anderen (vgl. 91); de Lubac sprach gar von „kostbarer Freundschaft“ (93). Sie führte zu einem fruchtbaren Austausch. De Lubac sieht beispielsweise seine eigene Vorstellung von christlicher Philosophie am besten bei Gabriel Marcel verwirklicht (94), der von der Inkarnation als ontologischem Angelpunkt her eine allen Menschen zugängliche christliche Philosophie zu entwerfen versucht (vgl. de Lubacs Aufsatz „Sur la philosophie chrétienne“ aus dem Jahr 1936). Marcel wandelt seine Einschätzung Teilhard de Chardins nach der Lektüre von de Lubacs erster Monographie zum Thema „La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin“ von 1962 (vgl. 93f.).

Vergleichspunkt der vorliegenden Studie ist die Anthropologie unter der besonderen Rücksicht der Bedeutung der Kirche für den Menschen.

Das erste Kap. situiert die Fragestellung im zeitgenössischen Kontext einer dem Relativismus huldigenden Postmoderne, führt aber auch bereits ein in Leben und Werk der behandelten Denker.

Kap. 2 ist der Anthropologie Marcells gewidmet. Der Philosoph, dessen Denken sich an entscheidenden Punkten von anderen existenzphilosophischen Entwürfen etwa eines Jaspers oder v.a. Heideggers (130) distanziert, kommt auf der Basis einer phänomenologischen Betrachtung des Menschseins, näherhin des Phänomens der Treue zum Postulat der persönlichen Unsterblichkeit: „Einen Menschen lieben heißt ihm sagen: du wirst nicht sterben“ (so die Kernaussage von Marcells Schauspiel „Le mort de demain“ von 1919; dt. „Der Tote von morgen“, St. Ottilien 2001). Allerdings hat sich das philosophische Denken letztlich demütig unter das für ihn nicht aufhebbare Paradox des Menschen und der sich ihm aufräugenden Hoffnung zu beugen (171, 174). Diese Demut verhält sich allerdings zu einer Erleuchtung der Vernunft durch die Offenbarung nicht von vorneherein stolz ablehnend, sondern offen erwartungsvoll.

Kap. 3 entfaltet umfassend den Beitrag De Lubacs zu einer katholischen Ekklesiologie und den daraus resultierenden anthropologischen Einsichten, die, wie Repole mehrfach und mit vollem Recht betont, die Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ und auch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils entscheidend mit vorbereitet haben. De Lubac, der das Geheimnis des Menschen im Licht der Glaubenswirklichkeit der Kirche betrachtet, bringt v.a. den Gedanken der Interpersonalität zum Tragen. Sie „erlöst“ gewissermaßen die philosophische Tendenz, den Menschen letztlich doch als „solus et unus“ einsam hoffenden vorzustellen (vgl. 438; Tendenz zum Individualismus), hin auf eine Sicht des Menschen im co-essere der communio, die in der Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes ihre letzte Begründung hat (vgl. 301, Anm. 353 mit Hinweis auf De Lubac, Die Kirche, 214).

Die Konfrontation der beiden Werke im vierten Kap. erbringt als Ertrag: Die Kirche ist ein Weg, Marcells „homo viator“ in eine Gemeinschaft gemeinsamer Hoffnung zu vertiefen (434f.). Was R. an mehreren Stellen andeutet (vgl. die Hinweise auf Bruno Forte, La chiesa della Trinità und „La chiesa icona della Trinità“), hätte er noch ein wenig deutlicher entfalten können. De Lubac bietet durchaus eine trinitarische Grundlegung der Ekklesiologie (vgl. Greshake, Der dreieine Gott, 377 u. ö. mit Hinweis auf De Lubacs Erstling „Catholicisme“ von 1938), die einer Fortführung im Sinne einer trinitarischen Anthropologie offensteht.

Ein kleines Detail: De Lubac ist zwar aufgrund der vorübergehenden beruflichen Tätigkeit seines Vaters (eher zufällig) in Cambrai geboren. Man sollte ihn, dessen Lebens- und Schaffensmittelpunkt bis 1974 Lyon war, deshalb – bei aller Liebe zur Abwechslung in den Formulierungen – nicht gleich „il teologo di Cambrai“ (so z.B. 195, 246, 379; der „Theologe von Cambrai“ ist Fénelon) nennen.

Die teilweise episch breit angelegte Studie illustriert mustergültig am Beispiel Anthropologie und Ekklesiologie die gegenseitige Verwiesenheit von Philosophie und Theologie, wie sie von der Enzyklika „Fides et ratio“ (1998) als Antwort auf die Herausforderung der Postmoderne vorgestellt wird.

Trier

Rudolf Voderholzer

Ruhstorfer, Karlheinz: Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus. – Paderborn u.a.: Schöningh 2004. 487 S., kt € 58,00 ISBN: 3-506-71716-2

Der Autor hat sich mit diesem umfangreichen Werk unter der Betreuung von P. Walter an der Uni Freiburg habilitiert, an deren dogmatischen Lehrstuhl er derzeit Assistent ist. Das Thema ist allerdings weniger eines der klassischen Dogmatik als der traditionellen Fundamentalthologie – oder besser formuliert: Es steht trotz seiner anthropologischen Thematik als erkenntnistheoretische Untersuchung an der Grenze beider Disziplinen. Ruhstorfer befaßt sich mit der Frage, wie sich die Vernünftigkeit der Offenbarung unter Ansehung der Erkenntnisse neueren philosophischen Denkens erschließen lasse. In seiner komplizierten Diktion: „Die Frage nach dem Selben und dem Anderen, bzw. nach Identität und Differenz ist zu einem Signum der Zeit geworden“ (18). Konkreter: Kann das im NT Gedachte einen Zeitgenossen zu einer Unterscheidung von sich selbst anhalten und damit jene Bekehrung (conversio) vollziehen, die Wesen der Taufe ist? Die Antwort erfolgt auf der Basis der „logotektonischen Topologie“ des Philosophen Heribert Boeder und wird entwickelt auf dem Boden der paulinischen, von Augustinus aufgenommenen Anthropologie. Deren Gegenentwürfe sieht der Vf. in Nietzsche und Michel Foucault. Leitthese ist dabei, daß sich geschlossene Verhältnisse zur Offenbarung ermöglichen lassen. Das hier kurz Umrissene wird in langen und breiten Analysen der Hauptwerke der genannten Protagonisten zu eruieren gesucht. R. beginnt mit dem Jüngsten der Philosophen, mit Foucault. Über Nietzsche gelangt er zu Augustinus. Erst ganz am Ende konzentriert sich die Untersuchung auf Paulus, dem mehr als 130 Seiten gewidmet sind. Der Begründer der Theologie des Christlichen erweist sich für den Autor als der rationale Grund für eine Zuwendung zum Christlichen, zur echten und vollen Konversion. Die material- und reflexionsreiche Untersuchung wird leserfreundlich erschlossen durch Literatur-, Personen- und Schriftstellenindices.

Pentling

Wolfgang Beinert

Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum. (O. Hg. Schriftleitung Ulrich Ruh / Alexander Foitzik / Stefan Orth / Joachim Kinzler). – Freiburg: Herder 2005. 64 S. (Herder Korrespondenz Spezial), brosch. € 9,90 ISBN: 3-451-02701-0

Zur Erinnerung an das Zweite Vatikanische Konzil sind eine ganze Reihe von Publikationen erschienen. Das vorliegende Heft hat den Vorteil, daß es eine ganze Reihe von Stimmen vereint, und daß aufgrund der Platzierung in einer Zeitschrift die einzelnen Beiträge einen wohlthuenden Umfang nicht überschreiten. Aber selbst da ist es nicht möglich, alle Aspekte auszuloten und wiederzugeben, sondern es kann nur auf einige wenige Aspekte des Inhalts eingegangen werden.

Der erste Beitrag („Unverbrauchte Zuversicht“) stammt immerhin von David Seeber, der selbst Konzilsberichterstatte und dann Chefredakteur bei der HERDER-Korrespondenz war. Er stellt in seinem Beitrag besonders den zeitgeschichtlichen Rahmen des Konzils heraus. Es war eine Hoffungszeit, auch in der Politik. Jedenfalls kann man das Konzil als den großen Hoffungsimpuls für die katholische Kirche und die katholische Kirche für die Welt bezeichnen. Der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl (geb. 1931) redet ebenfalls als unmittelbarer Zeuge des Jahrhunderts und beschwört die großen Dokumente – Kirchenkonstitution, Offenbarungskonstitution, Ökumenismuskonkret – in ihrer bleibenden Bedeutung. Hochinteressant ist der Beitrag des Exegeten Georg Steins, der in Erinnerung ruft, welche Bedeutung die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ für die Stellung der Bibel in der katholischen Kirche hatte und bin heute hat. Zunehmend ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ in die Mitte des Interesses gerückt, gerade bei jüngeren Theologen. Das belegt u.a. der Beitrag von Hans-Joachim Höhn („Zeichen deuten – Zeichen setzen“). Der Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards vertritt in seinem Beitrag mit Vehemenz die Ansicht, daß die Liturgiereform des Konzils noch bei weitem unabgeschlossen ist. Sehr beeindruckend faßt Roman A. Siebenrock die Haltung der Konzilskirche zu den nichtchristlichen Religionen zusammen („Areopagrede der Kirche“). Von Hanspeter Heinz, dem Augsburger Pastoraltheologen, der das Konzil als Student in Rom erlebt hat, folgt eine Skizze über die Phasen der Rezeption des Konzils in Deutschland, ähnlich der Beitrag von Margit Eckholt über das Echo in Südamerika. In weiteren Beiträgen kommen Afrika und Asien in den Blick.

Das Heft ist noch spektrereichen als hier referiert. So sind z.B. die Beiträge von Reinhard Frieling (zur evangelischen Beurteilung) und Otto Hermann

Pesch noch nicht erwähnt. Ihre Positionen kennt man allerdings reichlich aus anderen Publikationen.

Insgesamt ein wichtiges Heft, mit immerhin fast 70 großformatigen Seiten. Man könnte es sehr gut z. B. in der Erwachsenenbildung oder in der Schule einsetzen. Der Verlag verweist immer wieder auf andere Publikationen zum Konzil, teilweise aus dem eigenen Haus, teilweise aber auch aus anderen Verlagen.

Münster

Harald Wagner

Waldenfels, Hans: Auf den Spuren von Gottes Wort. Theologische Versuche III. – Bonn: Borengässer 2004. XI, 697 S. (Begegnung 13), geb € 57,00 ISBN: 3-923946-68-6

In der von ihm besorgten Reihe legt der emeritierte Bonner Fundamentaltheologe und renommierte Religionswissenschaftler aus dem Jesuitenorden zum dritten Male Zeugnisse seines reichen Schaffens vor, diesmal aus den letzten zehn Jahren. Nicht weniger als 45 Beiträge aus den unterschiedlichsten Quellen und mit sehr divergierenden Themen sind gesammelt und werden als ebenso viele „Kapitel“ vorgelegt, zusammengehalten durch die These, daß Religion primär nicht Lehre, sondern Weg sei. Vom christlichen Startpunkt, aber im Bewußtsein des breiten Spektrums der Religionen in der Welt mit ähnlicher Grundkonzeption verfolgt Waldenfels die Spuren, welche die Nachfolge Christi sichern. Die gegenwärtige Konkurrenzsituation macht es ihm einsichtig, dass der Umgang mit den Religionen von einem exklusivistisch-monistischen Absolutheitsdenken zu einem pluralistischen gefärbten Verhalten mit dialogischer Offenheit für den und das Fremde führt.

Das umfangreiche Sammelwerk hat insgesamt acht Teile. Es beginnt unter dem Rubrum „Spurensuche“ mit grundlegenden Erwägungen. Seine Grundeinsicht lautet: „Im Zeitalter des Pluralismus spielt sich die Menschheitsgeschichte im Spannungsverhältnis von globalisierenden Uniformierungsprozessen und einem neuen Bewusstsein für die Vielfalt in Kultur und Religion, in Sprachen und Verhaltensweisen der Völker ab“ (101). Dem ausgewiesenen Kenner der östlichen Religionen dienen Buddhismus und Hinduismus, beide geprägt durch ein harmonisierendes Einheitsdenken, als oft herangezogene Beispiele fremdreligiösen Denkens. Er studiert das Fremde gern wider die traditionelle Leserichtung. Das Andere kann auch Hinweis auf das Vergessene bei uns sein: So deutet er den Polytheismus als Erfahrungsausdruck der unausschöpfbaren Fülle Gottes. Ebenso weist der Autor gern auf die anthropologische Relevanz des Religiösen hin: Der Mensch schließlich ist der Ort, an dem Erlösung sich ereignet.

Auch Teil II („Wege und Aporien“) ist noch fundamentalen Fragen gewidmet: Auf der Grundlage des Religions- und Religionenverständnisses des Vaticanum II stellt er sich Themen, wie sie die schon angesprochene Globalisierung herausbeschwört: Ist Religion Privatsache oder öffentliche Angelegenheit? Welchen politischen Einfluß üben die Religionen aus? Was hat es mit dem *clash* auf sich, den Huntington prophezeit? Von besonderem Interesse ist der Aufsatz „Die Religionen – stören oder fördern sie das menschliche Zusammenleben?“ (243–259). Die etwa von Johannes Paul II. vertretene Überzeugung, es gebe zwar Christen, die Störfaktoren seien, nicht aber gelte das für die verfaßte Kirche, revidiert der Theologe dezidiert: Es geht eben nicht bloß um das Fehlverhalten einzelner Religionsanhänger, „sondern um Einstellungen und Verhaltensweisen, die sich bei Menschen aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeit und Motivation finden“ (249). Störfaktor ist also die Religion als solche. Beispiele werden genannt: Heilsvorstellungen, Wahrheitsthematik, rechtliche Entscheidungskriterien und vornehmlich die Gotteskonzeption. Und wie wird man damit fertig? W. führt an den Abbau der Feindbilder, für Christen besonders die Aktivierung der Pflicht zur Feindesliebe und endlich allgemein die Dialogbereitschaft.

Die Aufsätze der drei sich anschließenden Teile machen Ernst mit dem Gehen des Weges. Sie drehen sich um „Gottsuche“ (Teil III), „Wahrheitssuche“ (Teil IV) und um den „Weg“ selbst (Teil V). Dabei drehen sich die Reflexionen beispielsweise um den Monotheismus und um die mit dem Kreuz zusammenhängenden Probleme. „Ist die Rede vom leidenden Gott theologisch legitim?“, lautet ein Titel. Hier wird nicht die stets brennende Theodizeefrage erörtert (das geschieht bereits im zweiten Teil), sondern wenigstens ebenso hart die Schwierigkeit, wie Gott als der Ewige in die Kontingenz des Leides verwickelt werden könne. Auf dem Hintergrund des Buddhismus, für den das Leid(en) zentral ist, findet der Bonner Wissenschaftler eine christliche Antwort vom chaldonensischen Dogma aus. Natürlich muß man sich im Rahmen dieses Buches auch mit der Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation „Dominus Iesus“ von 2000 auseinandersetzen. Dem ein wenig nach Gutscherrenart agierenden Dokument stellt der Vf. sich in Kap. 27 mit großer Behutsamkeit und Vorsicht. Ein Blick auf die römische Liturgie, genauer auf das Toten-Memento in den eucharistischen Hochgebeten zeigt, daß diese wenigstens sehr viel aufgeschlossener ist als das vatikanische Papier.

Die drei letzten Teile VI–VIII. haben die gemeinsame Hauptüberschrift „Zeichen der Zeit“ und beschäftigen sich dementsprechend mit Einzelfragen der aktuellen Debatten. Das Theodizeeproblem meldet sich noch einmal unter den Stichworten Auschwitz und Hiroshima (Teil VI). „Europa Ost und West“ lautet der Untertitel des vorletzten Teils. W. hat schon früh intensive Kontakte

mit Polen gepflegt: Ein Spiegel sind mehrere Aufsätze, die hier dokumentiert werden. Teil VIII. endlich (Zeichen der Zeit „im 20. Jahrhundert“) vereint sehr verschiedene Probleme – zu Asien, zum „Fall Dupuis“, zum Säkularismus und anderes.

Zwei Register für Personen und Sachen und der Nachweis der Ersterscheinungsorte vervollständigt das Buch.

Die knappe Übersicht läßt erahnen, welche bedeutende Arbeitsleistung hier vorgelegt wird, welche aktuellen und theologisch aufregenden Themen angesprochen werden. Sie sagt natürlich nichts aus über die literarische Qualität der dritten Aufsatzsammlung von W. So ist beizufügen: Er ist ein hervorragender Schriftsteller, ein behutsamer Didaktiker, ein klarer Denker und Autor, mit einem Wort: Die Aufsatzsammlung ist ein unter jeder Hinsicht sehr lesenswertes Werk

Pentling

Wolfgang Beinert

Philosophie

Schmitt, Arbogast: Die Moderne und Platon. – Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 2003. XII, 584 S., geb. € 69,95 ISBN: 3-476-01949-7

Um es gleich eingangs vorwegzunehmen, sei bereits an dieser Stelle bemerkt, daß dem Marburger Gräzisten Arbogast Schmitt mit dem vorliegenden voluminösen Werk ein wahrhaft großer Wurf gelungen ist, der zweifellos eine kontrovers geführte Diskussion verdient. Allerdings möchte der Rez. gleichzeitig nicht verschweigen, daß der Titel des knapp 600 Seiten starken Bdes zu einem gravierenden Mißverständnis einlädt, denn der Vf. möchte die Konjunktion „und“, die hier Platon mit der Moderne verknüpft, keineswegs im Sinne einer versöhnlichen Kopula verstanden wissen, vielmehr handelt es sich in diesem Fall um ein in höchstem Maße adversatives „und“, mit dem eine dezidiert markierte Kampffront zwischen Platon auf der einen und der Moderne auf der anderen Seite angedeutet wird. Folglich scheint ein Titel wie etwa „Platon versus die Moderne“ weitaus eher dem Inhalt der Studie zu entsprechen als der tatsächlich gewählte Titel. Die ungewöhnliche Herausforderung des Werkes liegt nach dem Dafürhalten des Rez. in der eindeutigen Positionierung Sch.s, der sich in diesem philosophischen Gefecht zwischen Platon und der Moderne mit einer überaus subtilen Argumentationsstrategie auf der Seite des antiken Denkers schlägt.

Der Hauptteil des Bdes (1–540) gliedert sich in eine umfangreiche einleitende „Einführung“ (7–79), in der der Autor in aller Ausführlichkeit die Intention seines Interpretationsansatzes und den Aufbau seiner Studie vorstellt, und die beiden Teile seiner Untersuchung, wobei der erste Teil die Überschrift „Abstraktes Denken – Konkrete Sinnlichkeit: Zum Gegensatz von Kultur und Natur in der Moderne“ (81–206) trägt und der zweite Teil mit dem Titel „Konkretes Denken“ als Voraussetzung einer Kultur der Ethik, der Politik und der Ökonomie bei Platon und Aristoteles“ (207–523) versehen ist. Im abschließenden „Schluß“ (524–540) faßt Sch. resümierend seine Hauptthese und ihre Begründung zusammen. Das zwanzigseitige Literaturverzeichnis (541–561) dokumentiert bestens die weitgespannten Forschungen des Vf.s; das den Bd abrundende Sach- und Personenregister (562–579) sowie das Stellenregister (581–584) erleichtern dem Leser das suchende Nachschlagen einzelner Passagen.

In seinem „Vorwort“ (1–6) erklärt der Autor, daß die philosophischen, künstlerischen, naturwissenschaftlichen, politischen und ökonomischen Diskurse der Gegenwart von zwei nicht weiter kritisch reflektierten Voraussetzungen ausgehen: 1. der Diagnose eines Lebens im Umbruch und in einer Krise, sowie 2. dem Selbstverständnis eines Lebens in einer Wende bzw. in einem Paradigmenwechsel. „Nicht nur das 20. Jahrhundert bietet eine ganze Fülle solcher ‚Wenden‘: die Wende zum Unbewußten (Freud), die Wende zur Sprache (Wittgenstein), die leibphilosophische Wende (von Herder bis Gernot Böhme), die Wende zum Gefühl („emotionale Intelligenz“) und neuerdings die Wende zum Bild (Gottfried Böhm, Hans Belting u.a.), auch Darwins besondere Leistung kann nach Ansicht der meisten nur in Begriffen einer revolutionären Wende – von einer statisch dogmatischen zu einer evolutionär entwicklungsgeschichtlichen Erklärung des Lebens – beschrieben werden. Denselben Anspruch hat schon Kant für sich selbst erhoben und dabei das Vorbild aller dieser Wenden benannt, nach dem Hans Blumenberg die ganze Moderne charakterisiert hat: die kopernikanische Wende.“ (2) Nach Sch. resultiert aus diesem Befund die Grundfrage nach dem Grund für diese unreflektierte Verbundenheit des Modernitätsbewußtseins mit dem Anspruch eines radikalen Traditionsbruchs.

Der entscheidende Impuls dieser eigenwilligen neuzeitlich-modernen Abkehr von den antiken und mittelalterlichen Traditionslinien liege in einem Anti-Platonismus, der die Platonische Annahme einer genuinen Existenz der Ideen zugunsten der ausschließlichen Anerkennung der empirischen Wirklichkeit verwerfe. Der moderne Mensch wende folglich seinen Blick von dem Platonischen Ideenhimmel ab, um seine eigene individuelle Existenz im Hier und Jetzt und die ihn umgebende Welt der materiellen Dinge zum Maßstab

seines Handelns und Erkennens zu postulieren. Dieser moderne Anti-Platonismus manifestiert sich erstmals im Universalienstreit des 13. und 14. Jh.s, in dem die Nominalisten als Vertreter einer „via moderna“ in paradigmatischer Form den platonischen Universalienrealismus zu destruieren versucht haben. Der historische Siegeszug der nominalistischen Annahme, daß Allgemeinbegriffe allein im Denken des erkennenden und handelnden Subjekts existieren, markiere somit das prägende Leitmotiv des modernen Bewußtseins. „Das geschichtliche Resultat des spätmittelalterlichen Universalienstreits, d.h. die Art und Weise, wie hier Platon ein für alle Mal überwunden worden sein soll, ist bis heute nicht in Frage gestellt worden. Im Gegenteil: wenn es in der pluralen Offenheit der Moderne eine Überzeugung gibt, die niemand mehr kritisiert, zumindest niemand, der sich auf der Höhe seiner Zeit bewegen möchte, dann ist es die Überzeugung, daß Begriffe subjektive Produkte ohne ein eigenes reales Sein für sich selbst sind. Unter diesem Gesichtspunkt kann die Moderne insgesamt seit ihren frühesten Anfängen im 14. Jh. als eine anti-platonische Zeit bezeichnet werden.“ (4) Die zentrale Intention seines Werkes erblickt Sch. in seiner Unterscheidung zwischen zwei diametral entgegengesetzte Rationalitätstypen: 1. der Repräsentations- bzw. Vorstellungsphilosophie der Moderne und 2. der Unterscheidungsphilosophie Platons und Aristoteles'. „Von diesem unterschiedlichen Ausgangspunkt her ergeben sich zwei völlig verschiedene Auffassungen von Rationalität und, diesen folgend, von den anderen Vermögen des Menschen: Wahrnehmung, Gefühl, Wille usw. Diese unterschiedlichen Formen von Rationalität – die man als eine abstrakte und eine konkrete Rationalität charakterisieren kann – mit ihren Folgen für das unterschiedliche Selbstverständnis des Menschen herauszuarbeiten, ist das Hauptanliegen dieses Buches.“ (5) Wie bereits erwähnt verfolgt der Vf. mit seiner Unterscheidung keineswegs rein philosophiehistorische Ambitionen, sondern votiert mit allen ihm zur Verfügung stehenden erkenntnistheoretischen, ethischen, ästhetischen, politischen und ökonomischen Argumenten für die konkrete Rationalität der Unterscheidungsphilosophie Platons und Aristoteles'.

Der Leser, der sich auf die steil ansteigenden Argumentationsgänge Sch.s ohne die typisch moderne Voreingenommenheit einläßt und dabei den einen oder anderen aufragenden Gipfel erklimmt, wird für seine Mühen durch faszinierende Panoramablicke auf so unterschiedliche Theorienfelder wie beispielsweise die neuzeitliche Natur-Kultur-Antithese, die Staats- und Gesellschaftslehre Platons und Aristoteles' oder die moderne Evolutionsbiologie reichlich belohnt. Die Intention des Autors, das „kreative Potential des Platonismus und Aristotelismus wieder neu in den Blick rücken“ (78) zu wollen, verdient aus der Sicht des Rez. ein uneingeschränktes Zustimmung; es muß jedoch die Frage aufgeworfen werden, ob diese Option notwendigerweise den radikalen Anti-Modernismus des Vf.s teilen muß. Der spätmittelalterliche Nominalismus ist zweifelsohne eine kritikwürdige Position, die unglücklicherweise eine immense Wirkungsgeschichte bis in die Positionen der Gegenwartsphilosophie gezeitigt hat, aber ist deshalb die philosophiegeschichtliche Konstruktion Sch.s überzeugend? Sind alle großen philosophischen Ansätze nach Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham als nominalistisch zu qualifizieren? Kann man in modernen Denkern wie Leibniz, Kant und v.a. in den großen Idealisten Schelling und Hegel überzeugte Nominalisten und folglich Anti-Platoniker erblicken? Geht es nicht vielmehr gerade bei den beiden letzteren um eine Versöhnung zwischen Platonismus und Moderne? Und ferner: Die suggestive Konstruktion des Marburger Gräzisten legt eine Polarisierung zwischen dem antikeitmittelalterlichen und dem modern-neuzeitlichen Denken nahe, die sowohl die dunklen Schattenseiten des ersteren als auch die hellen Lichtseiten des letzteren verschweigt. – Ist es vor diesem Hintergrund ein Zufall, daß die philosophische Rechtfertigung der Sklaverei bei Aristoteles in Sch.s Opus mit keinem Wort erwähnt wird? Diese kritischen Fragen können dem vorliegenden Bd sicherlich nichts von seiner intellektuellen Faszination nehmen, aber es bleibt fraglich, ob eine versöhnliche Synthese zwischen dem Denken Platons und der Moderne nicht produktiver sein könnte als die polarisierende Antithese des Autors – dann enthielte auch der Titel des Werkes „Die Moderne und Platon“ eine größere Wahrheit als die zugrundeliegende Intention des Vf.s: Platon versus die Moderne.

Steinfurt

Robert Jan Berg

Ökumene

Ioannis Calvini Opera Omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata. Auspiciis praesidii conventus internationalis studiis calvinianis fovendis ediderunt B.G. Armstrong et al. Series IV: Scripta didactica et polemica. Vol. 1: *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituelz ... Response à un certain holoandois* ... Ed. Mirjam van Veen. – Genf: Droz 2005. 286 S., Ln sFr. 96,00 ISBN: 2-600-00966-3

Series VI: Epistolae. Vol. 1: 1530 – sep. 1538. Ed. Cornelis Augustijn / Frans Pieter van Stam. – Genf: Droz 2005. 574 S., Ln sFr. 150,00 ISBN: 2-600-00974-4

Unter das Verdikt „Libertinismus“ fallen im 16. Jh. verschiedene Positionen und Gruppen, deren genaue Identität nicht leicht auszumachen ist, da wir sie gleichsam nur als „Feindbild“ kennen. Johannes Calvin bekämpfte die Libertinisten mit der Schrift „Contre la secte des libertins“ (1545) und mit dem „Epistre contre un cordelier“ (1547), der uns als zweiter Teil einer erneuten Ausgabe der Schrift von 1545 überliefert ist. Die Einleitung zu diesen Texten in der kritischen Calvin-Ausgabe wirft Licht auf die unter dem Vorwurf des Libertinismus anvisierten Personen (aus dem niederländischen Bereich) und die Entstehungsgeschichte der beiden Schriften, die im Kontext von ähnlichen Streitschriften von Guillaume Farel und Pierre Viret stehen. Da Libertinismusvorwurf und Kritik am Nikodemitentum miteinander verbunden auftauchen, lag es nahe, im selben Bd eine weitere polemische Schrift Calvins, die „Response à un certain Holoandois“ (Dirck Volckertsz Coornhert) von 1562, zu edieren.

Schon wenige Wochen nach Calvins Tod 1564 kam der Gedanke einer Publikation seiner Korrespondenz auf. Eine erste Realisierung erfolgte 1575 mit dem Bd „Epistolae et responsa“, in dem Theodor Beza ca. 400 Dokumente zusammenstellte. Die Verzögerung läßt sich nicht zuletzt mit den sensiblen Beziehungen zwischen den Reformatoren erklären. Die Veröffentlichung von Briefen sollte nicht alte, inzwischen befriedete Kontroversen wieder aufleben lassen. Die Sammlung Bezas wurde 1667 wieder aufgelegt. Erst 1723 und 1743 wurden andere, vorher nicht veröffentlichte Briefe entdeckt. Weitere Editionen erfolgten im 19. Jh. Die Sammlung der Korrespondenz Calvins in der Ausgabe im Corpus Reformatorum 1872–1879 umfaßt 11 Bde.

Die nun neu vorliegende kritische Ausgabe wird über die im Corpus Reformatorum enthaltenen ca. 3000 Briefe 200 weitere Briefe enthalten, ein Wachstum von ca. 6% (27). Angesichts der geschätzten Zahl von Briefen, die Calvin geschrieben haben wird, nämlich ca. 8200, und ebensovielen Briefen, die er erhalten haben wird, liegt uns damit gleichwohl nur ein Fünftel der tatsächlichen Korrespondenz vor.

Die kritische Edition vergibt jedem Brief, entsprechend der chronologischen Einordnung, eine Nummer. Angegeben werden Schreiber und Empfänger des Briefes, Ort und Datum, die Archive, in denen die Quelle vorliegt, Hinweise auf frühere Editionen. Ein weiterer Abschnitt macht Angaben über den Zustand der Manuskripte und liefert die verfügbaren Informationen über den historischen Kontext des jeweiligen Briefes. Es folgt eine knappe Zusammenfassung des Inhalts sowie der Text des Briefes mit Textapparat und weiteren Anmerkungen.

Der vorliegende erste Bd der Edition enthält (nebst Einleitung und Bibliographie) 85 Dokumente aus der Zeit von September 1530 bis September 1538, also beginnend mit einigen wenigen Zeugnissen aus der Zeit vor der „Bekehrung“ bis hin zur ersten Krise in Genf, aufgrund derer Calvin nach Strasbourg gehen wird. In diese Zeit fallen die ersten Positionierungen hinsichtlich der Kirchenordnung in Genf, die Auseinandersetzung mit Caroli, erste Kontakte zu dem in Zürich bereits viel besser positionierten Heinrich Bullinger, der Beginn der antirömischen Polemik Calvins mit den „Epistolae duae“ vom März 1537 v.a. im Blick auf das Verständnis der Messe sowie die ersten, durchaus spannungsreichen Kontakte zu Martin Bucer in Strasbourg.

Den Editoren ist für die überaus sorgfältige Arbeit zu danken.

Chur

Eva-Maria Faber

Liturgiewissenschaft

Böntert, Stefan: Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 334 S., kt € 30,00 ISBN: 3-17-018874-7

Die vorzustellende Diss.schrift beschäftigt sich mit dem recht jungen Medium Internet und seinen Möglichkeiten für die gefeierte Liturgie. Wer darin eine Anleitung sucht, wie Liturgie im Internet gefeiert werden kann oder soll, wird enttäuscht sein. Der Autor widmet sich vorwiegend der theologischen Grundlagendiskussion. Sein Hauptziel ist es, eine theologische Begründung für das Internet als

Ort liturgischer Feiern zu liefern. Zunächst sei der Argumentationsweg skizziert.

Im ersten Kap. („Theologie und Liturgie angesichts der Welt des Internet“) spannt der Vf. den Rahmen der Untersuchung auf und stellt seine zentralen Thesen (29f) vor. Grundlegende Voraussetzungen der weiteren Argumentation werden vorgestellt, so die Methode, das Internet als ‚locus theologicus‘ verstehen (40–49) und die Diskussion interdisziplinär zwischen Internettheorie und Theologie führen zu wollen.

Das zweite Kap. („Mehr als Verdattung und Verdrahtung – Kontexte und Optionen eines Dialoges von Liturgie und Internet“) geht der Frage nach, wie das Verhältnis von Theologie zur Mediengesellschaft, im besonderen zum Internet aussieht. Zunächst nimmt der Vf. eine Beschreibung der derzeitigen Verwendung des Internet für kirchliche Zwecke vor (58–71). Es folgt eine Systematisierung, in der das Internet als möglicher Ort der Offenbarung und der kirchlichen *Communio* zu verstehen versucht wird. Auf dem Hintergrund eines kommunikativen Liturgieverständnisses schreibt der Autor als Fazit des Kap.s dem Internet eine eigene „ekkleziologische und liturgietheologische“ (94) Würde zu. Im Internet können Menschen Erfahrungen sammeln, die transparent werden hin auf die freie Selbstoffenbarung Gottes.

Im dritten Kap. („Die Anwesenheit des Abwesenden – Interaktivität und Virtualität im Internet“) werden die kommunikationstheoretischen Hintergründe des Internet beleuchtet. Das Internet kann zwischen den Menschen eine ‚virtuelle‘ Gemeinschaft ermöglichen, die nicht weniger wirklich ist, als eine Gemeinschaft von physisch anwesenden Menschen. Diese Möglichkeit muß positiv ausgestaltet werden, um die kirchliche Gemeinschaft auch über das Internet zu konstituieren und darin eine liturgische Fei ergestalt zu entwickeln (129). Dieser Schritt scheint dem Vf. notwendig zu sein, um neben den traditionellen Weisen der Versammlung und Liturgie auch solche zu setzen, die dem Entwicklungsstand der Gesellschaft entsprechen (130).

Nach der kommunikationstheoretischen Beleuchtung der Fragestellung wird im vierten Kap. („Theologische Grundlagen und Perspektiven eines ekklesialen Miteinanders im Internet“) der theologische Standpunkt in drei Schritten diskutiert.

In einem ersten Schritt wird die Versammlung als grundlegende Äußerung kirchlichen Lebens von exegetischer und systematischer Seite her betrachtet und auf eine mögliche Nutzung des Internet als möglichem ‚Versammlungsort‘ hin befragt. Der Vf. kommt zum Schluß, daß das Verständnis des Versammlungs- und Beziehungsgeschehens im kirchlichen Miteinander erweitert werden muß. Es geht darum, „die Offenheit für das Wirken des Geistes Gottes als die stets neu Beziehung stiftende Kraft“ (178) auch über die traditionellen Arten des kirchlichen Miteinanders in neue Medienwelten hinein zu pflegen.

In einem zweiten Schritt wird dieses ekklesiologische Verständnis auf liturgische Versammlungen übertragen. Die Versammlung ist eine grundlegende Lebensäußerung der Kirche und kann, wie der Vf. aufzeigt, auch über das Internet konstituiert werden. Ein historischer Rückblick auf die Diskussion um Gottesdienstübertragungen im Fernsehen greift die damals gefundenen Ergebnisse auf und führt sie weiter. Liturgie wird verstanden als Ort des Dialogs zwischen Gott und Mensch und der Menschen untereinander. Der Vf. möchte Internetgottesdienste als Fortführung und Erweiterung der Liturgie der Kirche verstehen und stellt Gesichtspunkte dafür heraus: 1. Gott stiftet durch seine Selbstoffenbarung Gemeinschaft, die auch über das Internet geschehen kann. 2. Dialogprozesse zwischen Gott und Mensch sind immer menschlich vermittelt und spiegeln sich im menschlichen Miteinander. Deshalb kann auch die menschengeschaffene Welt des Internet solche Prozesse ermöglichen. 3. Die Liturgie überwindet Raum und Zeit, sie setzt das Heil, das sich historisch ereignet hat, im Hier und Jetzt gegenwärtig. Das Internet setzt diesen Prozeß fort. 4. Die Versammlung mit Hilfe des Internet ist eine „Fort-schreibung und Ergänzung des heilsgeschichtlichen Dialogs zwischen Gott und Mensch im Modus der erweiterten Symbole“ (220). 5. Die verschiedenen Liturgiereformen zeigen, daß sich Liturgie heute „nach einer adäquaten Ausgestaltung von Symbolen und Formen im Medium des Internet“ (220f) bemühen muß, um einen Rahmen für die Begegnung mit dem lebendigen Gott zu schaffen.

In einem dritten Schritt fragt der Autor nach dem Internet als möglicher Ausdrucksgestalt der sakramentalen Struktur der Kirche. Die Kirche, die sich selbst als Sakrament versteht (LG 1; 48) wird ausgehend von lehramtlichen Dokumenten und Äußerung von Theologen betrachtet. Der Vf. kommt zu folgenden Ergebnissen: a) Die konkret-institutionelle Gestalt der Kirche als Versammlung und die Gestalt der Einzelsakramente ist dem universalen Heilswillen in Jesus Christus nachgeordnet (242). b) Daraus wird das Postulat einer Vielgestaltigkeit der Ausdrucksformen des göttlichen Heils durch Jesus Christus erhoben. (243) c) Die Gegenwart Gottes wird nicht dem Medium Internet vorenthalten, und sie wird nicht darauf fixiert. Glauben und Lieben bleiben Grund allen kirchlichen Handelns. Dieses „geschmeidige Gefüge“ (246) der sakramentalen Struktur der Kirche nützt der Autor, um vier Optionen für die Sakramentalität der Kirche zu formulieren: a) Die konkrete Gestalt und die Vollzugsformen kirchlicher Sakramentalität sind erweiterbar. (246) b) Auch „untheologische“ Phänomene wie das technische Internet müssen differenziert als Orte verstanden werden, an denen die Gegenwart Gottes zeichenhaft erfahren werden kann. (246) c) Für die konkrete Gestalt kirchlichen Miteinanders im Internet braucht es ein klares christologisches Profil, Respektierung der Eigengesetzlichkeit des Mediums und der Beobachtung der theologischen Gegebenheiten. (246f) d) Die Einzelsakramente können nicht in dieses Muster eingefügt werden. Der Autor faßt seine Überlegungen in der These zusammen: „Kommunikative Vollzüge und Vergemeinschaftungen innerhalb des Internet, die in sich ausgerichtet sind auf die Heilsgewalt Gottes durch Jesus Christus, tra-

gen die Möglichkeit in sich, in Dienst genommen zu werden für die liebende und sammelnde Grundbewegung Gottes zu den Menschen hin. In einem solchen Falle kommt ihnen die Dignität einer Ausdrucksgestalt dessen zu, was in der durchgängigen sakramentalen Struktur der Kirche als Instrument des göttlichen Heilswillens grundgelegt ist.“ (247)

Im fünften Kap. werden exemplarisch drei Internetangebote untersucht. Ein kurzer Ausflug in die Methodik erschließt zunächst die dabei verwendete Kriteriologie. Die „Verantwortlichkeit und Benutzeroberfläche“, „Konzeptionelle Gesichtspunkte“, „Formaler Ablauf“, „Eingesetzte kommunikationstechnische Elemente“ und eine „Liturgietheologische Würdigung und Perspektiven“ werden für die drei Angebote von „www.internetgottesdienst.at“, „www.webandacht.de“ und „www.gebetsanliegen.de“ dargestellt. Aus dieser Erhebung werden Rahmenthesen und Parameter eines Gottesdienstes im Internet abgeleitet: 1. Der „Rückkanal“ wird zur „Grundbedingung sämtlicher sozialitätsstiftender Prozesse“ (283) erhoben. Damit bezeichnet der Vf. die wechselseitige Kommunikationsmöglichkeit, die es den Teilnehmern erlaubt, dem Anbieter zu antworten und miteinander ins Gespräch zu treten. 2. Die „Homogenität der Zeit“, also die zeitgleiche Feier durch alle Teilnehmer ist konstitutiv für eine gottesdienstliche Versammlung, auch im Internet. (283f) 3. Ein Gottesdienst im Internet muß erkennbar auf die Liturgie der Kirche verweisen, das Kirchenjahr aufgreifen, mit dem Leben der Kirche außerhalb des Internet verbunden sein. (284) 4. Am besten wird ein Internetgottesdienst in einem größeren Internetangebot platziert. (285f) Schließlich fordert der Vf., daß ein Internetgottesdienst einen Vorsteher benötigt, und begründet das mit der *Communio-Ekklesiologie*. (287).

Ein Ausblick im sechsten Kap. schließt das Werk ab. Dort fordert der Vf. zum wiederholten Male, Vorbehalte gegen ein technisch vermitteltes kirchliches Miteinander aufzugeben. Er wiederholt zusammengefaßt die erarbeiteten Konsequenzen und Desiderate: Das Internet als Ort, wo das göttliche Heilshandeln erfahrbar wird; die Kirche, die sich – nach LG 14 aus Menschen besteht, die „*Spiritum Christi habentes*“ – auch losgelöst von Raum und Zeit über das Internet konstituieren kann und die Bewahrung der Sakramentalität der Kirche auch über das Medium Internet hinweg. (293–295) Die Zeichen der Zeit weisen in einer internetbasierten Gesellschaft auf die Nutzung dieses Mediums durch die Kirche, nicht nur im Sinne der herkömmlichen Medien als Veröffentlichungsplattform, sondern auch als Rahmen zur Vermittlung von göttlichem Heil in Gottesdiensten.

Die Arbeit greift ein bislang in der Theologie kaum bearbeitetes Feld auf: Das technische Internet als junges Medium tritt in den Kontakt mit der Theologie, eine der ältesten Wissenschaftsdisziplinen. Vom kommunikationstheoretischen, theologischen und liturgiewissenschaftlichen Standpunkt her werden die Fragen nach den Grundvollzügen der Kirche in ihrer Versammlung und in der Feier des Heiles Gottes in dieser Welt im Blick auf das Internet systematisch reflektiert. Die vorliegende Arbeit stellt einen beachtenswerten Beitrag zur Entwicklung einer Theologie des Internet dar. Damit eröffnet sie die Studie ein neues Feld der theologischen Diskussion und bietet eine erste Orientierung.

Sie bietet vielfältige Ansatzpunkte für die weitere Diskussion und lädt zu Präzisierungen der z. T. nur angerissenen Sachverhalte ein. Es seien hier in Auswahl verschiedene Möglichkeiten dazu aufgezeigt.

Die Arbeit fokussiert ihren Blick auf das Internet. Die anfangs vorgetragene These wird durchgängig untermauert, von allen Seiten beleuchtet und immer wieder neu formuliert vorgestellt. Deshalb mutet sie bisweilen an als Apologetik der kirchlichen und seelsorgerlichen Verwendung des Internet. Diese Beschränkung auf das Internet reizt dazu, die gefundenen Antworten weiterzudenken auf zukünftige Veränderungen in der Medienwelt. So könnten die auf das Internet hin gemachten Aussagen zu den Begriffen ‚Versammlung‘, ‚Kommunikation‘ und ‚Sakramentalität der Kirche‘ noch allgemeiner gefaßt werden.

Der Autor versteht seinen Denkweg als den drei klassischen liturgiewissenschaftlichen Ansätzen verpflichtet: dem historischen, pastoralen und systematischen (250/251). Absolut vorherrschend ist allerdings die philosophisch-systematische Reflexion des Themas. Deshalb noch einige Gedanken zu möglichen historischen und praktischen Facetten der Untersuchung.

Der historische Ansatz spielt zunächst bei den Überlegungen zur Kirchenmitgliedschaft eine Rolle. Der Vf. führt die sog. ‚geistliche Kommunion‘ als innere Hinwendung eines Menschen zum Heil Gottes an. Ohne äußeren Ausdruck glaubt dieser Mensch doch ganz des Heiles teilhaftig zu werden. Diese Überlegungen sind systematisch durchaus vertretbar, liturgiewissenschaftlich wird die ‚geistliche Kommunion‘ als zu korrigierende defizitäre Form eingestuft. Vielfache Bemühungen richteten sich darauf, die Gläubigen zur wirklichen Kommunion zu führen. Vf. deutet das Phänomen der ‚geistlichen Kommunion‘ systematisch als Begründung für eine mögliche ‚virtuelle‘ Gemeinschaft ohne äußere Zeichen. Eine historisch-liturgiewissenschaftliche Deutung könnte nicht an der Fragestellung vor-

übergehen, warum es Bestrebungen kam, wie ‚virtuelle‘ Kirchenmitglieder zu ‚physischen‘ werden können und wie sich dies auf die Diskussion um das Internet auswirkt. Historisch-liturgiewissenschaftlich wird die Diskussion um Fernsehübertragungen aufgegriffen (184–192). Elemente aus dieser Diskussion werden aufgegriffen, jedoch eine direkte Parallele zum Internet wegen des fehlenden ‚Rückkanals‘ abgelehnt. Zwar fehlt beim Fernsehen ein technischer Rückkanal, doch zeigen die ‚Zuschauer‘ deutlich Rückmeldemöglichkeiten: die Einschaltquote, Mittun, Passiv-sein oder, wie im Falle des WJT, die spontane Anreise zum Ereignis, ausgelöst durch die Berichterstattung; also nicht nur medial-virtuell, sondern real dabei-sein-wollen. Dies könnte sehr wohl als ‚Rückkanal‘ verstanden werden. Weitere Parallelen zu historischen Entwicklungen: Im Sinne der „Vergleichenden Liturgiewissenschaft“ Anton Baumstarks könnte die Einführung gedruckter Bücher betrachtet werden. Es gab Widerstände, dieses technische Produkt in der Liturgie einzusetzen. Eine weitere Parallele könnte gezogen werden zur Verwendung schriftlicher Zeugnisse: Schon recht bald in der apostolischen Zeit wurde die zunächst mündliche Überlieferung verschriftlicht. Die Verehrung des Wortes Gottes blieb erhalten, auch vermittelt eines materialen Objekts, nämlich des Buches. Der Schmuck und die Verehrung des Buches gelten nicht dem Buch als solchem, sondern der dahinter liegenden Wirklichkeit des Wortes Gottes. Das Buch dient als Medium, das das Heilsgeschehen Gottes über Zeit und Raum hinweg in das Hier und Jetzt transportiert. Genau das versucht der Vf. für das Internet zu zeigen. Eine weitere Parallele könnte zum Tagzeitengebet gezogen werden. Grundsätzlich ein Gebet der Gemeinschaft, wird es doch vielfach von den Priestern allein gebetet, im Bewußtsein mit allen verbunden zu sein, die dieses Gebet ebenso für sich oder auch in Gemeinschaft feiern. Von diesem Gedanken her eine Brücke zu schlagen zu den ‚virtuellen‘ Gemeinschaften des Internet dürfte nicht schwer sein.

Den dritten liturgiewissenschaftlichen Ansatz, den der praktische Pastoralliturgik, beschreibt der Vf. als Anwendungswissenschaft. Sie nützt ihre Erkenntnisse mit Hilfe der Ergebnisse anderer – auch nicht-theologischer – Disziplinen „der Liturgie zu einer lebensgestaltenden Kraft innerhalb der Gemeinde und im Leben des Einzelnen zu verhelfen.“ (251) Praktische Theologie – und der praktische Teil der Liturgiewissenschaft – versteht sich heute aber mehr als Handlungswissenschaft, die das praktisch-kirchliche Handeln begleitet, reflektiert und weiterentwickeln will. (Fürst, LthK3 8,502; Köhl, Lern-Ort Praxis). In diesem Sinne betrachtet die Arbeit die vorgestellten Beispiele (von denen – internettypisch – www.internetgottesdienst.at [27.02.06] schon nicht mehr funktioniert). Der Vf. folgt also lediglich im fünften Kap. der Methode der praktischen Theologie. Eine ganz auf diese Methode aufgebaute empirische Untersuchung wäre eine lohnenswerte Aufgabe, die aber mit der von Böntert festgestellten Unübersichtlichkeit der Internetangebote kämpfen müßte. Der Ertrag könnte sich lohnen, da das Internet den Blick freigibt auf das, was die Anbieter tatsächlich denken, ob zutiefst reflektiert, emotional oder volkstümlich.

In der Arbeit wird stillschweigend vorausgesetzt, daß unsere Gesellschaft eine Mediengesellschaft ist, und das Internet als neues „Leitmedium“ (21 u. ö.) bezeichnet. Dies verdiente eine tiefere theologische Reflexion. Sicher ist der Hauptargumentationsstrang davon nicht betroffen, denn die Überlegungen B.s gelten genauso, wenn das Internet kein Leitmedium wäre. Nur unterstreicht der Vf. die Wichtigkeit seiner Überlegungen und des kirchlichen Handelns, das daraus folgen sollte, mit eben genau dieser Tatsache. Der Vf. möchte, wie er mehrfach betont, lediglich eine Ergänzung und Weiterführung des kirchlichen Lebens über dieses neue Medium theologisch-systematisch begründen. Trotzdem darf man nicht übersehen, daß gerade die Mehrzahl Menschen, die aktiv das kirchliche Leben prägen, zu einer Altersgruppe zählen, die das Internet wenig oder gar nicht nutzt. Wenn der Autor also von einer „geradezu euphorischen Nutzung des Internet im kirchlichen Bereich“ (61) ausgeht, hat er nur eine bestimmte Zielgruppe im Blick; ein Blick auf die ganze kirchliche Lebenswirklichkeit müßte zu einer deutlich differenzierteren Aussage führen.

Eine lesenswerte Arbeit, die das spannende Feld der Diskussion der Theologie mit der unsere Zeit prägenden Technik in Form des Internet aufnimmt. Das Internet wird zwar nicht heiliggesprochen, doch als legitimer Ort zur Vermittlung des göttlichen Heiles theologisch erschlossen.

Praktische Theologie

Prophetie in einer etablierten Kirche? Aktuelle Reflexionen über ein Prinzip kirchlicher Identität, hg. v. Rainer Bucher / Rainer Krockauer. – Münster: LIT 2004. IX, 350 S. (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse, 1) pb € 17,90 ISBN: 3-8258-7179-7

„Wir haben in dieser Zeit weder Vorsteher noch Propheten und keinen, der uns anführt“, betet Asarja, einer der Jünglinge im Feuerofen, klagenden Herzens (Dan 3,38). Mancher Christenmensch unserer Zeit könnte geneigt sein, sich dem anzuschließen. Und damit ist die Klage auch Sache der Pastoraltheologen. Eine Reihe von ihnen hat sich im Sommer 2003 im fränkischen Vierzehnheiligen um Ottmar Fuchs (im Vorfeld seines 60. Geburtstages 2005) gesammelt und aus vielen Perspektiven und unter zahlreichen Aspekten mit einem ebenso brisanten wie aktuellen wie nicht an letzter Stelle schwierigen Thema befaßt, der Prophetie in der Kirche. Das Ganze, 25 Beiträge meist junger Nachwuchswissenschaftler und Praktiker, ist von den Hg.n dem ersten Bd einer neuen Reihe „Werkstatt Theologie“ (verantwortet von diesen selbst zusammen mit Ulrike Bechmann) anvertraut worden. Ein sehr materialreiches Buch liegt damit vor. Nach einer Einleitung gliedert es sich in vier große Teile: Grundsätzliche Überlegungen (A), Exemplarische Analysen (B), Aktuelle Interviews (C) und einem Ausblick (D), den der zu Ehrende selber in Zusammenfassung der Symposion-Resultate liefert. Die „aktuellen Interviews“ führten die Hg. mit Caritasdirektor F. Küberl (Österreich), den Theologieprofessoren E. Klinger und M. Plattig O.Carm, dem Organisationsberater B. Severin sowie der Referentin bei MISEREOR Claudia Lücking-Michel.

Hier kann nur versucht werden, die großen Linien vorzustellen, in denen sich die zahlreichen Autoren gefunden haben. Entscheidend ist natürlich in erster Linie der Begriff des Prophetischen selber. Im ersten Teil wird so etwas wie eine Prinzipienlehre dazu geboten durch Befragung der Schrift (U. Bechmann / J. Kügler und J. Pock) und durch soziologische, politische und interkulturelle Analysen von nicht weniger als sieben Verfassern bzw. Verfasserinnen. Der Prophet erweist sich als eine Figur im Schnittpunkt von Vergangenheit und Zukunft. Aus der Kenntnis der Tradition versucht er in der Gegenwartsanalyse die Zukunft zu erhellen für die Menschen, zu denen er sich gerufen weiß – letztlich im christlichen Raum die institutionelle Kirche. Ihr gehört er selber an; er kann sogar einen hohen Rang in ihr einnehmen. Das macht im Teil B Chr. Bauer an drei späten Hirtenbriefen des großen Pariser Kardinals E. Suhard (1949) deutlich, in denen sich dieser Studienfreund Pius XII. als seherisches Genie erweist: Man kann ihn, meint Bauer, als „Konzilsvater vor dem Konzil“ bezeichnen, der die beiden großen Kirchenkonstitutionen LG und GS dadurch sachlich beeinflusst hat. Eine Definition mit anderem Akzent bietet R. Bucher: „Prophetie [...] meint den Prozess der kritischen Neuwahrnehmung der eigenen Existenz aus der Perspektive des Wortes Gottes“ (227).

Aus unterschiedlichen Aspekten und mit divergierender Zielsetzung werden pastorale Einzelfelder herausgegriffen, um deren prophetisches Potential zu eruieren. Das geschieht v.a. in den 11 Beiträgen der „Exemplarischen Analysen“ (Teil B), aber auch schon in Essays der Gruppe A (Grundsätzliche Überlegungen). Da werden beispielsweise untersucht die prophetischen Elemente der Kapitalismuskritik (M. Böhmer), die schwarzafrikanische Prophetie (M. Ott), das entsprechende Potential der Jugend von heute (M. Raschke). Land-, Klinik- und Gemeindepastoral der Jetztgestalt werden abgeklopft. Besonderes Interesse finden die „Basispropheten“, sprich die Armen in der Dritten Welt (F. Weber) und die diakonische Gemeinde (U. Hudelmaier).

Pastoraltheologen stellen sich selbstredend auch der Anfrage ans eigene Metier. Sehr instruktiv sind da die Ausführungen R. Buchers „zur wortreichen Sprachlosigkeit der Theologie vor dem Phänomen des Kirchenaustritts“ (213–227: „Keine Prophetie, nirgends“). Seitdem die Kirche immer weniger Zwangs- und immer mehr Freiwilligengemeinschaft geworden ist, laufen ihr in Deutschland und Österreich (vgl. die Grafiken 215) in Scharen die Leute davon. Das Kirchenrecht reagiert damit, daß es sie mit Kirchenausschluß bestraft, also mit wirkungslosem Nachtarocken, während die Dogmatik mild erklärt, daß es eigentlich gar keinen echten Kirchenaustritt gebe, was genau die Ausgetretenen in Abrede stellen. Was Not täte, wäre laut Autor, nicht nur wie gewohnt die Anderen von sich aus, sondern auch einmal sich von den Anderen aus zu betrachten. Viele Theologen und Bischöfe sind gerade dazu schlankweg unfähig. Das zeigen

die immer wieder aufflammenden Konflikte in manchen Diözesen. So müssen die Arbeitsfelder der Disziplin neu bedacht werden. Für die Kollegen selber versucht dies R. Hartmann, der Pastoraltheologe und Homiletiker in Fulda, für den Religionsunterricht Julia Lehnert.

Auf die prinzipiellen durch die Institution als gewisses Pendant – um ganz milde zu bleiben – zur Prophetie sich ergebenden Schwierigkeiten macht der hervorragende Beitrag von D. Schneider-Stengel aufmerksam, einem Pastoralreferenten im Ruhrgebiet („Der Diskurs an der Grenze. Überlegungen zur Immunisierung von prophetischen Kräften in der Kirche“: 66–79). Er vermag die unguten Fälle zu erklären, die angedeutet worden sind. Ihrem innersten Auftrag nach sollen Institutionen, auch die Kirche, für die Mitglieder entlastend sein – doch nun sind sie oft belastend geworden, auch die Kirche, wenigstens für zahlreiche Christinnen und Christen. Genau in diesem Moment muß der Prophet seiner Berufung im oben beschriebenen Sinn walten und den unguten status quo kritisieren. Das Reaktionsmuster ist immer gleich: Man immunisiert sich schlicht dagegen durch Inanspruchnahme eines vorgeblichen Auslegungs- und Entscheidungsmonopols mit dem Akzent, das Bestehende sei das Gottgewollte schlankweg. Daß diese Taktik in der christlichen theologischen Tradition wenig Rückendeckung hat, macht der Artikel deutlich.

Mit diesen schmalen Anmerkungen zu einem umfangreichen Werk ist bei weitem nicht dessen weit reichende Thematik vorgestellt. Es zeigt sich, daß die Kategorie des Prophetischen an die Stelle der „Kirchenvisionen“ getreten ist, die in den neunziger Jahren sich in vielen Publikationen niedergeschlagen haben. Auch die kurzen Einblicke in den Bd können aber wohl anzeigen, nicht nur daß da ein eminent wichtiges Thema auf- und angegriffen wurde, sondern daß die Lektüre einen gewichtigen Diskussionsbeitrag zur allfälligen Neuevangelisierung der Kirche unter einer genuin biblisch-traditionellen Sichtweise beistellt.

Pentling

Wolfgang Beinert

Catani, Stephanie / Stascheit, Wilfried: Wer ist Jesus? Hintergründe, Fakten, Meinungen. Ein Projektbuch. Arbeitsmaterialien für die Sekundarstufen. – Mülheim: Verlag an der Ruhr 2004. 97 S., pb € 18,60 ISBN: 3-86072-923-3

Wer ist Jesus? Die Frage aus dem Titel ist Programm des vorliegenden Buches und eine Annäherung an diese Leitfrage in Form von Antworten schließt sich an. Wohl kaum eine andere historische Figur ist umgeben von so vielen Mythen und Vorstellungen und fasziniert durch eine Biographie, die ihres gleichen sucht. Selbst im 21. Jh. hat Jesus nicht an Einfluß und Bedeutung verloren, so daß das Buch einen Blick hinter die Legenden wirft, die sich um Jesus Christus ranken, womit sich die Frage nach der Glaubwürdigkeit der vorliegenden Quellen anschließt, um sich auf die Suche nach der Jesus-Identität zu begeben, die der tatsächlichen Person am nächsten kommt.

In fünf Kap.n widmet sich das Werk einer Vielzahl von Themen, die allesamt Annäherungen an die Gestalt Jesu bieten. Das erste Kap. begibt sich auf Spurensuche, indem es die Quellen eruiert, die uns von Jesus berichten. Neben gerade dem biblischen Jesus im (Alten und vor allem) Neuen Testament, das die Vf. nach Evangelien unterteilt vorstellen, widmen sie sich auch apokryphen Schriften wie dem Judas- oder Thomas-Evangelium, nichtbiblischen Schriften, dem Talmud oder sogar dem Koran.

Kap. 2 setzt sich mit dem Themenkomplex auseinander, wie Jesus entstanden ist und welche Rolle ihm als Religionsgründer zukommt. Dabei wird der Mythos „Weihnachten“ ebenso erhellt wie die Frage, ob Jesus der Sohn einer Jungfrau ist. Neben Anmerkungen zu Jesus als Messias finden sich Ausführungen zur Trinität oder zum Komplex, ob Jesus eher Gottessohn oder Menschenkind ist. Die eschatologische Dimension tangieren die Vf. wie gleichermaßen die Anfänge des Urchristentums mit der Jerusalemer Urgemeinde, die Anfänge der Missionierung oder die antiken Quellen von Tacitus, Plinius dem Jüngeren oder Sueton. Von der Christenverfolgung hin zur Staatsreligion werden wichtige kirchengeschichtliche Abschnitte vorgestellt, die die Entstehung eines christlichen Europas, das sich von den Küsten des Mittelmeeres aus entwickelt hat, dokumentieren, ehe eine Zeitleiste überblicksartig die zentralen Ereignisse bis zum Beginn der Kreuzzüge darstellt.

Das dritte Kap., „Worte und Wirkung“, zeigt die Wirkungsgeschichte Jesu durch das Mittelalter hindurch bis heute auf. Dabei werden auch vermeintlich unbequemere Themen wie Kreuzzüge (Abschnitt „Mit Jesus in den Krieg“, der sich ebenso mit Nordirland beschäftigt), Ketzerei, Häresie, Inquisition, Hexenprozesse, Exorzismus oder „Mit Jesus in der Politik“ auffallend intensiv behandelt. Neben diesen dunkleren kirchenhistorischen Ereignissen beleuchtet das Werk das Verhältnis Jesu zu den Frauen, seine Einstellung gegenüber Armen vor dem Hintergrund der reichen Kirchen, insbesondere in Deutschland, und regt zum Nachdenken über Nächstenliebe an.

Kap. 4 greift Jesus und sein Verhalten zu seinen Nachfolgern auf. Das beginnt verständlicherweise mit den Aposteln, die als seine besonderen Jünger vorgestellt werden, und setzt sich mit der Gesellschaft Jesu, also den Jesuiten,

fort. Dazu gesellen sich Biographien von Persönlichkeiten wie Albert Schweitzer oder Mutter Teresa. Auffällig breiter Raum wird dabei erneut Themen zur Verfügung gestellt, die sich abseits der christlich-kirchlichen Tradition bewegen, wie einem Freizeitpark für Jesus (81), oder der Verwendung Jesu für diverse opportunistische Zwecke, beispielsweise, um Vegetarier zu werden, um auf dem Fußballplatz oder in der Wirtschaft Erfolg zu haben.

Das Abschlußkap. 5 setzt sich mit der heutigen Wirkung Jesu auseinander. Dabei werden unser Bild von ihm sowie der Bereich „Jesus und Frieden“ näher betrachtet. Zudem geht es um Jesus, der in nicht gerade religionsunterrichtskompatiblen Computerspielen auftaucht, und um die Frage, ob man über Jesus und Verballhornungen à la „Das Leben des Brian“ lachen darf. Neben dem Comic-Helden Jesus tritt die „Marke Jesus“, die von unterschiedlichen Produkten prangt wie Tassen, T-Shirts oder Tattoos. Ein Fragebogen dient der Sicherung des Erlernten und ermöglicht den Lernenden eine eigene Überprüfung.

Der Titel ist besonders für die schulische, kirchliche und katechetische Arbeit mit Jugendlichen geeignet, die etwa 13 bis 16 Jahre alt sind. Insbesondere im schulischen Kontext bieten sich die Materialien, die für einen konfessions- und religionsunabhängigen Unterricht gedacht und so aufbereitet sind, daß sie jeweils eine kopierfähige DIN-A-4-Seite ausmachen, für einen fächerübergreifenden und projektorientierten Unterricht an. Zahlreiche Bebilderungen zeugen von dem Wandel innerhalb der Jesusrezeption im Bereich der veranschaulichenden künstlerischen Darstellung. Durchweg wird eine verständliche und altersgemäße Sprache verwendet, die selbst schwierigere Themen wie die Jungfrauengeburt oder den Dreifaltigkeitsglauben angemessen vermittelt. Das Layout mit vielen kleineren Textauszügen – besonders hilfreich sind lexikonähnliche Einträge zu Themen wie „Gnosis und Gnostiker“ (21), „Parusie“ (41) oder „Blasphemie“ (89) – und Bildern beugt Monotonie vor und sorgt dafür, daß jedes Thema vielschichtig entfaltet werden kann.

Die Aufgabenstellungen sind altersgemäß und bieten oftmals biographische Transfermöglichkeiten. Gerade im Bereich des korrelativen Lernens tun sich viele Vernetzungspunkte zwischen der christlichen Überlieferung und dem Lebensumfeld der Jugendlichen auf, etwa bei der Internetrecherche zum Thema „Stigmata“ oder im letzten Kap., wo Jesus und der Glaube an ihn modischen Trends unterworfen sind, was zu einer Verwendung führt, die keinerlei religiösen Hintergrund hat und einfach schick sein soll.

Eine besondere Stärke sind zudem viele aktuelle Artikel, die Zeitungen oder Internetseiten mit ausführlichen Datierungen und Quellenangaben zitieren, wobei weder kirchenkonforme noch kirchenkritischere Komplexe ausgelassen werden. Lösungen zu den gestellten Aufgaben, ein Themenregister und ausgewählte Literaturhinweise und Links runden den Bd ab, dem jedoch einige Ergänzungen gut zu Gesichte stünden. Beispielsweise vom Textumfang her längere Artikel von Theologen oder größere Auszüge aus kirchlichen Dokumenten würden das Werk sicherlich bereichern und gleichzeitig einen Einsatz der Materialien im Bereich der Oberstufe gestatten.

Tecklenburg

Björn Igelbrink

Fuchs, Ottmar: Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. 480 S. (Praktische Theologie heute, 57), kt € 30,00 ISBN: 3-17-018891-7

Es handelt sich um einen Aufsatzbd. „Vorwort“ und „0. Einführung: Hermeneutische Leitlinien“ sind neu geschrieben. Die weiteren Aufsätze sind zwischen 1980 und 2003 erschienen. Fuchs hat sie zu 7 Kap.n angeordnet:

„1. Die Bibel: Basis der Kirche und der ‚Praktischen Theologie‘; 2. Methode und Erfahrung; 3. Biblische Geschichten in unseren Geschichten; 4. Mythos und Wirklichkeit; 5. Biblische Maßgeblichkeit; 6. Kontextuelle Bibellektüre, 7. Kriteriologische Aspekte zwischen Gnade und Gericht“. Die Abfolge der Themenbereiche entspricht dem „Forschungsprozess“ von F.; denn die Beiträge sind weitgehend chronologisch geordnet, „so dass der Forschungsprozess der letzten Jahrzehnte dokumentiert wird“ (10).

Kap. 1.1 bietet einen informativen Überblick über den Stellenwert der Bibel in Vergangenheit und Gegenwart. Aus der „Erinnerungsgemeinschaft“ Kirche wurde im katholischen Raum in Gegenreaktion zur Reformation ein Fernhalten des Volkes von der Bibel. Nach dem 2. Weltkrieg sorgte u.a. das Kath. Bibelwerk für eine erneute Bibelmündigkeit der Christen. Die Pastoraltheologie forderte die biblische Predigt in bibelorientierter Gemeinde (Kamphaus). Dazu gehören Neuaufbrüche wie die Befreiungslektüre von E. Cardenal und die text-theoretischen und bibliodramatischen Zugänge. Solche Entwicklungen rufen nach kritischer und konzeptioneller Verantwortung der Pastoraltheologie. Es geht u.a. um reale Vergegenwärtigung biblischer Geschichten, um Gebet mit ihnen, um die „Realpräsenz“ biblischer Gottesbegegnung, die nicht nur „eine bessere Beziehung der Menschen untereinander“, sondern auch „explizit von der Beziehung zwischen Gott und Menschen“ erzählt (66f.). So soll auch an die

Vision Jesu bei der Taufe erinnert werden. Dieser Aufsatz von 1983 bildet so wohl zeitlich wie inhaltlich die Eröffnung der hermeneutischen Debatte. Kap. 1.2 ordnet die praktische Theologie in das „Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft“ ein. In der neuen Einleitung (0) verdeutlicht F., daß auch die Exegese und Dogmatik dieses Paradigma realisieren sollten. Hier aber geht es um die Selbstbeschränkung auf die Pastoraltheologie, die wiederum aus der Bibel die „konkrete Partialität“ zu lernen hat (81).

Kap. 2 stellt das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: „Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Bonn 1993“ vor und arbeitet die Offenheit für die neuen, kontextuellen Methoden heraus. F. würdigt die Erweiterung der Auslegungskompetenz für die „Leute einfacher Herkunft“ und befragt kritisch die Forderung nach Konsultation theologischer Experten. Können nicht auch einfache Leute Experten sein und wie soll diese Konsultation verlaufen? Die anschließenden Aufsätze verweisen auf neue sprachanalytische Zugänge, ohne sie detailliert aufzulisten und an exemplarischen Geschichten ausführlich zu erproben. Nach der Einleitung (0) gehört diese Aufgabe zum Gebiet der hist.-krit. Exegese. Wohl geht es F. hier um eine „angemessene Vermittlungstheorie zwischen Schrift und Leben“ (137), um Lernen am Beispiel biblischer Gestalten, um Prozesse christlicher Nachfolge im Vollzug u. ä. mehr.

Kap. 3 baut diese Gedanken aus. Kap. 4 greift die neueren philosophischen, semiotischen und exegetischen Ansätze zur Arbeit am Mythos auf. Kap. 5 entwickelt die Fragestellungen von Kap. 2–3 weiter. Kap. 6 wendet sich dem neuen Gebiet der Kontextualität zu. Kap. 7 setzt sich mit aktuellen Sonderfragen zu Klage, Macht und Gewalt auseinander und bringt eine Übersicht zu unterschiedlichen Hermeneutiken.

Kap. 0 gibt dem ganzen Komplex vom heutigen Diskussionsstand aus Leitlinien vor. F. stützt sich besonders auf die Differenzierung der „Exegese“ von der „Applikation“. Gadamer's bekanntes Konzept der „Horizontverschmelzung“ wird zu Recht rehabilitiert. Auch diese Hermeneutik schließt die Auseinandersetzung mit der Differenz ein. Die Kontinuität mit der Überlieferung aber kann lediglich die Distanz zum Gegenstand, muß sie aber nicht überbrücken. Es gibt einen Traditionsbruch zur Bibel, der im „Vorurteil des Gottvertrauens“ überwunden werden sollte. Die Bibel ist ein Archiv einer Praxis des Immer-Wieder-Lesens, und diese Praxis kann mit einer entsprechenden, aktualisierten Praxis in den einzelnen, konkreten Schichten (Sitz im Leben und Ursprungssituation) wieder entdeckt werden. Doch die Pastoraltheologie ist nicht Dienerin der Exegese, sondern bietet zur Rezeption und Bedeutungsherstellung einige zusätzliche Kriterien an.

Die Frage ist, ob diese Kriterien an die synchrone und diachrone kommunikative Analyse der Exegese nur angehängt werden oder ob sie bereits die Auslegung selbst mitbestimmen. F. korrigiert an dieser Stelle Berger: Die Exegese ist „immer auch schon selbst applikativ“ (42). Müßte dann nicht F. das Oppositionspaar „Exegese-Applikation“ ganz aufgeben und konsequent von „Bibel-Exegese“ reden wie in Kap. 6? Doch dieses unentschiedene Schwanken zwischen einer elementarisierten, objektiven Analyse der Exegese und den kontextgebundenen, differierenden Lektüren der heutigen und damaligen Leser-/Gemeindegruppen durchzieht den gesamten Bd. Der Widerspruch zu Hoffmann überzeugt (44). Warum soll eine von einem wohl bestellten Europäer rekonstruierte Jesulogie authentischer sein als eine hoheitliche Befreiungschristologie unterdrückter Armer? Doch dann müßte die Pastoraltheologie noch grundsätzlicher von Lektüren sprechen und vor Verobjektivierungen als verdeckten Herrschaftsinstrumenten warnen.

Neuere Untersuchungen (Bucher, Büttner, Huning, Theis, u. a.) zeigen mit erschreckender Deutlichkeit, daß in der Religionspädagogik und Pastoral gerade dieser Anspruch auf Objektivität den Beteiligten die Lust am Bibellesen für alle Zeit nachhaltig verdorben hat und weiterhin verdirbt.

Befreiung läßt sich nicht objektiv von oben verordnen, sondern wird nur in gelebter, egalitärer Lektürepraxis vermittelt. An dieser Stelle müßte die Diskussion weitergehen.

F's Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Öffnung der Ohren und des Herzens für eine echte praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Moraltheologie

Die Moral der Religion. Kritische Sichtungen und konstruktive Vorschläge, hg. v. Jean-Pierre Wils. – Paderborn: Schöningh 2004. 185 S., kt € 27,90 ISBN: 3-506-71796-0.

„Wer heute über Religion spricht, hat es offenbar mit einem verdächtigen Subjekt zu tun“ (7).

Mit diesem Satz beginnt das Vorwort zu dem Sammelbd, in dem Beiträge, die im Rahmen des Forschungsprojekts „Religiöser und moralischer Pluralismus“ entstanden sind, veröffentlicht wurden. Das Forschungsprojekt wurde am Zentrum für Ethik der Kath. Uni. Nijmegen (CEKUN) durchgeführt.

Es geht in diesen 4 Beiträgen um den Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt auf dem Hintergrund fundamentalistischer Tendenzen und der religiösen Rechtfertigung von Gewalt. In seinem Beitrag unter dem Titel: „**Sakrale Gewalt. Elemente einer Urgeschichte**“ befaßt sich J. P. Wils mit dieser Thematik. Er spricht zunächst von der „A-Topie der Religion“, die eine „doppelte Signatur“ besitzt: „Einerseits ihr allmähliches Verdampfen in der kulturellen Sphäre vieler westlicher Gesellschaften“ – als Folge der Anpassung an die säkulare Welt –, „andererseits ihr eruptives gewalttätiges Auftreten in zahlreichen anderen Kontexten“ (14) – als Folge der Betonung ihres Profils, ihres Anders-Seins.

Der Autor bietet im dritten Kap. folgende „tentative Definition“ von Religion: „Religion ist die emotionale und kognitive Bindung des Subjekts an Transzendenz. Letztere unterscheidet sich essentiell, also ihrem Wesen nach, von diesem Subjekt und geht als Totalität nicht in der Welt, worin das Subjekt lebt, auf. Religion artikuliert sowohl Weltvertrauen als auch Weltablehnung und tut dies in Bekenntnissen, Riten und Praktiken.“ (24) Anschließend nennt er folgende Kennzeichen der Religion: „Totalitätsbehauptung“ (25), „schematischer Dualismus“ (26), jedenfalls bei der Mehrzahl der Religionen, Toleranz oder gar Favourisierung der Gewalt (vgl. 27) und „Zerrüttung der Affekte“ (28).

Im Rückgriff auf Rudolf Otto sieht er das Heilige, das Numinose durch folgende Elemente charakterisiert: das „Kreaturgefühl“ (32), das „Tremendum“ (32), in dem sich schon ein Hinweis auf Gewalt findet, und das „Faszinans“ (33). Zusammenfassend schreibt er: „Das Heilige manifestiert sich als die Erschütterung des Gewohnten [...] Das Heilige heilt nicht, sondern es verletzt. Es ist nicht harmonisierend, sondern kontrast-harmonisierend. Wer das Heilige erfährt, wird gewissermaßen zwischen auseinanderstrebenden Gefühlen und Empfindungen gespalten. Das Subjekt dieser Erfahrung wird bedrängt. Das Heilige manifestiert sich als Einbruch, als Unterbrechung der gewohnten Ordnung. Gewalt ist Teil seines Charakters.“ (34)

Die Manifestation des Heiligen, die sich an verschiedenen Objekten ereignen kann, ist mit Macht, Fremdheit und Gewalt verbunden (vgl. 36). Zahlreiche Hierophanien sind „Kratophanien“ d. h. Manifestationen von Macht. (vgl. 36 mit Verweis auf M. Eliade). Bildersturm ist ebenso eine Verhaltensweise des Geistes vor dem Heiligen wie Bilderverehrung. Mit Verweis auf Girard und Freud kommt er auch auf die sich im Opfer zeigende kathartische Funktion der Gewalt in der Religion zu sprechen. „Nur als Gewalt kann sich das Heilige in einer Welt voll latenter und manifester Gewalt manifestieren.“ (42) So versucht Religion Gewalt durch Gewalt zu bannen (vgl. 44).

Im letzten Kap. spricht er von der „epistemologischen Distanz“, von der er sagt, daß sie „uns zu den Totalitätsbehauptungen religiöser Selbstdarstellungen auf Abstand zu halten vermag“ (50). Auch wenn die Transzendenz das Absolute beinhaltet, also das, was uns „ultimativ angeht“ (Paul Tillich), so darf die „Kommunikation über das Absolute selber nicht absolut“ sein (51). Anders kann man der Gefahr des Fundamentalismus nicht entgehen.

Der Autor zeigt die vielfältige und enge Verbindung von Religion und Gewalt auf, wobei er zwei extreme Positionen ausschließt. Zu vermeiden sind: „Die Auffassung, Religion sei im Wesen Gewalt, und die Auffassung, Gewalt sei lediglich die Aberration von Religion.“ (14)

Er betont immer wieder, daß mit dem Heiligen auch Gewalt verbunden ist. Allerdings wäre eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Gewaltbegriff wünschenswert.

Der Autor selbst hebt hervor, daß man mit dem Gewaltbegriff vorsichtig verfahren muß, da er ein sehr großes Spektrum von Manifestation umfaßt (vgl. 14f). In anderem Zusammenhang spricht er von der defensiven, offensiven und purifizierenden Gewalt (vgl. 27). Außerdem wäre es interessant gewesen, in diesem Zusammenhang die Haltung und das Verhalten Jesu zu reflektieren. Er hat von Macht und Vollmacht gesprochen, und er hat angesichts der Gewalt, die ihm widerfahren ist, auf Gegengewalt verzichtet.

Inigo Bocken geht in seinem Beitrag mit dem Titel: „**Der Streit um das Absolute. Religion, Politik und der Gottesgedanke**“ von einer Aussage des Philosophen Jürgen Habermas aus, die sich in dessen Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels findet. Eine Gesellschaft, die der Religion ablehnend gegenübersteht, zieht sich ein Problem zu, nämlich die Gefahr des Fundamentalismus, und verstrickt sich in einen Widerspruch, insofern sie den „vieltimmigen Charakter des öffentlichen Bereichs“ (54) übersieht. Wird die Religion aus dem gesellschaftlichen Diskurs ausgeschlossen, so könnte ihr Absolutheitsanspruch „ungehindert wuchern, bis hin zu jenen Auswüchsen, die sogar eine liberale Gesellschaft zu destabilisieren drohen.“ (55) Fundamentalismus ist nicht unbedingt Ausdruck einer prämodernen Gesinnung, sondern Folge der Ablehnung der Religion.

Habermas verlangt deshalb eine Übersetzung religiöser Inhalte, die allerdings nicht zu ihrer Auflösung führen darf (vgl. 54), denn eine Übersetzung, die den spezifischen Wahrheitsanspruch der Religion verschwinden läßt, könnte „dem Fundamentalismus abermals Vorschub leisten“ (55).

Der Autor möchte den Anstoß zur Übersetzung aufgreifen, zu der Habermas keine näheren Angaben macht.

Wegen ihrer Offenheit bleiben moderne Gesellschaftssysteme „für die fundamentalistische Verführung anfällig“ (110f). Diese Gefahr ist ihnen immanent. „Die inneren Widersprüche, auf denen die Funktionalität und Dynamik von offenen Systemen in der Moderne beruht, bergen zugleich auch die Möglichkeit zur Schließung des Systems in sich, und die Geschichte der Moderne zeichnet sich durch dramatische Exzesse aus, die sich der Verabsolutierung von Teilsystemen verdanken.“ (111) Wer kann verhindern, daß dies geschieht?

Der Autor ist der Überzeugung, daß nur eine Philosophie, die an den Gottesgedanken erinnert, in der Lage ist, „die prinzipiell unabgeschlossene Dialektik der Moderne erneut ins Gedächtnis zu rufen.“ (57) Er bezieht sich dabei auf

den anselmischen Gottesgedanken, der auf der Einsicht beruht, „dass das Absolute aus dem Blick verschwindet, wo es vergegenwärtigt wird.“ (111) Eine Philosophie, die vom Gottesgedanken ausgeht, „begreift sich am allerwenigsten als absolutes Wissen von der Ordnung der Wirklichkeit. Sofern sie das absolute Wissen in all seinen Aporien zur Sprache bringt, stellt sie jedoch die Instanz dar, die die Systeme offenzuhalten vermag, wenn diese der gnostischen Versuchung anheim zu fallen drohen. Dazu ist sie gerade deswegen im Stande, weil sie die verschiedenen Systeme in ihren Grenzen thematisieren kann.“ (112) Andererseits scheint es, „als ob eine Philosophie, die *nicht* vom Gottesgedanken her reflektiert, lediglich ihre eigene Überflüssigkeit dokumentiert und die gewiß immensen intellektuellen Anstrengungen, die auch dafür nötig sind, sich sparen und den dafür zuständigen Instanzen überlassen könnte.“ (114)

Religion hat gesellschaftlich die Bedeutung oder die Funktion, die Verabsolutierung von Teilsystemen in offenen Systemen zu verhindern. Darin liegt ihre öffentliche Relevanz.

Bevor der Autor zu seiner These kommt, hat er verschiedene philosophische, theologische und soziologische Entwürfe und Ideen dargestellt und diskutiert.

Peter Strasser möchte in seinem Beitrag mit dem Titel „**Moralischer und religiöser Universalismus**“ den Universalismus gegen zwei Tendenzen der Moderne verteidigen, nämlich gegen den Naturalismus und gegen den Relativismus (vgl. 115f). Er erwähnt in diesem Zusammenhang auch den „Dezisionismus“ (127) und den „Kontraktualismus“ (129). In einer Zwischenbetrachtung unter der Überschrift: „Gottes zweite Liebe“ kommt er auf Jesus und seine Botschaft zu sprechen. In Jesus Christus habe sich Gott als Gott aller Menschen zur Sprache gebracht. Allerdings schreibt er diesen Gedanken nicht so sehr Jesus, sondern Paulus zu. „Paulus nun schüttelt das Joch des Gesetzes ab, indem er sich auf die Lehre Jesu beruft. Deren Kernaussage wird im Galaterbrief durch ein einziges Gebot repräsentiert – das Gebot der Agape oder Nächstenliebe: ‚Denn das ganze Gesetz ist in dem einen Wort zusammengefasst: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst!‘ Die Frage, die sich dem Historiker gleichermaßen wie dem Gläubigen an diesem Punkt stellt, lautet: Hat Paulus Recht, wenn er Jesus als seinen höchsten Gewährsmann zitiert? Und die Antwort muss lauten: Eher nein, als ja.“ (137) Und an anderer Stelle: „Kurz gesagt: Das Christentum gibt es, weil es ein Missverständnis zwischen Jesus und Paulus gab und weil – Ironie der Geschichte – die Wiederkunft des Messias ausblieb. Nur so ließ sich die christliche Ethik der Nächstenliebe als ein Langzeitprojekt etablieren. Und nur so wurde das Christentum befähigt, die Botschaft vom Gott aller Menschen in die Welt hinauszutragen.“

Historisch gesehen liegt hier, in diesen ‚Pannen‘, auch der Ursprung jener Idee, auf die wir uns beziehen, wenn wir von der *einen* Menschheit reden, die wir alle *sind*, nicht bloß faktisch, sondern als Gleiche mit gleicher Würde. Die Idee des Gottes aller Menschen und die Idee der Menschheit gehören innerlich zusammen. Ihr Ahnherr aber ist Paulus, der unter das Joch des Gesetzes gestellt war, um die ‚Nachlässigkeit‘ der Liebe zu predigen.“ (138) Das sind fragwürdige Feststellungen. Ebenso wie die Aussage, daß die Katholiken glauben, „dass Jesu Leichnam nicht verworfen, sondern sich wiederbelebt.“ (148) Das Bekenntnis von der Auferstehung Jesu – er versteht sie symbolisch – faßt er in den Satz: „Die frohe Botschaft des Christentums triumphierte über den Tod.“ (148)

Im dritten Kap. mit der Überschrift: „Religiöser Universalismus“ versucht er nachzuweisen, daß der Gedanke an den einen Gott aller Menschen und der Gedanke der einen Wahrheit nicht zum Kampf der Kulturen und Völker führen, sondern zur Idee der „radikalen Ökumene.“ (151) Wahrheit versteht er im aristotelischen Sinn als Übereinstimmung von Urteil (vgl. 144).

Drei Konzepte hängen seiner Meinung nach unauflöslich zusammen: „erstens das Konzept der Menschheit als eines vernünftigen Kollektivsubjekts, als der Gesamtheit jener Wesen, die der Tendenz nach über gemeinsame Erfahrungsmöglichkeiten und eine gemeinsame Vernunft verfügen; zweitens das Konzept der interkulturellen Möglichkeit, sich miteinander auf der Basis von Erfahrungs- und Vernunftgründen zu verständigen; und drittens das Konzept der objektiven Wahrheit, wodurch alle relativen Wahrheiten an die Wirksamkeit *einer* Perspektive gebunden werden und so die Absolutsetzung des bloß Relativen unterbunden wird.“ (150f)

Er schließt mit der Zusammenfassung: „Es gibt einen inneren, unauflösbaren Zusammenhang zwischen den Ideen der absoluten Wahrheit, der radikalen Ökumene und des Gottes aller Menschen. Das und nichts anderes ist die Friedensidee der Religion. Daß Religionskriege im Namen der Wahrheit geführt werden, ist dagegen kein Einwand. Denn derlei Kriege werden stets im Namen von Göttern geführt, die es nicht verdienen, Gott genannt zu werden. Der einzige Gott, der es verdient, so genannt zu werden, ist der Gott aller Menschen. Im Namen der Wahrheit, die er verkörpert, sind Glaubenskriege Häresie: Sie lästern Gott, indem sie ihre Schlachten in seinem Namen schlagen.“ (153)

Das Anliegen, nachzuweisen, daß der Glaube an Gott und an eine absolute Wahrheit nicht zum Kampf der Kulturen und Religionen führen, verdient Anerkennung. Ob seine Realisierung in seinem Konzept gelungen ist, scheint mir eher fraglich. Der Umgang mit der Heiligen Schrift und den Glaubensaussagen der katholischen Kirche ist mehr als oberflächlich.

Wie die Überschrift: „**Ethischer Monotheismus und menschliche Freiheit. Philosophisch-theologische Anmerkungen zur aktuellen Monotheismuskritik – Rückfragen an Jan Assmann**“ schon sagt, setzt sich der Autor, Georg Essen, v. a. mit den kritischen Gedanken von Jan Assmann auseinander. Zuvor erwähnt er andere Autoren, die im Monotheismus einen Grund für Intoleranz und Totalitarismus sehen und dem Polytheismus den Vorzug geben (D. Hume, A. Schopenhauer, O. Marquard). Auch in der Gegenwartsliteratur lassen sich

„antimonotheistische Ressentiments“ (159, M. Walser, M. Houellebecq) aufspüren.

Im dritten Kapitel legt er die Monotheismuskritik von Jan Assmann dar. Die „**Mosaische Unterscheidung**“ (165) hat nach Assmann in die Welt der Religionen und der Kultur „die Unterscheidung von ‚wahr‘ und ‚falsch‘“ (166) eingeführt. Dies hatte Gewalt, Intoleranz und Konflikte zur Folge (vgl. 166).

Assmann plädiert nach Meinung des Autors primär nicht für den Polytheismus, sondern für den „Kosmotheismus“ (170). „Sondern indem der Kosmotheismus mit der ‚Weltlichkeit des Göttlichen‘ zugleich die ‚Göttlichkeit der Welt‘ behauptet, bestreitet er prinzipiell, was für den biblischen Monotheismus die fundamentale Differenz ausmacht: dass nämlich Gott eine von Mensch und Welt schlechthin verschiedene Wirklichkeit ist. Die Wiedergabe des biblischen ‚Ich bin der Ich-bin-da‘ durch das (ägypto-hellenistische) ‚Ich bin alles, was ist‘ behauptet die Identität des Göttlichen mit dem Kosmos.“ (172)

Die Weltlichkeit des Göttlichen führt dazu, daß religiöse Wahrheit nicht an Offenbarung gebunden ist, sondern „zur Sache des allen zugänglichen ‚Wissens‘“ (173) wird.

Auch das Problem „Einheit und Vielheit“ verliert an Schärfe, weil „der Begriff der Einheit mit dem der Vielheit identifiziert“ (174) wird und andererseits das Eine, das Alles ist, „dem Vielen nicht nur voraus und zugrunde liegt, sondern es zugleich umschließt.“ (175)

In der abschließenden Kritik gesteht der Autor zu, daß es auch Schattenseiten der Wirkungsgeschichte des Monotheismus gegeben hat. Dann konzentriert er sich auf die Konsequenzen von Assmanns Ansatz für Fragen, die dieser nicht eigens thematisiert. Als Leitfrage seiner Kritik formuliert er: „Könnte es nicht sein, dass der biblische Monotheismus eine unverzichtbare Bedeutung hat für das Gelingen menschlicher Freiheit, für die Humanität unseres Zusammenlebens?“ (176) So bemerkt er, ausgehend vom Gottesnamen Jahwe: „Erst die Nichtidentifikation Gottes mit der Welt ermöglicht eine Schöpfungstheologie, die den Gedanken einer positiven Freilassung von Welt und Mensch in ihre unablenkbare Eigenständigkeit überhaupt fassen kann.“ (178) Damit sind die Aspekte der Geschichte und der Freiheit verbunden. Seine Kritik zielt primär darauf, daß in Assmanns Konzept kein Platz für die Freiheit des Menschen bleibt. An die Stelle des Sündenbewußtseins tritt „moralischer Optimismus“ (175).

Der Autor spricht, mit Berufung auf die Offenbarung Gottes als Jahwe, der aus der Sklaverei befreit, von einem „ethischen Monotheismus“ (181). Diesem kommt durchaus eine mosaische Unterscheidung zu, nämlich die „zwischen Unfreiheit und Freiheit“, zwischen „Unterdrückung und Befreiung“ (181). Mit der Betonung der Befreiung und der Freiheit trifft der Autor eine zentrale Aussage der biblischen Offenbarung und eine offensichtliche Schwachstelle von Assmanns Monotheismuskritik.

Die vier Beiträge dieses Sammelbdes geben aus verschiedener Perspektive Einblick in die Beziehung von Religion bzw. Monotheismus und Gewalt, die nicht nur eine geschichtliche Dimension hat, sondern auch auf einen inneren Zusammenhang verweist. Dabei zeigt sich die klare Tendenz, im Gottesgedanken einen Grund für die Freiheit und für den Respekt vor der Überzeugung anderer und ein Hindernis für die immer wieder mögliche Verabsolutierung von Teilwahrheiten zu sehen.

Fulda

Gerhard Stanke

Mystik

Weiß, Bardo: Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Teil 1: Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie. – Paderborn: Schöningh 2004. 659 S., geb. € 98,00 ISBN: 3-506-71771-5

Weiß, Bardo: Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Teil 2: Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie. – Paderborn: Schöningh 2004. VII, 974 S., geb. € 98,00 ISBN: 3-506-71327-2

Weiß, Bardo: Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild. Teil 3: Der strenge und gerechte Gott. Die Liebe Gottes. Die Schönheit Gottes und andere Attribute. – Paderborn: Schöningh 2004. VIII, 657 S., geb. € 98,00 ISBN: 3-506-71329-9

Nachdem der Vf., emeritierter Professor für katholische Dogmatik, im Jahre 2000 im selben Verlag sein Buch „**Ekstase und Liebe. Die Unio mystica der deutschen Mystikerinnen des 12. und 13. Jahrhunderts**“ (IX, 987 S.) publiziert hat, widmet er sich in dem vorliegenden dreibändigen Werk den Gottesvorstellungen dieser Frauen. Er hat auch schon weitere Bücher aus diesem Zusammenhang angekündigt, nämlich über die Konzeptionen dieser Gläubigen hinsichtlich der Heilsgeschichte. Im Vorwort scheint angedeutet zu sein, daß der Stimulus für diese Arbeiten eine Unzufriedenheit mit der Distanz der gegenwärtigen Dogmatik allen konkreten Aussagen gegenüber war sowie der Wunsch, sich mit Vorstellungen von Gott als Person zu be-

schäftigen, die einen deutlichen Kontrast zum abstrakten Gottesbild von heute darstellen.

Geboten wird in den hier vorliegenden Bden katalogartig eine Phänomenologie des höchsten Wesens gemäß der ‚weiblichen‘ Offenbarungsliteratur des 12. und 13. Jh.s, wobei die flämischen Mystikerinnen wie v. a. Hadewijch und Beatrijs von Nazareth (wohl zum Unbehagen der sehr auf ihre Eigenständigkeit bedachten Forschung in Belgien und den Niederlanden) unter die deutschen subsumiert sind. Doch ist jedem Themenbereich ein ausführlicher Überblick über für die Mystikerinnen diesbezüglich wichtige Aussagen in der Vulgata, den westlichen Kirchenvätern und der lateinischen Mönchstheologie vorangestellt, womit eigentlich das Gottesbild in der Theologie der Epoche überhaupt in einem fast unerschöpflichen Umfang behandelt wird. Im Vordergrund stehen die großen spirituellen Autoren des Hochmittelalters wie Bernhard von Clairvaux, während bei den Kirchenvätern wohl noch einige relevante Schriftsteller zu ergänzen wären. Systematisch sind hier aber v. a. so gut wie sämtliche Aussagen der lateinischen und volkssprachlichen Texte der heute als Mystikerinnen bezeichneten Frauen zu folgenden Eigenschaften Gottes bzw. Christi vereinigt: Seine Unerkennbarkeit, Ewigkeit, Herrlichkeit, Heiligkeit, Majestät, Größe, Wesenheit, Allmacht, Weisheit, Güte, Strenge, Gerechtigkeit, Liebe, Schönheit und Demut. Jedes dieser Kap. zerfällt in zahlreiche Unterabschnitte, so z. B. s. v. Allmacht: Virtus, vis, violentia, fortitudo, potestas, potentia... Kraft, Gewalt, Stärke, Macht, Allmacht... Doch stößt man gelegentlich, v. a. am Ende von Bd III, auf unerwartete Ausweitungen: Hier werden Bilder aus der Natur (Baum, Tiere...) und dem menschlichen Bereich (Priester, Amme...) für Gott zusammengefaßt, desgleichen weitere Metaphern (u. a. Kleidung, Speisung), bis hin zum Tanz. Die Übereinstimmung mit den Texten der lateinischen Theologen ist groß, diese werden aber immer wieder von den Mystikerinnen an Plastizität und Emotionalität übertroffen. Da es nur um die extensive Präsentation dieser Aussagen geht, konnte Weiß auf das Gros der Sekundärliteratur verzichten und sich mit einem bescheidenen Literaturverzeichnis begnügen. Freilich gibt es schon Studien, die m. E. unbedingt hätten herangezogen werden müssen, so, um nur ein Beispiel zu geben, etwa für Hadewijch das umfassende Buch von J. Reynaert: *De beeldspraak van Hadewijch*. Tiel: Lannoo, 1981.

Man kann ohne weiteres sagen, daß dieses mit dem größten Fleiß erstellte Werk für die weitere Mystikforschung allein aufgrund des klar und komplett dargebotenen Materials als Nachschlagewerk unverzichtbar sein wird. W. enthält sich dabei – bemerkenswert für einen Dogmatiker, der sich an anderer Stelle durchaus kritisch etwa über die hl. Elisabeth von Schönau geäußert hat – jeder näheren theologischen Interpretation oder Wertung, zieht auch keine Verbindungen zu den sonstigen geistesgeschichtlichen Entwicklungen der Epoche.

Zwei Punkte sind allerdings mit Bedauern zu vermerken, einmal die nur als exorbitant zu bezeichnende Zahl der Tippfehler, vielfach auch in den originalsprachlichen Zitaten (denen übrigens i. d. R. eine Übersetzung beigegeben ist). Es sieht aus, als ob die Arbeit ohne Korrekturlesung, geschweige denn Lekturierung, in Druck gegeben worden wäre. Andererseits wird der sehr hohe Kaufpreis das Werk auf die Fachbibliotheken beschränken und somit kaum allen Forschern zur Verfügung stehen können. Schmerzhaft ist auch das Fehlen eines Registers, das erst in einem der künftigen Bde erscheinen soll. Doch hat Weiß bereits mit dem Vorliegenden die gegenwärtige und künftige Forschung zu Dankbarkeit für seine nützliche Quellenpräsentation verpflichtet.

Werfen in Salzburg

Peter Dinzelbacher

Theologie / Naturwissenschaften

Hagencord, Rainer: *Diesseits von Eden*. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere. Mit einem Geleitwort von Jane Goodall. – Regensburg: Friedrich Pustet 2005. 254 S., 12 Abb., kt € 26,90 ISBN: 3-7917-1958-0

Der Theologe und Biologe Rainer Hagencord wurde mit der vorliegenden Studie an der Westfälischen Wilhelms Uni. Münster vom Fachbereich Kath. Theol. promoviert.

Er beabsichtigt, einen interdisziplinären Beitrag zu dem „Projekt einer umfassenden Theologie des Tieres“ (12) zu liefern, indem Verhaltensbiologie (5. Kap.) und Theologie, insbesondere die biblische Tradition (4. Kap.) und die

Mystik des Cusaners (6. Kap.), um der Annäherung von Mensch und Tier willen befragt werden. Zugleich geht es ihm um eine Anthropologie, die den rationalistisch vereinseitigten Menschen neu in der evolvierten Natur beheimatet, indem er ihn an seine naturgeschichtliche Verwandtschaft mit den Tieren erinnert. Als geistesverwandter Mentor dient dem Autor hierzu auf weiten Strecken das Werk des Naturphilosophen Klaus Michael Meyer-Abich, der den Umgang des neuzeitlichen Menschen mit der „natürlichen Mitwelt“ als das Verhalten eines extraterrestrischen räuberischen Interplanetariers kritisiert – ein Gedanke, den H. bereits in der Tradition Heideggers gegeben sieht (3. Kap.). Von Meyer-Abich läßt H. sich auch wesentlich zur Rezeption der Lehre des Nikolaus von Cues (6. Kap.) inspirieren. Weiterhin bildet die Erinnerung an die biblische Paradieserzählung ein wesentliches Leitmotiv in der vorliegenden Diss. (2. Kap.) Einführung (1. Kap.), „Mensch-Tier-Verhältnisbestimmungen“ (7. Kap.), Epilog (8. Kap.), Literaturverzeichnis und Personenregister runden die Arbeit ab.

Die Tiere gelten H. als jene Lebewesen, die im Gegensatz zum Menschen das Paradies nie verlassen haben. Sie befinden sich noch „Diesseits von Eden“. Angesichts der Frage, ob es sich beim Menschen eher um eine Vertreibung oder eine Befreiung aus dem Paradies gehandelt habe, neigt H. in seinen Ausführungen eher der ersten Alternative zu. Wie sollte ansonsten – um es in den Worten von H.s leitender These auszudrücken – das Tier „durch sein wahrnehmendes Leben im ‚Hier und Jetzt‘ Vorbild für den verköpften Menschen“ (65), der sein Leben jenseits von Eden fristet, sein können? „Die Tiere erinnern uns an jene Gott-Unmittelbarkeit, die wir verloren haben!“ (182) Daher nimmt H. Maler, Dichter und Schriftsteller in den Dienst, um beim Leser die Sehnsucht nach der Rückkehr der Gottunmittelbarkeit im Garten Eden, jenen „vergessenen Traum“ der Menschheit, wiederzuerwecken, um derart in einer „Paradiesische[n] Ouvertüre“ (2. Kap.) die anthropologische Relevanz des Tieres aufzuzeigen. Dafür begnügte H. sich auch nicht mit bereits veröffentlichtem Kulturgut; vielmehr konnte er den Künstler Patrick Schoden gewinnen, seine Promotionsarbeit mit Zeichnungen zu veredeln, die für die anthropologische Frage im Angesicht des Tieres sensibilisieren sollen. Schoden gibt dem Betrachter seiner Zeichnungen zu Beginn das Eingeständnis seines Scheiterns mit – das Scheitern, das Tier darzustellen (Anmerkungen des Künstlers). Der Prozeß der künstlerischen Reflexion auf das Mensch-Tier-Verhältnis und sein Versuch einer darstellenden Bemächtigung führt Schoden zu der Einsicht: „Das Tier bleibt jenseits meiner Vorstellungen das absolut Fremde, [...]“ (15).

H. nähert sich dem Mensch-Tier-Verhältnis beherrzter. Da Tiere in der theologischen Praxis, Lehre und Ethik, zumal in der katholischen trotz des vielbeschworenen heiligen Franziskus immer noch ein Schattendasein fristen, ermahnt H. seine theologischen Kollegen gleich zweimal in den Worten des Kirchenlehrers Thomas von Aquin aus der *Summa contra Gentiles* (II.3), daß ein „Irrtum über die Geschöpfe [...] in ein falsches Wissen über Gott“ münde und „den Geist des Menschen von Gott“ fortführen können (19 u. 232). Thomaskenner werden sich von diesem Hinweis kaum aufschrecken lassen, da es dem Aquinaten an der zitierten Stelle weniger um die Erkenntnis der Natur der Tiere um ihrer selbst willen als vielmehr um die Abwehr jeder Naturvergötterung geht, um zu verhindern, daß „das, was allein Gott zukommt, irgendwelchen Geschöpfen zu[zu]schreiben“ (ScG II.3) und derart die Ordnung der Schöpfung zu verkennen. Thomas weiß nämlich sehr scharf zwischen den Erkenntnisansprüchen der Disziplinen zu unterscheiden. Weil Theologen und Philosophen und – so müßte man aus neuzeitlicher Sicht sinngemäß ergänzen – Naturwissenschaftler die Geschöpfe nun einmal aus ihrem je eigenen Erkenntnisinteresse betrachten, ist es nach Thomas der „Lehre des Glaubens nicht (!) als Unvollkommenheit anzurechnen, wenn sie vieles, was den Dingen eigen ist, außer acht läßt“ (ScG II.4).

H. will den Menschen mit den Tieren und mit seiner eigenen Kreatürlichkeit versöhnen und mit Hilfe einer kontemplativen Natur-, Selbst- und Gottesmystik in die Gottunmittelbarkeit des paradiesischen Friedens zurückführen. Da die begriffliche, diskursive Vermittlung bereits Teil des Entfremdungsgeschehens darstellt, beschreitet H. den Weg einer Konvergenzargumentation. Er versammelt verhaltens- und neurobiologische Resultate auf evolutionsbiologischem Hintergrund als Argumente für die schöpfungstheologisch und mystisch bereits behauptete Nähe von Mensch und Tier, ohne die manchmal zitierten Einwände systematisch weiterzuverfolgen und auch ohne, wie bspw. der Aquinate, die Erkenntnisperspektiven und -modi der verschiedenen Disziplinen zu thematisieren – sollen doch Mystik und Spiritualität Naturwissenschaft und theologische Anthropologie verbinden (vgl. 27) und der Weg über die neuzeitliche Wende zum Erkenntnissubjekt nicht beschränkt werden. Daher stellt H. dem Leser den starken Kontrast vor Augen „zwischen dem cusanischen: ‚Ego sum, quia tu me respicis‘ (‚Ich bin, weil Gott mich anschaut‘), das alle Geschöpfe mit einbezieht, und dem cartesischen Selbst-Bewusstsein: ‚Cogito, ergo sum‘“ (25, 164). Um einer kommunikativen Theologie des Tieres willen hätte man die Reflexion einer Schöpfungs- bzw. Tiertheologie unter den Bedingungen der Neuzeit erwartet. Doch H. erwidert im Namen der theozentrischen Erkenntnislehre des Cusaners: „Wir werden jedem Geschöpf nur dann gerecht, wenn wir es in seiner Bezogenheit auf den Schöpfer sehen. An dieser Stelle ist jede Unterscheidung von Mensch und Tier (und Pflanze, Landschaft...) fehl am Platz.“ (178) Denn: „Gott ist die Einfaltung von allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung von allem insofern, als er in allem ist.“ (181). Kinder und Tiere erinnern nach H. an die vorreflexive „primäre Verortung in einer Wirklichkeit, die sich den Mächschaften und Einordnungen immer entzieht. Der Weg der ‚natürlichen Theologie‘, der bis in die Renaissance hinein selbstverständlich begehbar war und beschränkt wurde, leuchtet

hier wieder auf; dieser führt dazu, sich von der Natur und ihrer unergründlichen Geheimnisthaftigkeit auf dem Weg der Gott- und Sinnsuche leiten zu lassen.“ (205)

Wie zuvor Thomas so wird auch Jane Goodall für H. zur univoken Naturmystikerin, obwohl die Primatenforscherin in H.s eigener Paraphrase von den vielen verschiedenen (!) Fenstern spricht, durch die die Welt erkannt werden kann, um dann zwei davon näher zu erläutern: „Die westliche Wissenschaft habe ihr eines geöffnet, um in sorgfältigen Aufzeichnungen und kritischen Analysen die Welt der Schimpansen und ihr komplexes Sozialverhalten ein wenig zu erhellen. Aber es gäbe noch ein anderes Fenster, das sich den Heiligen, den Mystikern und den Begründern der großen Weltreligionen geöffnet habe.“ (209)

Im Sinne seiner Zielbestimmung, nach der jede Unterscheidung von Mensch und Tier fehl am Platz ist, zitiert H. Dieter Henrich, nach dem die „Reflexionstheorie des Bewusstseins“ nicht umhin gekonnt habe, „alles menschliche Bewußtsein in Selbsttätigkeit aufgehen zu lassen und zwischen uns und den Tieren einen unendlichen Abstand einzurichten, der für Jahrhunderte skandalösen Verhaltens ihnen gegenüber mit verantwortlich gemacht werden muß. Es bleibt aber dennoch wahr, daß menschliches Bewußtsein durch die Möglichkeit der Reflexion zu definieren ist. Und die Freiheit, die in ihrer Überwindung als selbstgenügsames Prinzip entsteht, ist nur die Freiheit, sie in der rechten Weise zu gebrauchen.“ (155) Leider läßt H. seine „Verhaltensbiologischen Erträge“ mit diesen gewichtigen Worten Henrichs abrupt enden, anstatt die Chance zu ergreifen, den von Henrich formulierten Auftrag des rechten Gebrauchs der Freiheit aufgrund eines reflexiven Bewußtseins zu entfalten.

Für H. „dient der Gedanke, dass sowohl das Bewusstsein als auch alle körperlichen Funktionen letztlich nur einem Ziel dienen: Der (Vor-)Sorge des Organismus um sein (Über-)Leben“, als „archimedischer Punkt“. (154) Hier wünschte man sich Grenzbestimmungen im Verhältnis zwischen biologischen und theologischen Aussagen, damit nicht am Ende die Biologie zur Theologie hin überschritten oder die Theologie auf Biologie reduziert wird. Insbesondere wären die Äquivokationen im Lebensbegriff zu reflektieren. Es macht eben einen Unterschied, ob es um ein physisches Überleben oder um das Führen eines sinnsuchenden bzw. sinnerfüllten Lebens geht, das erstgenanntes u. U. bis zu seiner Negierung übersteigen kann. Diese Differenz kann weder im Rückgriff auf die soziobiologische Rekonstruktion eines gruppenselektionistischen „Altruismus“ noch durch den bloßen theologischen Hinweis auf eine biblisch nicht zu leugnende „Gottunmittelbarkeit der Tiere“ überbrückt werden. Denn die neuzeitliche Biologie macht aufgrund ihres methodischen Atheismus und Materialismus weder Aussagen über Gott noch vermag sie das moralische Phänomen der Selbstlosigkeit zu erfassen. Darüber können auch die Bibelzitate in den Studien mancher Ethologen, wie z. B., daß der Mensch nicht nur vom Brot allein lebt (Dtn 8), nicht hinwegtäuschen. Zwischen adaptivem Lustantrieb und der „metaphysischen Dimension der Freude“ (119) klafft eben doch ein Hiatus, oder, um mit dem von H. zitierten Christoph Türke zu sprechen: „Menschliches Glück und tierliches Wohlbefinden („pleasure“) sind inkommensurabel.“ (195). Allerdings darf dabei in der Tat nicht vergessen werden, daß Glück im Leben der Menschen eine seltene und kostbare Erfahrung ist, während Wohlbefinden und Lustantrieb wie auch ihr Gegenteil, Schmerz und psychisches Leiden, Menschen und Tiere in hohem Maße verbinden und auch moralische Berücksichtigung verdienen.

H. läuft Gefahr, das noble Ziel eines sensibleren Umgangs mit den Tieren durch die Überbetonung der Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren bereits erreicht zu sehen. Daß aber durch die Angleichung des Menschen an das Tier die freiheitliche Kompetenz des Menschen zur Verantwortung verschwindet, die allein zur Hoffnung berechtigt, das naturwüchsige Ausbeutungsverhältnis gegenüber den Tieren und der übrigen Natur durch Einsicht und Mitgefühl zu mildern, wenn nicht gar überwinden zu können, das gerät oft aus dem Blick. Diese Gefahr wird in unserer von naturwissenschaftlichem und technischem Denken dominierten Welt noch dadurch befördert, daß der Mensch durch eine unkritische Überdehnung des Erklärungsanspruchs selbst naturalisiert und eines jeglichen kritischen Reflexionsinstrumentariums auf die Grenzen naturwissenschaftlicher Rekonstruktionen und Theoriebildungen beraubt wird. Daher ist der Hinweis des Aquinaten auf die Unterscheidung der Erkenntnisinteressen und Erkenntnisarten immer noch nicht überholt. Erklären ist nicht Verstehen und in wieweit beispielsweise die biologische Verhaltensforschung sich als verstehende oder erklärende selbst versteht, wäre wissenschaftstheoretisch zu reflektieren, bevor sie methodisch reflektiert zu Geisteswissenschaften wie der Theologie in ein qualifiziertes Verhältnis gesetzt werden kann. Der Mangel an wissenschaftstheoretischer und philosophischer Reflexion macht interdisziplinäre Studien wie die vorliegende, die zudem durch den Überstieg von der wissenschaftlichen Theologie zur Mystik einen sehr weiten Bogen spannt, zu einem gewagten Unternehmen, und zwar sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht. Der „Friede mit der Natur“ jenseits von Eden bleibt jedoch ein Traum, gegen dessen Vergessen H. mit seiner Arbeit zu Recht Einspruch erhebt. Impulse und spirituelle Zeichen der Erinnerung an diesen unverzicht-

baren Traum findet zumal der praktische Theologe in dem liebevoll gestalteten Buch vielfältig. An einem begrifflich-reflexiven Gelände muß noch weiter gedreht werden.

Bonn

Heike Baranzke

Kurzrezensionen

Crispin, Gilbert: *Disputatio iudaei et christiani*. *Disputatio christiani cum gentili de fide Christi/ Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden.* Lateinisch-deutsch, übersetzt u. eingeleitet v. Karl Werner Wilhelm u. Gerhard Wilhelmi. – Freiburg i. Br.: Herder 2005. 197 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 1), geb. € 32,00 ISBN: 3-451-28506-1

Der vorliegende Bd begründet die neue Reihe „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters“, welche „zentrale Texte der mittelalterlichen Philosophie, und zwar sowohl aus der lateinisch-christlichen als auch aus der arabisch-muslimischen und jüdischen Tradition“ versammeln möchte. (5) Den Auftakt bildet die Edition der beiden Lehrdialoge des Benediktinerabtes von Westminster Gilbert Crispin (ca. 1045–1117), in denen bereits für das frühe Mittelalter eine Kultur des Dialogs zwischen den Religionen auf der Basis gegenseitiger Wertschätzung bezeugt ist. Nach einer sehr informativen Einleitung zu Person und Werk Crispins werden die beiden zweisprachig edierten Dialoge („Dialog mit einem Juden“ und „Dialog mit dem Heiden“) in ihrem historischen Kontext vorgestellt. Der „Heide“ entspricht hier dem Ungläubigen (infidelis) in Anselms Dialog „Cur deus homo“. Muslimische Gelehrte forderten zwar die philosophische Auseinandersetzung besonders ein, aber die Argumente deuten nicht auf einen spezifisch islamischen Kontext. (21) Die Edition erweist sich insgesamt als zuverlässig und einladend für den Studiengebrauch. N.P.

„Dies ist das Buch...“. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. Festschrift für Hubert Frankemölle hg. v. R. Kamp-ling. – Paderborn: Schöningh 2004. 373 S., kt € 59,00 ISBN: 3-506-71708-1

Der vorliegende Bd, eine Festschrift für Hubert Frankemölle, hat zwei Schwerpunkte: das Matthäusevangelium allgemein und Matthäusauslegungen aus der Leserperspektive im besonderen. Unter den historischen Beiträgen habe ich von denjenigen von Knut Backhaus (zum Universalismus des Mt-Ev) und demjenigen von Martin Ebner (zur Jungfrauengeburt und ihrer hellenistischen Rezeption) besonders viel gelernt. Von den rezeptionsgeschichtlichen Beiträgen beschäftigen sich zwei mit Mt 25,31–46 (Matthias Blum und Othmar Fuchs) und je einer mit Mt 8–9 (Heike Bee-Schroedter) und mit der Matthäuspassion bei Wolfgang Borchert (Volker Garske). Die übrigen Beiträge stammen von Thomas Söding (Mt 20,20), Peter Fiedler (Israel im Mt-Ev), Detlev Dormeyer (Volk, Jünger und Gegner), Frank-Lothar Hossfeld / Erich Zenger (Psalmen im Mt-Ev), Rudolf Hoppe (Gerechtigkeit bei Mt und Philo), Rainer Kampling (Mt 1,1), Karl Löning (Mt 23) und Claus-Peter März (Mt 24,42–25,30). Ernst Ludwig Ehrlich hat eine Reflexion über Gott nach Auschwitz, Franz-Josef Ort-kemper eine Predigt und Peter Sölken eine Vertonung von Mt 6,9–13 und Mt 26,39–42 beige-steuert. U.Lu.

Kirche und Katholizismus seit 1945. Vierter Band: Die britischen Inseln und Nordamerika. Großbritannien – Irland – Kanada – Vereinigte Staaten von Amerika, hg. v. Erwin Gatz. – Paderborn u.a.: Schöningh 2002. 150 S., geb. € 23,90 ISBN: 3-506-74463-1

In bewährter Weise legt Erwin Gatz Bd 4 seiner Überblicksdarstellung zu Kirche und Katholizismus seit 1945 vor. Wieder gelang es dem Hg., ausgewiesene Experten zu gewinnen, die sich anhand eines festen Katalogs von Themen der kirchlichen Zeitgeschichte der einzelnen Länder nähern.

Oliver P. Rafferty liefert dabei die Beiträge zu Großbritannien und Irland mit dem so unterschiedlichen gesellschaftlichen Gewicht der katholischen Kirche und geht eigens auf den Nordirlandkonflikt ein. In zwei separaten Artikeln beschreiben Jean-Claude Petit und Roberto Perin die Entwicklung in Kanada, in dem das mehrheitlich französischsprachige und katholische Québec einen Sonderfall für ganz Nordamerika darstellt. Der umfangreichste Beitrag kommt den USA zu, den Gerald P. Fogarty übernommen hat, der besonderes Augen-

merk auf die Rolle der amerikanischen Bischöfe während des II. Vaticanums legt.

Die Umbruchsphase der sechziger Jahre führte die Katholizismen in allen Ländern vor die gleichen Fragen: die eigene Rolle in einer zunehmend säkularen und pluralistischen Gesellschaft, das Verhältnis zwischen Klerikern und Laien, die Stellung der Frauen, der Rückgang der geistlichen Berufungen, die schwindende institutionelle Bindung, die Glaubwürdigkeitskrise nach diversen Sexualskandalen. Diese Problemanzeige scheint ebenso plakativ wie richtig. Sie läßt den Leser mit einer gewissen Ratlosigkeit zurück, die – und das zeigt die Reihe überdeutlich – einmünden muß in den internationalen und interdisziplinären Diskurs.

S. Sch.

Khoulap, Vladimir: Coniugalia Festa. Eine Untersuchung zu Liturgie und Theologie der christlichen Eheschließungsfeier in der römisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der byzantinischen Euchologien. – Würzburg: Augustinus 2003. 300 S. (Das östliche Christentum. Neue Folge, 52), kt € 20,00 ISBN 3-7613-0204-5

Bei dem vorliegenden Bd handelt es sich um die Diss. des Vf.s, eines orthodoxen Theologen. Nach einer ausführlichen Darstellung der Eheschließung im Judentum, in der griechischen und der römischen Antike sowie im frühen Christentum gelangt der Autor zur Überzeugung, daß die Wurzeln für die kirchliche Eheschließung „gerade in der frühkirchlichen Zeit“ zu suchen sind (94). Anschließend stellt er die Entwicklung im Osten und im Westen dar, um sich dann der byzantinisch-orthodoxen Eheschließungsform (Verlobung und Trauung) anhand der Euchologien zu widmen, die er in kompilierter Form in ihren wichtigsten Elementen aufzeigt. Nach einer Darstellung der heutigen römisch-katholischen Trauungsliturgie (im Vergleich mit der byzantinischen) untersucht der Vf. verschiedene ökumenische Formulare und entwickelt eigene Vorstellungen für eine Trauungsfeier zwischen katholischen und orthodoxen Christen. Insgesamt handelt es sich um eine umfassende Darstellung der Eheschließungsliturgien und -theologien beider Kirchen.

Th.B.

Lohmar, Achim: Moralische Verantwortlichkeit ohne Willensfreiheit. – Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2005. 348 S. (Philosophische Abhandlungen, 89), brosch. € 44,00 ISBN: 3-465-03336-1

Setzt moralische Verantwortlichkeit Willensfreiheit voraus? Diese Frage, die im Mittelpunkt der kürzlich veröffentlichten Habilschrift Achim Lohmars steht, gehört zu den umstrittensten Fragen jedes philosophischen Nachdenkens über Moral. In seiner fundierten Studie vertritt der Kölner Philosoph die streitbare These, daß Willensfreiheit keine notwendige Bedingung moralischer Verantwortlichkeit sei. Deziidiert wendet er sich damit gegen den Inkompatibilismus, den er als inkohärente Theorie entlarven möchte. Willensfreiheit könne nur dann eine Rolle spielen, erklärt L., „wenn es ‚Letztheitsbedingungen‘ moralischer Verantwortlichkeit gibt – Bedingungen, denen geistige Fähigkeiten genügen müssen, um einen Akteur zu einem moralisch verantwortlichen Akteur zu machen.“ L. räumt zugleich ein, daß die Freiheit nach wie vor eine Rolle spiele, allerdings sei dies eine weit aus bescheidenere, als Inkompatibilisten meinten. L. leistet mit seiner Habilschrift einen gut geschriebenen und pointierten Beitrag zur Diskussion um die Willensfreiheit.

KKI

Reemts, Christiana: Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus. – Bonn: Borengässer 1998. XX, 225 S. (Hereditas, 13), geb € 26,60 ISBN: 3-923946-38-4

Diese Studie, die im SS 1997 von der Kath.-Theol. Fak. der Uni. Bonn als Diss. angenommen wurde, widmet sich am Beispiel von Origenes' Schrift *Contra Celsum* dem Verhältnis von antiker Philosophie und Christentum, von Vernunft und Glaube. Den Schwerpunkt legt die Vf.in dabei auf die Frage, wie Origenes den Glauben begründet, welche Argumente er beibringt und welches Gewicht er den Argumenten zumißt. Als Ertrag der origeneischen Argumentation arbeitet die Vf.in heraus, daß der christliche Glaube für Origenes ein begründeter, ein rationaler Glaube ist. Origenes versteht darunter die Antwort des Menschen auf die freie Offenbarung Gottes; damit ist „der Erkenntnisvorgang deutlicher als bisher als Begegnung von Freiheiten gefaßt“ (211). In diesem Begegnungsgeschehen deutet sich der Stellenwert an, den Origenes der Inkarnation des Logos beimißt, die ein wichtiger Schlüssel für das Verständnis der Theologie des Origenes ist.

C. U.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Heike Baranzke, Am Hof 1, D-53115 Bonn;
 DDr. habil Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, D-22885 Barsbüttel;
 Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
 Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghorst;
 Prof. Dr. Dr. h.c. Bernhard Casper, Birkwädele 16, D-79299 Wittnau;
 Niels Christensen, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
 Dr. Klaus Peter Dannecker, Weberbach 72a, D-54290 Trier;
 Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 29, D-53125 Bonn;
 Dr. Bernhard Dieckmann, Am Schützenplatz 12, D-35039 Marburg;
 Prof. Dr. Thomas Dienberg, Hohenzollernring 60, D-48145 Münster;
 Prof. Dr. Peter Dinzelbacher, Hirschenhöf 6, A-5450 Werfen in Salzburg;
 Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
 Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
 Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
 Dr. Hans-Georg Gradl, Arnulfstr. 166, D-80634 München;
 Björn Igelbrink, Kastanienweg 6, D-49545 Tecklenburg;
 Dr. Tobias Kläden, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
 Prof. Dr. Stephan Leimgruber, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
 Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Adenauerallee 19, D-3111 Bonn;
 Dr. Dr. habil. Christof Müller, Dominikanerplatz 4, D-97070 Würzburg;
 Dr. Burkhard Neumann, Leostr. 19, D-33098 Paderborn;
 Dr. Frank Andreas Peters, Thunerstr. 46, D-21680 Stade;
 Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
 Prof. Dr. Dorothea Sattler, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
 Prof. Dr. Christa Schäfer-Lichtenberger, Hauptstr. 84, D-69117 Heidelberg;
 Dr. Annette Schellenberg, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich;
 Dr. Johannes Schnocks, Regina-Pacis-Weg 1a., D-53113 Bonn;
 Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Dr. Marcus Sigismund, Gauß-Str. 20, D-42097 Wuppertal;
 Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domdechanei 4, D-36037 Fulda;
 Prof. Dr. Angelika Strotmann, Keplerstr. 87, D-60120 Heidelberg;
 Prof. Dr. Holger Strutwolf, Essmannstr. 6, D-48159 Münster;
 Prof. Dr. Rudolf Voderholzer, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
 Prof. Dr. Marie-Theres Wacker, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
 Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
 Tel. (02 51) 832 26 56, Fax (02 51) 832 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 2006

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

© 2006 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