

Paris, wo er mit den epochalen Schlüsselproblemen seiner Zeit konfrontiert wurde. Der Ehrenname „*doctor subtilis*“ bezeugt seine Denkschärfe, mittels der er den christlichen Glauben theologisch zu begründen und gegen neu aufkommende Einwände zu verteidigen vermochte.

In diesem Artikel möchte ich sein theologisches und philosophisches Denken als ein solches herausstellen, das nicht nur für seine eigene Zeit wegweisend, sondern auch für das gesamte moderne Bewusstsein impuls- und maßgebend geworden ist. Wenn zum Beispiel Otfried Höffe in einer neueren Publikation vom aristotelischen Strebenmodell des Handelns sagt, dass es „erst durch eine Willensethik vom Typ Kants relativiert“ worden sei³, so müsste diese durchaus richtige Aussage dahingehend ergänzt werden, dass dieser Typ von Willensethik nicht erst von Kant, sondern schon lange zuvor, nämlich von Duns Scotus konzipiert worden ist. Dies soll im Folgenden an der scotischen Freiheitslehre gezeigt werden (1). Eine nicht weniger Epoche machende Innovation betrifft die vernunftkritische Erkenntnislehre, die Scotus ausgehend vom Individuationsproblem entwickelt hat (2). Daran anschließend sollen kurz sein charakteristischer Denkstil untersucht (3), seine originellen Ansätze in Trinitätslehre (4) und Christologie (5) vorgestellt und schließlich alles als unter dem Primat der Liebe stehend (6) aufgezogen werden.

1. Eine neue Sicht der Freiheit

Als Scotus um das Jahr 1288 nach jahrelangen einführenden philosophischen Studien sein Theologiestudium begann, bemerkte er, dass die traditionelle Logik ungenügende, d. h. letztlich falsche Annahmen über die Zeit und das zukünftige Mögliche machte und dass diese Annahmen verheerende Konsequenzen für das Freiheitsverständnis hatten. Im Folgenden soll deutlich werden, wie revolutionär diese Entdeckung tatsächlich war und warum sie bei seinen Ordensoberen auf große Begeisterung gestoßen ist. Nach Meinung des Scotusforschers Antonie Vos war diese Entdeckung der eigentliche Grund, warum Scotus im Jahre 1300 nach Paris geschickt wurde, denn er hatte den endgültigen Schlüssel zur Widerlegung des zwar bereits lange verurteilten, aber nichtsdestoweniger virulenten Determinismus gefunden.

Um dies zu verstehen, müssen wir uns vor Augen halten, dass damals an der Pariser Artistenfakultät nicht wenige Professoren ein philosophisches Gedankengut verbreiteten, das der christlichen Glaubenslehre widersprach. Der Pariser Bischof Etienne Tempier sah sich schließlich gezwungen, im Jahre 1277 feierlich 219 radikal-aristotelische Thesen zu verurteilen.⁴ Zum Beispiel heißt es in These 21, dass „nichts zufällig geschieht, sondern alles aus Notwendigkeit, und dass alles Zukünftige, das sein wird, aus Notwendigkeit sein wird.“⁵ Oder in These 48, dass „Gott nicht die Ursache eines neuen Ereignisses sein und nichts Neues hervorbringen kann.“⁶ Oder in These 133, dass „Wille und Intellekt in ihrem Vollzug nicht durch sich selbst bewegt werden, sondern durch eine ewige Ursache, die Himmelskörper.“⁷

Als Scotus diese Zusammenhänge studierte, ging ihm auf, dass diese Auffassungen, so sehr sie auch der Alltagsüberzeugung von der Freiheit des (menschlichen wie des göttlichen) Willens widerspre-

chen, letztlich dem Bild von Natur und Wissenschaft entspringen, das mit der Aristotelesrezeption auch in die christliche Welt Einzug gehalten hatte. Ja, er sah ein, dass dieses moderne Weltbild den für falsch erklärten Determinismus unausweichlich macht, wenn es nicht an entscheidender Stelle korrigiert wird. Wir können diese wichtige Einsicht sehr einfach nachvollziehen, wenn wir sie einer analogen Entdeckung, die Aristoteles gemacht hatte, gegenüberstellen:

Aristoteles musste einst die Auffassung des Parmenides entkräften, wonach es keine Veränderung geben kann, weil nur das Seiende ist und das Nichtseiende nicht ist. Für Parmenides ist das Seiende unveränderlich und notwendig. Hiergegen macht Aristoteles geltend, dass zum Sein nicht nur das Wirkliche, sondern auch das Mögliche gehört. Das Mögliche ist dasjenige, das zwar nicht jetzt, aber in Zukunft wirklich ist. Veränderung bedeutet dann den Übergang des Möglichen zum Wirklichen.⁸ Durch die Einführung des Möglichkeitsbegriffs gelingt es Aristoteles mithin, die Dinge in der Zeit veränderlich zu denken, ohne ihnen die starre Notwendigkeit aufzuerlegen, die der logischen Sphäre eigen ist. Ein und dasselbe Ding, das jetzt im Zustand p ist, kann zu anderer Zeit im Zustand -p sein.

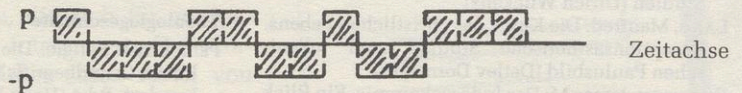
Nachstehende Skizze⁹ veranschaulicht den Unterschied der Auffassungen von Parmenides und Aristoteles. Für Parmenides ist p der einzig mögliche und darum nie wechselnde Zustand einer Sache. Für Aristoteles ist p nur einer von mehreren möglichen Zuständen, d. h. auch -p ist möglich.

Parmenides



-p

Aristoteles



Diese alternative Möglichkeit (-p) gilt indessen nur für einen anderen Zeitpunkt; zur selben Zeit gibt es nach Aristoteles nur einen und genau einen möglichen Zustand. Das bedeutet aber, dass die Zustände zwar wechseln können, dass sie aber in diesem Wechsel notwendig bestimmt sind, weil es für jeden Zeitpunkt nur immer einen möglichen Zustand gibt. Der Übergang von einem zum anderen Zustand ist mithin notwendig determiniert und keineswegs frei; er geschieht unvermeidlich.

Scotus erkannte nun, dass diese Art von Nichtnotwendigkeit (Kontingenz) nicht ausreicht, um die Zukunft offen zu denken und die Freiheit des Willens zu gewährleisten. Denn der Begriff der Freiheit erfordert die doppelte Möglichkeit, eine Handlung zu tun oder auch zu unterlassen. Wenn ich jemanden für eine böse Tat tadle, dann setze ich voraus, dass der Getadelte die Tat auch hätte vermeiden können. Darum verschärft Scotus den Begriff der Kontingenz:

„Kontingent“ nenne ich hier nicht jegliches, was nicht notwendig und nicht von überzeitlicher Dauer ist, sondern jenes, dessen Gegenteil geschehen könnte eben dann, wenn es geschieht.“¹⁰

³ Vgl. Höffe, Otfried (Hg.): *Nikomachische Ethik*. 2., bearbeitete Auflage, Berlin: Akademie-Verlag 2006, 4 sowie 296f.

⁴ Vgl. Hissette, Roland: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977; Flasch, Kurt: *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Das Dokument des Bischofs von Paris übers. u. erklärt, Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1995; Zimmermann, Albert (Hg.): *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert* (Miscellanea Mediaevalia Bd 10), Berlin / New York: Walter de Gruyter 1976; Aertsen, Jan A.: *Die Thesen zur Individuation in der Verurteilung von 1277*, Heinrich von Gent und Thomas von Aquin, in: Ders. / Speer, Andreas (Hg.): *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin / New York: Walter de Gruyter 1996, 249–265 (Miscellanea Mediaevalia 24); Bianchi, Luca: *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell' Aristotelismo scolastico*, Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore 1990, 107–148. Vgl. auch den Tagungsband Aertsen, Jan A. et al. (Hg.): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte* (Miscellanea Mediaevalia 28), Berlin/New York: de Gruyter 2001.

⁵ „Quod nihil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia futura, que erunt, de necessitate erunt [...]“ (Vgl. Flasch, 117).

⁶ „Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere.“ (Flasch, 147).

⁷ „Quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet corpora celestia.“ (Flasch, 205).

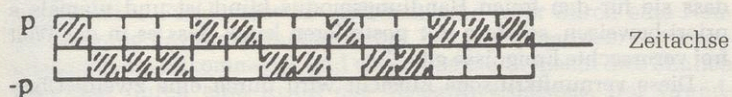
⁸ ARISTOTELES: *Physik* III c. 1; 201 b 10–13. – Genauer gesagt, ist der Veränderungsprozess nicht der Übergang vom Möglichen zum Wirklichen, sondern die Weise, wie das Mögliche schon in Wirklichkeit ist, aber sein Ziel noch nicht erreicht hat, aber diese Feinheit brauchen wir hier nicht näher zu bedenken. – Vgl. dazu WIELAND, Wolfgang: *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992, 278–316; CRAEMER-RUEGENBERG, Ingrid: *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Freiburg/München: Alber 1980, 62–93; von WEIZÄCKER, Carl Friedrich: *Die Einheit der Natur*, München: dtv 1995, 428–440.

⁹ Vgl. dazu Vos JACZN, Antonie et al.: *John Duns Scotus: Contingency and Freedom. Lectura I 39. Introduction, translation and commentary by A. Vos JACZN (et al.)*, Dordrecht 1994, 24.

¹⁰ *De pr. pr.* IV concl. 4 n. 56 (ed. Kluxen, 70): „Non dico hic contingens quodcumque non est necessarium, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit.“ (Hervorhebung von mir) – Vgl. DUMONT, Stephen D.: *The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency*, in: *The Modern Schoolman* 72 (1995), 149–167; Söder, Joachim Roland: *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus (= BGPhMA NF 49)*, Münster: Aschendorff 1999, 44. 91ff. 100ff. 116ff. 124. 199.

Mit dieser Definition formuliert Scotus die von ihm entdeckte „synchrone Kontingenz“. Sie besagt das Bestehen von alternativen Möglichkeiten nicht nur nacheinander, sondern in einem Moment. Im Vergleich zur diachronen Kontingenz, die Aristoteles für zureichend gehalten hat, kann die synchrone Kontingenz wie folgt veranschaulicht werden:

Scotus



Die leeren, nicht schraffierten Kästchen der Skizze stehen für die unverwirklicht gebliebenen Alternativen. Sie kommen in der Ontologie des Aristoteles noch nicht vor und symbolisieren somit das Neue der scotischen Theorie des Möglichen: In jedem Zeitpunkt sind Alternativen möglich. Es kann immer auch anders kommen, als es sich faktisch zuträgt, nichts ist schicksalhaft vorherbestimmt! Die Zukunft ist offen, denn es gibt immer mehr Möglichkeiten, als tatsächlich realisiert werden.

Dieser die aristotelische Ontologie korrigierenden Einsicht entspricht eine neue handlungstheoretische Bestimmung der menschlichen Freiheit. Für Aristoteles ist das freie Handeln des Menschen eine besondere Art des zielgerichteten Strebens, nicht grundsätzlich verschieden vom Streben anderer Wesen, nur insofern, als die Vernunft Alternativen für das zielgerichtete Handeln eröffnet, was bei vernunftlosen Wesen nicht der Fall ist. Eine Alternativität im Sinne der synchronen Kontingenz kommt dadurch indessen nicht zustande – es sei denn, das Handlungsprinzip ist von sich aus weder zum einen noch zum anderen, weder zum Handeln noch zum Nichthandeln bestimmt. Eine solche radikale Unbestimmtheit hat Aristoteles freilich nicht im Blick, weil er das Handeln noch unter dem Gesichtspunkt des Strebens denkt. Erst Scotus macht darauf aufmerksam, dass es zweierlei Weisen geben kann, wie ein Handlungsprinzip in den Akt übergeht und etwas hervorbringt: entweder aus sich selbst (*ex se*) oder nicht aus sich selbst, sondern von außen bestimmt. Die erste Weise ist die der Freiheit, die zweite die der Natur.¹¹ Die erste besitzt einen Handlungsspielraum synchroner Alternativen, die zweite nicht. Nur die zweite lässt sich in das Strebensmodell integrieren, die erste transzendiert dieses Modell, sofern hier ein Handlungsprinzip gedacht wird, das von der Bindung an naturhaft vorgegebene Ziele losgelöst ist, da es sich zu diesen frei verhalten kann. Natur und Freiheit geraten so in einen fundamentalen Gegensatz:

„Auf naturhafte Weise tätig und auf freie Weise tätig sein, sind die ersten Differenzen eines tätigen Prinzips [...]“¹²

Was aus sich selbst tätig werden kann, ohne dazu schon – von außen oder von Natur aus – bestimmt zu sein, das ist im prägnanten Sinne selbstbestimmend; die hierzu vorausgesetzte Indetermination ist offenbar kein Mangel, sondern vielmehr Ausdruck einer nicht per se begrenzten Wirkmächtigkeit.¹³

¹¹ Met. IX q. 15 n. 21f (OP IV 680f): „[...] sciendum est quod prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem: quod enim circa hoc vel illud agat (etsi aliquo modo distinguat), aut distinctionem ostendat, non tamen ita immediate. Non enim potentia ad obiectum, circa quod operatur, comparatur nisi mediante operatione quam elicit, et hoc sic vel sic. Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere, quando non impeditur ab extrinseco. Aut non est ex se determinata, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum, agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur ‚natura‘, secunda dicitur ‚voluntas‘.“ – Vgl. auch Ord. I d. 1 p. 2 q. 2 n. 80 (Vat. II 60). – Vgl. dazu HOERES, Walter: Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus, München: Anton Pustet 1962, 80ff; SCHMIDT, Axel: Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik, Freiburg: Alber 2003, 319–326.

¹² Quodl. q. 16 a. 3 n. 15 (Viv. XXVI 199a): „[...] esse naturaliter activum et esse libere activum, sunt primae differentiae principii activi [...]“

¹³ Vgl. Met. IX q. 15 n. 31 (OP IV 683): „[...] est quaedam indeterminationis insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae; est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo.“

„Denn wer wollte leugnen, dass ein Handlungsprinzip um so vollkommener ist, je weniger abhängig, bestimmt und begrenzt es ist hinsichtlich seines Aktes oder seiner Wirkung?“¹⁴

Offenbar ist gerade der Wille ein solches Handlungsprinzip, denn er kann sich zum Handeln selbst bestimmen.¹⁵ Dieser neue Begriff der Selbstbestimmung entspricht präzise dem Begriff Kants einer „absoluten Spontaneität“, „eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen“.¹⁶ Mit der kontradiktorischen Absetzung dieser selbstbestimmten Spontaneität von der fremdbestimmten Natur ergibt sich bei Scotus wie bei Kant folgerichtig die völlige Andersartigkeit dieser Freiheit gegenüber dem Naturwirken. Darum gibt es auch kein Beispiel aus der Natur, das die Willensaktivität adäquat veranschaulichen könnte; das freie Wirken ist schlechterdings „anders als alles andere, was es im Universum gibt“.¹⁷

Doch nicht nur diesem negativen Begriff nach nimmt Scotus die kantische Freiheitslehre vorweg¹⁸, sondern auch hinsichtlich der positiven Bestimmung der Freiheit als Autonomie.¹⁹ Während die negativ umschriebene Freiheit noch keinen inneren Maßstab benennt und so als Willkür missverstanden werden könnte, schneidet der positive Begriff von Freiheit als Autonomie ein solches Missverständnis ab, denn diese Autonomie ist nichts anderes als das moralische Gesetz selbst. Scotus macht dies durch folgende Überlegung klar: Damit ein Wille frei sein kann, muss er von der ausschließlichen Rücksicht auf das eigene Wohl entbunden sein und eine Neigung zum Guten an sich haben, zum objektiv und nicht nur subjektiv Guten; diese Neigung nennt er – in Aufnahme und Weiterführung der Terminologie Anselms von Canterbury²⁰ – „affectio iustitiae“. Diese Neigung ist edler als die Neigung zum eigenen Wohl, die „affectio commodi“. Sie erst gibt der Freiheit ihren moralischen Sinn und macht sie überhaupt möglich, weshalb Scotus sie als „angeborene Freiheit“ bezeichnet.²¹ Sie fungiert als „Lenkerin der Neigung zum Wohl“, als inhaltlicher Maßstab, an dem der Wille ermessen kann, wie weit er diese Neigung in seine Maxime aufnehmen soll bzw. darf.²²

¹⁴ Ebd. n. 44 (OP IV 688): „Quis enim negat activum esse perfectius, quanto minus dependens et determinatum et limitatum respectu actus vel effectus?“

¹⁵ Ebd. n. 41 (OP IV 686): Voluntas „modo libero potens se determinare. Et ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare.“

¹⁶ KANT, Immanuel: KrV B 474. 476.

¹⁷ Lect. II d. 25 q. un. n. 93 (Vat. XIX 261): „[...] voluntas est agens alterius rationis a toto quod est in universo [...]“ – Met. IX q. 15 n. 43 (OP IV 687): „[...] nec, breviter, aliquid potest exemplum conveniens omnino adduci, quia voluntas est principium activum distinctum contra genus principiorum activorum, quae non sunt voluntas, per oppositum modum agendi.“

¹⁸ KrV B 562: „Unabhängigkeit der Willkür von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“.

¹⁹ KpVA 58f (AA V,33): „In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrteten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, [...]“

²⁰ Anselm von Canterbury: De casu diaboli, c. 14 (Op. omnia I, ed. F. S. SCHMITT, Seckau, Styria 1938, 258); De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio, q. 3 c. 11 (Op. omnia II, ed. F. S. SCHMITT, Rom 1940, 281). – Vgl. zum folgenden HOFFMANN, Tobias: The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus, in: AHD 66 (1999) 189–224; HOERES (s. Anm. 11), 149–162; HARTMANN, Norbert: Die Freundschaftslehre nach Johannes Duns Scotus, in: WiWi 52 (1989) 194–218; 53 (1990) 50–65; BOLER, John: Transcending the Natural. Duns Scotus on the Two Affections of the Will, in: ACPQ 67 (1993) 109–126; WILLIAMS, Thomas: How Scotus Separates Morality from Happiness, in: ACPQ 69 (1995) 425–445; MÖHLE, Hannes: Wille und Moral. Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants, in: HONNEFELDER, Ludger et al. (Hrsg.): John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics, Leiden – New York – Köln 1996, 573–594.

²¹ Ord. III suppl. d. 26 q. un. n. 17 (Viv. XV 340–341): „Nobilior est affectio iustitiae quam commodi, non solum intelligendo de acquisita et infusa, sed de innata, quae est ingenua libertas secundum quam potest velle aliquid bonum non ordinatum ad se. Secundum autem affectionem commodi nihil potest velle nisi in ordine ad se, et hanc haberet si esset praecise appetitus intellectivus sine libertate sequens (die ed. Viv. liest hier fälschlich „sequente“) cognitionem intellectivam, sicut appetitus sensitivus sequitur cognitionem sensitivam.“

²² Ord. II d. 6 q. 2 n. 49 (Vat. VIII 49): „Illa igitur affectio iustitiae, quae est ‚prima moderatrix affectionis commodi‘, [...] est libertas innata voluntati.“ – Zur Deutung der Freiheit als der Möglichkeit, sich zu seinen Neigungen zu

Diese Konzeption legt die Freiheit als reflexives Selbstverhältnis des Willens aus.²³ Damit ist, wie Ludger Honnefelder zu Recht feststellt, „ein entscheidender Wechsel in der Grundlegung der Moral vollzogen: An die Stelle des – wie bei Aristoteles und auch Thomas von Aquin – durch Natur vorgegebenen eigentlichen Willens tritt das als Selbstverhältnis des Willens verstandene eigentliche Wollen, die Selbstbestimmung des Willens betrifft nicht – wie bei Thomas – nur Mittel und Teilziele, sondern wird [...] von Scotus als eine ursprüngliche wirkursächliche Selbstbestimmung des Willens verstanden“.²⁴

Scotus ersetzt aber die Naturauffassung aristotelischer Prägung nicht schlechthin durch reine Freiheitsprinzipien, er treibt den Naturalismus nicht durch einen irrationalen Voluntarismus aus, sondern er bringt Natur- und Freiheitsbestimmung in eine ausgewogene Synthese, indem er beide als komplementäre Bestimmungen einer komplexen Wirklichkeit betrachtet. Die Neigung zum eigenen Wohl ist eine Naturbestimmung des Menschen, zu der er sich indessen – aufgrund der *affectio iustitiae* – wertend und mäßigend verhalten kann.

2. Eine fundierte Kritik der Vernunft

Diese Synthese ist charakteristisch für das Denken des *Doctor subtilis*. Sie geht mit der ständigen selbstkritischen Beobachtung des eigenen Denkens in der Auseinandersetzung mit anderen Sichtweisen einher. Kritik besteht in der Würdigung von Möglichkeiten einerseits und dem Aufweis von Grenzen andererseits. Wahrhaft konstruktive Kritik vermag es, einen Anspruch zu rechtfertigen und ihn damit zugleich auf den Gültigkeitsbereich der Rechtfertigungsgründe zu begrenzen. Kritik ist eine besondere Tätigkeit der Vernunft, Selbstkritik mithin Kritik der Vernunft durch die Vernunft.

Inwiefern bereits Scotus eine echte Kritik der Vernunft geleistet hat – was nicht so sehr ein lehrbares Ergebnis, sondern eher eine philosophische Grundhaltung meint, die nur je und je im eigenen Denken zu erwerben ist –, wird daran deutlich, dass eine vernunftkritische Reflexion nötig ist, um den Freiheitsbegriff, den Scotus eingeführt hat, nachzuvollziehen. Freiheit ist ja ihm gemäß als einer von zwei konträren Handlungsmodi zu denken. Doch stehen beide Modi nicht im selben Verhältnis zum begreifenden Verstand; vielmehr ist diesem nur die naturhafte Wirkweise angemessen, wohingegen der freie Wirkmodus gerade nicht begriffen werden kann, sonst würde sich nicht immer wieder das Vorurteil so hartnäckig aufdrängen, wonach alles, was geschieht, durch eine Ursache determiniert sein muss. Ein erstes und unmittelbares Prinzip zu denken ist schwierig für einen Verstand, der eben dadurch vorgeht, dass er alles auf ein anderes zurückführt. Wer also einen begreifbaren Grund für ein freies Wirken sucht, hat noch nicht verstanden, dass hier ein unableitbarer Handlungsgrund wirksam ist, der aufgrund seines Gegensatzes zu Naturprozessen einer kausalen Erklärung schlechthin entzogen ist.²⁵

Die beiden Kausalitätsformen haben ein gegensätzliches Verhältnis zur Vernunft, denn sie basieren auf verschiedenen Zeitmodi: Nur einer von ihnen lässt sich auf die Form einer hypothetischen Notwendigkeit bringen und dementsprechend in einem Begriff quasi zeitlos abbilden: der Modus des naturhaften Wirkens, denn die Form bzw. die Natur ändert sich bei einem solchen Geschehen nicht.²⁶ Was indessen ursprünglich auf ein freies Wirken zurück-

geht, das entzieht sich der Möglichkeit, auf eine solche Form gebracht zu werden, und ist darum durch einen zeitlosen Begriff weder abzubilden noch ableitbar.²⁷

Dieser Unterschied macht uns darauf aufmerksam, wo wir begriffliches Wissen erwarten können und wo nicht. Wo die Vernunft praktisch wird, da muss sie die Freiheit als Ursprung von Handlungen voraussetzen und die Singularität der handelnden Person wie die der Handlung und ihrer Umstände ernst nehmen. In theoretischer Orientierung kann sie nur bis zum selbstkritischen Urteil gelangen, dass sie für den freien Handlungsmodus blind ist und niemals a priori beweisen, sondern nur postulieren kann, dass es in der Welt frei verursachte Ereignisse gibt.²⁸

Diese vernunftkritische Einsicht wird durch eine zweite Überlegung ergänzt und weiterentwickelt: Begriffe bilden nämlich nicht nur eine Notwendigkeitsstruktur ab, sondern erfassen immer auch etwas Allgemeines, und zwar ausschließlich Allgemeines. Kurz: Begriffe sind durch Allgemeinheit und Notwendigkeit gekennzeichnet. So wie der begriffliche Zugriff hinsichtlich des freien Ursprungs von Ereignissen unangemessen ist, so ist er es auch hinsichtlich des individuellen Einzelnen. Denn wie soll das Individuelle, von dem man sagt, es sei *ineffabile*²⁹, durch allgemeine Bestimmungen erkannt werden?

Eine beliebte Strategie, mit dieser Schwierigkeit fertig zu werden, besteht in der Abwertung des individuellen Seins: Wenn es nur vom Allgemeinen Wissenschaft gibt, dann müsse das singuläre Einzelne als unbedeutend angesehen werden, als ontologisch niederen Ranges und letztlich als Resultat eines Unvollkommenheitsprinzips. Seit der Zeit der Griechen sitzt dieses Vorurteil in den Köpfen der Menschen; es wurde zwar durch die christliche Lehre zurückgedrängt, gewann aber durch die averroistische Aristotelesdeutung wieder verstärkte Plausibilität. Es speist sich aus der kritiklosen Annahme, die höchste Weise geistiger Betätigung liege im beweisenden Wissen. Nun will Scotus gar nicht bestreiten, dass das beweisende Wissen etwas Vollkommenes an sich hat, sofern es nämlich ein zeitlos Notwendiges ergreift und diesbezüglich evidente Gewissheit besitzt; aber es weist auch einen Mangel auf, denn vom Beweiswissen kann der Subjektbezug nicht abgestreift werden; weil aber das wissende Subjekt in der Zeit steht, kann es das Gewusste wieder vergessen. Diese Art der Unvollkommenheit ist erst dadurch zu überwinden, dass der ewige Gott für das Nichtvergessen sorgt – doch dann kommt es überhaupt nicht darauf an, ob das Gewusste durch Allgemeinheit und Notwendigkeit charakterisiert ist oder nicht.³⁰ Die höchste Form geistiger Betätigung ist also nicht auf das Allgemeine festgelegt. Abgesehen von ihrer theologischen Einkleidung weist diese Kritik der Zeitvergessenheit des Duns Scotus weit in die Moderne voraus und mutet schon beinahe heideggerisch an.

²⁷ Vgl. SCHMIDT, Axel: The Concept of Time in Theology and Physics, in: BOULNOIS, Olivier et al.: Duns Scot à Paris, 1302–2002. Actes du colloque de Paris, 2–4 septembre 2002, Turnhout: Brepols 2004, 595–606.

²⁸ Vgl. *Lect. I d. 39 n. 39* (Vat. XVII 490): „[...] quod sit contingentia in rebus, non potest – ut puto – probari per notius, nec a priori [...]“ – Ein Kontingenzbeweis lässt sich nur a posteriori führen, d. h. ausgehend von der Voraussetzung einer moralischen Ordnung: „Potest igitur probari a posteriori, quia aliter non essent necesse virtutes nec praecepta nec monita nec mercedes nec poenae nec honores, et brevis destrueretur omnis politia et omnis conversatio humana.“ (*Rep. I A d. 39 n. 30*; ed. SÖDER, Herder 2005, 80). – Vgl. dazu SÖDER (s. Anm. 10), 37–49.

²⁹ Vgl. OEING-HANHOFF, Ludger: „Individuum, Individualität. II. Hoch- und Spätscholastik“, in: HWP IV (1976) 304–310, 309.

³⁰ Vgl. *Ord. Prol. p. 4 q. 1–2 n. n. 211* (Vat. I 144f): „Hic dico quod in scientia illud perfectionis est, quod sit cognitio certa et evidens; quod autem sit de necessario obiecto, haec est condicio obiecti, non cognitionis, quia quantumcumque scientia sit de necessario obiecto, ipsa in se poterit esse contingens, et per oblivionem deleri. Si igitur aliqua alia cognitio est certa et evidens, et quantum est de se, perpetua, ipsa videtur in se formaliter perfectior quam scientia quae requirit necessitatem obiecti. Sed contingentia ut pertinet ad theologiam nata sunt habere cognitionem certam et evidentem et, quantum est ex parte evidetiae, perpetuam. Hoc patet, quia omnia contingentia theologica nata sunt videri in primo obiecto theologico, et in eodem nata est videri coniunctio illarum veritatum contingentium. Visio autem extremorum veritatis contingentis et unionis eorum necessario causat evidentem certitudinem de tali veritate evidente. Quantum est etiam ex parte obiecti theologici ostendentes, talia vera nata sunt videri in tali obiecto perpetuo, quantum est ex se. Igitur contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere perfectiorem cognitionem quam scientia de necessariis acquisita.“ – Vgl. hierzu Schmidt: *Natur und Geheimnis* (s. Anm. 11), 222f.

verhalten, sie nämlich „in seine Maxime aufzunehmen“ (oder auch nicht), vgl. I. KANT, Religionsschrift (AA VI,24). – Von Freiheit kann freilich erst dann die Rede sein, wenn eine allgemeine und objektiv gültige „Triebfeder“ – das moralische Gesetz – den Maßstab abgibt; vgl. KpV A 52 (AA V,29): „Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.“

²³ Vgl. auch HONNEFELDER, Ludger: Willkür oder ursprüngliche Selbstbestimmung? Johannes Duns Scotus und das neue Verständnis des menschlichen Willens, in: WiWi 70 (2007) 197–211, 201–203.

²⁴ Ebd., 208f.

²⁵ *Ord. I d. 8 p. 2 q. un. n. 299* (Vat. IV 324f): „Et si quaeras quare ergo voluntas divina magis determinabitur ad unum contradictorium quam ad alterum, respondeo: ‚indisciplinati est quaerere omnium causas et demonstrationem [...] principii enim demonstrationis non est demonstratio. Immediatum autem est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista, [...] et ideo huius ‚quare voluntas voluit‘ nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas [...]“ – Ebenso argumentiert Scotus für den menschlichen Willen: *Met IX q. 15 n. 24* (OP IV 681).

²⁶ Vgl. *Ord. I d. 3 p. 1 q. 4 n. 246* (Vat. III 149–151). Hier argumentiert Scotus gegen Heinrich von Gent, dass die Veränderlichkeit der Dinge keineswegs eine unveränderliche Natur ausschließt. Deshalb kann es auch sichere empirische Erkenntnis geben; ebd., n. 235–237 (Vat. III 141ff).

Ein anderes Argument für den Primat des Allgemeinen ist teleologisch: Der Lebenszweck des einzelnen Individuums, z. B. eines Spatzen, geht nach griechischer Auffassung darin auf, die Art zu repräsentieren und zu ihrer Erhaltung einen partikulären Beitrag zu leisten; auch der einzelne Mensch wäre dann lediglich um der menschlichen Gattung und nicht um seiner selbst willen da. Dem steht jedoch Jesu Wort entgegen, wonach kein Spatz auf die Erde fällt, ohne dass Gott dies weiß und zulässt (Mt 10,29). Scotus hat sich die Aufgabe gestellt, dieser Glaubenswahrheit ein überzeugendes philosophisches Fundament zu verleihen, und zwar durch eine Neubestimmung des individuellen Seins, das gegenüber dem Gattungsgemeinen vollkommener und wertvoller ist. Er macht dies ähnlich wie Kant durch eine Kritik des Vernunftvermögens. Der Grundgedanke kann hier nur skizzenhaft vorgestellt werden: Wenn mit Allgemeinbegriffen nur Artnaturen erfasst werden können und wenn die individuellen Unterschiede nicht auf akzidentelle Eigenschaften zurückgehen (weil diese selbst etwas Allgemeines sind), dann muss ein jedes Individuum abgesehen von begrifflich bestimmbar, wesentlichen Aspekten auch einen außerwesentlichen Bestimmungsgrund besitzen, der völlig anderer Art ist als alles, was sich durch einen Begriff repräsentieren lässt. Dieser Bestimmungsgrund ist der ontologische Grund für die Unteilbarkeit und Unwiederholbarkeit des Individuums und wird deshalb Individuationsprinzip genannt, gelegentlich auch individuelle Differenz. Diese fungiert aber nicht wie die spezifische Differenz, denn sonst würde sie bloß eine neue Art erzeugen, die auf beliebig viele Exemplare aufteilbar wäre, also gerade kein Individuum.³¹ Da man also die Einzigartigkeit eines Individuums nicht mit spezifischen Begriffen umfassen, sondern auf sie nur zeigend hinweisen kann, nennt Scotus die individuelle Differenz gelegentlich „*haecceitas*“ (Diesheit)³² – als ersatzweise Anzeige für eine Entität, die jenseits des Begrifflichen liegt. Obwohl sie überbegrifflich und unbegreiflich ist, muss sie vollkommener sein als die Artnatur, denn sie konstituiert diese erst zur unteilbaren Ganzheit des Individuums, schließt sie also ein und wird nicht etwa umgekehrt von ihr umschlossen. Das Ganze ist aber von größerer Bedeutung als der Teil, und diejenige Realität, die eine andere in sich einschließt, ist vollkommener als die eingeschlossene.³³ Die Unwiederholbarkeit und Unmittelbarkeit des Individuums, insbesondere natürlich der menschlichen Person, ist eine eigene Vollkommenheit, die ungleich größer ist als die der Art. Das „Was“ der Natur ist wissenschaftlich erklärbar und damit auch technisch manipulierbar, das „Wer“ der Person jedoch nicht; während die Natur mittelbar und erklärbar ist, ist die Person unmittelbar und insofern „letzte Einsamkeit“, „*ultima solitudo*“.³⁴ Der Mensch ist ein Geheimnis, das auf seinen Schöpfer zurückverweist, seine Individualität ist unauslotbare Fülle und unaustrinkbares Licht.

Die scotischen Überlegungen zur Individualität sind denen zur Freiheit analog: Den zwei charakteristischen Merkmalen des Begriffs, der Notwendigkeit und der Allgemeinheit, korrespondieren zwei Grenzen, jenseits derer die begriffliche Erkenntnis versagt: Die eine

Grenze wird durch die Ereignisse freien Ursprungs gesetzt, die außerhalb der Notwendigkeit stehen; die andere Grenze wird durch jenen Wirklichkeitsaspekt markiert, der die Singularität begründet und Allgemeinheit ausschließt. Das Begriffsvermögen endet jeweils bei einer letzten Indifferenz, über die kein Begriff aufgrund seiner Gebundenheit an das Allgemeine und Wiederholbare hinauskommt; denn ein begrifflich voll Bestimmtes kann immer noch beliebig oft realisiert werden, es ist gegenüber dieser oder jener Verwirklichung indifferent. Diese Indifferenz ist auch für Ereignisalternativen charakteristisch, deren Entscheidung aus Freiheit entspringt; die freie Entscheidung ist darum eine Differenz, die außerhalb des begrifflich Fassbaren liegt. Der Begriff erreicht dabei jeweils nur das Mögliche, während ihm das Wirkliche als das Letztbestimmte entzogen bleibt.³⁵

Man kann die Bedeutung der scotischen Vernunftkritik schwerlich überschätzen. Sie ist hochgradig philosophisch, obwohl sie ursprünglich aus theologischer Motivation erwachsen ist. Werner Dettloff bemerkt: „Wir haben es also bei Duns Scotus nicht mit einer philosophisch geprägten Theologie, sondern mit einer theologisch bedingten Philosophie zu tun.“³⁶ Die theologische Bedingung seines Denkens wird durch die Offenbarung vorgegeben, sowohl strukturell als auch inhaltlich.

Der bedeutende Rang seines Vorgehens liegt darin, dass Scotus die theologischen Vorgaben nicht von außen an die Vernunft heranträgt, sondern durch eine interne Kritik aus dem vernünftigen Denken selbst entwickelt. Nur so kann der universale Anspruch der Offenbarung konsistent geltend gemacht und ein blinder Fideismus vermieden werden. Die Grenze der begrifflichen Erkenntnis wird durch eine Reflexion auf ihre Leistung und die Bedingungen ihrer Möglichkeit bestimmt. Dabei wird deutlich, dass das individuelle Sein und die kontingenten Ereignisse aus dem Horizont der allgemeinen und notwendigen Begriffe herausfallen. Die Strategie, „das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“, finden wir also schon bei Scotus, nicht erst bei Kant.³⁷

3. Analyse im Dienst der Synthese

Die scotische Vernunftkritik ist fern von jeder Verachtung des Rationalen und frei von übertriebener Skepsis. Insofern ist es richtig, bei Scotus geradezu ein „theologisches Bedürfnis nach Metaphysik“³⁸ zu konstatieren. Darum hat Scotus insbesondere auch philosophiegeschichtlich gewirkt: „Die Metaphysik [...] erfuhr durch diese theologische Kritik und wissenschaftskritische Neuorientierung einerseits eine Beschränkung, andererseits eine Erweiterung.“³⁹

Von der Beschränkung haben wir soeben gehandelt, die Erweiterung soll nun thematisiert werden, freilich nicht umfassend, sondern nur hinsichtlich eines neuen Instruments der Analyse. Ludger Honnefelder nennt es die „neu entwickelte formale Betrachtungsweise“⁴⁰, d. h. die Verwendung der logischen Strukturen der Begriffswelt als Leitfaden für die ontologische Analyse der Gegenstandswelt. Scotus hat mit dieser besonderen Methode eine neue Denkrichtung begründet, deren Anhänger später „Formalisten“ genannt wurden. „Formalist“ ist Scotus insofern, als er stets auf der Suche ist nach letzten Formalgründen, in die sich eine Sache begrifflich zergliedern lässt. Freilich muss man wissen, dass spätere Skotisten einen höchst einseitigen Gebrauch von der zugrunde liegenden Lehre gemacht und sich deshalb immer wieder den Vorwurf zugezogen haben, die Wirklichkeit in eine Vielzahl isolierter Formalitäten zu zerlegen und dabei die ursprüngliche Einheit der Dinge aus dem Blick zu verlieren. Der Fehler, der zu einem solchen „Formalismus“ oder „Essentialismus“ führt, ist immer wieder derselbe: man denkt sich das Wirkliche nach dem Maß des Begrifflichen. Doch so naiv ist Scotus nicht gewesen;

³¹ Vgl. *Met.* VII q. 13 n. 11 (OP IV 217f): „Item, si natura est haec per additum, aut per substantiam additam aut per accidens additum. Si primo modo, tunc per illud additum cum natura speciei posset definiri; et cum illud faceret per se unum cum specie, species esset genus et praedicaret partem individui et non totam naturam individui, sicut nec genus specierum.“ – Vgl. dazu ebd. n. 89 (OP IV 248): „Sed ista differentia individualis non est nata dici de pluribus. Ideo individuum per illam differentiam non potest definiri, cum definitio sit praedicatum universale, et tota ratio individui non est nata dici de pluribus. Similiter, PHILOSOPHUS in VII contra Platonem: omnia nomina in definitione sunt communia; sed illa differentia addita non est nomen commune.“

³² Der Ausdruck *haecceitas* kommt in der *Ordinatio* nur einmal vor (adnotatio zu I d. 17 p. 2 q. 1 n. 214; Vat. V 245), ansonsten findet er sich nur in der *Reportatio Parisiensis* (sechsmal) und im *Metaphysikkommentar* (zweimal); vgl. *Rep.* II d. 12 q. 5 n. 1. 8. 12–14 (Viv. XXIII 25b. 29a. 31b–32a.); *Met.* VII q. 13 n. 61. 176 (OP IV 240. 278; nach dieser neuen kritischen Ausgabe ist „*haecceitas*“ zu lesen); vgl. *Ord.* II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 177. 180–188. 201 (Vat. VII 478. 479–484. 490). – Vgl. dazu DUMONT, Stephen: The Question on Individuation in Scotus, „Quaestiones super Metaphysicam“, in: SILEO, Leonardo (Hrsg.): Via scoti. Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti, Atti del Congresso Scoticistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993, Bd1, 193–227, 217–219.

³³ *Met.* IV q. 2 n. 143 (OP III 355): „In creatura quaelibet perfectio contenta limitata est, et limitatio essentia continente secundum totalitatem considerata.“

³⁴ *Ord.* III d. 1 q. 1 n. 17 (Viv. XIV 45): „Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis alterius naturae.“

³⁵ Mehr zu diesem Thema und insbesondere zur Affinität dieses scotischen Kerngedankens zur Quantentheorie bei Schmidt: *Natur und Geheimnis* (s. Anm. 11), 363–386; ders.: *The Concept of Time* (s. Anm. 27).

³⁶ DETTLOFF, Werner: Johannes Duns Scotus. Die Unverfügbarkeit Gottes, in: KÖPF, Ulrich (Hrsg.): Theologen des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, 168–181, 171.

³⁷ Vgl. KANT, Immanuel: KrV, Vorrede B XXX. – Vgl. auch SCHMIDT, Axel: Scotus und Kant. Rationale Anti-Rationalisten, in: ThGl 89 (1999) 180–218.

³⁸ BOULNOIS, Olivier: Johannes Duns Scotus. Transzendente Metaphysik und normative Ethik, in: KOBUSCH, Theo (Hrsg.): Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000, 219–235, 221.

³⁹ GERWING, Manfred: Theologie im Mittelalter. Personen und Stationen theologisch-spiritualer Suchbewegungen im mittelalterlichen Deutschland, Paderborn u. a.: Schöningh 2000, 152.

⁴⁰ Honnefelder: Johannes Duns Scotus (s. Anm. 2), 4.

vielmehr war er sich immer höchst bewusst, dass die Wirklichkeit im begrifflichen Zugang nur gebrochen und unvollkommen erkannt werden kann.

Worum geht es? Scotus ist der Meinung, dass man an der Struktur des Erkenntnisaktes die innere Struktur des erkannten Objekts ablesen kann: Wenn ein einziger Erkenntnisblick genügt, um einen Gegenstand zu erfassen, dann muss dieser eine geschlossene Einheit besitzen.⁴¹ Und umgekehrt: Wo es unmöglich ist, ein Gegebenes mit einem einzigen Erkenntnisakt zu erfassen, da ist das Gegebene auch selbst nichts in sich Einiges.⁴² Wenn ein Gegenstand sowohl durch einen einzigen Akt erfasst als auch durch verschiedene Akte zergliedert werden kann, muss er eine entsprechende innere Gliederung aufweisen, eine Einheit von mehreren Momenten bilden.⁴³ Scotus erläutert dies am Beispiel der Erkenntnis einer Art und ihrer Teilbestimmungen. Diese sind im Artbegriff, wie er sagt, „virtuell“ enthalten. Sie sind nicht das primär Eingesehene, weil sie kein geschlossenes Ganzes bilden. Nur ein Ganzes lässt den Intellekt zur Ruhe kommen. Was nur als Teil eines Ganzen begriffen wird, das weist zurück auf einen Erkenntnisakt, der dieses Ganze in einem Blick erfasst. So ist es gerade mit den Begriffen von Gattung und Differenz im Verhältnis zum Artbegriff. Allein letzterer erfüllt die der Erkenntnisintention gemäße Ganzheit und Abgeschlossenheit. Dem entspricht die Struktur des Objekts, dessen Artwesenheit unbeschadet ihrer ganzheitlichen Einheit sich in eine Mehrzahl von Vollkommenheitsaspekten gliedert.⁴⁴ Scotus hat damit Edmund Husserls Lehre vom noetisch-noematischen Parallelismus vorweggenommen.⁴⁵

Er selbst nutzt seine Einsicht, um zwei Sachverhalte zu erklären, zum einen die erstaunliche Möglichkeit, mit Begriffen auf die Dinge der Wirklichkeit Bezug zu nehmen, zum anderen das Phänomen der gestuften Ähnlichkeit zwischen den Dingen. Was das erste betrifft, postuliert Scotus, dass ein Begriff nur dann dazu taugt, eine gemeinte Sache zu bezeichnen, wenn sein formaler Gehalt in derselben ein Fundament besitzt. Mit diesem Postulat widerspricht er der nominalistischen Position, die davon ausgeht, dass das Begriffliche nichts mit dem Wirklichen zu tun hat und dass es zwischen beiden nichts Vermittelndes gibt; vielmehr gäben unsere Begriffe die wirklichen Dinge (bzw. deren vermeintliches Wesen) nicht zu erkennen, sondern stellten sie lediglich zu Klassen zusammen, was eine Frage der beliebigen Konvention sei. Doch krankt diese Position nach Scotus daran, dass sie die Frage, woran wir denn am Einzelding erkennen, dass es unter diesen oder jenen Begriff fällt, nicht beantworten kann. Wird nämlich gesagt, das sei doch klar, weil die Dinge eben einander unterschiedlich ähnlich seien, so dass jeder sehen könne, ob etwas ein Hund oder eine Katze ist, dann fragt Scotus zurück: Und worin sind die einen ähnlich, die anderen aber nicht? Die erfragte Hinsicht der Ähnlichkeit zielt auf ein Gemeinsames und Gleiches, während die Unähnlichkeit von etwas Differentem und Ungleichem stammt. Zwei Dinge sind ähnlich, wenn sie etwas gemeinsam haben, und sind in dem Maße ähnlich, in dem sie mehr oder weniger gemeinsam haben. Zwei Arten sind aufgrund ihrer gemeinsamen Gattung ähnlich, sie sind jedoch verschieden durch ihre jeweilige spezifische Differenz. Die Ähnlichkeit zweier Gattungen ist im Vergleich dazu geringer, weil sie nur noch in einer höheren Gattung übereinkommen und

entsprechend weniger gemeinsam haben. Müsste man alle Gemeinsamkeit für etwas bloß Fiktives halten, dann gäbe es in der Wirklichkeit nur noch reine Andersheit und schlechthinnige Differenz. Alle Dinge wären in gleicher Weise verschieden, während sie doch in Wahrheit in sehr abgestufter Weise ähnlich sind.⁴⁶

Fundament der Ähnlichkeit muss nach Scotus ein jeweils Gleiches und Gemeinsames sein, ein partiell Identisches, und genau auf dieses zielt der sachhaltige Begriff. Der Begriff kann deshalb auf eine Sache Bezug nehmen, weil er etwas der Sache Innerliches enthält, nämlich das, was man die Artnatur nennt. Ein und derselbe Grundgedanke erklärt somit sowohl die Möglichkeit der sprachlichen Bezugnahme als auch das Phänomen der gestuften Ähnlichkeit.

Scotus argumentiert damit für eine Begriffstheorie, derzufolge die konkreten Dinge eine Natur besitzen, die sie mit anderen Dingen verbindet. Hinsichtlich dieser Natur sind die Dinge nicht different zueinander, obwohl sie es als Individuen sind. Sie besitzen eine – im Vergleich zur individuell abgrenzenden Identität – zweite, schwächere Einheit, kraft welcher sie (spezifisch oder generisch) dasselbe sind wie ein anderes Ding.⁴⁷ Diese Begriffstheorie ist – wie übrigens jede nicht-nominalistische Theorie – auf eine ontologisch relevante Unterscheidung zweier (untrennbarer) Realitäts- und Einheitsstufen innerhalb des konkret Wirklichen verpflichtet: die eine begründet die individuelle Identität (mit sich) bzw. Differenz (nach außen), während die andere das *fundamentum in re* der begrifflichen Differenz (und damit auch der sprachlichen Bezugnahme) abgibt. Wie man diese Realitätsstufen zu bezeichnen beliebt, ist gleichgültig, es kommt allein auf die Anerkennung ihres Unterschieds an. Scotus nennt diesen Unterschied formal (*distinctio formalis*) und betrachtet ihn als quasi mittleren zwischen dem realen und dem bloß gedanklichen Unterschied.

Einen lediglich gedanklichen Unterschied zwischen Natur und Individuum behauptet gerade der Nominalismus, für den die Rede von einer gemeinsamen Natur eine bloße *façon de parler* ist, ein Erzeugnis des Verstands. Doch genügt diese Einschätzung nicht für solche Gegenstände, die ein echtes *fundamentum in re* der begrifflichen Bezugnahme aufweisen. Wenn die begriffliche Bezugnahme nämlich in etwas Realem verankert ist, dann ist damit zugleich klar, dass dieses Reale (die Artnatur) dem Intellekt vorgängig ist und darum auch der zur Frage stehende Unterschied zwischen individueller und spezifischer Einheit nicht vom Intellekt erzeugt sein kann. Dieser Unterschied kann freilich noch weniger von der Art sein, wie er zwischen trennbaren Dingen oder Teilen eines Dinges waltet. Die Natur ist kein Teil des Individuums, höchstens in einem metaphorischen Sinn. Der Unterschied ist zwar in der Sache begründet, aber so, dass die unterschiedenen „Teile“ ein untrennbares Ganzes bilden, welches bei aller Identität mit sich selbst derart reichhaltig und vielschichtig ist, dass jeder begriffliche Zugriff etwas Reales weglendet, das nur durch einen ergänzenden Begriff vor den Blick treten kann, der etwas anderes, eben formal Verschiedenes erfasst.

Einmal in die Welt gesetzt, hat die formale Betrachtungsweise zum guten Gebrauch wie zum Missbrauch Anlass gegeben. Man konnte sie rationalistisch missverstehen im Sinne einer „Korrelation zwischen Denken und Sein gemäß dem Ideal mathematischen Denkens“⁴⁸: Wenn nämlich das Denken mit seinen Gegenständen streng korreliert ist, dann genügt es, die logische Ordnung der Begriffe zu

⁴¹ Met. VII q. 19 n. 26 (OPIV 364): „[...] una res nata est formare conceptum unum sibi adaequatum, quia alias non esset cognoscibile unum, quia nec unico actu cognoscibile.“

⁴² Lect. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 77 (Vat. XVII 26): „[...] plura ut plura non possunt terminare unum actum intelligendi.“ – Ebd. n. 78: „Quaecumque duo ut duo terminant actum intelligendi, terminant duos actus.“

⁴³ Met. VII q. 19 n. 28 (OPIV 365): „Nam species, formando duos conceptus generis et differentiae, non tantum causat duos actus in intellectu distinctos numero, sed causat duas notitias actuales vel habituales, habentes obiecta propria distincta, et hoc ita distincta sicut si illa duo obiecta essent duae res extra.“ Vgl. auch Ord. I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 392 (Vat. II 351): „[...] alia distinctio, maior, est in intellectu, concipiendo duobus actibus duo obiecta formalia, et hoc sive illis correspondeant diversae res, ut intelligendo hominem et asinum, sive una res extra, ut intelligendo colorem et disgregativum.“

⁴⁴ Ord. I d. 3 q. 1–2 n. 93 (Vat. III 60): „Virtualem [notitiam] voco quando aliquid intelligitur in aliquo ut pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum, sicut cum intelligitur ‚homo‘, intelligitur ‚animal‘ in homine ut pars intellecti, non autem ut primum intellectum sive ut totale, terminans intellectionem.“

⁴⁵ Vgl. Hoeres (s. Anm. 11), 18–24; SCHMIDT, Axel: Staunen und Verstehen. Die Problematik intentionaler Repräsentation. Von Scotus über Husserl zu Levinas, in: ThGl89 (1999) 514–537.

⁴⁶ Ord. II d. 3 q. 1 n. 23 (Vat. VII 400f): „Si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis inquantum numeralis, est aequalis, – et ita omnia essent aequae distincta; et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus.“

⁴⁷ Ord. II d. 3 p. 1 q. 1 n. 30 (Vat. VII 402): „[...] Aliqua est unitas in re realis absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae ‚unitas‘ est naturae secundum se, – et secundum istam ‚unitatem propriam‘ naturae ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularitatis [...]“ – Ebd. n. 23 (Vat. VII 400f): „Si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis inquantum numeralis, est aequalis, – et ita omnia essent aequae distincta; et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum intellectus.“ – Vgl. SCHMIDT, Axel: Die Unvermeidlichkeit der distinctio formalis. Naturphilosophische Reflexionen zu einem zentralen Lehrstück des Johannes Duns Scotus, in: Wissenschaft und Weisheit 67 (2004) 96–118.

⁴⁸ So DE MURALT, André: L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes, Leiden u. a.: E. J. Brill 1991 (= STGMA24), 28.

untersuchen, um zu erfahren, wie die reale Dingwelt geordnet ist; dann kann schon eine Art Innenschau ohne äußere Erfahrung Aufschluss darüber geben, wie die Welt beschaffen ist, was möglich und darum auch wirklich ist.⁴⁹ Ferner kann die formale Betrachtungsweise in einer Weise verstanden und gebraucht werden, dass dabei die reale Einheit der Dingwelt in eine Vielzahl von begrifflichen Formalitäten zerspalten wird – weil die begriffliche Analyse mit den realen Strukturen naiv korreliert wird. Diese und andere Missdeutungen hat es unter den „Formalisten“ gegeben.

Doch Scotus selber hat die *distinctio formalis* als ein Mittel eingesetzt, um eine ausgeglichene, maßvolle Vermittlung denken zu können zwischen gegensätzlichen Bestimmungen, die in der Wirklichkeit angetroffen, aber nicht ohne weiteres zusammen gedacht werden können. Solcherart sind das unaussprechliche Individuum und dessen wissenschaftlich erforschbare Natur. Ohne *distinctio formalis* lässt sich nicht denken, dass der singuläre Träger der menschlichen Natur ein unmittelbares Ich ist und bleibt, obwohl doch alles, was ihm zukommt und von ihm (wissenschaftlich) aussagbar ist, den Charakter einer prinzipiell mittelbaren Natur hat.⁵⁰ Das Ich geht „zwar in seine jeweiligen Zustände ganz“ ein, „ohne dennoch in ihnen je aufzugehen“.⁵¹ Es ist durch die Zeit hindurch mit sich identisch und insofern ein stets vollendeter Akt und ist andererseits auch mit seinen prozessualen Zuständen identisch. Wären beide Identitätsweisen gleich, dann ginge die Person eben doch in ihren Zuständen auf und wäre nur scheinbar unmittelbare „letzte Einsamkeit“.⁵² Das besagte „Eingehen, ohne aufzugehen“ erfordert eine ontologische Struktur, die bei bestehender realer Identität Distanz und Differenz zulässt, „die Unterscheidungen erlaubt, ohne die Einheit in ein Mosaik der Konstituenten aufzulösen, noch den Unterscheidungen ihren Ernst zu nehmen“.⁵³ Obwohl die Person mit ihrer Natur und allen ihren Eigenschaften identisch ist, hält sie zu diesen doch eine gewisse Distanz und bewahrt sie ihre eigene unverwechselbare und nicht naturalisierbare Würde. Nur so ist auch gewährleistet, dass der Mensch frei ist, obwohl er doch als naturales Wesen vielfältigen durchschaubaren und manipulierbaren Determinanten untersteht. Freiheit kann von Natur nur abgehoben werden, wenn das Subjekt von seiner Natur formal verschieden ist und deshalb nicht in ihr aufgeht, sondern vielmehr sie sich je neu aneignen und entfalten kann.

Das analytische Mittel der formalen Betrachtungsweise dient Scotus dazu, die reichhaltige Wirklichkeit begrifflich zu explizieren und die gefundenen Aspekte so miteinander ins Verhältnis zu setzen, dass sie sich zu einem Ganzen integrieren. So können komplementäre Strukturen ausgesagt und konkurrierende Größen in ein ausgewogenes Verhältnis gesetzt werden. Dies gilt auch für widerstrebende philosophische Positionen, etwa Rationalismus und Nominalismus, deren jeweiliges partielles Recht Scotus stark macht und zugleich zwischen den Extremen vermittelt.

4. Trinitarisch inspirierte Metaphysik

Der Versuch, sogar konträre Bestimmungen zu synthetisieren, verdankt sich vermutlich der Trinitätslehre, deren Prinzipien Scotus ausdrücklich auch für das geschöpfliche Sein fruchtbar machen will, um zu vermeiden, dieses vom göttlichen Sein derart abzugrenzen, dass zwischen dem endlichen und dem unendlichen Sein keine Verstehensbrücke mehr bleibt. Eine bloß negative Theologie würde nach Scotus dazu führen, dass man Gott nicht mehr als eine Chimäre, also

gar nicht erkennen könnte.⁵⁴ Durch ein bloß negatives Prädikat ist nämlich noch keinerlei bestimmte Erkenntnis gegeben, eine Verneinung ist nur unter Voraussetzung eines affirmativen Prädikats sinnvoll. Darum basiert alle Erkenntnis Gottes, auch die negative, auf gewissen positiven Einsichten.⁵⁵ Doch ist dieses positive Wissen aufgrund der endlichen Erkenntnis wesentlich begrenzt, weshalb der höchste Begriff von Gott an die Negation gebunden bleibt: von der unendlichen Seinsfülle Gottes hat der Mensch kein positives Wissen.⁵⁶

Dieselbe Eigenart, das Unsagbare durch einen negativen Begriff stellvertretend zu bezeichnen, hat der oben explizierte Begriff der „haecceitas“, und sie spiegelt sich ferner im Konzept der *distinctio formalis*. Scotus hatte dieses Konzept ursprünglich im Kontext der Trinitätstheologie entwickelt, um nämlich das Problem, wie in Gott Wesen und Person unterschieden sind, zu lösen. Weder eine Real-distinktion noch eine bloß gedankliche Unterscheidung führen hier weiter, denn im einen Fall wäre das Wesen eine vierte Größe neben den Personen, im anderen Fall wäre dasselbe nur gedanklich zerlegt. Eine zugleich Prinzip der Einheit des Wesens und der Verschiedenheit der Personen, was unmöglich ist. Im einen Fall müssten wir wie Gilbert von Poitiers eine Quaternität denken, im anderen Fall entweder Modalisten oder Tritheisten werden.⁵⁷ Um beiden Extremen zu entgehen, müssen Person und Wesenheit in Gott, obschon real identisch, doch irgendwie unterschieden sein.⁵⁸ Unbeeindruckt vom Einwand, er kreierte ein absurdes Zwischending zwischen gedanklichem und realem Sein, hat Scotus eine solche Unterscheidung nicht nur für Gottes Wirklichkeit postuliert, sondern sie nachgerade als den Schlussstein seines metaphysischen Gedankengebäudes eingesetzt.⁵⁹

So hat er das Verhältnis von essentiell und existentiell Aspekt aus der Trinitätslehre in die Anthropologie und letztlich die Ontologie insgesamt übertragen. Er setzt das trinitätstheologische Begriffsinstrumentarium ein, um ein genuin aristotelisches Anliegen konsequent zu Ende zu führen: die reale Identität von Wesen (*quidditas*) und individuellem Suppositum (*habens quid*) im konkreten Individuum.⁶⁰ Denn das Wesen als überzeitlich logisches zu deuten und von den zeitlichen materiellen Trägern des Wesens zu separieren, hieße in einen platonistischen Dualismus zurückzufallen. Zum anderen besteht er darauf, dass trotz der Realidentität das Suppositum nicht das ganze Wesen ausschöpft, sondern quasi nur ein Teil desselben ist. Was allgemein ontologisch vielleicht noch wie ein kleinkariertes Gelehrtenstreit erscheint, das entfaltet seine durchschlagende Überzeugungskraft in Anwendung auf die Personalität des Menschen, die Scotus mittels dieses Modells zu denken versucht. Anders als Boethius, dem es nur auf eine einigermaßen handhabbare Definition der menschlichen Person ankommt, und anders auch als Thomas von Aquin, dem die Boethianische Definition genügt, weil er den menschlichen Bereich nicht vom göttlichen her konzipieren will⁶¹, sucht Scotus einen solchen Begriff der Person zu entwerfen,

⁴⁹ Ebd., 87.

⁵⁰ Ord. II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 187 (Vat. VII; 483): „Omnis entitas quidditativa [...] alicuius generis, est de se indifferens, ut entitas quidditativa ad hanc entitatem et illam, [...] – et ut prior est naturaliter, sicut non convenit sibi esse hanc, ita non repugnat sibi ex ratione sua suum oppositum; et sicut compositum non includit suam entitatem (qua formaliter est, hoc) in quantum natura, ita nec materia, in quantum natura, includit suam entitatem (qua est, haec materia), nec forma, in quantum natura, includit suam.“ – Ebd. q. 7 n. 227 (Vat. VII 500): „[...] omnis quidditas – quantum est ex se – est communicabilis, etiam quidditas divina; nulla autem est communicabilis in identitate numerali, nisi sit infinita; igitur quaelibet alia est communicabilis, et hoc cum distinctione numerali [...]“

⁵¹ INCIARTE, Fernando: Die Einheit der Aristotelischen Metaphysik, in: PhJ 101 (1994) S. 1–21, 17.

⁵² S. o. Anm. 34.

⁵³ HONNEFELDER, Ludger: Philosophische Reflexion als Medium theologischer Einsicht im Rahmen der Christologie des Johannes Duns Scotus, in: SCHNEIDER, Herbert (Hg.): Wie beeinflusst die Christusoffenbarung das fränkisch-kanische Verständnis der Person? Kevelaer: Butzon & Bercker 2004, 76–90, 89.

⁵⁴ Ord. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 73 (Vat. IV 186): „[...] quaero an praecise cognoscatur ibi illa negatio [scil. die Verneinung all dessen, was den Geschöpfen zukommt], – et tunc non plus cognoscitur Deus quam Chimaera, quia illa negatio est communis enti et non-enti.“

⁵⁵ Ord. I d. 3 p. 1 q. 1–2 n. 10 (Vat. III 4): „Patet [...] quod nullas negationes cognoscimus de Deo nisi per affirmationes, per quas removemus alia impossibilia ab illis affirmationibus.“

⁵⁶ Vgl. HONNEFELDER, Ludger: Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce), Hamburg: Meiner 1990, 158–199.

⁵⁷ Vgl. WÖLFEL, Eberhard: Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus, Münster 1965, 168–177.

⁵⁸ Ord. I d. 2 p. 2 q. 1 n. 388–410 (Vat. II 349–361). – Vgl. dazu WETTER, Friedrich: Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1967, 58–74.

⁵⁹ Lect. I d. 2 p. 2 q. 1–4 n. 275 (Vat. XVI 217): „Qui igitur potest capere, capiat, quia sic esse intellectus meus non dubitat.“ Vgl. Schmidt: Die Unvermeidlichkeit (s. Anm. 47), 97.

⁶⁰ Vgl. u. a. Met. VII q. 7 n. 1–31 (OPIV, 147–156); q. 13 n. 97 (OPIV 251); q. 16 n. 7. 39f. 45 (OPIV 312. 322f. 324f); Ord. II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 133. 204–207 (Vat. VII 459f. 491–493); ebd. q. 7 n. 213. 238f (Vat. VII 495. 505–507); Lect. II d. 3 p. 1 q. 5–6 n. 130. 192f. 197. 216 (Vat. XVIII 270. 290f. 293. 297f). – Vgl. Schmidt: Natur und Geheimnis (s. Anm. 11), 257–266.

⁶¹ Vgl. Thomas von Aquin S.th. I q. 29 a. 1–3 und III q. 2 a. 2. – Dazu BURGER, Maria: Personalität im Horizont absoluter Prädestination. Untersuchungen zur Christologie des Johannes Duns Scotus und ihrer Rezeption in modernen theologischen Ansätzen (BGPhMA NF 40), Münster: Aschendorff 1994, 47. 90f.

der sich univok auf Gott und Mensch anwenden lässt. Die Polarität von mittelbarem Wesen und unmittelbarem Träger des Wesens, die für die Trinitätslehre charakteristisch ist⁶², dient ihm dabei auch zur Bestimmung des Begriffs der menschlichen Person – wobei dieselbe *distinctio formalis* zwischen beiden Polen waltet. Die Person wird als *modus essendi* oder *modus habendi naturam* gedeutet, der von Person zu Person ursprünglich verschieden und durch keinen positiven wesenhaften Begriff zu bestimmen ist. D. h. die Person bleibt gegenüber dem Wesen Geheimnis und entzieht sich jeder theoretischen Einordnung und damit auch jeder technischen Manipulation. Scotus nimmt damit bereits das Anliegen von Emmanuel Levinas vorweg, die Andersheit des Anderen gegen jede Aufhebungstendenz zu verteidigen.⁶³

Er tut dies auf eine Weise, die zugleich das alte Problem, wozu denn die Vermehrung des Einen gut sei, von der ontologischen Abwertung der Materie löst. Für die Griechen kam als Prinzip der Vielheit nur die Materie in Frage – ein im Übrigen plausibles Modell, wenn man sich die Vermehrung des Einen ganz simpel am Modell einer Form vorstellt, die nach und nach verschiedenen Materiestücken aufgeprägt wird. Doch schwerlich wird man die individuelle Verschiedenheit von Platon und Sokrates an deren je verschiedenem Fleisch und Knochen festmachen wollen, wie nach Aristoteles noch Thomas von Aquin gemeint hat.⁶⁴ Scotus befreit mit seiner trinitarisch orientierten Metaphysik die Vielheit des Individuellen von der Bindung an das materielle Werdesein und kann Materialität und Vielheit als positive Seinsprinzipien in unmittelbarer Abkömmlinglichkeit vom Dreieinigen Schöpfer denken.

5. Christozentrische Schöpfungslehre und Anthropologie

Das Christusbild des *Doctor subtilis* entspringt ganz seinen franziskanischen Quellen und mündet in eine tiefe spekulative Sicht der Heilsgeschichte. Was die Person Jesu Christi betrifft, gelingt es Scotus, die Einheit der Person zusammen mit der Zweifalt der Naturen so auszusagen, dass das individuelle Menschsein Christi weder aufgehoben noch gemindert wird. Die göttliche Person nimmt nicht nur das allgemeine Menschsein an, sondern den individuellen Sohn Mariens. Dies lässt sich mit den scotischen Begriffen denken, ohne im nestorianischen Sinne zwei Personen in Christus annehmen zu müssen, weil Personalität nichts weiter als Unmittelbarkeit besagt, weshalb die unmittelbare göttliche Person an die Stelle der Unmittelbarkeit treten kann, die der individuellen Menschennatur zukäme, wenn sie in sich selbst subsistieren würde (was bei jedem Menschen außer Christus der Fall ist).⁶⁵ Das Kunststück, das Scotus hier geleistet hat, besteht insbesondere darin, das Menschsein Christi nicht nur voll zu bewahren, sondern es durch die hypostatische Aufnahme in das Leben Gottes als vollendetes Werk Gottes betrachten zu können. Christus ist das *sumum opus Dei*.⁶⁶

Diese Aussage steht nicht isoliert da, sondern fügt sich in die umfassende heilsgeschichtliche Sicht, die Scotus in genialer Schau entworfen hat: Hiernach hat Gott den Menschen geschaffen, um Mit-Liebende zu haben⁶⁷; dieses Ziel kulminiert aber in der Erwählung eines Menschen zur Gottessohnschaft, weil dieser der vollkommen Mit-Liebende sein würde.⁶⁸ Somit ist Christus ganz im

paulinischen und franziskanischen Sinne das Ziel der Schöpfung und ihr Mittler.⁶⁹ „Nicht die Schöpfung Adams und der Menschheit“ ist „das eigentliche Schöpfungsziel“, sondern Christus.⁷⁰ Weil Christus absolutes Ziel ist, kann sein Kommen aber von nichts abhängig sein, auch nicht von der Sünde des Adam. Darum lehrt Scotus die sogenannte „absolute Prädestination“ Christi; d. h. die Sünde hat die Inkarnation nicht veranlasst, sondern ihr eher entgegengewirkt.⁷¹

Dass Scotus in diese heilsgeschichtliche Sicht Maria, die Mutter Christi, mit einbezogen hat, ist konsequent und hat ihm den zweiten Titel „*Doctor marianus*“ eingebracht, gelang ihm doch, was selbst ein Augustinus oder Thomas von Aquin nicht vermocht hatten: die Freiheit der Gottesmutter von der Erbsünde als mit ihrer Erlösungsbedürftigkeit vereinbar nachzuweisen.⁷² Folgendes Problem stand im Wege: „Das Sein der Natur geht dem Sein der Gnade voraus, entweder der Zeit oder der Natur nach. [...] Es geschieht also früher, dass die Seele sich mit dem Fleisch verbindet, als dass ihr die Gnade Gottes eingegossen wird. Darum muss man notwendigerweise annehmen, dass die Ansteckung mit der Erbschuld früher war als die Heiligung.“⁷³ Scotus löst diese Schwierigkeit, die noch seinen großen Vorgänger im Franziskanerorden irritiert hatte, durch Rückgriff auf seinen Personbegriff auf und stellt fest: Maria musste nicht erst als unbegnadetes Individuum in die Existenz gesetzt werden, bevor sie anschließend personal geheiligt werden konnte. Die Natur geht zwar der personalen Existenzbestimmung voraus, dies aber weder in einem zeitlichen Sinn noch auf absolut determinierende Weise. Wenn Natur und personale Existenzweise unterschieden sind, wie Scotus immer wieder einschärft, dann bedeutet es keinen Widerspruch, dass Maria von ihrer naturalen Seite, ihrer Abstammung von Adam, her dazu bestimmt ist, der Gnade zu entbehren, dass sie aber gleichwohl immer „voll der Gnade“ gewesen ist. Sünde oder Gnade werden nicht mitsamt der Natur und auf naturhafte Weise weitergegeben, sondern als etwas, das zum unverwechselbaren personalen Träger der Natur gehört.

So können wir bei Scotus auch für die Christologie und Mariologie eine personalisierende Tendenz feststellen. Wenn die Sünde in gewisser Weise als „Aufstand gegen diese Personalisierung Gottes in unserer Welt“⁷⁴ betrachtet werden kann, dann wird man Scotus umso mehr Recht geben müssen, dass die Inkarnation als der Abschluss der personalen Offenbarung Gottes schwerlich durch die Sünde veranlasst sein konnte.

potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci; et quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus eadidisset.“

⁶⁹ Vgl. Kol 1,15f („*Primogenitus omnis creaturae*“) sowie Franz von Assisi: *Admonitiones*, c. 5: „Attende, o homo, in quanta excellentia posuerit te Dominus Deus, quia creavit et formavit te ad imaginem dilecti Filii sui secundum corpus et similitudinem secundum spiritum.“ – Vgl. hierzu DERTLOFF, Werner: Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Christologie des Johannes Duns Scotus, in: *WiWi* 22 (1959) 17–28; KANDLER, Agathon: Die Heilsdynamik im Christusbild des Johannes Duns Scotus, in: *WiWi* 27 (1964) 175–196; 28 (1965) 1–14.

⁷⁰ Kandler (s. Anm. 69), 190.

⁷¹ *Ord.* III d. 7 q. 3 n. 3 (Viv. XIV 355): „[...] nec est verisimile tam summum bonum in entibus [scil. incarnatio], esse tantum occasionatum, scilicet propter minus bonum: nec est verisimile Deum prius praeordinasse Adam ad tantum bonum, quam Christum, quod tamen sequeretur: imo ulterius sequeretur absurdus, scilicet quod Deus praeordinando Adam ad gloriam, prius praevidisset ipsum casurum in peccatum, quam praeordinasset Christum ad gloriam, si praeordinatio illius animae tantum esset pro redemptione aliorum, quia redemptio non fuisset, nisi casus et delictum praecessisset.“ – Vgl. *Lect.* II d. 20 q. 2 n. 25 (Vat. XIX, 196). – Vgl. VELDHUIS, Henri: Zur hermeneutischen Bedeutung der supralapsarischen Christologie des Johannes Duns Scotus, in: SCHNEIDER OFM, Heribert (Hg.): *Menschwerdung Gottes – Hoffnung des Menschen*, Kevelaer: Butzon & Bercker 2000, 81–110; Cross, Richard: *Duns Scotus*, New York/Oxford: Oxford University Press 1999, 127–132.

⁷² Vgl. hierzu SCHMIDT, Axel: Johannes Duns Scotus über die Immaculata Conceptio, in: *Mariologisches Jahrbuch* 8 (2004) 55–78; BURGER, Maria: Prädestination zur Gnade. Überlegungen zur Immaculata Conceptio, in: *CFr* 66 (1996), 167–193.

⁷³ So BONAVENTURA: *In III Sent.* d. 3 p. 1 a. 1 q. 2 (Op. III 67b–68a): „[...] esse naturae praecedit esse gratiae, vel tempore vel natura; et propterea dicit Augustinus, quod ‚prius est nasci quam renasci‘, sicut prius est esse quam bene esse; prius est igitur animam uniri carni, quam gratiam Dei sibi infundi. [...] Necessarium est igitur ponere, quod ante fuerit originalis culpae infectio quam sanctificatio.“

⁷⁴ Veldhuis (s. Anm. 71), 108.

⁶² Vgl. z. B. *Lect.* I d. 23 q. un. n. 17 (Vat. XVII 308): „Unde persona significat incommunicabilitatem subsistentis in natura intellectuali [...]“ – Vgl. Wölfl (s. Anm. 57), 70–80. 168–183; Burger (s. Anm. 61), 74–76. 79–92.

⁶³ Vgl. Schmidt: *Staufen und Verstehen* (s. Anm. 45), 517ff. 533–537.

⁶⁴ Vgl. Thomas von Aquin: *In Met.* VII lectio 7 (ed. Marietti 421): „Omnis autem species, quae est in materia, scilicet in his carnibus et in his ossibus, est aliquod singulare, ut Callias et Socrates. Et ista etiam species causans similitudinem speciei in generando est diversa a specie generati secundum numerum propter diversam materiam. Cuius diversitas est principium diversitatis individuum in eadem specie. Diversa namque est materia, in qua est forma hominis generantis et hominis generati. Sed utraque forma est idem secundum speciem. Nam ipsa species est individua, idest non diversificatur in generante et generato.“

⁶⁵ *Lect.* III d. 1 q. 1 n. 35–47 (Vat. XX 14–18). Vgl. dazu Burger (s. Anm. 61), 67–73.

⁶⁶ *Rep.* III d. 7 q. 4 n. 4 (Viv. XXIII 303): „Item, si lapsus esset causa praedestinationis Christi, sequeretur quod summum opus Dei esset occasionatum, quia gloria omnium non erit tanta intensive quanta erit Christi, et quod tantum opus dimisisset Deus propter bonum factum Adae, puta si non peccasset; videtur valde irrationabile.“

⁶⁷ *Ord.* III d. 32 q. un. n. 6 (Viv. XV 432): „[...] secundo vult alios habere diligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eis hoc bonum finaliter.“

⁶⁸ *Rep.* III d. 7 q. 4 n. 5 (Viv. XXIII 303): „Dico igitur sic: primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus; tertio vult se diligi ab alio, qui

6. Primat der Liebe

Die Überlegungen zur Christologie machen deutlich, dass Scotus ähnlich wie 150 Jahre zuvor Richard von St. Victor die Liebe Gottes zum Ausgangspunkt und Zentrum seines Denkens gemacht hat. Von ihm hat er den Gedanken übernommen, dass zur vollkommenen Liebe der mitliebend Mitgeliebte (*condilectus*) gehört⁷⁵, er wendet ihn freilich auch auf Gottes Liebe zum Geschöpf hin an und verbindet so in ganz neuer Weise Trinitätslehre und Christologie.

Bereits im Prolog zur *Ordinatio* erörtert er in ausnehmend umfangreicher Weise, warum die Theologie für ihn keine theoretische, sondern eine praktische Wissenschaft ist, weil nämlich das letzte Ziel des Menschen „nicht in der *theoria* liegt, sondern in der *praxis*, nämlich in der tätigen Liebe zu Gott als dem unendlich Guten“⁷⁶. Gott hat sich nicht geoffenbart, um die theoretische Neugierde des Menschen zu befriedigen (*ad fugam ignorantiae*)⁷⁷, und darum ist die Theologie eine praktische Wissenschaft, die auf das letzte Ziel aller Praxis reflektiert, in der der Mensch die Vollendung findet. Die bloße Erfüllung der theoretischen Vernunft macht den Menschen nach Scotus noch nicht selig – selbst die Schau Gottes als solche nicht –, sondern erst die volitive Einigung des Menschen mit Gott in der Liebe.⁷⁸

Die Liebe, die diese selig machende Einigung herbeiführt, ist – wie Scotus mit Wilhelm de la Mare u. a. festhält – nichts anderes als die habituelle Gnade (*gratia gratum faciens*)⁷⁹, denn sie hat dieselbe Wirkung: sie verbindet mit Gott, dem letzten Ziel. Mit einem schönen Wortspiel erklärt er die einzige Differenz zwischen Gnade und Liebe: „Die Liebe ist das, gemäß dem jemand Gott lieb hat, die Gnade aber,

gemäß der jemand Gott lieb und teuer ist.“⁸⁰ Scotus ist es dabei ein besonderes Anliegen, zu zeigen, wie der unendliche Gott dem endlichen Menschen personal begegnen kann, ohne dass die menschliche Freiheit von der göttlichen aufgesaugt wird. Um dieses personale Geschehen zu beschreiben, sind naturale Kategorien ungeeignet. Weder räumliche Nähe noch qualitative Formangleichung sind geeignete Vorstellungen, um das Geheimnis der innigen Gottbegegnung zu umschreiben.⁸¹

Scotus räumt mit solchen Vorstellungen auf, um den personalen Charakter des Verhältnisses von Gott und Mensch festhalten zu können. So erklärt sich auch das scheinbare Paradoxon, dass Scotus, um den „Primat der Heilsgeschichte, der tätigen Praxis und ihrer Wirklichkeit in der Liebe“ zu etablieren, „soviel Philosophie“⁸² aufbietet, ein so großes Maß an abstrakter Gedankenarbeit und überhaupt theoretischer Vernunft. Wenn nämlich die irreführenden Bilder und Vorstellungen einer gewissen naturalisierenden Philosophie entspringen, dann muss auf diesem Boden erörtert werden, ob der Anspruch und Anspruch der Offenbarung nicht etwa von vornherein unmöglich ist. Diese Aufgabe hat Scotus in beeindruckender Weise erfüllt – mit dem Ergebnis, dass die Offenbarung bei ihm nicht nur irgendeinen Platz in der Gesamtschau der Wirklichkeit erhält, sondern den Ehrenplatz, weil sie allein ein Wissen anbietet, das die Vernunft von sich aus nicht liefern kann und das doch unentbehrlich ist für die praktische Zielorientierung im Leben, handelt sie doch von der personalen Begegnung von Gott und Mensch, die frei und darum unaleitbar ist.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus, hg. v. Harald Baer / Hans Gasper / Joachim Müller / Johannes Sinabell. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2005. (XII) 737 S., geb. € 39,90 ISBN: 3-451-28256

Als Nachfolger zu dem 1990 erschienenen „Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen“ (damals hg. von Hans Gasper, Joachim Müller und Friederike Valentin und in Nachdrucken geringfügig erweitert und revidiert) folgt das nun vorliegende neue Nachschlagewerk der bewährten Programmatik (auch manche der Artikel des Vorläuferwerkes wurden in überarbeiteter Form übernommen).

Etwa 185 Autorinnen und Autoren behandeln in 320 zum Teil durchaus umfänglichen Beiträgen das breite Spektrum der religiösen Landschaft im deutschen Sprachraum am Rande bzw. außerhalb der beiden großen Kirchen (auch Judentum und Islam werden nur knapp zur Sprache gebracht). Dabei kommen sowohl einzelne Gruppen innerhalb (von der Neupostolischen Kirche bis zu den Rastafarians) wie außerhalb des christlichen Spektrums (Falungong, Landmark Education, Macumba, Osho ...) zur Sprache, daneben stehen zahlreiche Sachartikel. Beiträge zu einzelnen Persönlichkeiten umfasst das Lexikon nur in Ausnahmefällen (Meher Baba u. ä.). Im Titel wurde – ganz im Gefolge der Empfehlung der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Sogenannte Sekten und Psychogruppen“ von 1998 – auf den diffamierenden und religionswissenschaftlich fragwürdigen Sektenbegriff verzichtet (vgl. Vf.). Entstanden ist ein umfassendes Nachschlagewerk zur Information über und theologischen Auseinandersetzung mit der breiten religiösen Landschaft der Bundesrepublik am Rande und außerhalb der großen christlichen Kirchen. Im Zuge der immer komplexeren Ausdifferenzierung des religiösen

Pluralismus und der dramatisch veränderten Diskussionslage über die Zukunft der multikulturellen Gesellschaft nach dem 11. Sept. 2001 ist ein Lexikon wie das vorliegende hochwillkommen.

Auch problematische Sondergruppen mit katholischem Hintergrund werden nicht ausgespart, wie etwa die Palmarianisch-katholische Kirche oder die Priesterbruderschaft St. Pius X. (aber z. B. Opus Dei, das manche hier vielleicht auch hätten behandelt sehen wollen, hat keinen eigenen Artikel). Gruppen, die im deutschsprachigen Raum nicht vertreten sind, werden nicht behandelt (Ausnahme: Rishso Kosei-kai). Im Allgemeinen wird das Themenfeld in souveräner Sachkenntnis und Sorgfalt zur Sprache gebracht. Damit ist auch die Neuausgabe ein nützliches, facettenreiches, profiliertes Hilfsmittel für Theologie, Pastoral und Unterricht geworden. Die besondere Bedeutung des Lexikons gerade im Vergleich mit anderen ähnlich gelagerten Werken liegt v. a. in den längeren thematischen Übersichtsartikeln, in denen zu Stichworten der systematischen Theologie („Erlösung“, „Glaube“, „Gnade“, „Gott“, „Leid“ etc.) und der christlichen Praxis („Abendmahl“, „Askese“, „Erleuchtung“, „Mystik“ etc.) Positionen christlicher Theologie und der neuen religiösen Szenen jeweils vergleichend dargestellt werden. Daneben behandeln eine Reihe von Artikeln allgemeine Fragen der Organisations- und Autorisierungsformen (z. B. „Doppelmitgliedschaft“, „Episcopi vagantes“ u. ä.) bzw. des spirituellen Profils („Channeling“, „Erlebnisreligiosität“, „Ganzheitlichkeit“, „Fundamentalismus“, „Karma“ etc.) neuer religiöser Bewegungen. Das Spektrum behandelte Phänomene umfasst weit divergierende Sozialgestalten von gruppenorientierten bis zu klientenorientierten u. a. Bewegungen. Auch angrenzende Phänomene wie „Homöopathie“ oder „Gothics“ haben eigene Beiträge. Es lohnt in jedem Fall, den Querverweisen zu folgen bzw. auch das Register zu benutzen, wenn man sich ein Themenfeld erarbeiten will. Dazu treten stärker religionswissenschaftlich orientierte Leitartikel wie „Deismus“, „Freidenker“, „Guruisimus“, „Monismus“ etc. Besonders hinweisen möchte ich auf Artikel wie „Parapsychologie“ (E. Bauer), die in der Theologie völlig vernachlässigte Diskussionspartner wieder in das interdisziplinäre Gespräch miteinbeziehen. Der schöne Art. „Russische Heiler“ (H. Hemminger) weist auf ein Phänomen hin, dessen immenses Wachstum noch vor wenigen Jahren nicht absehbar war (was für die gesamte Heilungsszene gilt, die mittlerweile auch die ältere charismatische Bewegung stark prägt). Die Mischung der Beiträge entfaltet ein breites Spektrum neuer Religiosität und kommt damit ganz verschiedenen Interessen und Leitfragen entgegen. Leitende Gesichtspunkte der Darstellung sind objektive Beschreibung ohne Konfliktverharmlosung, Wahrnehmung von Akkulturation und „Passung“ (ein neues Schlüsselwort, das aus der politischen Diskussion stammt) in den verschiedenen Gruppen und Hilfestellung für eine wachsende Dialog- und Auskunftsfähigkeit der Leserinnen und Leser des Werkes (VIII). Selbstverständlich deckt das Lexikon auch den ganzen Bereich dessen ab, was in älterer Forschung traditionell „Sekten“ genannt wurde.

⁷⁵ Vgl. Richard von St. Victor: *De Trinitate* III c. 11. [Ins Dt. übers. von H.-U. von Balthasar (Die Dreieinigkeit). Einsiedeln: Johannes Verlag 2002, 95ff].

⁷⁶ Honnefelder: *Philosophische Reflexion* (s. Anm. 53), 76, mit Hinweis auf *Ord. Prol.* p. 5 q. 1–2 n. 314–324 (Vat. I 207–212). Vgl. auch die Diss. von MÖLLENBECK, Thomas: Endliche Freiheit, unendlich zu sein. Zu den metaphysischen Anfangsgründen der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus (erscheint demnächst in Paderborn).

⁷⁷ *Ord. Prol.* p. 5 q. 1–2 n. 355 (Vat. I 231).

⁷⁸ Vgl. *Ord. I d. 1 p. 2 q. 2 n. 77–155* (Vat. II 59–106), wo Scotus für die These argumentiert, dass die Schau Gottes nicht notwendig die „*fruitio*“ nach sich zieht, da diese vom freien Willensakt abhängt. Dazu GILSON, Etienne: Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre, Düsseldorf: Schwann 1959, 615–624.

⁷⁹ *Lect. II d. 27 q. un. n. 2. 6* (Vat. XIX 271f): *Gratia „est enim formaliter caritas. [...] dicendum quod omnis gratia est caritas, sed non e contra; et ideo caritas potest Deo attribui et esse perfectio simpliciter, licet non gratia, [...]“* – Vgl. AUER, Johann: Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Mateo d'Acquasparta. Erster Teil: Das Wesen der Gnade, Freiburg: Herder 1942, 124–142, 192–196.

⁸⁰ Ebd. n. 5: „[...] caritas est secundum quam quis habet Deum carum, sed gratia secundum quam habetur a Deo carus [...]“ – Vgl. *Ord. I d. 17 p. 1 q. 1–2 n. 170* (Vat. V 219); *Lect. I d. 17 p. 1 q. un. n. 35* (Vat. XVII 194).

⁸¹ Vgl. SCHMIDT, Axel: Die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele nach Johannes Duns Scotus, in: SCHNEIDER, Herbert (Hg.): Das franziskanische Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes in Kirche und Welt, München-Gladbach: B. Kühnle Verlag 2005, 66–84.

⁸² Honnefelder: *Philosophische Reflexion* (s. Anm. 53), 76.

Der Rez. ist evangelischer Theologe und weist gerne darauf hin, dass auch der evangelische Buchmarkt des deutschen Sprachraums kein Nachschlagewerk von ähnlich breiter Anlage besitzt. Die kritischen Würdigungen der verschiedenen Gruppen sind von ökumenischer Weite und meist auch überkonfessionell konsensfähig. Das Lexikon wird daher auf breite Rezeption auch im evangelischen Raum rechnen dürfen. Es kann außerdem außerhalb der akademischen Welt nachhaltig für Christinnen und Christen beider Konfessionen empfohlen werden, die theologische Laien sind, sich aber für die Thematik interessieren oder öfter mit ihr konfrontiert werden (z. B. als Lehrerinnen und Lehrer).

Neben dieser unbestrittenen Qualität und Bedeutung des Werkes müssen nun aber doch auch einige kritische Gesichtspunkte benannt werden. Die folgenden Bemerkungen möchten v. a. dazu beitragen, ein exzellentes Lexikon in künftigen Bearbeitungen (die es mit einiger Sicherheit geben wird) noch ein wenig besser zu machen, und auch auf Forschungsdesiderate hinweisen. Daher fallen die kritischen Anmerkungen im Folgenden relativ ausführlich aus, womit aber nicht der günstige Gesamteindruck des Lexikons überdeckt werden soll. Die Forschungsarbeit wird nur weitergehen können, wenn auch Desiderate deutlich benannt werden. Insgesamt ist das Werk stark der deutschsprachigen kirchlichen Beratungspraxis verpflichtet, hat aber nur wenig Kontakt zur religionswissenschaftlichen Forschung, v. a. derjenigen außerhalb des deutschen Sprachraums. Daher wird z. B. zu wenig im engeren Sinn religionswissenschaftliche Literatur benutzt. Man merkt leider doch auch öfters, dass viele Autorinnen und Autoren außerhalb des akademischen Diskurses arbeiten, und daher die Verifikationsstandards akademischer Nachschlagewerke nicht recht internalisiert haben. Die Literaturangaben sind gelegentlich unbefriedigend (mehrfach werden Nachschlagewerke nur in überholten Ausgaben benutzt) und öfters bibliographisch unvollständig. Angaben zu Erst- und originalsprachlichen Ausgaben fehlen oft, wodurch die historische Orientierung in Schieflage gerät. Z. B. gilt dies für den Art. „Apokryphen“, wo durch den Verzicht auf jegliche geschichtliche Verortung der aufgezählten neureligiösen Texte der pauschale Eindruck einer amorphen Masse erweckt wird, die seriöse Erforschung kaum verdient. Dieser Eindruck wäre aber unzutreffend. Extrem fehlerhaft ist etwa die Bibliographie des Artikels „Magie“. Gelegentlich hat man den Eindruck, dass Autoren nicht recherchiert haben, was es zu einer religiösen Gruppe an Literatur gibt, sondern nur das nennen, was sie selbst zufällig im Regal haben. Natürlich macht sich hier auch schmerzlich bemerkbar, dass deutsche Bibliotheken die breite Literatur der verschiedenen religiösen „Szenen“ kaum sammeln und selbst grundlegende monographische Studien aus dem englischen, französischen oder niederländischen Raum nur in wenigen (gelegentlich in gar keinen) deutschen Bibliotheken vorhanden sind. Forschung geschieht weithin über private Sammlungen. Auch die verschiedenen neueren einschlägigen Fachzeitschriften wie *Nova Religio* (1997ff), *Aries* (2001ff), *Theosophical History* (1985ff), *Esoterica* (1999ff), *Journal for the Academic Study of Magic* (2003ff), *Charis* (1988ff) u. a. werden kaum herangezogen. Internetressourcen sind gelegentlich angegeben, meist aber nicht; eine Regel ist nicht erkennbar. V. a. – das ist wohl die schwerwiegendste Kritik – bieten viele Artikel zwar einiges an Sekundärliteratur, die Selbstdarstellungen und Heiligen Schriften der betreffenden Religionsgemeinschaften werden aber nicht bibliographisch zugänglich gemacht oder nicht einmal erwähnt. Diese Defizite werden zwar durch den hohen Praxisbezug des Werkes zum Teil aufgewogen, mindern aber nicht selten den erreichbaren Informationswert. Als Kontrast zu einem solchen Vorgehen ist lehrreich ein Blick auf Wouter Hanegraaff u. a. (Hg.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (DGWE), 2 Bde, Leiden 2005 (vgl. dazu meine Besprechung in *ThLZ* 130 (2005), 1300–1302). Es ist kein Zufall, dass an diesem weit ausholenden und konsequent religionswissenschaftlichen Standards verpflichteten Werk nur wenige deutsche Gelehrte mitgearbeitet haben. Schon die bibliographische Dokumentation wäre in deutschen Bibliotheken kaum herzustellen gewesen. Der deutschsprachige Raum hat hier teilweise geradezu den Anschluss an die gegenwärtige Forschung verpasst; mit DGWE kann im Augenblick keine deutschsprachige Publikation zu diesem Themenfeld konkurrieren. Auch ein durchgehender Vergleich mit Werken wie der „Enciclopedia delle Religioni in Italia“, hg. von Massimo Introvigne u. a., Turin 2001 wäre für das „Lexikon neureligiöser Gruppen [...]“ nützlich gewesen. Manche Artikel ergeben ohne eine zumindest gesamteuropäische Perspektive wenig Sinn (z. B. „Islam“, „Islam im Westen“ und „Islamismus“ bieten hier entschieden zu wenig). Das Namenregister ist nicht vollständig;

rechtliche Aspekte kommen durchgängig zu kurz (z. B. wäre eine Zusammenstellung aller einschlägigen Urteile des Bundesverfassungsgerichts hilfreich). Es liegt im Wesen der Sache, dass manche Artikel mit erheblichen Verlegenheiten hantieren müssen. Das gelingt nicht immer („Besessenheit“ etwa empfindet der Rez. als eher hilflos den komplexen Fragen seiner Materie gegenüber, aber es wäre in der Tat sehr schwierig, hier einen wirklich befriedigenden Beitrag zu schreiben). Einige Artikel (wie „Tantrismus“) leiden in ihrer apologetischen Würdigung unter massiven Projektionen, die kaum an der Lebenswirklichkeit der betreffenden Menschen überprüft sein können, ein methodisches Problem, das sich in beobachtender Außenperspektive oft einstellt. Sozialempirische Untersuchungen liegen ja nur in Ausnahmefällen vor. Sie haben jedoch die allgemeinen Eindrücke theologischer Beobachter von bestimmten Szenen und Gruppen mehrfach in den letzten Jahren als tradierte Vorurteile widerlegt, und müssen daher viel stärker beachtet und v. a. erarbeitet werden. Der Artikel „Christentum“ (A. Lohner) definiert dieses so ungebrochen und ausschließlich trinitarisch, dass geradezu problematisiert wird, inwiefern die zahlreichen nichttrinitarischen Kirchen noch christlich heißen dürften (210). Das scheint mir ein schwerwiegender Fehlgriff, der das ökumenische Gespräch mit diesen Kirchen erheblich belastet. Problematisch ist es auch, wenn das Referat des religiösen Spektrums zu einem Thema mit skurrilen Extremmeinungen eingeleitet wird (z. B. im Art. „Person“, der das Referat der neureligiösen Szene mit den Raëlianern beginnt) und damit letztlich doch wieder pauschal diffamiert wird. Die komplexe Welt der Freimaurer kommt zu kurz; der sachlich exzellente Art. von R. Sebott (406–410) ist hier zu knapp (merkwürdigerweise fehlt in der Literatur (409f) auch die Neubearbeitung des wichtigsten einschlägigen Lexikons, des klassischen „Lennhoff/Posner“ durch Dieter A. Binder, Internationales Freimaurer Lexikon, München 2000, jetzt 5. Aufl. 2006).

Die meisten der genannten Aspekte könnten in künftigen Auflagen durch eine stärkere Einbindung der religionswissenschaftlichen Forschung und vielleicht auch durch eine etwas stärkere redaktionelle Koordinierung (z. B. in bibliographischer Hinsicht) verbessert werden. Dies würde auch dem (notwendigen) apologetisch-missionstheologischen Anliegen nicht schaden, der vielfältigen religiösen Landschaft der Bundesrepublik gegenüber das Traditum des Christentums offensiv, werbend und dialogfähig zur Sprache zu bringen. Zu diesem Anliegen ist auch das vorliegende Lexikon bereits ein wichtiges Hilfsmittel, dem der Rezensent weiteste Verbreitung wünscht.

Hofheim

Marco Frenschkowski

Dem Glauben Gestalt geben. Festschrift für Walter Fürst, hg. v. Ulrich Feeser-Lichterfeld / Reinhard Feiter. – Berlin: LIT Verlag 2006. 384 S. (Theologie, 19), kt € 34,90 ISBN: 3-8258-8783-9

Mit dieser Festschrift wird der Bonner kath. Pastoraltheologe Walter Fürst zu seinem 65. Geburtstag geehrt. Den Hg., die dieses Werk „in Verbindung mit“ Thomas Kroll, Michael Lohausen, Burkhard Severin und Andreas Wittrahm (Pastoraltheologen aus dem Umfeld des Seminars für kath. Pastoraltheologie in Bonn) vorlegen, ist ein interessantes Projekt gelungen: Mit Bezug auf acht markante, (z. T. auszugsweise) wiederabgedruckte Aufsätze von Walter Fürst, die das weite Themenspektrum seiner Arbeiten repräsentieren sollen, versuchen jeweils acht Kollegen bzw. Weggefährten, die dort formulierten Gedanken und Einsichten aufzunehmen und in neuem Kontext fortzuführen. Diesem dialogischen Element schließen sich jeweils weitere acht – ebenfalls auf die Perspektive Fürsts bezogene – Beiträge „aus dem ‚Innenkreis‘ der Bonner Pastoraltheologie“ an, um aufzuzeigen, „wie vielfältig und fruchtbar sich die von Walter Fürst ausgehenden praktischen Impulse in Vergangenheit und Gegenwart erwiesen haben und erweisen“ (10).

So entstehen acht Kap. mit einer quasi triadischen Struktur, in denen folgende Themenkomplexe verhandelt werden: Europa (25–62), Organisationsentwicklung (63–104), *Communio* (105–152), Diakonie (153–196), Seelsorge (197–228), Sakramentalität (229–262), Erwachsene Religiosität (263–294) und Glaube – Hoffnung – Liebe (295–340). Ein Essay von Bischof Gebhard Fürst über den Heiligen Martin als – in pastoraltheologischer Hinsicht – prototypische Figur für ein der Tradition und der Situation gleichermaßen verpflichtetes Verständnis des pastoralen Dienstes, ein Nachwort von Hermann M. Stenger sowie ein Anhang „Zur Geschichte der Pastoraltheologie an der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät“ von Norbert M. Borengläser runden den Band inhaltlich ab. Schließlich ist dem Werk noch eine Bibliographie von Walter Fürst beigelegt.

Die ausgesprochen disparaten Themenkreise lassen sich nur schwer in einem Gesamtzusammenhang darstellen. Deshalb wähle ich anschließend drei der acht Schwerpunkte, die für die Arbeit Fürsts besonders signifikant sind, aus, um deren Argumentation etwas genauer in den Blick zu bekommen; die übrigen fünf „Triologie“ sind oben bereits genannt und werden in die Würdigung am Schluss dieser Rezension einbezogen.

Unter dem Stichwort „Europa“ werden zunächst einige Thesen W. Fürsts zur Zukunft des Christentums in Europa abgedruckt, in denen er u. a. die Verwurzelung des Christentums in der europäischen Kultur, die Sprachbarrieren der Kirche und Aspekte ihrer Kollegialität erörtert. Der Pastoraltheologe Franz Weber (Univ. Innsbruck) nimmt auf diese Betrachtungsweisen Bezug und stellt ihnen „weltkirchliche Ausblicke“ (36) zur Seite, in denen die Frage nach der „Seele Europas“ und dem Charakter der Weltkirche als Kommunikationsgemeinschaft eine wichtige Rolle spielt. Ein wichtiges Fazit aus diesen Überlegungen ist die Forderung nach einer Überwindung der „missionarischen Bewusstseinslosigkeit“ (41) und der konsequenteren Öffnung für Inkulturationsprozesse (44–46). Michaela Thissen, Lehrerin am Erzbischöflichen Berufskolleg Köln, legt in einer eigenen Untersuchung dar, wie solche Forderungen (u. a. „inkulturelle Kommunikationskompetenz“) in angemessener Weise in das Lehren und Lernen an Schulen integriert werden können.

Einen weiteren Akzent setzt das Werk mit der Thematisierung der „Communio als Prinzip pastoraler Theologie und pastoraler Praxis“. Für Fürst leitet die Rückbesinnung des Zweiten Vatikanums auf die Gemeinschaft der Gläubigen zugleich den Beginn „einer(r) neue(n) Epoche der Christentums-geschichte“ ein: „Angesichts ihrer veränderten Stellung in der menschlichen Gesellschaft hat sich die Kirche auf dem Weg gemacht, ihre wesenhafte Vollzugsform als Gemeinde wieder zu finden.“ (105).

Der Grazer Pastoraltheologe Rainer Bucher begibt sich angesichts eines solchen Plädoyers für die Communio und der von Fürst gezogenen Konsequenzen für die theologische Arbeit auf die Suche nach den Kritikern eines solchen Strebens; er setzt sich in diesem Zusammenhang mit der „Flucht vor der Kränkung des Individualisierungsprozesses“, mit „kommunitaristischer Ideologie“ und „provokativen Uminterpretationen des II. Vatikanums“ auseinander und reflektiert die Communio als „multiple Projektionsformel“ (121–134). Vor diesem Hintergrund gehen Ulrich Feeser-Lichterfeld und Michael Lohausen, Mitarbeiter am Seminar für Pastoraltheologie in Bonn, noch einmal ganz grundsätzlich auf die Frage nach der „Kirche als Pastoralgemeinschaft in der Welt von heute“ ein (135–150). Die beiden Autoren leisten mit diesem Aufsatz einen interessanten Beitrag zur Konkretisierung des pastoraltheologischen Selbstverständnisses, wobei der Solidarität und dem Versöhnungshandeln der Kirche besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Mit dem Artikel „Gestalten erwachsener Religiosität“, der bereits 2002 in dem von Gottfried Bitter u. a. herausgegebenen Band *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe* erschienen ist, gehen Walter Fürst und der promovierte Pastoraltheologe Andreas Wittrahm (Geschäftsführer der Caritas-Akademie Köln-Hohenlied) auf die Probleme ein, die sich aus den „Spannungen zwischen geschichtlich überkommener Religion und pluralistisch-gesellschaftlichem Bewusstsein“ sowie aus „Orientierungsproblemen in den Einzelbiografien“ ergeben (263). Die Vf. unternehmen den Versuch, Kriterien zur Differenzierung religiösen Verhaltens bzw. der Gestalt von Religiosität in den Blick zu bekommen. Dabei gehen sie von „fünf Dimensionen“ religiösen Verhaltens im Erwachsenenalter aus, die sie „als (1) Gottesbild, (2) subjektives Religionsverständnis, (3) religiöse Praxis, (4) Bindung an die Religionsgemeinschaft und (5) religiöses Wissen bezeichnen“ (267).

In seiner Antwort auf die von Fürst und Wittrahm vorgetragenen Überlegungen legt der Münsteraner Fundamentaltheologe Jürgen Werbick zunächst in einer geistesgeschichtlichen Analyse schlaglichtartig die Zusammenhänge von Kindheit, Erwachsenenalter und Religiosität (u. a. bei Lessing, Feuerbach, Comte, Nietzsche) offen und markiert im Anschluss daran wichtige Elemente eines Erwachsenen-Glaubens. „Erziehung zur Realität“, „Glaube und Zweifel“ und „Communio-Glaube“ sind hier die zentralen Perspektiven. Durch seine sorgfältigen Analysen und seine theologisch tiefgründige Argumentationsweise ist dieser Aufsatz einer der herausragenden Beiträge dieses Buches. Anke Terörde, Mitarbeiterin am Seminar für Pastoraltheologie in Bonn, geht in ihrem Beitrag auf intergenerationale Beziehungen ein, die sich im Kontext religiöser Rituale im Erwachsenenalter abzeichnen. Auf der Basis einer „Pilotstudie zur religiösen Ritualpraxis von Menschen im höheren Erwachsenenalter“ beschreibt die Vf. in u. a. die mit der intergenerationalen Überlieferung ritueller Praxis verbundene „Weitervermittlung von Werten, Normen und Einstellungen“ – z. B. zwischen Großeltern und Enkelkindern. In ihren Schlussfolgerungen weist die Vf. ausdrücklich darauf hin, dass es sich hier nicht um einen Einbahnverkehr der Traditionsbildung von den Alten zu den Jungen handelt, sondern „dass im Kontext religiöser Ritualpraxis *reziproke Lernprozesse* zwischen Großeltern und ihren Kindern beziehungsweise Enkelkindern eintreten können“ (291).

Besonders der zuletzt genannte Beitrag zeigt, dass einiges für das Konzept der Herausgeber spricht, nicht nur im Kreis arrivierter Pastoraltheologen nach Autorinnen und Autoren für diese Festschrift zu suchen, sondern auch anhand der Arbeiten fachlich qualifizierter Nachwuchswissenschaftler zu zeigen, was heute auf dem Gebiet (v. a. katholischer) Pastoraltheologie geschieht. In ihrem offenkundigen Bemühen um thematische Breite und wohl auch um Vollständigkeit bezüglich der pastoraltheologischen Reflexionsfelder gewinnt nicht jedes Kap. die gleiche Tiefe und Brisanz, die man sich für die Erörte-

rung der angesprochenen Problemfelder wünschte. So vermag insbesondere das Kap. über die Seelsorge kaum an den Diskurs und die Standards gegenwärtiger Seelsorgelehre anzuknüpfen. Hier wäre es vielleicht besser gewesen, *das Ganze* der pastoraltheologischen Impulse Walter Fürsts hinsichtlich seiner Fortsetzungsfähigkeit in Richtung Seelsorge in den Blick zu bekommen.

Dass sich die sechs an der Edition der Festschrift beteiligten Personen nicht die Zeit dafür genommen haben, ein Werk mit so bunt gemischten Beiträgen mit einem Personen- und Sachregister auszustatten und dadurch etwas zugänglicher zu machen, ist zu bedauern. So wirkt das Buch streckenweise wie ein voluminöser Reader, ein Eindruck, der durch die dürftige Bindung und den dünnkartonierten Einband noch verstärkt wird. Die Aufmachung der Festschrift – die natürlich nicht den Hg. anzulasten ist – ist ein schlechtes Beispiel für eine Buchkultur, die kaum noch unterschritten werden kann und die den auf 384 Seiten gesammelten Gedanken, Ideen und Argumenten nicht so ganz gerecht wird.

Gleichwohl ist die vorgelegte Festschrift ein in vielerlei Hinsicht gewichtiges und innovatives Werk, dessen Potential die pastoraltheologischen Impulse von Walter Fürst in angemessener Weise würdigt und dem man viele interessierte Leser wünschen möchte.

Münster

Wilfried Engemann

Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven. Ottmar Fuchs zum 60. Geburtstag, hg. v. Doris Nauer / Rainer Bucher / Franz Weber. – Stuttgart: Kohlhammer 2005. (XII) 464 S. (Praktische Theologie heute, 74), kt € 39,80 ISBN: 3-17-018813-5

Festschriften zu rezensieren, ist ein schwieriges Unterfangen. Hier liegt eine Festschrift mit nicht weniger als 64 Beiträgen vor. Schwierig ist diese Rezension deshalb, weil es den Hg.n nicht um eine kohärente systematische Darstellung eines Themas ging, sondern offensichtlich um möglichst viele Mitarbeitende. Der vorgegebene Arbeitstitel lautete „Praktische Theologie. Bestandsaufnahme und Zukunftsperspektiven“. Er galt als Stichwort, zu dem alle Eingeladenen ca. 4–10 Seiten schreiben konnten, was ihnen auf dem Herzen lag. Zugegeben, die Praktische Theologie ist ein komplexes Gebilde. Ihr wissenschaftstheoretischer Standort ist konfessionell und kulturell unterschiedlich ausgeprägt. In dieser Festschrift wird darunter auch die Religionspädagogik subsumiert, dazu die Religionspsychologie, die Pastoralpsychologie (Maria Aigner) und die Gemeindekatechese (Albert Biesinger). Zahlreiche schöne Meditationen sind nachzulesen, etwa von Reinhold Bärenz über „Sehen-Hören-Berühren und sich berühren lassen“ oder vom Exegeten Michael Theobald über die „Eucharistiefeier als Lebensmitte“. Die Festschrift ist in drei Teile gegliedert. Teil I enthält Beiträge von Vertretern der Praktischen Theologie, Teil II Aufsätze von Frauen und Männern im pastoralen Dienst und Teil III Impulse von Universitätskollegen der (zumeist theologischen) Nachbardisziplinen. Kurios mutet die alphabetische Reihenfolge der Aufsätze innerhalb eines Teiles an. Das Werkverzeichnis des Geehrten umfasst 16 Monographien, 10 Herausgeberschaften und 300 Einzelbeiträge. Hier sollen jene Beiträge der FS näher besprochen werden, die sich im strengerem Sinne mit dem wissenschaftstheoretischen Standort der Praktischen Theologie auseinandergesetzt haben.

Zu Recht moniert Norbert Mette in seinem Beitrag „Wünsche an die Praktische Theologie“ ein vermehrtes Bemühen um ein einheitliches, integratives Konzept der Praktischen Theologie. Konkret fordert er „intradisziplinäre Integration“ und in den eigenen Reihen eine „Konzeptdebatte“ (159). Noch immer muss sich Praktische Theologie gegen das Missverständnis verwehren, sie sei eine Anwendungswissenschaft der systematischen Theologie. Am Ende des Studiums möge sie für die Praxis all das „aufbereiten“, „adaptieren“ oder „umsetzen“, was Exegese und Dogmatik längst herausgefunden haben. Somit hat die Praktische Theologie gar keinen eigenen wissenschaftlichen Status. Als Problem ergibt sich allerdings, dass „Praktische Disziplin“ gleichsam zum Oberbegriff für eine Reihe von praktisch-theologischen Fächern geworden ist, v. a. der Homiletik, der Caritaswissenschaft, der Poimenik (Seelsorgewissenschaft), der Katechetik und Religionspädagogik. All diese Einzelfächer oder Disziplinen haben ihre eigene Geschichte, Theorie oder Praxis, so dass insgesamt Praktische Theologie nicht anders als praxisbezogene, interdisziplinäre Verbundwissenschaft zu verstehen ist.

Gut ist es, um die konfessionell und geschichtlich bedingte Unterscheidung in der Praktischen Theologie zu wissen, wonach Praktische Theologie evangelischerseits das kirchliche Handeln in Bezug auf die Gesellschaft meint, näherhin Predigt, Gottesdienst, Unterricht, Gemeindeaufbau und Diakonie sowie Einzelseelsorge. Katholischerseits ist die „Pastoraltheologie“ seit Kaiserin Maria Theresia an den Theol. Fakultäten als eigene Disziplin installiert, während zur Praktischen Theologie die Fächergruppe Kirchenrecht, Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik, Caritaswissenschaft und Homiletik gehören,

dazu an einigen Orten auch Pastoralmedizin, Pastoralpsychologie und Pastoralsoziologie.

Zu unterscheiden sind gegenwärtig folgende wissenschaftstheoretischen Verständnisse der Praktischen Theologie, die stets auch mit einer speziellen Methodologie verbunden sind: a) Ein eher systematisch-theologisches und deduktives gegenüber b) einem eher empirisch-induktiv und humanwissenschaftlich fundierten Selbstverständnis; c) ein kontextuelles Wissenschaftskonzept gegenüber d) einem stillschweigend als universal-gültig angenommenen; e) Praktische Theologie als „Handlungswissenschaft“, als „Wahrnehmungswissenschaft“ oder als „Weisheit“.

Das moderne Verständnis der katholischen Pastoraltheologie, so Walter Fürst, setzt mit dem von Franz-Xaver Arnold und Karl Rahner im Nachgang zum Zweiten Vatikanischen Konzil herausgegebenen „Handbuch der Pastoraltheologie“ (5 Bde, 1964–1970) ein. Es formuliert als Hauptaufgabe die kritische Reflexion des „tatsächlichen und sein sollenden, je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzugs der Kirche“ (71). Praktische Theologie sei somit „existentiale Ekklesiologie“ mit dem methodischen Dreischritt: anthropologische Grundlegung, theologische Analyse und Deutung der Gegenwartssituation. Den Einwand, Pastoraltheologie sei zu kirchenzentriert aufgefasst, habe schon Rahner widerlegt, als er die Kirche stets auf das Reich Gottes hin gedacht habe. In den 1970er Jahren entwickelten die Pastoraltheologen Rolf Zerfuß und Ottmar Fuchs die Praktische Theologie im Anschluss an Helmut Peukert als theologisch geprägte „Kommunikative Handlungswissenschaft“ und fokussierten das Erkenntnisinteresse stärker auf die Kritik des praxisbezogenen Handelns der kirchlichen Mitarbeitenden.

In den 1990er Jahren entwickelte Paul M. Zulehner Kriterien für die Beurteilung in einer Kriegerologie, einer Kairologie und einer Praxeologie und plädierte für eine konsequente Kooperation der Pastoraltheologie mit den Humanwissenschaften. In Zusammenhang mit der Entdeckung der Relevanz der Pastoralalkonstitution, welche das kirchliche Augenmerk auf die „Freude und Hoffnung, die Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) lenkte, wurde die Pastoraltheologie vom Fünfterteam Fuchs, Karrer, Mette, Steinkamp und Greinacher her als „Sozialpastoral“ verstanden. Diese Sozialpastoral enthält die beiden elliptischen Zentren a) eine konsequente Option für die Armen und b) den Willen zur Inkulturation des Evangeliums in die jeweiligen soziokulturellen Kontexte. Schließlich fasst das neue „Handbuch der Praktischen Theologie“ (1999/2000) von Herbert Haslinger den neuesten Diskussionsstand zusammen und versteht Praktische Theologie als wissenschaftliche Wahrnehmung der kategorialen Seelsorgefelder.

- Die Festschrift zeigt einige Weiterentwicklungen und weist auf spezielle Fragen hin. Ausgehend von einem weiten Religionsbegriff als das, was unbedingt angeht, entfalten Wilhelm Gräb und Rainer Bucher die Praktische Theologie als „Kulturhermeneutik“ (83–92) bzw. als „Kulturwissenschaft“ (65–70). Beide versuchen, pastorales Handeln vermehrt im Kontext der Gegenwartskulturen zu situieren und so dem Verstehenshorizont heutiger Menschen gerechter zu werden, um dann das professionelle Handeln zu optimieren.
- Walter Fürst plädiert für eine Reintegration der Ästhetik, der sinnhaften Wahrnehmung, in das Denken und Handeln der Praktischen Theologie.
- Johannes A. van der Ven, bekannt durch seinen Entwurf einer empirischen Ekklesiologie, fordert nun aufgrund der neuen Phänomene der Multikulturalität und der Säkularisation eine Praktische Theologie als empirische, vergleichende, d. h. interkulturell arbeitende Disziplin.
- Im Anschluss an A. van der Ven votiert Klaus Kissling (120–127) für ein „hermeneutisch-empirisches Wissenschaftsverständnis“ der Praktischen Theologie. Angesichts vielfältiger empirischer Forschungsmethoden müsse die Praktische Theologie interdisziplinär vorgehen, aber den theologischen Aspekt beibehalten oder zurückgewinnen, d. h. empirische Ergebnisse in ein theologisches Koordinatensystem einordnen.
- Norbert Mette (157–161) und Friedrich Schweizer (231–237) setzen sich für eine vermehrte ökumenische Kooperation und eine vergleichende, „differenzsensible“ Praktische Theologie ein, die noch vermehrt die Ergebnisse von Autorinnen und Autoren der je anderen Konfession wahrnimmt und verarbeitet.
- Schwer verständlich ist mir Maria Widls Konzept der Praktischen Theologie als „Evangelisierungswissenschaft“ (263–269) in postmoderner Zeit geblieben, d. h. als humanwissenschaftlich abgestützte Reflexion der Evangelisierung des christlichen Grundauftrags in diverse andere kulturelle Kontexte.

Positiv ist zur Festschrift anzumerken, dass sie die meisten Vertreterinnen und Vertreter des Fachs aus dem deutschsprachigen Raum versammelt, besonders auch jüngere, und eine breite Palette von Ideen, „Traumfetzen“ (Steinkamp) und Impulsen enthält. Vorstellbar wären gewesen: eine historische und systematische Aufarbeitung der konzeptuell uneinheitlichen Disziplin, eine klarere Themenstellung und eine lesefreundlichere Darstellung, die Vermeidung der zahlreichen Wiederholungen und das Weglassen von themenfremden Einzelbeiträgen. Statt der vielen Teilbibliographien wäre eine Gesamtbibliographie wünschenswert gewesen, eine thematische Einführung und eine Ergebnissicherung am Schluss.

München

Stephan Leimgruber

The Oxford History of Christian Worship, hg. v. Geoffrey Wainwright / Karen Westerfield Tucker. – New York: Oxford University Press 2006. (XVI) 916 S., pb. \$ 55,00 ISBN: 978-019-513886

Ein umfassendes und ökumenisches Handbuch der Liturgiegeschichte zu schreiben darf heutzutage als eine fast unmögliche Aufgabe gelten. Dies hängt zum einen mit der immer größer werdenden Zahl von liturgischen Traditionen zusammen. Wenn man Liturgiewissenschaft und Liturgiegeschichte von einer tatsächlich ökumenischen Perspektive her betreiben möchte, sollte man die Traditionen jüngerer und insbesondere auch außereuropäischer Kirchen mit einbeziehen. Zugleich kann man als Liturgiehistoriker nicht über die methodischen Erneuerungen und Verfeinerungen, die es in der Geschichtswissenschaft in den letzten Jahrzehnten gegeben hat, hinweggehen. Eine bloße Beschreibung der Riten, wie man ihnen in offiziellen, normativen Quellen begegnet, ohne Rücksicht auf ihre Rezeption durch die Gläubigen in immer wechselnden historischen Kontexten zu nehmen, entspricht einfach nicht mehr den Anforderungen der modernen Geschichtswissenschaft. Stattdessen ist eine möglichst integrale und kontextuelle Erforschung der Liturgiegeschichte erforderlich, die ihr Objekt – die Entwicklung der christlichen liturgischen Riten und Feiern – in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der Theologie und Spiritualität, aber auch mit den immer wechselnden kulturellen und sozialen Verhältnissen im breiteren Sinne betrachtet. All dieses bildet aber eine ungeheure Herausforderung, die man nicht mehr einem einzigen Autor zumuten kann. Ein solches Projekt erfordert die Zusammenarbeit mehrerer Spezialisten.

Das groß angelegte vorliegende Handbuch der Liturgiegeschichte, das von Geoffrey Wainwright und Karen Westerfield Tucker herausgegeben worden ist und an dem fast 40 Autoren mitgearbeitet haben, versucht diesen Anforderungen gerecht zu werden. Es unterscheidet sich von den Handbüchern, die bis jetzt erschienen sind, zuallererst durch die große Bandbreite der liturgischen Traditionen, die behandelt werden. Dazu gehört außer den alten westlichen und östlichen Ritenfamilien, die sich vor der Reformation und vor dem Trienter Konzil entwickelt haben, auch die Vielfalt von liturgischen Traditionen, die sich seitdem im Bereich der Kirchen der Reformation – einschließlich Anglikaner, Mennoniten, Baptisten, Pfingstbewegung – sowohl innerhalb wie außerhalb Europas entwickelt haben. Zudem wird näher auf die Inkulturationsprozesse, die insbesondere die römisch-katholische Liturgie in manchen nicht-westlichen Ländern – den alten Missionsgebieten – in den letzten Jahrzehnten erlebt hat, eingegangen. In Bezug auf die Methodologie ist bemerkenswert, dass die Hg. in dem ‚preface‘ (IX) darauf hinweisen, dass die Autoren beabsichtigen ‚beyond the text‘ zu gehen und die Liturgiefeiern als ‚performances‘ zu betrachten, d. h. sowohl den textlichen als den nicht-textlichen Dimensionen gerecht zu werden. Überdies situieren die Autoren nach den Herausgebern die Liturgiefeiern in ihrem kulturellen Kontext und beachten sie besonders soziale Dimensionen. Wie von vornherein zu erwarten ist – und wie sich aus dieser Rezension auch ergeben wird – stimmt dies nicht für alle Autoren in gleichem Maße. Man begegnet aber unbedingt mehreren interessanten Ansätzen zu integraler und kontextueller Erforschung der Liturgiegeschichte.

Den verschiedenen Kapiteln, die Phasen der Liturgiegeschichte und die einzelne liturgische Traditionen behandeln, geht eine systematisch-theologische Einführung von Geoffrey Wainwright voran, die man vielleicht am besten als biblisch-ökumenisch bezeichnen könnte (ch. 1). Hauptthemen der Theologie der Liturgie, die hier skizziert wird, sind der Glaube an einen einzigen Gott, die Trinitätslehre und der Mensch als ‚Imago Dei‘. Dieses letzte Thema wird von drei Perspektiven her beleuchtet. Dass der Mensch Bild Gottes ist, heißt, dass er bestimmt ist für a) Kommunikation mit Gott; b) für das Leben innerhalb der Gesellschaft, insbesondere innerhalb der Gemeinschaft von Christen (Kirche) und c) für die verantwortungsvolle Verwaltung (‚administering‘) der Erde. Diese letzte Perspektive bietet den Ausgangspunkt für eine kurze Reflexion über wesentliche irdische Aspekte der Liturgie, wie Raum, Zeit, Materie, und das ästhetische und künstlerische Umgehen mit der Materie mittels Musik, Ikonographie usw. Bemerkenswert ist, dass die anthropologischen Aspekte der Liturgie von einer strikt biblisch-theologischen Perspektive her beleuchtet werden. Insoweit die Ergebnisse und Ansätze nicht-theologischer Disziplinen überhaupt verarbeitet werden, betrifft es eigentlich nur die Sprachphilosophie (die speech-act-theory von John Austin; Sprachtheorien von Ludwig Wittgenstein). Einsichten und Theorien, die aus anderen Disziplinen wie z. B. der sozialen und kulturellen Anthropologie oder Ritual Studies stammen, werden nicht erwähnt. Diese Beobachtung bezieht sich übrigens nicht nur auf den Beitrag Wainwrights: Im Index des Buches fehlen Namen wie Emile Durkheim, Ronald Grimes und sogar Mary Douglas und Victor Turner völlig. Man könnte sich fragen, ob nicht gerade diese sozialwissenschaftlich orientierten Disziplinen für die Erforschung der Liturgiegeschichte von großer Bedeutung sein könnten (vgl. dazu z. B. M. Stringer, *A Sociological History of Christian Worship*, Cambridge 2005). Hätte es deshalb nicht nahe gelegen, diesen wichtigen sozialwissenschaftlichen Ansätzen einen größeren Platz einzuräumen, entweder in der theologischen Skizze Wainwrights oder in einem gesonderten Kap.?

Das zweite Kap., das von Maxwell Johnson verfasst wurde, ist den ersten drei Jh. en gewidmet. Der Titel dieses Kap.s (‚The Apostolic Tradition‘) ist einer-

seits zweideutig und andererseits als eine Provokation gemeint. Er bezieht sich zum einen auf die bekannte, aber auch heiß diskutierte Kirchenordnung, die bis vor kurzem fast allgemein dem Hippolytus von Rom zugeschrieben wurde, und andererseits auf die Traditionen dieser Periode, die oft als apostolisch betrachtet werden. Genauso wie erst kürzlich die Autorenschaft und die römische Herkunft der Kirchenordnung in Frage gestellt worden sind, versieht Johnson die Existenz einer als einheitlich zu betrachtenden apostolischen Tradition in einem mehr allgemeinen Sinne mit einem Fragezeichen. Besonders die einflussreiche Theorie von Gregory Dix bzgl. des Ursprungs der frühchristlichen Eucharistiefeier wird gründlich dekonstruiert. Nach J. bedeutet dies aber nicht, dass sich über die liturgischen Traditionen überhaupt nichts mit Sicherheit aussagen ließe. Auf Grund der neueren Forschung – deren wichtigste Ergebnisse knapp, aber deutlich zusammengefasst werden – zeichnen sich nach J. in Bezug auf diese früheste Periode wenigstens einige grobe Konturen ab und diese erlauben es zwar nicht, von einer massiven, einheitlichen, apostolischen Tradition zu sprechen, aber doch wenigstens von einer apostolischen Vielfalt an Möglichkeiten (plurality of possibilities) (68; der Ausdruck stammt von Georg Kretschmar).

Im dritten Kap., das den Titel 'Empire Baptized' trägt, werden mit musterhafter Klarheit von John Baldwin die liturgischen Entwicklungen, die in der Periode während und nach der Christianisierung des Römischen Reiches (bis zur Entstehung des Islams) stattgefunden haben, beschrieben. Innerhalb von etwa 40 Seiten vermittelt der Autor in einem angenehmen lesbaren Stil ein klares Bild der Entwicklung des Kirchenbaus, der christlichen Initiation, der Eucharistiefeier, des Kirchenjahres, des Tagzeitengebetes, und einiger anderer Riten, wie sie sich in dieser Periode entwickelt haben. Ein besonderer Akzent wird dabei auf die liturgischen Traditionen der Stätten Jerusalems, Konstantinopels und Roms gelegt.

Diesem Kap., das den Nachdruck hauptsächlich auf die 'orthodoxen' Kirchen, d.h. diejenigen, die die sieben ökumenischen Konzilien anerkennen, legt, folgt ein Überblick der sogenannten alt-orientalischen Riten (der sogenannten prä-chalkedonensischen Kirchen, GR), die in der Vergangenheit oft mit den heute als problematisch geltenden Bezeichnungen 'nestorianisch' und 'monophysitisch' angedeutet wurden. Nacheinander werden die liturgischen Traditionen der koptischen, der äthiopischen, der armenischen, der syrisch-orthodoxen ('West-syrischen') Kirchen wie auch der Thomas-Christen Indiens und der 'assyrischen' (ostsyrischen) Kirche behandelt. Selbstverständlich kann das Bild, das von der Vf.in (Christine Chaillot) von der Vielfalt dieser orientalischen Traditionen geboten wird, nur unvollständig sein. Trotz seiner unvermeidlichen Beschränkung ist dieses Kap. aber durchweg instruktiv, umso mehr weil andere Beschreibungen dieser Traditionen, die einigermaßen auf dem heutigen Stand der Forschung sind, kaum vorhanden sind. Der Überblick wird noch komplettiert von einem kurzen Exkurs, in dem der Syrologe Luc van Rompay kurz auf die Traditionen der Maroniten eingeht.

Zwei Kap. (5 und 6) vermitteln einen guten Einblick in die Geschichte der westlichen Liturgie im Mittelalter. Michael Driscoll behandelt die Liturgie in der ersten Hälfte des Mittelalters, der Ära, in der die Völker Westeuropas zum Christentum bekehrt wurden. Er konzentriert sich dabei auf drei liturgische Reformen, diejenige welche unter Papst Gregor dem Großen realisiert wurde (oder eher: angefangen hat), die karolingische *Renovatio* des achten / neunten Jahrhunderts, und die sogenannte zweite Gregorianische Reform (von Gregor VII.). Timothy Thibodeau (der in Zusammenarbeit mit A. Davril eine kritische Edition des *Rationale divinarum officiorum* des Durandus von Mende in der Reihe CC besorgt hat) beschreibt die Entwicklung der westlichen Liturgie in dem, was er als das 'gotische Zeitalter' (1100–1500) bezeichnet. Was beide Beiträge miteinander gemeinsam haben ist, dass sie keine Vollständigkeit absichtigen. Für Quellenübersichten und Beschreibungen einzelner Riten (Eucharistie; Taufe usw.) in ihren historischen Entwicklungen ab dem Anfang bis zum Ende des Mittelalters sollte man bei anderen Arbeiten zu Rate gehen. Großer Gewinnpunkt dieser Vorgehensweise ist aber, dass dadurch Raum für eine Beschreibung der breiteren historischen Zusammenhänge entstanden ist (!). So widmet Thibodeau mehrere Seiten den theologischen Diskussionen über die Eucharistiefeier, wie auch der Kirchenmusik (u.a. der Polyphonie), dem liturgischen Drama und u.a. auch den interessanten, aber in der liturgiewissenschaftlichen Forschung nur wenig beachteten mittelalterlichen Liturgieauslegungen (ab Amalarius von Metz). Driscoll verdeutlicht die Frömmigkeitsformen im Zeitalter der zweiten Gregorianischen Reform an Hand des Beispiels von Hildegard von Bingen (205–208).

Auch Alexander Rentel, der die liturgischen Traditionen der byzantinischen und slawischen Orthodoxie (ab dem Ende der christlichen Antike) behandelt (Kap. 7), konzentriert sich stark auf die historischen Entwicklungen und situier sich in einem breiteren kirchen- und kulturhistorischen Kontext. Dabei werden insbesondere die komplizierten, aber für die byzantinische Liturgie äußerst wichtigen Verhältnisse zwischen den sogenannten 'kathedralen' und monastischen Traditionen ausgearbeitet. Außer einem knappen und klaren Überblick der byzantinischen und slawischen Liturgiegeschichte, der auf dem Stand der heutigen Forschung ist, enthält dieser Beitrag zudem eine eher systematische Beschreibung und Charakterisierung der byzantinischen Liturgie und Liturgieauffassung. Der Vf. geht darin unter anderem auf das Verhältnis zwischen der Bibel und der für die byzantinische Tradition so wichtigen Hymnologie ein. Mehr oder weniger nebenbei vermittelt er dabei auch elementare Informationen über die wichtigsten liturgischen Bücher wie das Typikon und das Euchologion. Für eine systematische Beschreibung der verschiedenen Riten und Feiern, wie die Initiation, die Eucharistie, das Kirchenjahr – die man hier vielleicht doch erwarten würde –, war offensichtlich kein Platz übrig-

geblieben. Sie fehlt jedenfalls und man könnte geneigt sein das zu bedauern, besonders im Hinblick auf Leser(innen), die überhaupt nicht mit der byzantinischen Liturgie vertraut sind. Andererseits findet man solche Beschreibungen auch in sonstigen Veröffentlichungen – was viel weniger für das vom Vf. Gebotene (man sei hier übrigens auch auf die von Robert Taft verfasste Kurzgeschichte der byzantinischen Liturgie verwiesen: *The Byzantine Rite. A Short History*, The Liturgical Press, Collegeville 1992) gilt.

Ein verhältnismäßig umfangreicher Teil des Handbuches ist der Periode nach der protestantischen Reformation und dem Konzil von Trient gewidmet. Diese Periode wird deutlich nicht – wie es in manchen anderen Übersichten der Fall ist – als eine etwas uninteressante Phase, in der eigentlich 'nichts mehr geschehen sei', betrachtet. Dass diese bis vor kurzem weit verbreitete Auffassung tatsächlich unbegründet ist, ergibt sich insbesondere aus zwei Beiträgen von Nathan Mitchell (Kap. 8) und Conrad Donakowski (Kap. 9), die Kirchen und Konfessionen übergreifende Überblicke über die liturgische Entwicklung im Zeitalter der Reformationen (einschließlich der tridentinischen), bzw. der Revolutionen enthalten. In beiden Aufsätzen wird ein überzeugender Versuch unternommen, die liturgischen Entwicklungen in ihren breiteren sozial- und kulturhistorischen Zusammenhängen zu schildern. So verarbeitet Nathan Mitchell die innovativen Forschungen des englischen Historikers John Bossy über die sozialhistorischen Hintergründe der spätmittelalterlichen Liturgie (insbesondere der Messe) und ihre Transformation während der Reformation. Auch wenn manche von den Thesen Bossys weiterer Verifizierung bedürfen, wird aus dem Beitrag Mitchells ohnehin ersichtlich, dass sie höchst interessante Perspektiven für die Liturgiegeschichte eröffnen. Donakowski vermittelt einen faszinierenden Kirchen und Konfessionen überschreitenden Überblick über die Entwicklung der Liturgie in den Zeitaltern der Aufklärung, der französischen Revolution und der Romantik, sowohl in Europa wie auch in den Vereinigten Staaten. Die liturgischen Entwicklungen werden zudem in einem breiteren zeitgeschichtlichen Rahmen situiert, in dem Zusammenhänge mit der Frömmigkeitsgeschichte und insbesondere der Musikgeschichte, aber auch mit sozialen und politischen Entwicklungen aufleuchten. Trotzdem möchte ich auf wenigstens eine Lücke im Beitrag Donakowskis hinweisen, die wahrscheinlich von den deutschen Benutzern des Handbuchs nicht unbemerkt bleiben wird: die realisierten oder wenigstens anvisierten Liturgiereformen, die im Zeitalter der Aufklärung im deutschsprachigen Raum nicht nur in den Kirchen der Reformation, sondern auch in der römisch-katholischen Kirche stattgefunden haben, bleiben praktisch unbeachtet.

Auf diese zwei zugleich weitumfassenden wie einführenden Beiträge folgt eine Reihe von Aufsätzen, die den Entwicklungen in den verschiedensten protestantischen Kirchen vom Zeitalter der Reformation bis zur Gegenwart gewidmet sind. Anhand dieser Beiträge bekommt man einen Eindruck der lutherischen Traditionen in den deutschsprachigen Ländern (Hans-Christoph Schmidt-Lauber; Kap. 10), in Skandinavien (Nils-Hendrik Nillson; Kap. 11) und den reformierten Traditionen auf dem europäischen Kontinent (Bruno Bürki; Kap. 12). Zwei kurze Beiträge sind den reformierten Traditionen der Niederlande (Harry Klaassens; Kap. 13) und Schottlands (Duncan Forrester; Kap. 14) gewidmet. Seung-Joong Joo und Kyeong-Jin Kim bieten eine kurze Skizze der Entwicklungen in Süd-Korea (Kap. 15). Bryan Spinks behandelt relativ ausführlich die Traditionen, die aus der englischen Reformation hervorgegangen sind ('Anglicans and Dissenters'; Kap. 16). Darauf folgen Beschreibungen der liturgischen Traditionen der 'Church of South India' (Samson Prabhakar; Kap. 17), der 'Uniting Church' Australiens (Robbert Gribben; Kap. 18), der Mennoniten (John Rempel; Kap. 19), der Baptisten Großbritanniens (Christopher Ellis; Kap. 20), des Pentecostal Movements und der charismatischen Gemeinschaften (Telford Work; Kap. 21). Karen Westerfield Tucker bietet einen recht detaillierten Überblick über die verschiedenen liturgischen Traditionen (einschließlich der römisch-katholischen) in Nord-Amerika (Kap. 22). Schließlich gibt es zwei kürzere Beiträge, die die Traditionen Lateinamerikas, sowohl die römisch-katholische (Jaime Lara; Kap. 23) wie die Traditionen der protestantischen Hauptkirchen behandeln (Wilhelm Wachholz; Kap. 24). Es versteht sich, dass sich die verschiedenen Beiträge in mehreren Hinsichten voneinander unterscheiden, sowohl was die Methode, die Länge, aber auch was die Qualität betrifft. Während verschiedene Autoren ausführlicher und tiefer auf weitere historische Hintergründe eingehen, beschränken sich andere eher auf knappe Beschreibungen vorgeschriebener Gottesdienstordnungen. Insbesondere die letztgenannte Kategorie ruft die Frage hervor, wie es mit der Rezeption der vorgeschriebenen Bücher und mit der faktischen Feierpraxis bestellt ist (um mich auf ein Beispiel, das mir gut vertraut ist, zu beschränken: die von Klaassens beschriebenen Bücher aus den reformierten Traditionen der Niederlande sind nie mehr als Entwürfe gewesen und die tatsächliche liturgische Praxis sieht unglaublich viel bunter aus, als diese Bücher suggerieren). Zugleich sollte hervorgehoben werden, dass das Ganze der genannten Beiträge einen ungeheuren und außerordentlich wertvollen Schatz an Informationen bietet, die man nirgendwo anders zusammengestellt findet.

Zwei Beiträge beschäftigen sich ausdrücklich mit der wichtigen Frage der Inkulturation, die in den letzten Jahrzehnten u.a. in Asien und Afrika – aber nicht nur dort – diskutiert worden ist. Anscar Chapungo, ein anerkannter Spezialist auf diesem Gebiet, fasst in Kap. 25 kurz seine ausbalancierte Sicht auf diese Frage, die er bekanntlich in zahlreichen Veröffentlichungen entfaltet hat, zusammen und gibt zudem einige Beispiele liturgischer Inkulturation, die in Asien (bes. in Indien und auf den Philippinen) realisiert worden sind (mehr oder weniger nebenbei wird zudem der Ritenstreit in China im siebzehnten und achtzehnten Jh. erwähnt). Nwaka Chris Egbulem (Kap. 26) behandelt die Frage aus einer eher spezifisch afrikanischen Sicht und beschreibt unter ande-

rem den sogenannten Zaïresen Ritus, den Ritus, der im ehemaligen Zaïre (dem heutigen Kongo) entstanden ist und dort heute gefeiert wird.

Nach den zwei Beiträgen, die vom Thema der liturgischen Inkulturation außerhalb Europas handeln, wird der Blick wieder – hauptsächlich – auf Europa gerichtet. André Haquin beschreibt die Entwicklung der liturgischen Bewegung in der römisch-katholischen Kirche – und zwar ab Dom Guéranger – und die Liturgiereform des zweiten Vatikanischen Konzils (Kap. 27). Der an und für sich etwas einseitige Blick auf die römisch-katholische Tradition wird durch einen (zweiten) Beitrag Geoffrey Wainwrights erweitert, der die Zusammenhänge zwischen der liturgischen Bewegung (in verschiedenen Kirchen und Konfessionen) und der breiten ökumenischen Bewegung des 20. Jh.s aufzeigt (Kap. 28). Jeder, der die Beiträge von Haquin und Wainwright nacheinander gelesen hat, wird zweifelsohne von den Gemeinsamkeiten und den Verknüpfungen zwischen beiden Bewegungen überzeugt sein. Zugleich wird man sich nicht des Eindrucks erwehren können, dass in beiden Fällen die Initiativen relativ oft „von oben“, d. h. von Theologen und offiziellen Vertretern von Kirchen, ausgegangen sind. Das wirft die Frage auf, inwieweit die Konvergenzen, die in den beiden Bewegungen klar sichtbar werden, eine breitere Basis in den kirchlichen Gemeinschaften haben (im abschließenden Kap. 34 stellen die beiden Hg. des Handbuches diese Frage übrigens auch selbst).

Teresa Berger geht in Kap. 29 auf einen Aspekt der Liturgiegeschichte ein, der in den anderen liturgiehistorischen Kap.n – abgesehen von einigen Seiten, die Driscoll der Mystik von Hildegard von Bingen gewidmet hat (205–208) – kaum berührt worden ist: die Rolle, die Frauen in den liturgischen Feiern der Vergangenheit gespielt haben. Berger plädiert für eine Dekonstruktion der bisherigen Rekonstruktionen der Liturgiegeschichte, an deren Stelle dann eine Geschichtsschreibung treten sollte, die von der Genderperspektive her integraler betrachtet werden könnte. Die Ansätze, die Berger dazu zu geben versucht – unter anderem an Hand des Beispiel des Teresa von Avila – zeigen, wie berechtigt dieses Vorhaben ist, aber zugleich auch welche methodologischen Schwierigkeiten es hervorruft.

Die letzten vier Beiträge beschäftigen sich mit einigen wichtigen nonverbalen Ausdrucksformen der Liturgie, d. h. der liturgischen Musik (William Flynn; Kap. 30), dem liturgischen Raum (James White; Kap. 31), visuellen Kunstformen (Marchita Mauck; Kap. 32) und liturgischen Gewändern und Objekten (Joanne Pierce; Kap. 33). Von einem modernen und integralen Liturgieverständnis her dürfte es als problematisch erscheinen, dass diese Themen erst im letzten Teil eines Handbuches behandelt werden. Doch war in manchen der anderen Kap. schon ziemlich ausführlich von diesen Aspekten die Rede (das gilt sicher für die Musik und die Architektur). So gesehen kann man es nur als positiv betrachten, dass diese wichtigen Themen noch einmal explizit, wenn auch nur sehr knapp und manchmal sogar etwas flüchtig, erörtert werden.

Schließlich sollte nicht unerwähnt bleiben, dass die verschiedenen Kapitel mit zahlreichen Abbildungen von Kirchen und Gemälden sowie Fotos versehen sind. Sowohl informativ wie praktisch sind auch die zahlreichen Textblöckchen, die sich selbständig lesen lassen und interessante Informationen über verschiedenste Themen (u. a. Liturgieordnungen; biographische Skizzen) geben. Diese Elemente erhöhen den Wert dieses Handbuches als eines Nachschlagewerkes sowie auch als eines Studienbuches für Studenten und Studentinnen in der Liturgie(-geschichte).

Tilburg

Gerard Rouwhorst

Bibelwissenschaft

Hengel, Martin: **Der unterschätzte Petrus**. Zwei Studien. – Tübingen: Mohr Siebeck 2006. (X) 261 S., br. € 24,00 ISBN: 978-3-16-148895-5

Der emeritierte Tübinger Neutestamentler Martin Hengel legt zwei Studien als „Parerga zu einer im Entstehen begriffenen Geschichte Jesu und der Urgemeinde“ (Vorwort S. VII) vor. In der ersten Studie sucht er – im Durchblick durch das ganze Neue Testament und mit Einbeziehung einer Fülle von Zeugnissen aus der Alten Kirche – die Frage zu beantworten, „warum Petrus nicht nur im Jüngerkreis und im jüdischen Palästina [...], sondern in der ganzen Kirche bis nach Rom eine solche überragende Bedeutung erhalten konnte, dass er sie auch in den folgenden Jahrhunderten beibehielt“ (47f).

Ausgehend von Mt 16,17–19 (1–19) und der breiten Wirkung, die diese Bevollmächtigung Petri als „Fels, auf dem Jesus seine Kirche erbauen wird“, in verschiedene Bereiche der Urkirche hinein gefunden hat (21–44), beschreibt der Vf. „Petrus als die apostolische Grundgestalt der Kirche“ in der Zeit vor Matthäus“ (45–57), v. a. im Markusevangelium, dem H. entscheidende Bedeutung bei der Festigung und Verbreitung der gesamt kirchlichen Autorität des Petrus zuschreibt (58–77).

Großes Gewicht für das Gesamtbild legt H. darauf, dass es seit dem antiochenischen Konflikt (Gal 2,11ff) zu einem lang andauernden Gegensatz zwischen Paulus und Petrus gekommen sei, der sich als zentrale Autorität der Heidenmission verstanden und bis in die paulinischen Gemeinden hinein die apostolische Autorität seines Gegenspielers Paulus zu untergraben gesucht habe (78–128). Vom 1. Korintherbrief über den Galater- und 2. Korintherbrief

bis zum Philipper- und sogar zum Römerbrief findet H. Spuren heftiger Gegenwehr des Paulus gegen den beherrschenden Einfluss des Petrus. Jederart Harmonisierung dieses in die Urkirche hineinwirkenden Streits gehört nach H.s Urteil zur Unterschätzung der „historische[n] und theologische[n] Bedeutung“ des Petrus „in der evangelischen wie der katholischen Exegese weithin“ (VII). „Den Einschnitt, den der dramatische, öffentlich ausgetragene Streit zwischen Petrus und Paulus bedeutete, können wir uns nicht tief genug vorstellen“ (103). Noch in der Apostelgeschichte des Paulusschülers Lukas wirke eine antipetrinische Tendenz nach, die sich v. a. darin zeige, dass er nach dem Apostelkonzent Petrus völlig verschwinden und „durch Paulus verdrängt werden“ lasse (127). Dies ist freilich m. E. eine maßlose Übertreibung der Nachwirkung des antiochenischen Konflikts. Gewiss ist Petrus als das ursprüngliche Haupt urgemeindlicher Judenmission (Gal 2,8) später zur zentralen Autorität judenchristlicher Heidenmission geworden, wie besonders die Petrusbriefe für den Gesamtbereich des heutigen Kleinasien zeigen (1 Petr 1,1 – Hengel 80). Dass Petrus jedoch eine Art apostolische Supervision über die paulinischen Gemeinden beansprucht hätte, ist nirgendwo bezeugt. Bei der Kephaspartei in Korinth hat es sich ungleich wahrscheinlicher um Christen gehandelt, die aus „petrinischen“ Missionsgemeinden in Korinth zugezogen waren, als um eine Gruppe von Korinthern, die Petrus bei einem Besuch in Korinth hinter sich gebracht hat. W. Schrage (bei H. 107 Anm. 215) ist m. E. gegen H. im Recht. Es tut aber einer ökumenischen Seele gut, dass sich nach H.s Vermutung die beiden apostolischen Streithähne schließlich doch noch persönlich ausgesöhnt haben („wir wissen es nicht, möchten es aber vermuten“: 158), bevor sie den Märtyrertod gestorben sind und von daher – „sachlich zu Recht“ (161) – in der gesamten Kirche als das apostolische Hauptpaar verehrt worden sind. – Mit den „unbekannten Jahren des Petrus“ im Schlussjahrzehnt seines Wirkens als Theologe und „Missionsstrategie“ (129–161) schließt die erste Studie.

Die zweite Studie, die über „die Familie des Petrus und andere apostolische Familien“ handelt (167–220), hat theologisch weniger Gewicht und arbeitet exegetisch-historisch mit so vielen Mutmaßungen, dass man sich eigentlich wünschte, Martin Hengel, dieser Anwalt philologisch-historischer Akribie, hätte diesen Vortrag nicht zusammen mit der bedeutenden ersten Studie mitpubliziert.

Unter ökumenischem Aspekt könnte es besonders fruchtbar sein, H.s Studie mit dem großen Werk des katholischen Neutestamentlers Joachim Gnllka, Petrus und Rom (2002) zu vergleichen. Leider nimmt der Vf. dieses Buch zwar zur Kenntnis (2 Anm. 1), erwähnt es aber nur einmal kurz (74 Anm. 154), scheint ihm also unverständlicherweise keine Bedeutung beizumessen. G. kann aber keineswegs zu den Exegeten gezählt werden, die Petrus „unterschätzen“ (s. Vorwort VII)! Im Gegenteil: Er entwirft ein großartiges Petrusbild, das überdies mit demjenigen H.s im Wesentlichen übereinstimmt (abgesehen von der Beurteilung der Nachwirkungen des antiochenischen Konflikts).

Diese Übereinstimmung betrifft v. a. auch die Auslegung und Gewichtung des – vielmustrittenen – Wortes Jesu an Petrus in Mt 16,18f.

Dass der aramäische Kefa-Name ursprünglich „Felsenstein“ bedeutet hat und nur von daher die Rolle des Petrus in Mt 16,18 als das Fundament, auf dem Jesus seine Kirche erbauen wird, zu verstehen ist (Gnllka 144. 155f; Hengel 32–37), leuchtet ein. Ebenso ist der Deutung von V. 19 m. E. zuzustimmen, nach der sich die „Schlüssel“-Gewalt „zu binden und zu lösen“, die Jesus Petrus überträgt, gegenüber der disziplinarischen Vollmacht in Mt 18,18 und der Vergebungsvollmacht in Joh 20,23 als einzigartige Lehrvollmacht für die gesamte Kirche heraushebt (G. 158f; H. 39f). Auch der Analyse von Mt 16,17–19, nach der drei verschiedene Sprüche zusammengefügt sind (G. 154 mit Anm. 27; H. 1–21), ist grundsätzlich nicht zu widersprechen. Doch dass es erst der Matthäusevangelist gewesen sei, der diese Spruchkomposition gebildet habe, ist m. E. kein Urteil von zwingender Notwendigkeit. In mancher Hinsicht ist es wahrscheinlicher, in dem Stück eine vormatthäische judenchristliche Tradition zu sehen (das erwägen auch H. 4 Anm. 2 und G. 159). Wichtiger ist die Frage, wie solche nachösterlichen Traditionen entstanden sind. In der exegetischen Fachsprache hat sich dafür die Bezeichnung „Gemeindebildung“ eingebürgert. Zumeist erscheint dies so evident, dass Belege zur Begründung gar nicht gesucht werden. Es ist jedoch alles andere als wahrscheinlich, dass irgend eine urchristliche Gemeindeversammlung ein so gewichtiges Wort des Herrn wie dieses Wort an Petrus sollte ‚beschlossen‘ haben, es sei denn, es sei einem namhaften Propheten vom Herrn eingegeben worden. Doch unter solchen „Offenbarungen“ findet sich nirgendwo ein solches Wort des erhöhten Herrn, das von da an den Rang von Worten Jesu erhalten hätte und als solches überliefert worden wäre – mit einer Ausnahme: die Berufungen durch den auferstandenen Herrn in besonderen Erscheinungen. Diese waren aber zahlenmäßig und zeitlich begrenzt und qualitativ anderer Art als prophetische Auditionen. Von daher legt sich die – früher unter ganz anderem Aspekt vertretene – Vermutung m. E. nahe, dass Mt 16,17–19 ursprünglich als Berufungswort des Auferstandenen (in Explikation von 1Kor 15,5) tradiert worden

ist, worin dieser seine vorösterliche Berufung Simons als „Kepha“ im Zusammenhang der Schaffung des Kreises der Zwölf erneuert und erweitert hat. Dann würde m. E. die allgemeine Anerkennung dieses „Felsenmann“-jüngers in der Kirche allererst wirklich – historisch wie theologisch – verständlich! Ich deute dies deswegen im Kontext dieser Rezension an, um darauf hinzuweisen, dass im Blick auf die Geltung nachösterlicher entstandener Logien – also „traditiones ecclesiasticae“ – als Worte Jesu *ökumenisch-theologische Klärungsbedarf* besteht, ganz allgemein, aber insbesondere im Blick auf solche Worte, die bleibende Autorität in der Kirche schaffen.

Unter diesem Aspekt gewinnt auch die Nähe zwischen Mt 16,18f und Joh 21,15f eine noch tiefere Bedeutung, als die beiden Autoren – erfreulicherweise – dieser anderen Petrusberufung zuerkennen (G. 171–173; H. 11f 157). Ist es doch hier *der Auferstandene*, der Petrus – diesem „Simon Jonas-Sohn“ – die Aufgabe des Hirten seiner Herde an seiner Statt, des „guten Hirten“ selbst, zuspricht! Würde diese kirchliche Amtsautorität an Christi Statt auf evangelischer Seite ökumenisch vollauf ernstgenommen (wie es die Bekenntnisgrundlage vorgibt!), so würde die Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen „Petrusdienstes“ als solchen zwischen unseren Kirchen nicht mehr strittig sein können – wie immer es ökumenischer Klärung bedarf, in welchem Sinn dieser Auftrag an Petrus dem Bischof von Rom als successor Petri zukommt und wie dieser im Zusammenhang einer sichtbaren Einung der Kirchen neu gestaltet werden könnte (vgl. dazu immerhin H. 156f Anm. 323). Einen wichtigen Hinweis auf den geistlich-pastoralen Charakter des Petrusdienstes gibt überdies das Wort Jesu an Petrus in Lk 22,23: „Stärke deine Brüder!“ (vgl. G. 63f. 165; H. 162).

Lübeck

Ulrich Wilckens

Lang, Manfred: Die Kunst des christlichen Lebens. Rezeptionsästhetische Studien zum lukanischen Paulusbild. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2008. (III) 568 S. (Arbeiten zur Bibel und ihre Geschichte, 29), geb. € 78,00 ISBN: 978-3-374-02602-9

Es handelt sich um eine Habilitationsschrift bei Prof. Udo Schnelle (Univ. Halle). Die Arbeit hat sieben Kapitel: I. Vorbemerkung, II. Antike Lebenskunst. Aspekte einer Problemlösungsstrategie, III. Mit den Augen eines Römers. Eine kohärente lineare Lektüre der Paulusdarstellung, IV. Die Voraussetzung: Die Überwältigung des ‚Theomachen‘ (Apg 5–12), V. Die Basis: Gott für alle im Auferstandenen (Apg 17,16–4), VI. Die Kunst der christlichen Lebensführung angesichts der letzten Reise (Apg 20–27), VII. Ausblick.

Die Untertitel und die Kapitelüberschriften lassen erkennen, dass es sich bei dieser Arbeit um einen neuen Ansatz handelt, und zwar um die Rezeptionsästhetik; sie wird an einem typisierten antiken Römer konkretisiert. Dieser Ansatz ist spannend. Die einzelnen Kap. legen gründlich die Methode und die neuen Auslegungsmöglichkeiten dar.

I stellt zunächst die Thematik, d. i. die inventio als oberste Ebene eines rhetorischen Textes, vor: die Kunst das Lebens. Sie ist ein zentrales Thema der antiken Philosophie, insbesondere der von Seneca. Dann folgt der Forschungsbericht. Um 1900 sind Norden und von Harnack die Gegenpole. Norden behauptet, dass kaum Heiden die Evangelien gelesen haben aufgrund ihres barbarischen Stils; dagegen hält Harnack daran fest, dass das ganze Neue Testament offen war für die Rezeption durch Griechen und Römer. Diese polaren Positionen halten sich in der Redaktionsgeschichte durch. Einerseits will die Mehrheit der Redaktionsgeschichtler die intentio auctoris herausarbeiten. Andererseits hatten bereits die Formgeschichtler begonnen, die intentio lectoris herauszustellen. Dibelius z. B. ging es um die Rezeption von literarisch gebildeten Menschen. Doch wurde nach ihm dieser Gesichtspunkt nicht mehr beachtet. Erst mit Schröter, Plümacher u. a. kommt die intentio lectoris wieder zum Zuge. Die Rezeptionstheorie nach Iser und Eco mit dem impliziten Leser wird dann von Dormeyer, Pellegrini u. a. zu einer Auslegungsmethode ausgearbeitet. Doch eine schlüssige Theorie zu Rezeption damaliger Texte durch einen griechisch-römischen Leser steht noch aus. So kommt es zur Fragestellung: Wie konnte ein Römer die Apostelgeschichte lesen?

Die biografische Person Paulus wird in den Mittelpunkt gestellt wie es üblich ist bei Seneca, der auf Cato als vorbildlichen Stoiker zurückgreift, bei Plutarch mit seinen Parallel-Biografien und bei dem Lateiner Cornelius Nepos mit seinen Biografien. „Alle drei Autoren illustrieren an je einzelnen Personen ein Charakterbild, das dem Rezipienten als Exemplum dienen soll.“ (48).

Dieser Ansatz rückt zu Recht die Apostelgeschichte in die Nähe der biografischen Geschichtsschreibung und zieht auch den Briefwechsel von Seneca zum Vergleich heran.

Anschließend wird „Textlinguistik als Rezeptionsästhetik“ vorgestellt (56–89). L. bemüht sich, aus unterschiedlichen Konzeptionen ein Interpretationsmodell zu entwickeln. Die „mentale Repräsentation“ des Autors erfolgt innerhalb von Rahmenbedingungen, bei denen die Gattung ein Hauptelement bildet. Allerdings bleibt die Gattung ein offenes Konzept. Die komplexen An-

ordnungen des Autors werden vom Leser nachvollzogen, aber zugleich abgewandelt. Aufgrund des kognitiven Wissens des Lesers können Haupttopics und Subtopics angenommen werden, die der damalige Leser aufgrund der Autorvorgaben im Text gebildet hat.

Vier Schaubilder überarbeiten das sprachpsychologische, kommunikationstheoretische Dreieck von Bühler und veranschaulichen u. a. durch Vermehrung der Dreiecksseiten die begrenzte Mehrdeutigkeit und Variabilität von Leseprozessen gemäß der Rezeptionsästhetik.

Es ergeben sich folgende Konsequenzen:

„der auctor ad Theophilum, Lukas, repräsentierte die Person des Paulus in der Apostelgeschichte als absichtsvolle und sinnvolle Lesart seiner Welt. Der Rezipient führt eine erneute Repräsentation durch, indem er jene Absicht und Sinn erneut vergegenwärtigt. Er ist somit ein Re-Repräsentant. Lukas formuliert Sub-Topics, die kohärent linear verlaufen und konnektiv die Person des Paulus mit seiner Darstellung der christlichen haireisis (Haupt-Topic) verbinden (z. B. 21,15–26). Der Re-Repräsentant nimmt dieses kohärente Gefüge auf und infiziert es mit seinem Vorwissen zu einer bruchlosen, mentalen Konstruktion.“ (89). Diesen Konsequenzen ist uneingeschränkt zuzustimmen.

II hat zwei Schwerpunkte: die römischen Geschichtsschreiber Sallust und Tacitus sowie die römischen Schriftsteller Cicero, Horaz und Seneca zum Thema ‚Leben in der Zeit‘. Die Topics der Apostelgeschichte gehören beiden Bereichen an. Die Geschichtsschreibung wird als eine sehr offene Gattung angesehen. Bei der Apostelgeschichte liegt eine historische Monographie wie bei Sallust nicht vor, sondern eher ein geschichtlicher Abriss einer Universalgeschichte wie bei Velleius Paterculus (115). Aber auch dieser Abriss ist wie der „Agricola“ von Tacitus eigentlich keine Gattung, sondern eine „problem-lösende“ Lesart der Welt (130). Daher kann einer solchen Lesart müheles die Philosophie der Lebenskunst beigegeben werden, wie sie die angeführten Schriftsteller (Seneca ...) entwickeln.

III porträtiert linear die Paulusfigur. Der römische Leser kann den Kampf des Stephanus um die neue Religion, die Bekehrung des Paulus, seine ersten Reden, die Reden von Petrus und Jakobus auf dem Apostelkonvent, die Areopag-Rede, das anschließende rastlose Wirken und den Leidensweg über Jerusalem nach Rom mit dem Kampf der neuen Dionysos-Bakchos-Religion parallelisieren. Allerdings wird diese Parallelisierung immer wieder unterbrochen und dominiert nur in 7,58; 8,1,3; 9,1–30 (199).

In 17,16–34 wird „Christologie im Rahmen der Schöpfungstheologie“ entwickelt. Ab 18 sind verschiedene Sub-Topics auszuwählen: „(a) Das Jetzt im Einst – das Einst im Jetzt, weil hier der Umgang mit dem eigenen Leben angesichts des nahen Endes erkennbar wird (20,18–35); (b) Gastfreundschaft und Askese, denn hier lassen sich persönliche und gesellschaftliche Maßgaben erkennen (21,15–26); (c) die Bedrohung des Lebens im Gerichtsverfahren, wobei hier diejenigen Abschnitte für den möglichen Re-Repräsentanten interessant sein dürften, die das röm. Verfahren thematisieren (24,1–26,32*); (d) schließlich das Thema der Seefahrt, weil im direkten Erlebnis der Todesgrenze jene ausgebildeten ‚Werte‘ offengelegt werden, die charakteristisch sein sollen.“ (199). Diese Konturen der Paulus-Argumentation und des Paulus-Charakters werden in den folgenden Kap. n ausgearbeitet.

IV geht zunächst auf den Tod des Stefanus ein. Die Schau des erhöhten Christus evoziert wie Apostelgeschichte 1 die Apotheose römischer Kaiser und griechischer Heroen. Jeder Theophilus wird Anteil an dem erhöhten Jesus Christus erhalten. Jeder Gegner wird nach Gamaliel 5,38f zum Theomachos. Die Überwältigung des bei der Steinigung mittätigen Theomachos Paulus geschieht durch Blendung und Einsicht. Eine einsichtige Lebensführung des Paulus schließt sich an. Die Theomachie von Agrippa I. kann Petrus und die Urgemeinde nicht mehr zerstören. Paulus kann weiter mit ihr als Fundament zusammenarbeiten.

V liefert eine glänzende Analyse der Areopag-Rede auf dem Hintergrund antiken Materials. Dieses Kap. ist das Zentrum der Habil.-Schrift (251–315). Der Aufbau der Rede entspricht der antiken Rhetorik: „Die These: Gott für alle im Auferstandenen“; V 16–21; Exordium V 22f; Probatio V 24–29; Peroratio V 30f. Anastasis als neue Gottheit ist kein Missverständnis, sondern die damals übliche Personifikation von Heilerwartungen. Auch das „Richten“ entspricht der damaligen Diskussion um Recht und Gerechtigkeit. Das Aratos-Zitat leitet ja den Dike-Mythos ein. Doch die Auferweckung und das Richten des Einen sprengen die damaligen Vorstellungen von der Auferweckung und Richter-tätigkeit vieler und schaffen eine singuläre christologische Zuspitzung.

VI analysiert die „consolatio“-Rede in Milet. Paulus tröstet bereits jetzt aufgrund der Gewissheit seines bevorstehenden Todes. Die antike consolatio-Literatur stützt diese Rede umfassend ab. Gastfreundschaft und Askese bestimmen den Gang und den Empfang nach Jerusalem und in Jerusalem. Die Verhöre und das cognitio-Verfahren extra ordinem lassen Paulus zum „Weisen vor Gericht“ werden. Die Seereise dient der Topik: „Der Philanthrop und die Erhaltung: Der Weise in Todesbedrohung“. Zu 28,31 wird erst in VII Stellung genommen. Der Philosophen-Freimut des Paulus soll die Hörer zur Identifikation und Übernahme seiner Haltung veranlassen. Sie sollen wie Paulus nach seinem gewaltsamen Verstummen (Apg 20) das Evangelium weiter mit Freimut verkünden.

Kritik:

Lang minimiert die kognitiven Vorgaben der antiken Gattung Geschichtsschreibung, um den neuen Begriff „personalisierte Problemlösungsstrategie“ einzuführen (130–136). Die Argumentation für Tacitus, Agricola, überzeugt aber nicht. Denn die vier „gattungsgeschichtlichen Komponenten [...] moralisierende Biographie, Lei-

chenrede, Lobrede, geographisch-ethnologische Darstellung“ (130) gehören nicht auseinander, sondern zusammen, entweder im Bios, der ja aus dem Enkomion einer Leichen- oder Lobrede entstanden ist und diese weiterhin als Haftpunkte beibehält und auch zusätzlich ethnographische Informationen gibt, oder in der biografischen Geschichtsschreibung.

Lang deutet zwar die Zuschreibung der Apostelgeschichte zur biografischen Geschichtsschreibung an, lässt aber deren Vorgaben offen. Eine wichtige Vorgabe, die Einführung von Reden, übernimmt er allerdings. Denn die Reden zeichnen sich ja dadurch aus, dass sie die Entwicklung von Problemlösungsstrategien vorführen.

Lang legt dann auch die Schwerpunkte seiner Auslegung deutlich auf die Reden der Apostelgeschichte, auf die Stefanusrede (IV), dann als Plateau-Zentrum auf die Areopagrede (V) und als Abschluss auf die Miletrede und die weiteren Reden „angesichts der letzten Reise“ (VI).

Nun sind diese Reden eingehängt in eine singuläre, geschichtliche Rahmenhandlung mit universaler Bedeutung. Letztere stellt Lang auch deutlich mit dem Wortspiel Theomachos – Theophilos heraus. Denn der Leser soll nicht zum Kämpfer gegen die neue Religion werden wie anfänglich Paulus, der vom Theomachos aufgrund falscher Theophilie zum wahren Theophilos wurde (III-IV). Doch die individuelle „Kunst der christlichen Lebensführung“ als personales Handlungsmodell wird bei Paulus wenig sichtbar. Es fehlt die so genannte erste Missionsreise, die auch nach Lang die Tätigkeit des Paulus vor dem Höhepunkt 15–17 beschreibt und deren Reden kurz analysiert werden (172–177). Damit wird die idealbiografische Charakterzeichnung des Paulus unvollständig, der ja zunächst von Barnabas (als Lehrer) eingeführt wird, von ihm lernen muss und in Konflikt mit Barnabas wegen Johannes Markus (dessen Neffen?) gerät. Auch das spätere Mitwirken des Neffen des Paulus, der aber ohne Mitarbeiter-Status bleibt, fehlt. Paulus exemplifiziert radikal den jesuanischen Bruch mit der Familie.

Die Tätigkeiten auf der zweiten und dritten Missionsreise, die Lang trotz der doppelten, zyklischen Anordnung nicht trennen will, finden kaum Beachtung. So bleibt ungeklärt, seit wann und auf welche Weise Paulus als der „Weise“ zugleich Wundertäter sein kann. Diese Frage bleibt auch für 28,1–10 offen.

M.E. gibt Lang unnötig die texttheoretische, fundamentale Trennung zwischen Erzählen und Besprechen auf. Die erzählten Ereignisse schaffen eine historische Welt mit individuellen Charakteren. Die Reden besprechen diese Charaktere auf der Meta-Ebene der Philosophie, die in fiktiven Briefen und in Traktaten ihre Argumentation entwickelt, aber nur Typen, keine einmaligen Individuen schaffen kann. Der fingierte Lucilius der Seneca-Briefsammlung kann sicherlich nicht vom Leser so individuell biographisch imaginiert werden wie der erzählte Paulus, auch wenn Lang diesen Versuch unternimmt (421–424). Wenn diese Grenzziehung beachtet wird, bleibt der Ertrag dieser Arbeit insbesondere für die Analysen der Reden grundlegend.

Zu fragen bleibt auch, ob der Haupt-Code der neuen Religiosität analog zur Dionysos-Religiosität nicht kontinuierlich vom Ende des „Theomachen“ Judas (Apg 1,15–26) bis zum offenen Schluss die gesamte Apostelgeschichte zusammenhält und nicht nur sporadisch auftaucht. Dann würde gleichrangig neben die „Kunst“ der „Kampf um das christliche Leben / das Aushalten in Verfolgung“ mit allen politischen Ansprüchen treten.

Es handelt sich hier um Anfragen aufgrund anderer Lesarten, die von Lang ja ausdrücklich anerkannt werden. Er erklärt wiederholt Paulus zum Handlungsmodell. Nur wird für den Leser nicht deutlich, wie er über ein typisiertes philosophisches Modell des Weisen mit virtus Paulus als eine Identifikationsfigur mit einer individuellen Glaubens- und Kampfgeschichte erkennen soll. Dafür müssen die narrativen Partien deutlicher herangezogen und ausgewertet werden. Aber diese Auswertung wäre wieder das Thema einer weiteren, neuen Arbeit, die allerdings hätte angezeigt werden müssen.

Insgesamt besticht diese Arbeit durch ihren gelungenen methodischen Neuanfang. Die Analysen der Reden sind sehr materialreich und überzeugen. Lang, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Neuen Wettstein, brilliert als ausgezeichneter Kenner der Antike. Es wird deutlich, dass die Rezeption von Seneca, Cicero und der griechisch-römischen Historiographie durch die Kirchenväter kein Missverständnis war, das das atl. geprägte ntl. Kerygma hellenistisch verfälscht hat, sondern dass die griechischsprachigen christlichen Autoren von Anfang an auf die Rezeption durch Gebildete und Ungebildete gesetzt haben (Apg 4,13). Ein Exkurs über „Aspekte des röm. Buchwesens“, das das gesamte Reich bestimmt und daher auch für

das ägypt. Oxyrhynchos nachgewiesen werden kann, bildet in VII die wissenssoziologische Absicherung. Das NT ist von Anfang an auf den Buchmarkt gegangen und will von allen Beteiligten rezipiert und verstanden werden. Für die damaligen Verstehensmöglichkeiten leistet diese Habil.schrift unschätzbare Hilfen. An ihr kann kein Ausleger des lk. Doppelwerks vorbeigehen.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Robinson, James M: Das Judasgeheimnis. Ein Blick hinter die Kulissen. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 248 S., geb. € 26,90, ISBN: 948-3-525-54125-8

James M. Robinson war führend an der Herausgabe der Schriftfunde von Qumran und Nag Hammadi beteiligt. Auch als der koptisch-gnostische Kodex Tchacos, der neben drei anderen Schriften das Judasevangelium enthält, auf dem Antiquitätenmarkt auftauchte, war er 1983 in die ersten Ankaufsverhandlungen involviert, die aber an den exorbitanten Forderungen der Besitzer scheiterten.

Der Untertitel hebt die erste Hälfte des Buches hervor. In einer langen Einleitung und drei Kap.n wird die abenteuerliche Geschichte des Manuskriptes von 1983 bis zu seiner Veröffentlichung Ostern 2006 erzählt. Hat man das gelesen, kann man nur Faust zitieren: „Mir wird von alle dem so dumm, als ging' mir ein Mühlrad im Kopf herum“ – nicht nur wegen der Winkelzüge erst der Antiquitätenhändler und dann der Herausgeber, sondern auch wegen der Darstellung des Vf.s. Sie ist zu breit und unkonzentriert, enthält zudem manche Wiederholungen. Dabei ist Robinsons Anliegen nur zu verständlich. Er kritisiert die unseriösen Praktiken der Händler und die marktschreierische Effekthascherei der National Geographic Society, die das Manuskript herausbrachte und suggerierte, wir hätten es im Judasevangelium mit einem neuen, historisch belangvollen Zeugnis zur Gestalt des Judas Iskariot und damit zur Geschichte Jesu zu tun. Es war aber schon damals klar, dass der Text nur für die Erforschung der Gnosis des 2. Jhs von Belang ist. Schließlich greift Robinson seinen Kollegen R. Kassner an, der den koptischen Text des Judasevangeliums ediert hat. Ihm wirft er vor, den Text monopolisiert, anderen Wissenschaftlern den Zugang zum Text verweigert zu haben.

Der zweite Teil des Buches beschäftigt sich mit den frühen Judastexten vom Neuen Testament bis zum Judasevangelium – zuerst im 4. Kap. mit den Evangelien und der Apostelgeschichte. Die neutestamentlichen Judas-Aussagen werden mit der jüden- bzw. heidenchristlichen Herkunft der Evangelien in Beziehung gesetzt. Heiden- und Judenchristen als zwei unterschiedliche „Konfessionen“ gegenübergestellt. Bester Zeuge jüdenchristlichen Denkens ist die Redequelle Q, an deren Rekonstruktion der Vf. ebenfalls gearbeitet hat. Die kritische Akzentuierung, die das Verhalten des Petrus und der Verwandten Jesu bei Markus findet, sollen die heidenchristliche Aversion gegen das Judenchristentum spiegeln. Weil sie Markus und Q zu einem Evangelium zusammenfassten, werden Matthäus und Lukas als die „ökumenischen“ Evangelien der jüden- bzw. heidenchristlichen Kirche charakterisiert. Doch „Konfession“ und „ökumenisch“ sind in diesem Zusammenhang anachronistische Termini. Im Urchristentum gab es, wie die neutestamentlichen Schriften zeigen, eine Vielfalt differierender Strömungen mit fließenden Übergängen, die man nicht auf zwei Lager aufteilen kann. Robinson ist immer noch der religionsgeschichtlichen Schule bzw. Bultmann verhaftet, die streng zwischen palästinensischem und griechischem Urchristentum unterschieden.

Wie auch die sonstige Forschung hebt Robinson hervor, dass Judas nur an einer Stelle des Neuen Testaments als Verräter bezeichnet wird – in der Apostelliste des Lukas (6,16). Sonst wird nur vom „Ausliefern“ Jesu durch Judas gesprochen. Das „abschreckende Judasbild“ (144) der Kirchengeschichte geht zwar auf die neutestamentlichen Evangelien zurück; es finden sich aber auch „entlastende Tendenzen“ (ebd.): Judas vollzog „lediglich eine vorher bestimmte Rolle [...]“, die im Alten Testament prophezeit war, und die Jesus vorausagte“ (ebd.).

Nach dem historischen Judas fragt das 5. Kap. Die Geldgier des Judas bei Matthäus und Johannes sind Zufügungen der Evangelisten. Die Aussagen über seinen Selbstmord bzw. Unfalltod bei Matthäus und in der Apostelgeschichte sind so gegensätzlich – man kann aus ihnen bestenfalls einen frühen Tod des Judas erschließen. Eine überzeugende Deutung des Beinamens Iskariot ist bislang nicht gelungen. Historisch kann man über Judas nur sagen, dass er ein Mitglied des Zwölferkreises war und Jesus an die jüdischen Behörden übergeben hat; er zeigte ihnen, „wo Jesus sich aufhielt“. (153) Auf Überlegungen über die Motive des Judas wird weitgehend verzichtet. Robinsons wichtigster Referent für die bisherige Judas-Forschung ist die Monographie *Judas, Betrayer or Friend of Jesus* von W. Klassen, 1996 erschienen. Dieser Autor versucht, Judas zu rehabilitieren und zugleich an der Historizität aller neutestamentlichen Judas-Aussagen festzuhalten. Robinson steht dem skeptisch gegenüber, aber mit Klassen wendet er sich gegen das traditionelle negative Judasbild. Wir sollten „aufhören [...] ihn als Prügelknabe zu gebrauchen“. (159) Jesu Forderung der Feindesliebe und Vergebung sollte unsere Einstellung zu ihm bestimmen.

Das 6. Kap. erarbeitet verschiedene Voraussetzungen für das Verständnis des Judasevangeliums: die Charakteristika gnostischen Denkens, die literarische Eigenart der Evangelien, das Besondere des Schreibmaterials Papyrus und die neue Buchform des Kodex. Ein eingeschobener Exkurs „Judas in den späten Jahrhunderten“ (182–189) übernimmt ohne rechtes Verständnis Material aus dem Buch von Klassen. So wird eine Predigt des Vinzenz Ferrer zitiert,

ohne ihre Besonderheit in der mittelalterlichen Literatur zu benennen: Sie bestreitet die ewige Verdammnis des Judas und behauptet, dass er wegen seiner echten Reue von Christus erlöst ist. Auch wird man weder Augustinus noch Sedulius „für die schlimme Bewertung des Judas im finsternen Mittelalter verantwortlich“ (184) machen können. Sie ist durch die Evangelien vorgegeben, wie der Vf. selbst vorher festgestellt hat (141, 144).

Schließlich behandelt das 7. Kap. das Judasevangelium. Einleitend wird darauf hingewiesen, dass es in der Antike mehrere Fassungen des Judasevangeliums gegeben haben kann. Weiter bezweifelt Robinson die Einheitlichkeit des jetzigen Textes. Anfang und Schluss hält er für sekundär, sie machen aus einem Dialog zwischen Jesus und Judas, der die gnostische Kritik an der entstehenden orthodoxen Kirche vorträgt, eine Art Evangelium. So wurde der antike Leser genauso in die Irre geführt wie der moderne durch die Veröffentlichung Ostern 2006. Andere Forscher haben das Judasevangelium der Sethianischen Gnosis zugeordnet. Doch deren Gedankengut zeigt sich allein „im eingeschobenen Abschnitt“ (Judasevangelium, 47–53), sonst steht der Text Basilides nahe. Gut ist es, dass dem Buch eine Übersetzung des Judasevangeliums von Gerd Lüdemann beigelegt ist (219–228).

Das Buch wendet sich an einen weiten Leserkreis. Das ist kein Grund, es wissenschaftlich nicht ernst zu nehmen, aber es ist unkonzentriert und zu schnell geschrieben. Zu einigen Partien wären weitere Recherchen nötig gewesen. Sicher ist es sinnvoll, die bewegte Geschichte des Kodex Tchacos nach seiner Auffindung festzuhalten, aber musste es in solcher Breite geschehen?

Doch der wichtigste Einwand gegen das Buch ist, dass der Vf. eigentlich nicht theologisch interessiert ist. Zu Recht weist er auf die ethische Fragwürdigkeit der Diskreditierung des Judas in der Kirchengeschichte hin. Aber die Frage nach der theologischen Bedeutung der „Übergabe“ Jesu durch Judas stellt er nicht, obwohl sie direkt mit dem zentralen theologischen Thema der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu zusammenhängt. In der Gnosis ist die Antwort eindeutig: Das „Mysterium des Verrats“ (165) besteht darin, dass Judas Jesus hilft, den Körper und die gottlose Materie loszuwerden. Bei den Evangelien konzentriert sich Robinson darauf, „dass Markus den Tod Jesu als Erfüllung der Prophezeiungen und als Gottes Wille darstellt, was Jesus und den Zwölfen voll bewusst ist, und dass Jesus in diesen Gotteswillen einwilligt, obwohl das seinen eigenen Tod bedeutet.“ (130f). Ihn wundert nur, dass Markus trotzdem am Handeln des Judas Anstoß nimmt.

Wie ist Robinson zu verstehen? Er ist offenbar der Meinung, dass im Neuen Testament wie in der Kirchengeschichte, der „orthodoxen“ Theologie welcher Konfession auch immer, der Kreuzestod Jesu als eine von Gott geforderte Notwendigkeit verstanden wird, und lehnt diese Konzeption ab – sicher zu Recht. Aber ist das die einzige Möglichkeit? Als Exeget sollte Robinson einen Blick dafür haben, wie komplex die neutestamentlichen und entsprechend die theologiegeschichtlichen Deutungen des Kreuzestodes Jesu sind. Viel angemessener ist es, Kreuz und Auferstehung Jesu als Parteinahme Gottes für alle Opfer von Gewalt und Unrecht, als Bekräftigung von Jesu Botschaft der Feindesliebe zu verstehen (vgl. Joh 3,16; Röm 4,25). Darum bemühen sich gegenwärtig viele Theologen. Angesichts der Blindheit des Vf.s für dieses Problem erscheint es als Witz, wenn die Verlagsankündigung auf der Rückseite des Einbandes das Buch „aufgeklärten Lesern und Leserinnen“ empfiehlt.

Marburg

Bernhard Dieckmann

Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma del racconto, hg. v. Pierangelo Sequeri. – Milano: Glossa 2006. 254 S. (Disputatio, 18), kt € 21,00 ISBN: 88-7105-209-9

Der erzähltheoretische bzw. narratologische Zugang zu den Texten der Heiligen Schrift und insbesondere der Jesus-Erzählung hat innerhalb der theologischen Wissenschaft eine noch nicht sehr lange Geschichte. Daher ist es nur verständlich, wenn sich der diesbezügliche Blick deutscher Forscher, wenn er über die Grenzen unseres Landes hinausgeht, zunächst v.a. auf jene Länder richtet, in denen diese interdisziplinär-kulturwissenschaftliche Methode in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s entscheidend entwickelt wurde, also auf Frankreich und den anglo-amerikanischen Raum. Zu beachten sind indes aber auch – gerade im theologischen Zusammenhang – die zum Teil sehr lebendig geführten Debatten anderer Länder. In diesem Sinne soll hier ein Einblick in die in Italien geführte Diskussion gewährt werden.

Der dafür ausgewählte Aufsatzband enthält Vorträge einer Tagung, die am 21. und 22. Februar 2006 in der Mailänder „Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale“ gehalten wurden. Insbesondere hatte diese Tagung die Aufmerksamkeit auf solche Erzählungsformen gerichtet, in denen sich die Dimensionen der erinnernden Rekonstruktion des real Geschehenen kreuzen mit jenen Dimen-

sionen der Erzählung, die – mit den Worten aus der Einleitung Pierangelo Sequeri – „Fabeln reiner Einbildungskraft“ (7f) seien. Das Thema des hier zu besprechenden Bandes war jene bewusst spannungsvolle Verschränkung, in der in Erzählungen „aus vielerlei Hinsicht schlicht unvermeidlich“ (8) memoriale Inhalte mit fiktiven verbunden sind.

Der erste Beitrag von Guiseppe Angelini *Il racconto-base di Gesù: esigenza superata? La funzione regolativa della narrazione elementare dell'evento, in vista dell'appello alla fede nella contemporaneità* (Die Grund-Erzählung von Jesus: aufgehobenes Bedürfnis? Die regulative Funktion der Elementarnarration des Ereignisses angesichts der gegenwärtigen Aufforderung zum Glauben, 15–45) fordert – vor dem Hintergrund der Erzähltheorie Paul Ricœurs –, auch heute in einer dem Zuhörer zugänglichen Form wieder von Jesus zu erzählen und also dem „kulturellen Manko der Erzählgattung in der pastoralen Praxis abzuheilen“ (45). Dies bedeute keinesfalls eine Säkularisation der Jesus-Erzählung, da der Ausgangspunkt einer solchen Erneuerung in jedem Fall das Evangelium bliebe.

Im Vortrag *I molti racconti e l'unico Gesù. La memoria Iesu principio di unità e diversità delle narrazioni evangeliche* (Die vielen Berichte und der einzige Jesus. Das Memoria-Jesu-Prinzip der Einheit und der Verschiedenheit der Evangeliumserzählungen, 47–93) geht die Analyse Franco G. Brambilla aus von der „verwirrenden“ Tatsache, dass sich die Einzigkeit des Jesus-Ereignisses in den neutestamentlich-kanonischen Schriften durch eine Vielfalt narrativer Aussagen gibt (vgl. 47). Die Einzigkeit Jesu Christi – so Brambilla –, „erträgt“ und „erfordert“ diese Vielfalt (ebd.). Detailliert beschreibt der Autor, wie es in einer für die Christologie wesentlichen Verflechtung von Kerygma und Erzählung zu einer „dynamischen Identität“ (81) der jeweiligen Textrelektüren käme. Gerade auf diese Weise würde die Einzigkeit Jesu Christi von Erzählung zu Erzählung immer deutlicher herausgestellt.

Der Beitrag von Lloyd Baugh *L'invenzione filmica di Gesù: tra i vangeli canonici, gli apocrifi ed altre fonti* (Die filmische Erfindung Jesu: zwischen den kanonischen Evangelien, den Apokryphen und anderen Quellen, 95–128) stellt v.a. die Differenzen und die Spezifität des filmischen Mediums gegenüber dem literarischen Text dar. An zahlreichen Beispielen der diesbezüglich neueren Filmgeschichte macht Baugh deutlich, wie die erweiterten Ausdrucksmöglichkeiten des Films und v.a. die Möglichkeit, verschiedene Quellen assoziativ zusammenzulesen, zu einer aktuellen Neu-Erfindung der Gestalt Jesu verhelfen, ohne dabei die ursprüngliche Gestalt der kanonischen Evangelien zu überdecken.

Annibale Zambarbieri *La Vita di Gesù narrata da scrittori "laici" dell'Ottocento e del Novecento: postille al racconto infinito* (Das von „Laien“-Schriftstellern des 18. und 19. Jh.s erzählte Leben Jesu: Bemerkungen über die unendliche Erzählung 129–185) analysiert die Erzählungen Jesu von „Laien“-Schriftstellern, die danach strebten, das ursprüngliche Ereignis des Christentums auf moderne Weise zu rekonstruieren. Formal wie inhaltlich standen ihre Erzählungen meist quer zur gängigen Dogmatik, wenn sie diesen Boden nicht sogar ganz verließen. An Autoren wie Hegel, Renan oder Anatole France verdeutlicht Zambarbieri, wie hier – zeitgemäß – das moderne Individuum und v.a. seine im 19. Jh. besonders akzentuierten „dunklen“ Abgründe (vgl. 172) in diesem Typus der Jesus-Erzählung Eingang findet.

In *La drammatica della rivelazione di Dio nelle parabole di Gesù* (Die Dramatik der Offenbarung Gottes in den Gleichnissen Jesu, 187–213) präzisiert Patrizio Rota Scalabrini die narrative Struktur der jesuanischen Gleichnisse. Sie erklären nicht Vorschriften oder Regeln, sie proklamieren nicht Gesetze und wollen auch nicht die Schriften auslegen. Ziel der Gleichnisse ist es, den Gesprächspartner in eine Krisis zu bringen und so vor eine existenziell entscheidende Frage zu stellen. Aufgrund dieser dialogischen Struktur der Gleichniserzählung wird der Zuhörer selbst in die „rätselhafte Wirklichkeit“ Jesu Christi hineingezogen (vgl. 210) und die Frage Jesu wird durch diesen erzählerischen Eingriff nun auch zu seiner Frage.

Abschließend untersucht Roberto Vignolo in seinem Beitrag *Il „figlio dell'uomo“ – ovvero il chiaroscuro della „figura“ preferita da Gesù* (Der „Menschensohn“ – oder das Helldunkel der von Jesus bevorzugten „Figur“ 215–254) den Ausdruck „Menschensohn“, der ja gemäß der vorliegenden kanonischen Erzählungen eine von Jesus bevorzugte „Selbstcharakterisierung“ zu sein scheint. Anknüpfend v.a. an neuere französische, die christliche Erzählung positiv aufgreifende Denker wie etwa Michel Henry oder Jean-Luc Marion zeigt er auf, wie dieses „christologische Oxymoron“ (233) entgegen gewohnter ontologischer Denkfiguren es ermöglicht, dem paradoxen Verhältnis einer inkarniert-affektiven Gottesgegenwart Ausdruck zu verleihen, und macht damit deutlich, dass die Möglichkeit von Paradigmenwechseln ganz entscheidend mit solchen Erzählfiguren verbunden ist.

Durchgehend betonen die einzelnen Beiträge jene kritisch-hermeneutische Distanz, welche zwischen der bloßen historischen Faktizität und der erzählten Geschichte Jesu besteht, und dass ein Bewusstsein eben dieser Distanz in die diesbezügliche Narration gleichsam eingeschrieben ist. Bewertend kann man sagen: Der Aufsatzband erscheint insofern als ein wichtiger Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion, als er einen wichtigen Einblick in die gegenwärtigen Diskussionen zur Erzähltheorie im Zusammenhang der Jesus-Überlieferung bietet. Zudem vermag er dem Ausland etwas davon zu vermitteln, wie in Italien der derzeitige Stand der betreffenden Forschung ist. Kritisch anzumerken ist sicher die eigentlich durchgehend affirmative Einstellung der Autoren zum narratologischen Zugang zur bibli-

schen Überlieferung, bzw. dass ein solcher Tagungsband nicht auch Raum für in dieser Hinsicht kritischere Stimmen gibt. Außerdem bleibt an einigen Stellen noch zu wünschen übrig, mehr noch die Brücke zur konkreten christlichen Erzählarbeit (etwa im pastoralen Zusammenhang) zu schlagen. Zumindest lässt die Lektüre letzteres als Desiderat für weitere Tagungen und Veröffentlichungen bestehen.

Padova / Münster Simone Furlani / Marco A. Sorace

Fundamentaltheologie

Thomas von Aquin: *Expositio super librum Boethii De trinitate* I. Kommentar zum Trinitätsstraktat des Boethius I. Lateinisch-Deutsch, übers. u. eingeleitet v. Peter Hoffmann / Hermann Schröder. – Freiburg i. Br.: Herder 2006. 247 S. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 3/I), geb. € 34,00 ISBN: 978-3-451-28504-2

Am Anfang seiner Lehrtätigkeit hat sich Thomas von Aquin unerwarteterweise vorgenommen, die um etwa 520 entstandene Schrift des A. M. T. S. Boethius *Über die Trinität* eingehend, erheblich ergänzt durch eigene Fragen, zu kommentieren. Der nie vollendete Kommentar wird in zwei Bänden publiziert, von denen vorliegender Bd den ersten Teil beinhaltet. Inzwischen ist der zweite Bd ebenfalls erschienen. Der lateinische Text auf der linken Seite wird einer ausgezeichneten Übersetzung ins Deutsche parallel gegenübergestellt.

Da die Anliegen des Interpreten im Mittelalter in eine Textauslegung immer weniger integriert werden konnten und damit die Möglichkeiten der Interpretation nicht überfordert werden, fügte man selbständige Digressionen ein, und zwar in Form von *quaestiones*, d. h. scholastischen Streitfragen. Während der fortlaufende Kommentar sich am Wortlaut des Texts festhält, werden selbständige Fragen beigezeichnet, die aus dem Text in ziemlich freier Weise entwickelt und häufig – wie im Fall vorliegender Schrift – offensichtlich zur Hauptsache der Behandlung werden.

Aus welchem Grund Thomas diese Arbeit angefangen und warum er den Kommentar abrupt unterbrochen hat, lässt sich nur mutmaßen. Wie dem auch sei, die Schrift des Boethius bietet ihm eine Vorlage, um sich mit wissenschaftstheoretischen Fragen ausgiebig auseinanderzusetzen. Nirgends ausführlicher als in diesem Kommentar reflektiert er auf die Eigenart der Theologie als Wissenschaft. Thomas findet hier einen Anlass, um zu definieren, was Theologie ist, inwiefern sie wissenschaftsfähig ist und welche Rolle die Philosophie für sie spielt. Auffallend ist die Tatsache, dass, obwohl es sich um ein eindeutiges theologisches Thema, nämlich die Dreifaltigkeit, handelt, Vernunftgründe dennoch eine große Rolle spielen. „soweit göttliches Licht“, wie Boethius schreibt, „den Funken unseres Verstandes für würdig gehalten hat“. Dies greift er mit der Bemerkung auf: „Das Ziel dieses Werkes ist, das Verborgene des Glaubens offenbar werden zu lassen, soweit das auf dem Lebensweg möglich ist“ (Prologus). In seinem Kommentar zum Prolog erläutert Thomas die zwei Wege zur Gotteserkenntnis, nämlich zum einen durch den Glauben und die Offenbarung, zum anderen aufgrund der natürlichen Vernunft. Was Boethius beabsichtigt, ist, den Glauben allein durch Vernunftgründe einsichtig zu machen. Dem Einwand, es handle sich bei der Verwendung von Philosophie in der Theologie darum, dass Wasser mit Wein gemischt wird, entgegnet Thomas mit der Replik, eher handle es sich um die Verwandlung von Wasser in Wein. Mit diesem Bild rekapituliert er seine wirkungsreiche Konzeption der Beziehung von Vernunft und Glauben.

Die Reichweite wie auch die Begrenztheit der natürlichen Vernunft werden eingehenden Analysen unterzogen. Da die Vernunft auf sinnliche Wahrnehmung angewiesen ist, bleibt das Wesen Gottes unerkannt. Genau betrachtet, sind wir also unfähig zu erkennen, was Gott ist. Ein Höhepunkt der thomastischen Theologie ist die in dieser Schrift herausgearbeitete Lehre, „wir würden Gott am Ende unserer Erkenntnis gleichsam als unbekannt erkennen, da man den Geist dann auf dem höchsten Punkt des Erkenntnisfortschritts antrifft, wenn er erkennt, dass sein [d. h. Gottes] Wesen über allem ist, was er [d. h. der Geist] im irdischen Lebenszustand auffassen kann; und obgleich auf diese Weise unbekannt bleibt, was er ist, weiß man dennoch, dass er ist“ (Frage I, Art. 2, ad 1). Im irdischen Zustand können wir nicht zur Erkenntnis Gottes vordringen, „außer dazu, dass er ist“. Insofern wird dem „ontologischen Gottesbeweis“ der Boden entzogen. Thomas räumt Anselm von Canterbury ein, dass Gott zwar an sich selbst wohl bekannt ist, weil sein Wesen sein Sein ist, aber er fügt die Differenzierung hinzu, dass dies uns nicht zugänglich ist, weil wir sein Wesen nicht sehen. Da wir das Wesen Gottes nicht erkennen, benutzen wir an dessen Stelle seine Wirkungen. „Und so ist es dafür, dass wir vom Göttlichen eine Wissenschaft haben, nicht erforderlich, dass man von diesem vorher weiß, was es ist“ (Frage II, Art. 2, ad 2). Nichtsdestoweniger gibt es Fortschritt in der Gotteslehre, denn „einer derjenigen, die erkennen, dass er ist, erkennt vollkommener als ein anderer, insofern die Ursache aus der Wirkung umso vollkommener erkannt wird, je besser durch die Wirkung das Verhältnis der Ursache zur Wirkung aufgefasst wird“. Dabei hebt Thomas hervor, dass der Mensch „mehr und mehr von Gott erkennen“ muss, um dadurch „Gott mehr und mehr ähnlich zu werden“ (Frage II, Art. 1, ad 7).

Ist dies einmal festgestellt, so geht es darum, inwiefern das Göttliche in Form einer Wissenschaft erreicht werden kann. Thomas unterscheidet deutlich

zwischen philosophischer Theologie und Offenbarungstheologie. Auch der Zusammenhang zwischen Natur und Gnade wird thematisiert. Der Glaubensbegriff etwa wird ausführlich behandelt, wobei ebenfalls untersucht wird, was Religion ist. Für den Aquinaten besteht Religion nämlich in einer moralischen Tugend, was der heutigen Theologie durchaus zu denken gibt. Thomas lehrt, dass Gott nicht der Gegenstand, sondern das Ziel der Religion sei. Außerdem ist der heutige Leser wohl überrascht, die Erklärung des Thomas zur Frage zu lesen, inwiefern Glauben notwendig ist. Über die intellektuelle Verteidigung des Glaubens entwickelt der Kommentar eine differenzierte Position. Die Trinitätslehre etwa repräsentiert einen Fall, bei dem die Vernunft unumgänglich überfordert bleibt; diese Lehre ist uns ausschließlich als Glaubensartikel zugänglich. Welche Rolle spielt in diesem Fall die Vernunft? Auf keinen Fall kann man zwingende Gründe anführen, „die nicht sehr glaubhaft sind, außer für Gläubige“ (Frage I, Art. 4c). Doch kann die philosophische Vernunft die Wesensgleichheit der drei göttlichen Personen im einen Gott trotz der scheinbar sich widersprechenden biblischen Textstellen bedenken. Während man, Thomas zufolge, einerseits nicht beweisen kann, dass der Glaube wahr ist, kann man wohl den Glauben ebensowenig durch Beweise widerlegen. Das bedeutet, dass Gegenargumente nicht entkräftet werden können, es sei denn, man widerlegt diese oder stellt sie als nicht zwingend dar. Für heute besonders bedenkenswert argumentiert Thomas ferner, dass unsere Tätigkeiten Gott nicht irgend etwas nützten oder helfen, sondern dass es darum geht, dass „wir uns ihm unterstellen, und uns als Unterstellte zeigen“ (Frage III, Art. 2c).

Zum Schluss setzt sich Thomas auseinander mit dem schwierigen, heute nicht besonders aktuellen Problem des Begriffs der Vielzahl. Es wird an dieser Stelle u. a. äußerst differenziert – ohne Bezug auf die Biologie – gefragt, worin die Ursache der Individuation besteht.

Münster

William J. Hoye

Krichbaum, Andreas: Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff. – Berlin: de Gruyter 2008. 418 S. (Kierkegaard Studies. Monograph Series, 18), geb. € 98,00 ISBN: 978-3-11-020104-8

In Briefen aus dem Jahr der studentischen Revolte 1968 ließ Karl Barth seinen späten Dichterfreund Karl Zuckmayer wissen, er traktiere im Seminar gerade vor zahlreichen artigen Knaben und Mädlein in alter Hassliebe Schleiermacher: „Ob Ihnen der Name des (1768 geborenen) Mannes etwas sagt? Ich habe seine romantische Theologie ein Leben lang ernstlich bekämpft, möchte aber zum Schluss versuchen, sie unter der heutigen Jugend zum Leuchten zu bringen.“ (Späte Freundschaft in Briefen: Carl Zuckmayer – Karl Barth, Zürich [1977] ⁸1981, 39; vgl. Th. Kucharz, Theologen und ihre Dichter. Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich, Mainz 1995, 161–164.) Jedenfalls behandle er den theologischen Widersacher „mit Lust“ (Späte Freundschaft in Briefen, 54). Wie immer man dieses milde Diktum zu deuten hat – zum Schleiermacherianer wurde Barth auch auf seine alten Tage nicht. Vielmehr blieb in Geltung, was er in seinem programmatischen Aufsatz über „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ (in: ders., Das Wort Gottes und die Theologie, München 1925, 156–178, hier: 164f) so sagte: „Die Ahnenreihe, an der wir uns [...] zu orientieren haben, läuft über Kierkegaard zu Luther und Calvin, zu Paulus, zu Jeremias [...] Denn was mit den Namen Kierkegaard, Luther und Calvin, Paulus und Jeremia bezeichnet ist, das ist unzweideutig, gänzlich unschleiermacherische Klarheit darüber, dass Menschiendienst Gottesdienst sein muss und nicht umgekehrt.“ (Zit. n. XVII, Anm. 13)

Barths für weite Teile der sog. Dialektischen Theologie charakteristische Kierkegaardneigung und Schleiermacheraversion hat nicht unerheblich dazu beigetragen, dass man beide Denker vielfach als Antipoden wahrnahm und ihr theologie- und geistesgeschichtliches Verhältnis als Gegensatz bestimmte. Neuere Forschungen haben diese Sicht entscheidend modifiziert. Neben einschlägigen Arbeiten von W. Anz, Chr. Axt-Piscalar, R. E. Crouter, W. Dietz, H. Fischer, H. Gerdes, E. Hirsch, J. W. Holm (vgl. XVII, Anm. 14) sei insbesondere auf die Beiträge in dem Dokumentationsband des Internationalen Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses verwiesen, der im Oktober 2003 zum Thema „Subjektivität und Wahrheit“ stattgefunden hat (vgl. N.-J. Cappelørn u. a. [Hg.], Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit. Akten des Schleiermacher-Kierkegaard-Kongresses in Kopenhagen, Oktober 2003, Berlin / New York 2006). Krichbaums Studie reichert diese Vorarbeiten an, indem er Kierkegaards (1813–1855) Verhältnis zu Schleiermacher (1768–1834) historisch detailliert rekonstruiert und Gemeinsamkeiten und Differenzen beider Denker unter Konzentration auf den Religionsbegriff einer eingehenden systematischen Analyse unterzieht.

In systematischer Hinsicht werden die jeweiligen erkenntnistheoretischen (177–220) und mit den Zentralbegriffen „Gefühl“ und „Existenz“ verbundenen ontologischen (221–271) Voraussetzungen des Religionsbegriffs, dessen konzeptionelle Explikation in den ausgearbeiteten Religionstheorien (273–326) so-

wie deren anthropologische und theologische Implikationen und Konstitutionsbedingungen (327–386) untersucht. Als interpretatorische Leitfrage und hermeneutischer Schlüssel des Vergleichs fungiert das Problem der Verhältnisbestimmung von Sein und Werden. Konstatiert wird eine große Nähe der wissenschaftstheoretischen Basisannahmen beider Denker. Trotz ablehnend-kritischer Aspekte und mancherlei Distanzierung könne Kierkegaards Religionsverständnis grundsätzlich als konstruktive Fort- und Weiterbildung der Schleiermacher'schen im Sinne eines mehr oder minder kontinuierlichen Übergangs von einer kulturtheoretisch-transzendentalen zu einer existenzialdiagnostisch-pragmatischen Theorie der Religion begriffen werden (vgl. 387–396).

Wichtiger und erhellender als dieses Ergebnis des systematischen Teils der Studie sind die historischen Fakten und Sachverhalte, die K. im Blick auf den konkreten Verlauf von Kierkegaards Schleiermacherrezeption zur Darstellung bringt. Hier wird z. T. echtes forschungsgeschichtliches Neuland erschlossen.

Nach einleitenden Vorbemerkungen zu Kierkegaards Schleiermacherbild in den sog. Journalen und Aufzeichnungen (1–16) werden die einzelnen Stationen der Rezeption in den Jahren 1833–1836 (17–68), 1836/37–1839 (69–124) und 1839–1846 (125–176) umfangreich und unter Berücksichtigung des Zeitkontextes begutachtet. Von besonderem Interesse ist, was über den Einfluss von H. N. Clausen, J. P. Mynster, H. L. Martensen oder auch von Vertretern der spekulativen Theologie auf Kierkegaards Schleiermacherbild sowie über seine Erstbegegnung mit der Schleiermacher'schen Glaubenslehre gesagt wird.

All dies kann zu einer Revision des von Barth und anderen Theologen der Krise nahegelegten Eindrucks einer vermittlungslosen Alternative zwischen beiden Denkern und zu einem gewandelten Blick auf Verlaufsmomente der Geistesgeschichte des 19. Jh.s insgesamt verhelfen.

Als Schleiermacher im September 1833 wenige Monate vor seinem Tod Kopenhagen besuchte, wurde ihm ein glänzender Empfang bereitet. Vermutlich hat auch der junge Theologe Kierkegaard den theologischen Altmeister aus diesem Anlass zu Gesicht bekommen. Zu einer persönlichen Begegnung und zu einem sachlichen Diskurs ist es aller Wahrscheinlichkeit nicht gekommen. Im Rückblick kann man dies nur bedauern.

München

Gunther Wenz

Rechmann, Hans-Karl: Die Liebe als Form des Glaubens. Studien zum Glaubensbegriff des Thomas von Aquin, hg. v. Aloysius Winter / Günter Stitz. – Neuried: Ars Una 2001. (XVIII) 308 S. (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, 7), kt DM 48,00 ISBN: 3-8939-457-9

Mit Verzögerung wird hier ein wichtiges Buch vorgestellt, das in den „Beiträgen zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie“ erschienen ist. Gleich zu Beginn ist es beachtenswert, dass die Studien zum Glaubensbegriff des hl. Thomas von Aquin nicht nur unter dem umfassenden Titel „Die Liebe als Form des Glaubens“ anhand der Texte eingehend dargestellt werden, dass sich vielmehr auch ein theologiegeschichtlicher Durchblick eröffnet, der die Publikationen nennenswerter Zeit vom Ende des 19. bis zum Ende des 20. Jh.s umfasst. Da es sich dabei um einen sehr dynamischen Prozess handelt, der in der Zeit nach dem Tode des Verfassers weiter fortgeschritten ist, könnte die weitere theologische Entwicklung aufgezeigt werden, doch sei davon in dieser Rezension Abstand genommen. Nachdrücklich hingewiesen sei jedoch darauf, dass die Einleitung von A. Winter zu diesem Buch einen treffenden Einblick in Absicht und Inhalt des Werkes gibt (XI.XIII); an erster Stelle steht freilich das lesenswerte Vorwort der Ehefrau des Vf.s.

Zum Eingang seiner Studie gibt Rechmann eine Vorbemerkung zum Verständnis seiner Arbeit über **Die Liebe als Form des Glaubens** und verweist darauf, dass diese von einem theologisch nicht vorgebildeten Laien durchaus als eine *Art und Weise* des Glaubens verstanden werden kann (5. 1). In einem 1. Kap. geht es zunächst um **Wesen und Weisen des Glaubens**, wobei der Vorwurf des Intellektualismus des thomistischen Glaubensverständnisses kurz dargestellt und abgewiesen wird. Dabei wird erklärt, dass in dieser Studie das Desiderat der evangelischen Theologie, der Glaube habe in der Liebe seine wesentlichen Verständnismöglichkeiten, zu erfüllen versucht wird (Kap. 1,1 / S. 4–8).

In einem 2. Ansatz geht es um den **Unterschied zwischen Glauben und Meinung in der Theologie des Mittelalters vor Thomas v. A.** Dabei wird erklärt, dass der Offenbarungsglaube seine Sicherheit tiefst und zuletzt der Förderung der Erkenntnis durch Gnade verdankt. Der Vf. bedauert, dass dies von einer rationalistisch eingestellten Theologie nicht immer klar genug bedacht worden ist (1,2 / 4–8).

Im folgenden Abschnitt wird die **thomistische Bestimmung des Glaubens im allgemeinen Rückgriff auf die Glaubensdefinition des hl. Augustinus** dargestellt (1,3 / 9–11), anschließend der **Unterschied zwischen echtem und unechtem Glauben und seine Erkenntnis bei Thomas v. A.** beschrieben, wobei häufig auf neuere Theologen verwiesen wird (1,4 / 11–19) – wie auch in den folgenden Kapiteln. Fundamentaltheologische Kontroversen treten in den

nächsten Themen deutlich hervor (1,5–7 / 20–37) und werden z. T. eingehend skizziert, so die Notwendigkeit der **Unterscheidung zwischen Äußerungen von Personen über Interna und solchen über Externa bei der Reflexion über das Glaubensphänomen**.

Besonderes Interesse verdient die **thomistische Bestimmung des gnadenhaften Glaubens als *donum habituale* im Anschluss an Hebr 11,1**; gleichsam als Definition ist festzuhalten: „Der Glaube ist der Habitus des Geistes, mit dem das ewige Leben in uns beginnt und der den Verstand dazu bringt, dem Unsichtbaren zuzustimmen (33; 1, b). Wie dargelegt wird, unterscheidet sich nach Thomas durch das Ziel der gnadenhafte Glaube von jedem natürlichen Glauben; als Ziel wurde von ihm die Glückseligkeit des ewigen Lebens genannt (ebd., 34); angestrebt werden kann dieses Ziel nur, „wenn eine gnadenhafte Erhebung des Menschen über seine eigene Natur hinaus erfolgt“ (ebd., 35). Dennoch setzt der gnadenhafte Glaube eine gewisse Aufhebung der Grenzen der menschlichen Natur und eine Einbeziehung des Menschen in Gottes eigenen Seins-, Lebens-, Erkenntnis- und Liebesvollzug voraus: eine Seinserhöhung des Menschen (35–36). Wie die weitere Erklärung zeigt, eröffnet sich die Möglichkeit dieser Vollendung dem Menschen im Akt des Glaubens durch die freie Bejahung der konvertierenden Bewegung Gottes. Allerdings muss die Initiative von Gott ausgehen, der die ungeschaffene Gnade in Person ist. Dennoch, in voller Anerkennung dieses Primats sowohl der Gnade gegenüber den natürlichen Fähigkeiten des Menschen als auch des Primats des Willens gegenüber dem Verstand, hat Thomas den gnadenhaften Glauben definiert als einen „Akt des Verstandes, in dem dieser auf Geheiß des von Gott durch die Gnade bewegten Willens (!) der göttlichen Wahrheit zustimmt“ (S. th. 11–11 q. 2. a. 9). Dazu erklärt der Vf., dass leider jedoch die späteren Thomisten den in dieser Definition klar zum Ausdruck kommenden *Vorrang des Willens gegenüber dem Verstand* beim Glaubensakt nicht immer so klar im Auge behalten wie ihr Meister und somit den Vorwurf eines intellektualistischen Glaubensverständnisses tatsächlich verdient haben (ebd., 37).

Im folgenden Abschnitt (1,8) wird das „**Glaubenslicht**“ im Verständnis des hl. Thomas v. A. dargelegt (37–45). Wichtig ist, dass das „lumen fidei“ nicht als eine Erhöhung des bloßen Erkenntnisvermögens verstanden werden darf, denn es bewirkt nicht nur eine Verstärkung des Verstandes [...] sondern vielmehr eine Erhebung des Herzens“ (38), wie schon zuvor aufgewiesen wurde. Wichtig ist auch hier die Feststellung, dass das Licht des Glaubens in Bezug auf das Licht der natürlichen Vernunft einen Unterschied aufweist, derart dass das lumen fidei den ganzen Menschen erfasst, jedoch nicht schon bestimmte Erkenntnisinhalte (43). Abschließend beschreibt der Vf. die **Notwendigkeit einer Vertiefung des thomistischen Glaubensverständnisses durch Einsichten Kardinal Newmans** (1,9 / 5. 45–49). Danach verweist er noch einmal auf die Notwendigkeit der Beachtung des Unterschieds zwischen demonstrativen und plausiblen Schlüssen. Mit Berufung auf G. Pölya macht der Vf. darauf aufmerksam, dass plausible Schlüsse nur als personale Akte möglich sind (1,10 / 50–51).

In Kap. II (53–121) geht es um die **Liebe als „Form“ des Glaubens**; hierbei handelt es sich um das Kernstück des Buches. In einem ersten Ansatz wird die Interdependenz der an der Entstehung des Glaubens beteiligten Kräfte und Rousselots These einer reziproken Kausalität zwischen Wollen und Erkennen beim Glaubensakt dargestellt. Der Ansatz liegt hier in einem 1910 veröffentlichten Aufsatz des französischen Theologen unter dem Titel „**Les yeux de la foi**“, der zu Aufsehen und Streit führte, so dass der General der Jesuiten noch zehn Jahre später ein Verbot dieser Lehre an den Hochschulen seiner Gesellschaft aussprach. [In dem hier besprochenen Buch sind alle Quellen sehr exakt angegeben. Da die deutsche Übersetzung „**Die Augen des Glaubens**“ vom Original abweicht, wird der Text in dieser Studie nach dem Original zitiert]. R. verweist darauf, dass Rousselot eine reziproke Kausalität zwischen Wollen und Erkennen begründet gesehen hat, „wodurch das Herz den Verstand bezaubern und zu führen [...] vermag“ (56). Das Echo, das bei Theologen seit jener Zeit hörbar wurde, ist beachtlich; es dauert an bis in unsere Tage, wie der Inhalt dieser Studie aufzeigt, wobei allerdings auch einzelne Einschränkungen zu bemerken sind wie z. B. das Thema Hass (59).

Im nächsten Ansatz wird dann die **Reziproke Kausalität von Wollen und Erkennen nach Thomas v. A.** erörtert (60–64). Dieser betont an passender Stelle, dass es nicht nur einen Primat des Verstandes gegenüber dem Willen gibt, sondern auch umgekehrt einen Primat des Willens gegenüber dem des Verstandes (63). Der Vf. weist darauf hin, dass diesem Primat sogar der Vorrang gebührt, „als nach seiner Überzeugung zwar alles Erkennen ein Wollen voraussetzt, nicht aber jedes Wollen ein Erkennen und das Strebevermögen von Gott mehr zu erfassen vermag als der Verstand“ (63–64). Von hier aus wird nun eine Veranschaulichung der Interdependenz von Liebe und Erkenntnis an einem Beispiel versucht. Dabei wird festgestellt, dass ohne eine gewisse Benevolenz eine gerechte Urteilsbildung über einen anderen Menschen nicht möglich ist (65–69). Anschließend erfolgt nun der Versuch, den Unterschied zwischen den verschiedenen Arten des Glaubens zu erklären (70–77), besonders der Unterschied von jemand-etwas-glauben und jemand-etwas-glauben; dabei wird aber betont, dass die vollkommenste Art echten Glaubens dann vorliegt, wenn ich „**an jemand glaube**“ (74).

Kritisch bewertet wird im folgenden Punkt 5 der grundlegende Mangel des Traktats „Über den Glauben“ von Josef Pieper. Die Frage bleibt allerdings, ob es denn überhaupt einen *grundlegenden Mangel* geben kann (77–79).

Im Punkt 6 wird kurz der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Arten des Glaubens skizziert (79–81); daraus folgt ebenfalls kurz die Einführung der Unterschiede zwischen *fides informis* und *fides (caritate) formata* in die scholastische Theologie des Petrus Lombardus (81–83).

Ausführlicher wird nun „Die caritas als Ausformung des Glaubens nach Thomas von Aquin“ dargestellt. Mag dieses Thema auch bei manchen altbekannt sein, so findet sich hier jedoch eine kurze Zusammenfassung mit Abdruck aller relevanten Texte in den Anmerkungen. Hervorgehoben sei hier die Erkenntnis: „Gott kann als Gegenstand, Zeuge und als Ziel aufgefasst werden. Und deshalb ist das An-Gott-als-Ziel-Glauben die Eigentümlichkeit des durch die Liebe ausgeformten Glaubens [...]“ (In Ioan. c. 6, lect. 3, n. 7). Wichtig ist dabei die Erkenntnis, dass die Liebe immer schon die Vollkommenheit des Glaubens enthält (93; Th. v. A.: De ver. Q. 14, a.5 ad 3).

In einem speziellen Punkt wird das Verhältnis des ungeformten Glaubens zum ausgeformten Glauben nach Thomas v. A. dargestellt (9; 96–99). Wichtiger und umfassender ist der letzte Punkt dieses Kapitels: „Die Notwendigkeit einer Rückbesinnung auf originale thomassische Glaubenstheologie und eine Weiterentwicklung derselben“ (10; 99–121). Zum Verständnis werden nicht nur mittelalterliche Theologen, sondern auch Experten der neuen Zeit zitiert und zur Klärung herangezogen, auch kritisch beurteilt: B. Duroux, B. Häring, A. Brunner, H. Küng, J. Moroux, J. Trütsch, K. Rahner, R. Schnackenburg, B. Bartmann, K. Adam, E. Coreth, J. H. Newman, J. Stern, M. William, J. Pieper, J. Pfamatter, K. Leese, H. U. v. Balthasar, V. Warnach, M. Ndoncille, E. Przywara, C. Spicq, H. Bars, K. Barth, H. Scholz, M. Scheler, B. Pascal, K. Adam, G. Scherer, P. Rousselot, T. Soiron, H. Fries, G. Ebeling, L. Volken. Kritisch bewertet werden hingegen die Aussagen von M. Premm, F. Utz, G. Hasenhüttel, A. Nygren, L. Boff, H. Ott, G. Muschalek.

Der Vf. weist darauf hin, dass sich im Verlauf der Kirchengeschichte in erschütternder Weise die Folgen eines dogmatischen Glaubensverständnisses zeigen. „Das bloße credere Deo [ohne das credere in Deum] ist immer versucht, die Wahrheit, deren Erkenntnis die Glaubenssätze dienen, auf die aussagbare Wahrheit dieser Glaubenssätze zu reduzieren und – die Offenbarung von dem sich offenbarenden Gott, der die Liebe ist, und seinem Heiligen Geist lösend – zu übersehen, dass alle Glaubenssätze immer nur Teilaspekte der im Glauben erfassten Wirklichkeit wiedergeben können und dass nur die Liebe, die nicht „urteilt“, Gott als ganzen trifft“ (5. 107, vgl. Th. V. A.: 5. th. 11–11 q. 23, a. 6). Noch einmal betont R. anschließend, dass der unausgeformte Glaube nicht anders entstehen kann als durch ein Sichversagen des Menschen gegenüber der ihm von Gott zunächst stets zusammen mit der Gnade des Glaubens geschenkten Gnade der Liebe. Allerdings – so fährt er fort – muss man sich freihalten und freimachen können von der Vorstellung, unter dem ausgeformten sei nur der Glaube in seiner letzten Vollendung zu verstehen. „Der Begriff des ausgeformten Glaubens bezeichnet vielmehr eine endlose Skala verschiedener möglicher Grade der Vollkommenheit in der Gottesliebe. Der ausgeformte Glaube ist ein Glaube, der von der göttlichen Liebe getragen wird, nicht aber ein solcher, der keiner weiteren Vervollkommenung fähig wäre“ (108–109). „Die gnadenhafte Liebe kennt nämlich ihrem Wachstum nach keine Wachstumsgrenzen, ist sie doch eine gewisse Teilhabe an jener unendlichen Liebe, welche der Heilige Geist selber ist“ (110).

Nachdem der Vf. nochmals das Verhältnis von Glaube und Liebe aufgezeigt hat, verweist er auf Aussagen vieler Theologen von Thomas v. A. zu B. Pascal, in neuerer Zeit von K. Adam, K. Rahner, J. Mouroux, G. Scherer, P. Rousselot, M. Scheler, H. Fries, G. Ebeling, R. Bultmann. Zuletzt hebt er hervor, dass G. Muschalek dem Doctor Angelicus kaum gerecht wird, wenn er meint, dass Intellekt und Wille in der Glaubenstheologie des Aquinaten in merkwürdiger Eigenständigkeit einander gegenübergestellt seien. Er stellt fest: „Obwohl der Verf. dieser Studie die Intention Muschaleks, die Trennung von Glaube und Liebe in der Theologie zu überwinden, voll und ganz teilt, und obwohl in den vorstehenden Ausführungen immer wieder auf den über Thomas hinaus erfolgten oder erforderlichen Fortschritt in der Theologie hingewiesen wurde, konnte doch gezeigt werden, dass dieses undifferenzierte Urteil über Thomas, den Muschalek nicht von den späteren Thomisten unterscheidet, nicht gerechtfertigt ist“ (120). R. jedenfalls erklärt, dass die Frage, welche Rolle Verstand und Wille näher spielen, nicht nur erlaubt und offen bleibt, sondern sogar geboten ist. Für ihn erweist sich der Aquinate auch heute noch als ein guter Führer für denjenigen, der zu einem tieferen Verständnis der Struktur des christlichen Glaubens gelangen will (ebd., 120–121).

In Kap. III skizziert R. in sechs Punkten kurz Wesen und Weisen der Liebe:

1. Das allgemeine Wesen der Liebe nach Thomas v. A.
2. Naturhafte, sinnenhafte und geistige Liebe
3. Die thomassische Erklärung der Liebe im Vergleich mit neuen Erklärungen
4. Die Fragwürdigkeit der These von Thomas als Vollender der sog. Physischen Liebe
5. Die thomassische Bestimmung der Liebe als caritas
6. Die Beurteilung der thomassischen Bestimmung der caritas als „eine gewisse Gottesfreundschaft“.

Es würde zu weit führen, wollte man hier auf einzelne Punkte eingehen. Es sei nur gesagt, dass sie weiterhin eine Fülle treffender Aussagen und exakter literarischer Belege enthalten (123–147).

In Kap. IV erläutert der Autor die Aussagen der Heiligen Schrift und des kirchlichen Lehramtes – im Ganzen handelt es sich wesentlich um eine Studie neutestamentlicher Theologie, die in sieben Punkten ausgelegt wird. Im ersten Ansatz geht es um die Notwendigkeit eines Rekurses auf die Aussagen der Heiligen Schrift und des kirchlichen Lehramtes und dessen Schwierigkeit bei dem derzeitigen Stand der exegetischen Forschung und der Biblischen Theologie. Auch hier geht es um die Frage, wie sich Glaube und Liebe zueinander verhalten und ob und inwieweit Glaube und Liebe voneinander zu trennen sind (149). Der Vf. bedauert, dass es [seines Wissens] keine entsprechende Abhandlung gebe, die das genannte Verhältnis unter Berücksichtigung des ganzen

Neuen Testaments oder gar der ganzen Bibel thematisiert hätte [...] wobei allerdings zu beachten wäre, dass der Begriff „Glaube“ im NT in unterschiedlichen Weisen verwendet werde (5. 150–151). Daran anschließend werden im zweiten Abschnitt dieses Kapitels die wichtigsten Ergebnisse neuer exegetischer Studien zum Glaubensbegriff und der Trias Glaube, Hoffnung und Liebe dargestellt, und zwar mit dem Ziel, Anregungen für weitergehende exegetische Bemühungen zu gewinnen. Dabei wird auf Arbeiten von G. Ebeling, J. Pfamatter, D. Lührmann, D. Merli, O. Michel, F. Hahn, K. Haacker, H. Wildberger, K. H. Schelkle, J. Schreiber, H. Conzelmann, G. Barth, T. Söding, U. Lutz, H. Klein, W. Schenk, B. E. Lohse, G. Kretschmar, A. Wikenhauser, J. Schmid, R. Schnackenburg, M. Lattke, O. Merki, P. Neuner, R. Bultmann, M. Buber, W. G. Kümmel, D. Flusser, E. Lohse, G. Barth verwiesen und deren charakteristische Aussagen mit exakten Literaturangaben und -auszügen vorgestellt (dies auch in den folgenden Abschnitten).

Der dritte Ansatz beschreibt Glaube und Liebe als konvertible Zentralbegriffe des Neuen Testaments. Auch hier werden die Ergebnisse von Analysen einzelner Schriften des Neuen Testaments mit einem Blick auf das NT als ganzes vorgestellt, so dass die Konvertibilität dieser beiden Inbegriffe für die gottgewollte Antwort des Menschen auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus noch deutlicher wird (171).

Der vierte Abschnitt beschreibt sodann die gemeinsamen Wesensmerkmale von Glaube und Liebe. Ungeachtet dieser bleibenden Bedeutungsdivergenz ist ein enger Zusammenhang der beiden Begriffe festzustellen. Beide bedeuten eine Haltung, die durch Beständigkeit [etc.] gekennzeichnet ist und die gemeinschaftsbildend wirkt.

Dazu kommt der Hinweis, dass „Erkennen“ vielfach gleichbedeutend mit „glauben“ und „lieben“ ist und dass Gehorsam somit ein gemeinsames Merkmal von Glaube, Liebe und Erkennen ist (173–179).

Nachdem anschließend Glaube und Liebe als Weg zum Heil beschrieben werden (179–181), folgt eine eingehende Analyse der Wendung „glauben an“ als Spezificum neutestamentlicher Terminologie (182–185). Als siebter Abschnitt folgen einschlägige Aussagen des Kirchlichen Lehramtes (185–194).

Damit kommen wir zu dem wichtigen V. Kap., in dem die „Bedeutung der Klärung des Verhältnisses von Glaube und Liebe für die Möglichkeit einer Lösung des Problems der Glaubensanalyse“ dargelegt werden soll (195–231). An erster Stelle geht es hier um die Glaubensanalyse von der fides caritate formata – ein Problem, dessen Lösungsversuche meistens von dem Vorzug eines unausgeformten Glaubens ausgehen statt von dem des ausgeformten Glaubens und dem damit eng zusammenhängenden Verlust des Wissens um die erkenntnisfördernde Kraft der gnadenhaften Liebe im Glaubensakt. Festgestellt wird, dass das „credere Deo immer und in jedem Fall seinen Grund in einer Begnadigung des Menschen durch Gott einschließt“ [und] „diese Liebe (ist) immer und in jedem Fall auch der letzte Grund des gnadenhaften Glaubens“. Dazu gehört die Aussage, dass die „ursprüngliche Einheit von Glaube und Liebe und die anfängliche Beteiligung der gnadenhaften Liebe am Zustandekommen jedes gnadenhaften Glaubens nicht ausschließt“ (196–197). Zwei Aussagen seien in diesem Zusammenhang besonders hervorgehoben:

[1.] „Der unausgeformte Glaube ist [...] ein gnadenhafter Glaube ohne angemessene und anhaltende menschliche Mitwirkung mit der von Gott geschenkten Liebe, nicht aber ein gnadenhafter Glaube, bei dessen Zustandekommen die Liebe von vorneherein gefehlt hätte“ (198).

[2.] „Der unausgeformte Glaube partizipiert durch seine ursprüngliche Verwurzelung in der gnadenhaften Liebe und durch die ihm bleibende Ausrichtung auf diese noch immer an ihr, auch wenn er sie sich nicht so zu eigen macht, dass man sagen könnte, er besäße sie wirklich“ (198–199).

Nach dieser grundlegenden Erklärung beschreibt der Autor in einem zweiten Ansatz die irigen Voraussetzungen der herkömmlichen Glaubensanalyse (199–202). Diese werden darin gesehen, dass die Konzentration auf das credere Deo [statt des credo in Deum] dazu verleitet, sich vornehmlich um eine möglichst präzise Abgrenzung dieses credere Deo vom bloßen Wissen zu bemühen. Nach R. ist jedoch ein solcher Versuch zum Scheitern verurteilt, da „1. das Wesen des gnadenhaften Glaubens verkannt wird, wenn man meint, dieser lasse sich völlig von jener Liebe trennen, der er sein Zustandekommen verdankt, 2. das Wesen der natürlichen Voraussetzungen des gnadenhaften Glaubens verkannt wird, wenn man diese für bloßes Wissen hält, 3. zudem die Grenze dessen, was natürlicherweise nie erfasst werden kann“ (199).

Diesen wichtigen Befunden werden vom Autor weitere präzise Aussagen hinzugefügt. Dabei verweist er auf eine grundlegende Einsicht Hegels, nach der das rein rationale Erfassen der Grenze des natürlicherweise Erkennbaren der Möglichkeit gleichkommen würde, diese Grenze auch mit rein rationalen Mitteln überschreiten zu können; denn „als Schranke [...] wird nur etwas gewusst [...], indem man zugleich darüber hinaus ist“ (200–201). – G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, hg. v. W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Hamburg 1989, 74).

Interessant ist in den weiteren Ausführungen auch die spätere thomistische Glaubensanalyse und ihr theologiegeschichtlicher Ort (208–213). Auch hier enthält der Text wiederum eine Fülle von wichtigen Aussagen und Literaturverweisen, die ein intensives Studium ermöglichen. In den folgenden Punkten wird nochmals eingehend die Glaubensanalyse von P. Rousselot dargestellt und seine Übereinstimmung mit der thomassischen Glaubensanalyse aufgezeigt (222–226). In Abschnitt 8 werden die „Augen des Glaubens“ als Augen der Liebe beschrieben – in seiner Sicht der Weg zur Lösung aller Probleme der Glaubensanalyse (226–228). Weiterführende Hinweise verbinden die jeweilige Sicht von W. Pannenberg, H. U. v. Balthasar, G. Ebeling, E. Hillemann, J. H. Newman, G. Marcel, C. S. Lewis und G. Greshake. Diese Hinweise sollen zu einer speziellen Lektüre (ver-)führen.

Die beiden letzten Kapitel VI und VII sind äußerst kurz (233–237). Anvisiert werden **weitere theologische Konsequenzen und daraus resultierende Möglichkeiten der Lösung aktueller theologischer Probleme**; nur eines davon wird benannt: **„Die Notwendigkeit einer neuen Konzeption der Fundamentaltheologie wegen der Unerreichbarkeit ihrer bisherigen Zielsetzung“ (237–234)**. Bleibt die Frage: Ist dieses Desiderat inzwischen erfüllt? Kap. VII, das letzte: **Zusammenfassung und Konsequenzen**. Seltsam: *Was meint die Bibel mit dem Glauben?*, *„Vertrauenswagnis auf Grund einer Heilszusage“*, *Bekenntnis zu dem Gott der Rettung*. Kennenlernen der Botschaft des Evangeliums. Ein letzter Hinweis, dass er (der Vf.) Klaus Haacker nicht zu folgen vermag (235). Das Neue Testament ist für R. eine stärkere Gewichtung des Du-Glaubens gegenüber dem Aussage-Glauben. Er schreibt, dass er mit der Klärung der verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung des Wortes „glauben“ den Menschen da abholen wollte, wo er steht. Damit zeigt er, dass „an jemand glauben“ gleichbedeutend ist mit „jemand lieben“ (237). Zu guter Letzt als Zugabe noch einige Zitate von **Clive Staples Lewis**, anstelle eines Nachworts Auszüge aus „Schöpferische Treue“ von Gabriel Marcel, als Annex ein Zitat von **G. K. Chesterton** (239–246).

Schlussbemerkung: Die zahlreichen Fußnoten, die der Text enthält, erschweren die Lektüre dieses Buches. Aber wer wollte bei knapper Zeit alle Zitate im Originaltext aus den Folianten herausuchen? Dem Autor sei gedankt, dass er den Lesern diese Arbeit weitgehend erspart hat.

Fulda

Elmar Fastenrath

Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen, hg. v. Magnus Striet / Jan-Heiner Tück. – Freiburg i. Br.: Herder 2005. (VI) 456 S., geb. € 19,90 ISBN: 3-451-28774-9

Balthasars Abneigung gegen Festschriften war notorisch. Im persönlichen Gespräch konnte er recht abschätzig, ja spöttisch über solche Werke reden und doch hat er sich gelegentlich zu einer Mitarbeit bei einigen Festschriften überreden lassen und – vielleicht nolens volens – einen Beitrag zur Verfügung gestellt. Bei genauer Nachprüfung kommen immerhin 14 Festschriften zusammen, in denen er mit einem Aufsatz vertreten ist: Eduard Korrodi (1945), Jakob Hegner (1952), Karl Barth (1956), Alois Dempf (1960), Hugo Rahner (1961), Msgr. Jean-Julien Weber (1962), Henri de Lubac (1963), Helmut Kuhn (1964), Romano Guardini (1965), Erzbischof Andreas Rohrer (1968), Paul Schütz (1981), Heinrich Spaemann (1983), Oswald Hederer (Privatdruck 1987), Joseph Ratzinger (1987). Das Ansinnen, an seinen runden Geburtstagen für ihn eine Festschrift herauszubringen, wusste er energisch abzuwehren und im Keim zu ersticken. Posthum ist ihm nun aber doch noch die Ehre einer Festschrift zuteil geworden und sein 100. Geburtstag am 12. August 2005 war dafür zweifellos der richtige Anlass. Die Initiative ist von den beiden Herausgebern, dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet und dem Dogmatiker Jan-Heiner Tück, ausgegangen. Im Geleitwort stellt Kardinal Karl Lehmann einen Bezug zur posthumen Gedenkschrift „Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk“ (Köln 1989) her, die bald nach dem plötzlichen Tod Balthasars († 26. Juni 1988) mit 20 Einzelbeiträgen von vornehmlich der „Internationalen katholischen Zeitschrift. Communio“ verbundenen Autoren erschienen war.

Von den Mitarbeitern des damaligen Gedenkbandes ist nur noch Alois M. Haas vertreten, der den neuen Band mit seinem Aufsatz „Christianisierung alles Geistigen“. Hans Urs von Balthasars stille Provokation“ (7–27) einleitet und zugleich den weiten Horizont des Balthasarschen Denkens eröffnet. – Holger Zaborowski fokussiert den Begriff „Integration“, um das Gesamtphänomen Balthasar in den Blick zu nehmen und die symphonische Wahrheit seines Denkens im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, aber auch Literatur und Dichtung zu erschließen („Katholische Integration. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar“, 28–48). – In einem kurzen Beitrag reflektiert Jean-Luc Marion über „Das ‚Phänomen Christi‘ nach Hans Urs von Balthasar“ (49–53). – Magnus Striet („Wahrnehmung der Offenbarungsgestalt. Annäherungen an die Ästhetik Hans Urs von Balthasars“, 54–81) meint, dass der Basler Gelehrte zu den theologischen Polarisierungen und Entfremdungen des 20. Jh.s maßgeblich beigetragen habe. Er macht dafür v. a. seine neuzeitkritische Grundeinstellung verantwortlich, die sich im streng antiidealistischen Konzept seiner Theologischen Ästhetik äußere. Die in der Ästhetik offenkundige Betonung der Rezeptivität des Menschen gerate aber in Spannung mit der Intention der Theodramatik. Balthasars ästhetische Argumentationsfigur der „objektiven Evidenz“ kontrastiert er mit einer stimulierenden Relecture von Hans Blumenberg, dessen Werk „Matthäuspassion“ (1988) ihm als „vielleicht härteste Anti-Theologie des 20. Jh.s“ (77) gilt. „Blumenbergs Rekonstruktion [der abendländischen Geistesgeschichte] irritiert Balthasars Begriff der objektiven Evidenz“ (80). – Jan-Heiner Tück gelingt in seinem Beitrag („Der Abgrund der Freiheit. Zum theodramatischen Konflikt zwischen endlicher und unendlicher Freiheit“, 82–116) ein komprimierter Abriss der monumentalen „Theodramatik“, deren pulsierende Adern er freilegt. In einer Nachbetrachtung werden drei Rückfragen artikuliert, die schon von anderen Autoren ventiliert worden sind: 1. (die Christologie betreffend) Führt die

Stauozentrik zu einer Unterbewertung der Mysterien des irdischen Lebens und Wirkens des Herrn? 2. (die Anthropologie betreffend) Bedingt die Sendungs- (und Erwählungs-) Theologie ein „eher steiles Konzept christlichen Daseins“ (113), mit anderen Worten der Vorwurf des Elitären? 3. (die Trinitätslehre und Eschatologie betreffend) Könnte aus der Rede von einem „Ur-Drama“ in Gott, in dem alle Dramen der Geschichte immer schon „unterfasst“ sind, am Ende gar eine Entdramatisierung der Geschichte folgen, also der große Komplex der Apokatastasis-Problematik? – Eine erhellende Interpretation des Balthasarschen Topos von der vierfachen Differenz des Seins im Rückgriff auf die Mythen und die Philosophie der Griechen legt Thomas Möllenbeck in seiner Studie vor („Sein als Gleichnis unendlicher Freiheit? Die anamnetische Differenz als metaphysischer Anknüpfungspunkt der Theologie“, 117–145). – Vor dem Hintergrund der aktuellen Debatte um die Pluralistische Religions-theologie behandelt Karl-Heinz Menke in einer weit gespannten Untersuchung („Einziger Erlöser aller Menschen? Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche“, 146–180) Balthasars konstante Lehre vom „universale concretum“ und stellt die gedanklichen Brücken zwischen der philosophischen Sicht des „actus essendi“ und dem soteriologischen Modell der Stellvertretung her. „Denn als Stellvertreter verhält sich Jesus Christus zu jedem einzelnen Menschen so ähnlich wie der [...] ‚actus essendi‘ (das nicht-subsistente Sein) zu jedem einzelnen Seienden“ (156). – Einen beachtenswerten Beitrag zur Denkformanalyse der Balthasarschen Theologie leistet Thomas Krenski („Kind oder Enkel von Trennung“. Zur Wahrheits-Form der trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre Hans Urs von Balthasars“, 181–219). „Es geht [...] einzig darum, lyrische Motive insofern mit Motivketten der Theologie Hans Urs von Balthasars zu verknüpfen, als sie eine Denk- und Wahrheitsform begründen, die seiner Theologie zu Grunde liegt“ (197). Zu diesem Zweck interpretiert er das Rilke-Gedicht „Wolle die Wandlung“ und zwei Gedichte von Georg Trakl „Ein Winterabend“ und „Vorhölle“. Die Analyse kann zeigen, dass manche in der fach-theologischen Diskussion als problematisch eingestuft Termini Balthasars von der Dichtung her eine gewisse Plausibilität erhalten. „Es scheint also unerlässlich, Balthasars Oeuvre aus der Perspektive nicht nur einer philosophisch und theologisch, sondern literarisch geprägten Denkform zu lesen“ (218). Der springende Punkt besteht aber darin, dass die Balthasar-Rezeption bislang meinte, als Quelle für solch irritierende Termini ausschließlich Adrienne von Speyr vermuten zu müssen. Thomas Krenski gelingt dagegen der Nachweis, dass schon lange vor der Begegnung mit Adrienne von Speyr (im Mai 1940) solche Termini zum Sprachschatz und zum Denken des Theologen gehörten. Eine gründliche Untersuchung des Frühwerkes wird mit Sicherheit weitere Überraschungen zu Tage bringen. In einem Exkurs setzt sich der Autor auch mit der insistierten Polemik von Herbert Vorgrimler auseinander (193–197; NB. S. 194 lies „Elukubrationen“). – Der kenntnisreiche Essay („Spekulativer Karsamstag und Abstieg zur Hölle“, 220–227) von Xavier Tilliette verortet die Karsamstagstheologie von Balthasar / Adrienne von Speyr im Kontext einiger Zeugnisse der Literatur (Jean Pauls Traum vom hilflos umherirrenden toten Christus) und der Philosophie (Blondels „Tagebuch vor Gott“, Gaston Fessards Exerzitien-Betrachtung, ein Fragment von Pascal, Antonio Rosminis „Die Einleitung zum Evangelium des Johannes“). – „Es gehört zu den großen und irreversiblen Leistungen der Theologie des 20. Jh.s, die partikulären Prädestinationslehren überwunden zu haben“ (240). Auf dem Fundament dieses theologiegeschichtlichen Resümées baut der höchst spekulative Aufsatz („Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu Hans Urs von Balthasars eschatologischem Vorstoß“, 228–260) von Michael Greiner weiter auf. Der Vf. diagnostiziert – ähnlich wie Magnus Striet – in Balthasars Denken „eine untergründige Spannung zwischen der theodramatischen Intention und den zu ihrer systematischen Durchführung herangezogenen metaphysischen Denkmitteln“ (243), eine These, die der Autor in seiner Diplomarbeit „Drama der Freiheiten. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie“ (Münster 2000) gründlicher dargelegt hat. Des Weiteren weist er auf eine Ambivalenz hin und stellt die Frage: „Kann und darf das eschatologische Läuterungsgeschehen wirklich noch – im Sinne einer freien eschatologischen Umkehr – als dialogisches Freiheitsgeschehen verstanden werden? Balthasar hat diese Frage nie ganz konsequent geklärt“ (251). Diese Klärung setzt sich Michael Greiner zum Ziel und erwägt im vierten Block seines Diskurses (IV.) die Möglichkeit eines eschatologischen Freiheitsgeschehens als eine denkerische Hypothese, mit der er bewusst über Balthasars Theorem hinausgreifen will. In einem zustimmend vom Basler Theologen zitierten Text der Edith Stein erkennt er aber eine Konvergenz hinsichtlich einer „certitudo moralis“ der Allerlösung. „Unsere höchste Hoffnung hätte, ohne sachlogisch in unzählige Gewissheit abzugleiten, einen Grund gefunden, auf dem sie wohl aufbauen darf“ (260). Der kühne Duktus solcher Reflexionen, die Balthasars Provokation im Themenbereich der Eschatologie nochmals radikalisieren, bedarf zweifellos angesichts dessen, was theologisch auf dem Spiel steht, weiterer Absicherungen und behutsamer Diskussionen. – Helmut Hoping wendet sich der Geschichtstheologie zu („Vom Sinn des Ganzen. Hans Urs von Balthasars frühe geschichtstheologische Reflexionen“, 261–279) und arbeitet die Untrennbarkeit von Heilsgeschichte und Weltgeschichte heraus. Er verweist auf das Urteil von Alois Grillmeier, der in der Neufassung von Balthasars geschichtstheologischem Abriss (1959) die katholische Gegenposition zu Karl Löwiths Dissoziation von Welt- und Heilsgeschichte erkannt hat. – Stephan Ackermann gewinnt aus der Ekklesiologie Leitlinien für die aktuellen Probleme („Schale und Kern. Der ekklesiologische Beitrag Hans Urs von Balthasars zur Diskussion um Strukturreformen in der Kirche“, 280–297). „Nicht weniger, sondern mehr Theologie kann der Kirche unserer Zeit helfen“ (281). – Gisbert Greshake profiliert die Amtstheologie („Amt in radikaler Nachfolge. Zur Theologie des sa-

kramentalen kirchlichen Amtes bei Hans Urs von Balthasar“, 298–319). „Seine Amtstheologie (mit einem nicht geringen donatistischen ‚Gerüchlein‘) ist aber nicht nur provokative Paränese für die Amtsinhaber, sie gibt auch Antwort auf die [...] inner- und außerkirchliche Amtskritik“ (318). – In einer Spezialuntersuchung zu Blondels „Notule“ vom 5. November 1882 und der darin aufblitzenden Intuition einer Neuinterpretation des Aristoteles würdigt Jacques Servais Balthasars beständiges Bemühen, die seit der Aristotelesrezeption in der Hochscholastik einsetzende Trennung von Theologie und Spiritualität zu beseitigen („Weisheit, Wissen und Freude“. Zur Überwindung einer verhängnisvollen Diastase“, 320–348).

Diesen der theologischen Systematik zuordenbaren Beiträgen schließt sich eine zweite Abteilung an, in der unter dem Titel „Konstellationen“ vier Artikel gesammelt sind, die exemplarisch Balthasars Verhältnis zu vier Theologen beleuchten. Michael Figura ist von seiner Doktorarbeit her (Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac, Einsiedeln 1979) der berufene Autor, um etwas Substantielles zu Balthasar und Henri de Lubac zu sagen („Das Geheimnis des Übernatürlichen. Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac“, 349–366). An drei Themen weist er ihre inhaltliche Verwandtschaft nach. An erster Stelle steht die Übereinstimmung in der Natur-Gnade-Problematik, die ohne die Hypothese einer „natura pura“ auskommt. Gemeinsamkeiten aber finden sich auch in der Ekklesiologie und im Schriftverständnis. – Hans-Anton Drewes stellt den ökumenischen Dialog der beiden Basler Theologen dar („Karl Barth und Hans Urs von Balthasar – ein Basler Zwiegespräch“, 367–383). Als Leiter des Karl-Barth-Archivs in Basel kann er auf die noch unveröffentlichte Korrespondenz zurückgreifen und anhand des Briefwechsels den Dialog dokumentieren. – Eva-Maria Faber geht der spannungsvollen Beziehung zwischen Balthasar und seinem Mentor Erich Przywara nach („Künder der lebendigen Nähe des unbegreiflichen Gottes. Hans Urs von Balthasar und sein ‚Mentor‘ Erich Przywara“, 384–409). Dank eines sehr subtilen Vergleiches bei Themen, die von beiden auf je eigene Weise bearbeitet worden sind, kann sie eine „Spannung von gemeinsamen Intuitionen und Differenzen in der Ausführung“ (393) konstatieren (394 Anm. 61 lies „Stiftung Oratio Dominica“). Ich beabsichtige in einer eigenen Studie das von Frau Faber aufgezeigte Spannungsverhältnis anhand unveröffentlichter archivalischer Quellen zu untermauern. – Ein capolavoro eines Historikers beschließt den Bd mit einem vorzähligen Beitrag zu einem Thema, das immer noch zu theologischer Lagerbildung verleitet. Andreas R. Batlogg behandelt eine Beziehung, über die schon viel geschrieben worden ist und die manchen als tragisch erscheinen mag: „Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner: zwei Schüler des Ignatius“ (410–446). Der gemeinsame Plan einer zukünftigen Katholischen Dogmatik, den beide Ende August / Anfang September 1939 auf dem Zennenhof, der Villa des Innsbrucker Jesuitenkollegs, in einem Zusammensein von acht Tagen erarbeitet haben, kollidiert auf befremdliche Weise mit dem Pauken-schlag der „Cordula“ von 1966. Aber dazwischen liegt eben ein Vierteljahrhundert, in dem die Lebens- und Denklinien beider sich immer weiter entfernt haben. Doch war bereits der Ausgangspunkt ihres Denkens schon immer verschieden, wie das lapidare Diktum wuchtig signalisiert: „Es gibt ein Buch von [Georg] Simmel, das heißt ‚Kant und Goethe‘ [1916]. Rahner hat Kant, oder wenn Sie wollen, Fichte gewählt, den transzendentalen Ansatz. Und ich habe Goethe gewählt – als Germanist“ (zitiert 443). Als Balthasar im Dezember 1945 seinem Oberen Richard Gutzwiller das Manuskript seines Wahrheitsbuches – identisch mit dem ersten Bd der späteren „Theologik“ (1985) – schickt, gibt er im Begleitbrief (Basel, 4. Dezember 1945) ein enthüllendes und zugleich pointiertes Selbstzeugnis zu Protokoll: „Ich glaube, es ist die erste ignatianische Erkenntnistheorie. Maréchal und Rahner tun Unmögliches, wenn sie als S. J. Thomisten sind. Es ist eine Stillosigkeit, die durch alles hindurchgeht. Thomas ist doch Dominikaner. Wir müssen anders ansetzen. Ich habe es versucht.“ Dieses Briefzitat macht m. E. deutlich, dass es nicht nur um Kant / Fichte und um Goethe geht, sondern auch um Thomas und Ignatius. Das Briefzitat legt also den Schluss nahe, dass der unterschiedliche Ansatzpunkt bereits in einer verschiedenen Sicht des Ignatius besteht, die Balthasar auf ein anderes Konzept der Erkenntnistheorie verpflichtet (das er in seinem Wahrheitsbuch „proprio Marte“ [Theologik I, 16] und mit Thomastexten [!] belegt darlegen wird) als die Erkenntnistheorie, die vom Jesuiten Joseph Maréchal und seiner Schule vertreten wird. Und doch ist Andreas R. Batlogg zuzustimmen, wenn er gerade in den jesuitischen Wurzeln von Rahner und Balthasar eine Dialogbrücke erkennt. „Sie sind weit mehr Söhne des Ignatius als etwa von Goethe oder Kant“ (413). Wie bereits andere Autoren (z. B. Peter Henrici, Leo J. O'Donovan, Thomas Krenski, Albert Raffelt u. a.) nachgewiesen haben, handelt es sich nicht um einander ausschließende, sondern um sich ergänzende, alternative Weisen des Denkens. Deshalb ist es in der Tat höchste Zeit, die Polemik ad acta zu legen und das Spannungspotential in einen kompetitiven Wettbewerb umzuformen und gewissermaßen zu sublimieren. „Kann man ihre Dispute nicht als legitime Ausformungen theologischer Pluralität auffassen? Ist ein Teil ihrer Differenz letztlich nicht historisch? Man braucht sich heute schließlich auch nicht mehr entscheiden, ob man eher für Johannes Brahms oder für Anton Bruckner ist“ (445).

Wenn man das Werk mit der Gedenkschrift von 1989 vergleicht, dann kann man erassen, wie in diesen rund zwanzig Jahren die Rezeption des Balthasarschen Oeuvres vorangeschritten ist. Es sind nicht nur neue Themenfelder in den Blick genommen worden. Während in der Gedenkschrift nur der Beitrag von Peter Henrici sich in recto mit der Philosophie Balthasars befasst hat, ist der Fächer der philosophischen Untersuchungen in der Festschrift viel breiter. Die

„Theodramatik“ ist im ersten Werk noch kaum ein Thema, während sie hier volle Beachtung findet. Aber auch die Art und Weise der Rezeption hat sich gewandelt. Das Staunen über das Neuartige dieser Theologie ist einer intensiven Auseinandersetzung und einem mutigen Voranschreiten gewichen. Am Ende meines Literaturberichtes in dieser Zeitschrift („Eine Summe der Theologie im 20. Jh. Ein Versuch zur Rezeptionsgeschichte und zur Gestalt der Theologie Hans Urs von Balthasars“, in: ThRv 101 [2005] 353–370) hat mich die Frage bewegt, ob diese „Summe der Theologie“ überhaupt einmal in eine traktatororientierte Schultheologie transponiert werden könne, oder ob sie vornehmlich ihre Wirkungsgeschichte im weiten Raum des kulturellen Lebens entfalten wird und dort viele Bereiche befruchten kann. Die Festschrift bestärkt mich inzwischen in der Zuversicht, dass auch die Schultheologie immer mehr profitieren wird. Denn hier hat sich eine Gruppe von vornehmlich systematischen Theologen (und einer Theologin) präsentiert, die an der Umsetzung der Balthasarschen Vorgaben in die akademische Schultheologie arbeitet. Und doch bin ich weiterhin der Meinung, dass das Ziel noch nicht erreicht ist. Das Genie, das sich die Transposition der Trilogie („Herrlichkeit“ – „Theodramatik“ – „Theologik“, „Epilog“) in den Lehrbetrieb der Schule zur Aufgabe machen wird, ist m. E. noch nicht in Sicht.

Ein Postulat möchte ich aus systematischer Sicht zu bedenken geben. In dem Werk wird in vielen Beiträgen die Thematik des „descensus ad inferos“ angesprochen. Er erweist sich als ein Knotenpunkt der Balthasarschen Theologie, an dem sich Christologie, Trinitätslehre, Soteriologie und Eschatologie überschneiden. Balthasar war es ja, der die „vertrocknete Reliquie“ (Adolf von Harnack) dieses Credoartikels wieder zum Leben erweckt und in die Mitte seiner Theologie gerückt hat. Aber was Balthasar / Adrienne von Speyr zu diesem Artikel verlauten lassen, überbietet nicht nur an Materialfülle die spärlichen Aussagen, die in den dogmatischen Handbüchern zu finden sind, sondern vertritt inhaltlich ziemlich das genaue Gegenteil der Lehre dieser Handbücher. Da die meisten Leser mit dem Vorverständnis der Handbücher dem Begriff „descensus ad inferos“ begegnen, sind Missverständnisse geradezu zwangsläufig programmiert. Deshalb plädiere ich dafür, den diesbezüglichen Balthasarschen Lehrkomplex als „Karsamstagstheologie“ zu bezeichnen und terminologisch klar von dem klassischen Lehrkapitel des „descensus ad inferos“ abzugrenzen. Erst auf der Basis einer eindeutigen Terminologie lassen sich dann die inhaltlichen Sachfragen behandeln. Eine Doktorarbeit (am Angelicum in Rom) der amerikanischen Theologin Alyssa Lyra Pitstick (Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K. 2007) hat die Debatte wieder eröffnet, bei der in der Tat etlicher Klärungsbedarf besteht. Die Kritik der Theologin an der eigentümlichen Interpretation des Glaubensartikels durch Balthasar / Adrienne von Speyr muss ernst genommen werden. Da der Basler Gelehrte sich dabei in erster Linie auf die Höllenerfahrungen der Mystikerin beruft, wird auch die dogmatische Prinzipienlehre tangiert, die in der Festschrift nicht in einem eigenen Beitrag berücksichtigt worden ist.

Ein Wort noch zur Einbandgestaltung. Ich frage mich: Hätte der Verlag sich nicht um ein besseres Foto für eine Festschrift bemühen sollen als dieses alte Bild zu verwenden (ich vermute aus den 50er Jahren oder noch früher), das durch die graphische Bearbeitung nochmals verzerrt worden ist?

Bonstetten

Manfred Lochbrunner

Kirchengeschichte

Gresser, Georg: **Clemens II.** Der erste deutsche Reformpapst. – Paderborn: Schöningh 2007. 248 S., kt € 29,90 ISBN: 978-3-506-76329-7

Die vorliegende Monographie widmet sich einem aus Bamberg stammenden Papst des 11. Jhs, mit dessen Pontifikat die Abhängigkeit des Papstamtes von stadtrömischen Familien und Adelsfraktionen an ihr Ende gelangte. Der an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Bamberg tätige Autor befasst sich entsprechend eigener Aussage mit dieser mittelalterlich-christlichen Führungsgestalt, weil das Bistum Bamberg aktuell das 1000. Stiftungsfest begeht. Mehr noch: Während Benedikt XVI. als „achter Papst aus deutschen Landen“ amtiert, sei Clemens II. in dieser Reihenfolge der „zweite Papst, der aus Deutschland kam“.

Gresser untergliedert sein Werk unter hauptsächlicher Orientierung an der Chronologie in neun Hauptkapitel: Im Anschluss an eine Einleitung verfolgt er

die Kindheit und den in Bamberg anzusiedelnden Anfang der Klerikerlaufbahn jenes Suidger, der sich später als Papst den Namen Clemens II. zulegte. Kap. 3 verfolgt das Wirken Suidgers als Bischof von Bamberg, bevor Kap. 4 erläutert, wie der Bamberger Bischof in den damaligen Kirchenwirren das Petrusamt erlangte. Die Kap. 5 bis 7 konzentrieren sich auf Clemens II. als Papst und reichen inhaltlich von der Namenswahl über die Amtsgeschäfte bis hin zum Ableben der kirchlichen Führungsgestalt. Kap. 8 geht auf das Nachleben des nach kurzem Pontifikat verstorbenen Papstes ein, bevor Kap. 9 die Ergebnisse der Monographie zusammenfasst und diese mit einem Dokumentenanhang (= Kap. 10) abgerundet wird.

Das gut lesbare Buch ist schwer einzuordnen: Weder ist es eine konzise Biographie – dafür greift es in manchen Kapiteln (z. B. Kap. 4 mit den umfassenden Erläuterungen zur Synodentätigkeit im 11. Jh.) zu weit aus; noch ist es eine Einführung in das 11. Jh. unter besonderer Berücksichtigung von Clemens II., denn dafür bietet das Werk die zeitgeschichtlichen Hintergrundinformationen eher zu knapp und allzu zufällig. Da sich der Vf. zudem jedwede Reflexion seiner gewählten Methodik sowie eine zumindest ansatzweise Revision der von ihm zugrunde gelegten Forschungsliteratur erspart, bleibt auch in dieser Hinsicht das inhaltliche Anliegen der Monographie unklar. Mehr noch fragt sich der Rezensent, für wen eigentlich das Werk verfasst wurde: Einerseits bietet der Vf. beispielsweise umfassende Erläuterungen zur Tradition der mittelalterlichen „Hofkapelle“, so dass derlei eher auf historisch interessierte Laien als anvisierte Zielgruppe hindeutet; andererseits präsentiert der Vf. nicht allein im Kontext seiner Erläuterungen zur päpstlichen Namenswahl eine derart ins Detail reichende Einzellexegese maßgeblicher Schriftstücke, dass ein nur durchschnittlich vorgebildeter Leser diese Passagen mit den zahlreichen lateinischen Einsprengseln wohl zu überschlagen geneigt ist.

Kurzum: Trotz der vorsichtig formulierten Einwände stimmt man dem (freilich schon länger bekannten) Ergebnis des Vf.s gern zu, der den Kampf von Clemens II. für die ‚libertas ecclesiae‘ ebenso klar herausstellt wie dessen Engagement zugunsten einer reichen Synodaltätigkeit. Im Dienste beider Ziele behielt Clemens II. auch als Inhaber der ‚cathedra Petri‘ seine alte Diözese bei.

Essen

Hubertus Lutterbach

Markschies, Christoph: Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. 525 S., geb. € 99,00 ISBN: 978-3-16-149263-1

Mit seinen Prolegomena zu einer Geschichte der kaiserzeitlichen christlichen Theologie, d. h. von deren Anfängen bis in das Jahr 284 n. Chr., zeichnet Christoph Markschies den Rahmen für eine ausführlichere zukünftige Darstellung der Theologie dieser christentums-geschichtlichen Periode. Dabei kann der Berliner Professor für Patristik und Präsident der Humboldt-Univ. aus dem Vollen schöpfen. Sein Buch zeichnet sich durch ein immenses Fachwissen, die nahezu vollständige Aufarbeitung der neueren und neuesten Sekundärliteratur und damit den Einblick in zahlreiche neue Forschungsdiskurse aus.

Grundsätzlich ist die Darstellung dabei durch die alte kulturprotestantische Einsicht geprägt, dass die Behandlung der Theologiegeschichte die historischen Bedingtheiten theologischer Lehrbildung nicht ausklammern darf (1). M. fragt dementsprechend nach den institutionellen Zusammenhängen kaiserzeitlicher Theologie. Dabei kann er selbstverständlich in einem gut 500 Seiten umfassenden Buch, wovon obendrein über 100 Seiten Literaturverzeichnis und Register darstellen, nur paradigmatisch vorgehen. Besonders im Vordergrund steht die Frage nach den Verbindungen zwischen Institution und Norm (4). Durch den Blick auf die institutionellen Kontexte christlicher Theologie sollen so Gemeinsamkeiten und Unterschiede im frühen Christentum präziser und zugleich konsensfähiger erfasst werden (5). Letztlich gipfelt das Buch daher in einem vierten (freilich sehr knapp gefassten) Kap. zur Verhältnisbestimmung von Identität und Pluralität im antiken Christentum. M. bietet zuvor ein erstes Kap. mit den grundsätzlichen begrifflichen Vorklärungen der Termini „Theologie“ und „Institution“ (11–41). Dabei unterscheidet er wie Jan Assmann zwischen einer „impliziten“ und einer „expliziten“ Theologie – letztere wäre in der diskursiv entfalteten Rede vom Göttlichen zu finden, die „implizite“ würde hingegen stärker in den theologischen Leitannahmen beheimatet sein, vergleichbar mit dem Verhältnis von Grammatik und Sprache (14). Die Institutionen bieten den Rahmen für einen Diskurs, der der zunehmenden Explikation „impliziter Theologie“ dient. Eben darum ist ihnen im Rahmen der Prolegomena zu einer Theologiegeschichte besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Institutionen definiert M. in Anlehnung an den Dresdner Sonderforschungsbereich „Institutionalität und Geschichtlichkeit“ als „soziale Arrangements, die nach außen und innen Stabilität und Dauer erfolgreich suggerieren und zur Geltung bringen“ und in denen insbesondere „die handlungsleitenden und kommunikationssteuernden Grundlagen einer Ordnung immer auch sym-

bolisch zum Ausdruck gebracht werden.“ (34). Dabei betont M. in wissenschaftssoziologischem Sinne, dass der hierarchisch verfassten Mehrheits- oder Amtskirche und den charismatisch geprägten, hierarchiekritischen Minderheitsgruppen durchaus eine gemeinsame Dynamik der Institutionalisierung zu Eigen war. Unter „Norm“ versteht M. schließlich ebenfalls entsprechend dem Dresdner Sonderforschungsbereich „die handlungsleitenden und kommunikationssteuernden Grundlagen einer Ordnung“ oder einer Institution“ (40). Normen bedürfen der Institutionen, um verbreitet zu werden, und diese konsolidieren ihre neuen Ideen wiederum als Normen. Jedenfalls sind letztere nicht nur ein Mittel zur Bewältigung von Krisen, wie in der Patristik im Blick auf die so genannte gnostische Krise des 2. Jh.s traditionell angenommen wurde.

Im zweiten Kap. behandelt M. drei institutionelle Kontexte kaiserzeitlicher Theologie, nämlich die freien Lehrer und den christlichen Schulbetrieb (43–109), die montanistischen Propheten und Prophetinnen und ihre Zirkel (109–136) sowie den christlichen Gottesdienst und seine Gebete (136–211). Besonders der dritte genannte Kontext ist im Rahmen einer Theologiegeschichte des 2. und 3. Jh.s bisher kaum beachtet worden und daher prinzipiell sehr begrüßenswert, wenn sich M. besonders in diesem Abschnitt auch gelegentlich in für die Gesamtargumentation unnötige Detaildiskussionen verstrickt. Interessante Ergebnisse in diesem Kap. sind z. B., dass die meisten Christen in der Kaiserzeit ohne großes Zögern den paganen Elementarunterricht besuchten, ja dessen vermeintlich enge Verbindung zur paganen Mythologie nicht problematisierten (54). Mehrere Christen, die als Elementarlehrer gearbeitet haben, sind sogar noch namhaft zu machen (57–59). Das pagane Bildungssystem wurde wohl auch deswegen von den Christen derart in Anspruch genommen, weil deren individueller Christianisierungsgrad keineswegs sehr stark ausgeprägt war (63). Auch im Blick auf die höheren Bildungsinstitutionen gilt, dass die Christen wohl einen anderen Kult ausübten, aber dieselbe Schulbank wie ihre nichtchristlichen Mitbürger gedrückt haben (69), was sie von nichtgebildeten Zeitgenossen unterschied und innerhalb einer bestimmten Führungsschicht egalisierte (70). Die institutionellen Rahmenbedingungen von philosophischem Unterricht waren dabei äußerst verschieden (87). Ähnliches gilt auch für den philosophischen Unterricht bei den Christen. Die vergleichbare Differenzierung der verschiedenen Institutionen und Bildungsniveaus des höheren Unterrichts hat sich auch auf die Geschichte der christlichen Theologie niedergeschlagen (88) – von freien Lehrern bis hin zur „Schule des Origenes“ als erster wirklich bezeugter christlicher Privatuniversität der Antike (107). Selbst Differenzen zwischen Lehrern und Schülern waren entsprechend dem paganen Vorbild möglich (92). M. konkludiert dementsprechend: „Der auffällige und besonders in jüngster Zeit wieder stark betonte Pluralismus der christlichen Theologie des zweiten und dritten Jh.s ist auch eine Folge der Übernahme paganer Bildungsinstitutionen.“ (93)

Konvergenzen gab es auch in dem zweiten institutionellen Kontext: Den montanistischen Prophetismus vergleicht M. mit den Apollon-Orakeln im westlichen Kleinasien – trotz Unterschieden gab es hier auch Gemeinsamkeiten wie z. B. die Askese und die Forderung nach sexueller Reinheit (131). Vergleichbar ist v. a. die Demonstration religiöser Macht, die der Montanismus mit seiner ekstatischen Prophetie ausübte (132; 134). M. sieht in ihm ein „archaisierendes“, an die frühchristliche Prophetie anknüpfendes Phänomen, zugleich aber auch ein (unbeabsichtigtes?) „Inkulturationsphänomen“ (135).

Während die beiden genannten institutionellen Kontexte nur für eine kleine Zahl kaiserzeitlicher Christen von Bedeutung gewesen sein dürften, stellt die Liturgie ein Medium für eine in gewissem Sinn massenhaft verbreitete Form von „impliziter“, nicht diskursiv entfalteter Theologie dar (137). Auch in diesem Bereich untersucht M. zumindest einige wenige Konvergenzen mit dem paganen Kult (139–143). Besonders aus dem Judentum macht M. Rezeptionsvorgänge deutlich – von einer Einbahnstraße der Beeinflussung ist dabei allerdings nicht auszugehen (145). M. betont die außerordentlich große Vielfalt in Struktur und Inhalt der Liturgie von Anfang an (146). Gerade bei der Untersuchung anamnetischer Passagen von eucharistischen Hochgebeten wird deutlich, dass zeit- und kontextgebundene theologische Einsichten und Konzepte dort der Gemeinde zu Gehör gebracht wurden (210).

Insgesamt hält M. in seinem zweiten Kap. fest, dass der institutionelle Rahmen die explizite, aber auch die implizite „Theologie“ einer Gruppe prägt. Die Vielfalt ergibt sich auch dadurch, dass sich das antike Christentum „zur Entfaltung seiner theologischen Reflexion der eigenen Religion nahezu aller möglicher Bildungsinstitutionen und [...] auch bestimmter religiöser Institutionen bediente“ und diese äußerst unterschiedlich nutzte (212).

In seinem dritten Kap. behandelt M. paradigmatisch am Beispiel der Kanonfrage das Verhältnis von Institution und Norm bzw. die Vorgänge von Normierung (215–335). Dieses Kap. bietet am meisten Einblicke in die neueste bzw. auch in innovative Forschung. Dabei geht es M. insbesondere um die Frage, ob sich Normen und Normierungsprozesse in verschiedenen institutionellen Kontexten christlicher Theologie unterscheiden (216). Aufzählungen biblischer Schriften wie der in seiner Datierung unsichere Kanon Muratori (Datierung wohl um 200 n. Chr.) spiegeln theologische Interessen wider, nach deren institutionellen Kontexten wiederum gefragt werden kann (235) – in diesem Fall ist wohl am ehesten eine Herkunft aus Vorträgen freier Lehrer anzunehmen (236). Die Vorstellung eines normierten Umfangs biblischer Schriften ist also anfänglich keineswegs ausschließlich an den monarchischen Episkopat gebunden – auch freie Lehrer mussten auf Anfrage Auskunft über ihre normativen (Text-)Grundlagen geben können (238). Der griechische Begriff *kanon* ist als Kriterium für Kanonizität ebenso unzureichend wie die faktische Verlesung im Gottesdienst oder die starke handschriftliche Überlieferung bestimmter

Bücher (244f). Vielmehr ist auch nach den institutionellen Kontexten zu fragen, um die Kriterien der Kanonbildung zu begreifen (245). So lässt sich z.B. Marcions Bedeutung für die Entstehung einer normativen Sammlung urchristlicher Schriften neu umschreiben. Diesem ging es – nach Ansicht Tertullians – bei seiner Behandlung des Neuen Testaments (251) nicht um ein neues normatives religiöses Textcorpus, sondern um seiner Meinung nach notwendige philologische Maßnahmen (252), für deren professionelle Umsetzung ihm allerdings das notwendige Handwerkzeug fehlte – sie trugen daher eher experimentellen Charakter (253; vgl. a. Robert M. Grant). Dafür spricht v.a. auch, dass keiner von Marcions Schülern die von ihm redigierte Sammlung von Heiligen Schriften als autoritativ ansah (258). Marcion ist somit als weiterer Zeuge für die Inkulturation christlicher Theologie in den Wissenschaftsbetrieb ihrer Zeit zu verstehen (259). Am Ende des zweiten Jh.s war der neutestamentliche Kanon zwar zumindest in Rom und Lyon (vgl. Irenäus) schon in seinem Kernbereich fixiert, wurde aber durchaus noch an anderen Orten debattiert (265). Während dabei Irenäus als Vertreter des Monepiskopats im Sinne kirchenleitender Maßnahmen mitgewirkt hat, waren in Alexandria freie Lehrer in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s in dieser Richtung in Form von theologischer und philologischer Arbeit tätig (vgl. a. Celsus; 266). Bei Clemens von Alexandrien beobachtet M. einen weiten Umfang von religiös inspirierten Schriften sowie einen „engeren Kanon“ – er spricht daher von einer „gestuften“, besonders reflektierten „Kanonizität“ (276). Ähnliches beobachtet M. bei Tertullian (277). Dafür macht M. das höhere Bildungsniveau der freien Lehrer verantwortlich. Kanonbildung war somit keineswegs an die Bischöfe gebunden. Abweichungen von mehrheitskirchlichen z.B. im Blick auf den Septuaginta-Kanon erklärt M. v.a. mit dem theologischen Selbstbewusstsein freier Lehrer und somit wiederum aus dem institutionellen Kontext z.B. der *Pistis Sophia* (288). In der gnostischen „Apophysis Megale“ stellt er – vergleichbar der gestuften Kanonizität – eine ebenfalls im Kontext freier Lehrerschaft beheimatete „mehrstufige Interpretation“ der biblischen Texte fest (290). Generell hält er fest, dass sich mehrheitskirchliche und gnostische freie Lehrer in ihrem Umgang mit dem biblischen ‚Kanon‘ kaum unterscheiden (298). Interessant ist weiterhin der Versuch M.s, Kanonbildung mit dem Bestand christlicher Bibliotheken in Verbindung zu bringen (298–331) – schließlich stellt schon die Ordnung einer Bibliothek den Versuch einer Kanonisierung dar (299). Er unterscheidet dabei Kirchen- oder Gemeindebibliotheken (308), „Gemeindearchive“, Privatbibliotheken (311) und (ab dem 4. Jh. auch) monastische Bibliotheken (314). Rekonstruktionen der Bibliotheksbestände sind allerdings gewagt – wenigstens ansatzweise sind sie z.B. im Blick auf die Oxyrhynchus-Papyri möglich (314) – der ‚Kanon‘ ntl. Schriften war hier vermutlich durch den Geschmack des lesenden Publikums und die Erfordernisse der Apologetik geprägt (317). Daneben wertet M. 19 Bibliothekskataloge bzw. Inventare christlicher Gemeinde- und Privatbibliotheken aus, die allerdings – wie er selber zugibt – alle deutlich aus nachkonstantinischer Zeit stammen und daher zur Rekonstruktion der kaiserzeitlichen Bestände durchaus problematisch sind (317). Bemerkenswert ist zumindest die chaotische Unordnung und auch die Vermischung mit nichtbiblischen Werken (323). Es handelt sich bei den ‚Kanon‘ solcher christlicher Bibliotheken um den ‚Kanon‘ einer eigenen Institution des antiken Christentums, der durchaus in Beziehung zu dem Gottesdienst und seinen Lesungen wie dem akademischen und dem catechetischen Unterricht gebracht werden kann (332). Letztlich ist somit weder von einer „Selbstdurchsetzung“ des ‚Kanon‘ der christlichen Bibel zu sprechen noch von dessen autoritativer Festsetzung durch monarchische Bischöfe und Synoden, sondern vielmehr von Prozessen der Normierung einer bestimmten Gruppe von Schriften in diversen institutionellen Kontexten (333).

Im vierten Kap. widmet sich M. der Frage nach dem Verhältnis von gerade auch durch die institutionelle Vielfalt geprägter Pluralität und einer einheitlichen Identität. Dabei setzt er sich zunächst mit zwei klassischen Modellen auseinander. Walter Bauers Vorstellung von einer ursprünglichen Pluralität des Christentums und einer zunehmenden gewaltsamen Durchsetzung der „Orthodoxie“ v.a. durch die römische Kirche in dessen Buch „Rechthabigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum“ 1934 charakterisiert M. ausführlich (339–356) als ein in hohem „Maß konstruiertes Geschichtsbild eines liberalen deutschen Protestant“ (338; vgl. a. 354). Ausführlich diskutiert er ebenso die Kritik an Bauers Modell (357–369). M. selbst sieht neben der u.a. von Thomas A. Robinson vorgebrachten Kritik v.a. die Notwendigkeit, die Untersuchungen Bauers religionsgeographisch auszuweiten und in Verbindung zu einer Darstellung der Ethik des antiken Christentums zu bringen (367). In jedem Fall müssten anstatt der Leitbegriffe „Orthodoxie“ und „Häresie“ andere verwendet werden, die den konstruktiven Anteil solcher Kategorien klarer in den Blick nehmen (368). Als zweites Modell diskutiert M. noch kurz das jesuitische der „Inkulturation“ des Christentums (369–373). Problematisch sei daran v.a. die Vorstellung, dass ein „reines“ Evangelium auf eine klar davon unterscheidbare Pluralität von Kulturen getroffen sei (372). Es sei dagegen vielmehr von einer allmählichen „Ausbildung sehr unterschiedlicher Institutionen in bestimmten kulturellen Kontexten und Gruppen mit einer bestimmten Identität“ auszugehen (373). M. wendet sich daher letztlich dem Modell einer „pluralen Identität“ zu (373–383). Identitäten existieren nicht losgelöst von den jeweiligen Relationen des Individuums zu seiner Umgebung (374). Konstruktion von Identität könne allerdings nur in Institutionen erfolgen, weswegen die Entwicklung von Institutionen im frühen Christentum notwendig war (375). Diese Entwicklung hat allerdings auch Lebensbereiche im antiken Christentum separiert. Dennoch hat grundsätzlich die Mannigfaltigkeit – entsprechend einem Modell von Eilert Herms – die Identität der Einheiten geradezu konstituiert (378). Gründe für eine einheitliche Identität des kaiserzeitlichen Christentums lagen

in der Außenwahrnehmung desselben, in einer formalen Identität antiker christlicher „Theologien“ in Gestalt ihres experimentellen Charakters, in den theologischen Gemeinsamkeiten um eine „identitätsbildende Mitte“, nämlich der Person Jesu Christi, dem einen Gott, und einer bestimmten Konzeption von christlichem Leben. Diese identitätsbildende Mitte habe allerdings auch eine identitätsbildende Kraft besessen, die die theologische Tradition als „Heiliger Geist“ bezeichnet hat (383). Die dialektische Struktur des Christentums sei wohl einer der Gründe für dessen staunenswerten Erfolg gewesen (383).

M.s Buch stellt das zukünftige Standardwerk im Blick auf die Verbindung von kaiserzeitlicher christlicher Institutionen- und Theologiegeschichte dar. Es ermöglicht auf einmalige Weise einen Einblick in die einschlägigen Quellen und einen Überblick über die derzeitige Forschung.

Kritisch ist dennoch anzufragen, ob eine Geschichte der altkirchlichen Theologie und ihrer Institutionen tatsächlich auf die Kaiserzeit begrenzt werden kann. M. selber rekonstruiert häufig von den Quellen des vierten und sogar späterer Jh.s her frühere Gedanken und Institutionen (vgl. u.a. 49; 51; 72; 145).

Unbefriedigend ist das vierte Kap. des Buches. Es ist keineswegs organisch in das Gesamtwerk eingebunden – die Auseinandersetzung mit dem Konzept Bauers wirkt wie ein eigenständiger Beitrag, und die übrigen Abschnitte sind viel zu kurz gehalten. Die mangelnde organische Einheit wird z.B. dadurch deutlich, dass M. wohl das Konzept der Inkulturation für insuffizient hält, andererseits zuvor den Inkulturationsgedanken aber dennoch verwendet (vgl. z.B. 259). Unklar ist mir geblieben, wie sich M. christliche Identität vor der Ausbildung von Institutionen vorstellt, wenn er feststellt, dass die Institutionalisierung der antiken christlichen Theologie einen Beitrag zur Pluralisierung des antiken Christentums geleistet habe (376). Demnach müsste es ja doch eine ursprüngliche Einheit gegeben haben – wie war aber deren Identität konstruiert?

Wenige weitere Anmerkungen lassen sich zu dem Bd machen: So ist zum Beispiel die Kennzeichnung von Theodor Mommsen als „Profanhistoriker“ fragwürdig (31) – hier sollte besser vom „Allgemeinhistoriker“ gesprochen werden. Die Maßnahmen Kaiser Julians (49) sind m. E. in ihren Intentionen nicht klar genug gefasst: dieser betonte mit der konkreten Intention, Bildung und Christentum zu separieren, dass Bildung pagan besetzt sei. Damit liegt weniger eine Zustandsbeschreibung als eine intentionale Aussage vor. – Fraglich ist, ob man bei Marcion zwischen rein philologischen Maßnahmen und der Zusammenstellung eines neutestamentlichen Textcorpus aus religiösen Gründen wirklich so scharf scheiden kann (vgl. nochmals 252). Liegt damit nicht eine Differenzierung zwischen Philologen und Theologen vor, die ab dem 19. Jh. sicher zutreffen mag, projiziert auf die Kaiserzeit aber doch anachronistisch wirkt?

Das Buch ist hervorragend gesetzt – nur ein einziger Satzfehler ist mir aufgefallen, nämlich ein falscher Akzent auf dem griechischen Wort *agape* (171).

Wuppertal / Bethel

Andreas Müller

Frühchristentum und Kultur, hg. v. Ferdinand R. Prostmeier. – Freiburg: Herder 2007. 325 S. (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, 2), geb. € 65,00 ISBN: 978-3-451-29360-3

Der Sammelband enthält 15 Aufsätze von Teilnehmern des Arbeitskreises ‚Zweites Jh.‘ und erscheint als Nebenfrucht des ‚Kommentars zu frühchristlichen Apologeten‘, der von Norbert Brox (†), Kurt Niederwimmer, Horacio Lona, Ferdinand Prostmeier und Jörg Ulrich herausgegeben wird. Der thematische Schwerpunkt des Arbeitskreises hat sich seit seinem Entstehen vor 15 Jahren „von den Apostolischen Vätern, der Gnosis und dem Judentum erweitert zum Diskurs über Evangelium und Kultur“ mit den Stichworten Paideia und Zweite Sophistik (5).

1. Der erste Beitrag bietet die auf den Aufsatz *Zur Legitimität der Wissbegier (curiositas)*: Bungert, H. (Hg.), *Das antike Rom in Europa = Schriftenreihe der Universität Regensburg* 12 (Regensburg 1985), 33–52, zurückgehende, am 8.11.2000 gehaltene Abschiedsvorlesung von N. Brox, *Glauben und Forschen in der Alten Kirche* (9–18). Darin wiederholt Brox noch einmal die schon von Apuleius von Madaura, in der Hermetik und bei Philon anzutreffende Kritik an der menschlichen *curiositas*, wenn sie nach Wissen strebt, das den Menschen nicht besser und frömmere macht und abseits der göttlichen Offenbarung gesucht wird. Diese vorchristlichen Zweifel an der *curiositas* werden von Irenäus und v.a. von Tertullian aufgegriffen. Wer den Glauben gefunden hat und weitersucht, gleicht der Frau, die weiterfragt, obwohl sie ihre Drachme wieder hat (Lk 15,8). In der frühchristlichen Tradition der *curiositas*-Kritik steht v.a. Augustinus, der die ungezügelte menschliche Wissbegier mit *libido* und *superbia* zusammenbringt. Dass das frühneuzeitliche Pathos der Naturwissenschaft sich von solchen Skrupeln befreite, hält Brox für ebenso verständlich wie die

heute wieder auftauchenden Bedenken vor einem von aller Moral gelösten Wissen. Der Wiederabdruck der von dem leider früh verstorbenen Regensburg-Patristiker vorgetragenen Überlegungen an dieser Stelle ist dankbar zu begrüßen.

Die folgenden, durchwegs originellen und informativen Beiträge können im Einzelnen nicht alle ausführlich diskutiert werden. Sie seien aber wenigstens kurz vorgestellt, um den an der Kirchengeschichte des 2. Jh.s interessierten Leser darüber zu informieren, was er zu erwarten hat.

2. E. Früchtel, Philon und die Vorbereitung der christlichen Paideia und Seelenleitung (19–33), erörtert die Schwierigkeiten, eine spezifische christliche Lebensgestaltung zu profilieren, solange die „Bindung an den jüdischen Mutterboden und die Einbettung in die hellenistische Tradition“ nebeneinander laufen und ehe mit Klemens von Alexandrien „Christus als Paidagogos das alleinige Prinzip von Seelenleitung und Paideia“ wird (33).

3. M. Latke, War der Apologet Aristides ein Mann von Bildung? Forschungsgeschichtliches Protokoll eines (nicht nur) deutschen Gelehrtenstreits in den ersten 40 Jahren der Aristides-Forschung (35–74), entfaltet in seinem überlangen Forschungsbericht akribisch genau, was der Untertitel verspricht. Im Einzelnen werden die „armenische“ Phase der Aristidesforschung nach der Veröffentlichung der Mechtaristen von 1878, der Beginn der „syrisch-griechischen Phase“ ab 1891, die Forschungsberichte und Übersetzungen aus den Jahren 1892/93, die Untersuchungen von Hennecke und Seeberg bis zum Kommentar von Geffcken (1893–1907) und die Jahre danach bis 1919 untersucht. Und das Ergebnis? Aristides war kein Bildungspolitiker wie Cicero. Denn dann „hätte er versuchen müssen, erstens seinen geistigen Horizont zu erweitern, zweitens das geistige Erbe besonders der großen Philosophen Platon und Aristoteles zu bewahren, drittens die Überlieferung produktiv weiterzuentwickeln und viertens geistige Selbständigkeit zu erlangen“ (68). Über diesen negativen Befund hinaus sieht Latke das Urteil über den Athener Apologeten konfessionell gespalten. Griechisch konnte Aristides weniger als protestantische Bildungsbürger und sogar noch weniger als manche katholische Gelehrte. Vielleicht deshalb wird Aristides auf protestantischer Seite als ungebildet, auf katholischer Seite als gebildet betrachtet, wobei das „oft blinde Vertrauen in die Kirchenväter das positive Urteil katholischer Forscher oft in nicht unerheblicher Weise“ beeinflusst haben soll (69).

4. J. Hofmann, Vibia Perpetua, liberaliter instituta. Zum Bildungsstand einer karthagischen Christin an der Wende des zweiten Jh.s (75–94), untersucht die rhetorische und literarische Qualität der Kap. 3–10 der *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* sowie die biblische, patristische und liturgische Bildung ihrer V.f.in Perpetua. Nach einer auf den Untersuchungen von Schöllgen und Vöcking basierenden Skizze der gesellschaftlichen Schichtung Karthagos um die Wende vom 2. zum 3. Jh. sowie des Bildungsstands und der Bildungsmöglichkeiten junger Frauen folgt eine Analyse der autobiographischen Kap., die eine bemerkenswerte Vertrautheit der V.f.in mit der altlateinischen nordafrikanischen Bibelübersetzung (86f) sowie mit liturgischen Taufbräuchen ihrer Heimatgemeinde erkennen lässt. Hofmann sieht in dieser ersten christlichen Autobiographie bereits die spannungsreiche Symbiose zwischen klassischer Paideia und biblisch gespeister Lebensgestaltung wirksam, die das künftige christliche Bildungskonzept prägen wird (94).

5. Nicht ganz ins zeitliche Schema der frühchristlichen Apologeten des 2. Jh.s sowie zur Frage des kulturellen Niveaus der kleinasiatischen Christen passt der spekulative Beitrag von W. Wischmeyer, Zwei Lehrer aus Kleinasien (95–109), dem es um den Nachweis eines jüdischen Weisheitslehrers (*sophodaskalos*) Samoe aus Sardis und eines montanistischen Apostels Trophimus aus Anemurium (Anamur) (104; 105 Anemurium geschrieben) geht, die beide ins 5./7. Jh. datieren. Hier handelt es sich nur noch um Auswirkungen der im 2. Jh. gelegten Grundlagen.

6. J. Ulrich, Angstmacherei. Beobachtungen zu einem polemischen Einwand gegen das frühe Christentum und zur Auseinandersetzung mit ihm in der apologetischen Literatur (111–126), sucht u.a. den Anteil zu bestimmen, den angstbesetzte Gerichtsvorstellungen zum missionarischen Erfolg des jungen Christentums beigetragen haben, damit Darstellungen der Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jh.en ein Gesichtspunkt hinzugefügt werden kann, der „die bisher in der Forschung zu diesem Fragenkreis gewürdigten Aspekte [...] ergänzt“ (125). Ulrichs Folgerungen gründen auf drei Stellen aus Justin, Origenes und Tertullian, die zwar „ein relativ breites regionales und zeitliches Spektrum abdecken“, andererseits aber erkennen lassen, „dass das Gewicht dieses Vorwurfs [der Angstmacherei] im Gesamtkontext antichristlicher Polemik [...] nicht zu hoch eingeschätzt werden sollte“ (112). Ulrich fasst seine Ergebnisse in einigen Schlussthesen zusammen, denen zufolge das junge Christentum von der „paganen Umwelt des 2. Jh.s ziemlich einmütig als eine Angst machende Religion angesehen worden ist“ (124), „zumindest in einigen Milieus des jungen Christentums angstbesetzte Gerichtsvorstellungen die pädagogische Basis christlicher Ethik waren“ (125), die „in der christlichen Gottesauffassung eines beobachtenden, eingreifenden, richtenden und strafenden Gottes“ (ebd.) gründen. Ob die schmale Textgrundlage solche verallgemeinernden Urteile erlaubt, mag dahingestellt bleiben. Augenscheinlich ist, dass die frühchristliche Apologetik kein „reduziertes, ermäßigtes, auf die Erfordernisse der jeweiligen Gesprächslage zugeschnittenes oder zurechtgebogenes Christentum“ (ebd.) einfordert.

7. J. Lössl, Bildung? Welche Bildung? Zur Bedeutung der Ausdrücke „Griechen“ und „Barbaren“ in Tatians „Rede an die Griechen“ (127–153), bemüht sich in seiner sorgfältig und in stetiger Auseinandersetzung mit der umfangreichen Forschungsliteratur (vgl. RAC 14 [1988] 443–445 und RAC-Suppl. 1 [2001] 892–895) durchgeführten Untersuchung um den Nachweis, dass der Un-

terschied zwischen Griechen und Barbaren bei Tatian nicht einseitig unter dem Bildungsaspekt (wie bei A. Hilgenfeld) oder unter religiösen Gesichtspunkten (wie bei R. Kukula) betrachtet werden darf, sondern beide Verständnismöglichkeiten aufeinander bezogen bleiben müssen, weil „Bildung und Religion im Kontext der hellenistischen Kultur zusammengehören“ (152). Tatians Bemühungen, griechische und barbarische Vorstellungen hinsichtlich Bildung und Religion nicht auseinanderfallen zu lassen, damit das Christentum, das durchaus „barbarischer“ Herkunft, zugleich aber von „griechischem Erbe“ geprägt ist, eine eigene kulturelle Identität gewinnen kann, werden von Lössl einfühlsam nachgezeichnet.

8. F. R. Prostmeier, „Zeig mir deinen Gott“. Einführung in das Christentum für Eliten (155–182), bietet unter dieser Überschrift, die nicht auf Anbieb erkennen lässt, worüber gehandelt wird, eine eingehende Untersuchung über die religiösen Grundfragen der christlichen Religion, die Theophilus von Antiochien seinem Adressaten Autolykos nahe bringen will und zu denen er die Gottesfrage (Gottesschau – Gotteserkenntnis – Gottesbild) und die Auferstehungshoffnung rechnet. Dabei lässt Prostmeier erkennen, dass er bei Theophilus ein weitaus höheres Maß an theologisch-philosophischer Bildung und Argumentationsfähigkeit voraussetzt, als dem Antiochener Apologeten normalerweise zugestanden wird.

9. Der umfangreiche Beitrag von Th. Lechner, Rhetorik und Ritual. Platonische Mysterienanalogien im Protreptikos des Clemens von Alexandrien (183–221), fasst in einem ersten Teil die Ergebnisse seiner „Untersuchung zu den Werbestrategien im Protreptikos des Clemens in einer Art Arbeitsbericht kurz zusammen“, die demnächst in einer eigenen Monographie herauskommen soll (187, Anm. 20). In einem zweiten Teil werden dann „die strukturellen Zusammenhänge zwischen dem rhetorischen Aufbau der Rede und den Phasen der platonischen Mysterienanalogie beschrieben“ (ebd.). Auf S. 200 stellt Lechner bereits Disposition und inhaltliche Übersicht über die Rede in einer Gliederung vor, welche die Abschnitte *prolalia*, *exordium*, *narratio*, *propositio*, *argumentatio* und *peroratio* umfasst.

10. T. Georges, Retorsio aus theologischer Perspektive. Gerichtsszene und maestas in Tertullians Apologeticum (223–235), verweist auf die Studie von H. Steiner, Das Verhältnis Tertullians zur antiken Paideia (St. Ottilien 1989), der trotz Tertullians schroffer Antithese aus praesc. 7,9, was Athen mit Jerusalem und die Akademie mit der Kirche zu tun hätten, die Einbindung des nordafrikanischen Kirchenschriftstellers in die antike Paideia betont hat. Georges will den Übernahme- und Veränderungsprozess entsprechender rhetorischer Elemente im Hinblick „auf den Vorstellungskontext der Gerichtsszene und auf das Begriffsfeld der *maestas*“ im Apologeticum genauer beschreiben (223). Dabei ergibt sich, dass Tertullian über die Zurückweisung heidnischer Vorwürfe im Rahmen der antiken *retorsio* und *mutua accusatio* hinausgeht, was erneut die eigenwillige und souveräne Behandlung vorgegebener Sprachmuster und rhetorischer Figuren durch ihn bestätigt.

11. Chr. Schubert, Biblische Spuren bei Minucius Felix (237–248), möchte nachweisen, dass Minucius Felix entgegen allgemeinem Urteil, er habe als rhetorisch gebildeter und anwaltlich geschulter Redner – wie der junge Augustinus – Anstoß am ungelungen Griechisch der Bibel und noch mehr an ihrer lateinischen Übersetzung genommen, seinen Octavius in Anlehnung an den Römerbrief als einen „*alter Paulus* und *apostolus gentium*“ argumentieren lässt. Hat Minucius Felix den Römerbrief des Paulus tatsächlich wie andere antike Texte von Cicero oder Vergil als literarische Vorlage im Vollsinn benutzt und damit den Bildungskanon seiner Zeit um ein wesentlich christliches Element erweitert? Die Frage dürfte mit Schuberts Beitrag mehr angestoßen als beantwortet worden sein.

12. A. Fürst, Der junge Origenes im Bildungsmilieu Alexandriens (249–277), fasst noch einmal akribisch zusammen, was sich über den Werdegang sowie den sozialen Status des jungen Origenes in Alexandrien sagen lässt: Dass seine Mutter Ägypterin gewesen sei, die mit einem höher gestellten Griechen verheiratet war, Origenes selbst jedoch einer niedrigeren Schicht zugeordnet werden muss, die nicht wie der Vater Leonides der Christenverfolgung von 202 in Alexandrien ausgesetzt war (251–255). Zugespielt, aber nicht abwegig erscheinen Bemerkungen über alexandrinisches Salon-Christentum, von dem Origenes im Haus seiner – namentlich nicht bekannten – Gönnerin profitierte, sowie die Annahme, dass er Schüler des Ammonius Sakkas gewesen sei, desgleichen dass Heiden und Christen, Rechtgläubige und Ketzler im Bildungsbetrieb nicht säuberlich getrennt waren, sondern unterschiedslos am „kultivierten Esprit der Weltstadt Alexandrien partizipierten“ (263). Hinsichtlich der Schule von Alexandrien, welcher der junge Origenes schon im Alter von 18 Jahren vorstand, folgt Fürst der Auffassung Scholtens, dass es sich nicht um eine Katechumenenschule der Gemeinde zur Vorbereitung auf die Taufe, sondern um eine offene Bildungseinrichtung für interessierte Gebildete jeglicher Couleur gehandelt habe. Das frühe Christentum Alexandriens war durchaus in der gebildeten Schicht der Stadt zuhause, worüber Fürst in einer angekündigten umfangreicheren Publikation ausführlicher unterrichten wird (277).

13. A. C. Capboscq, Aspekte der Paideia bei Gregor dem Wundertäter (279–291), möchte der Erziehungsauffassung, ihren Agenten, dem Lehrgang und den Lernstoffen nachspüren, soweit sie in der Dankrede Gregors des Wundertäters unter pädagogischen Aspekten erkennbar werden (279). Die Zusammenfassung der Ergebnisse 290f erweckt den Eindruck einer noch unfertigen Skizze.

14. A. Merkt, „Eine Religion von törichtem Weibern und ungebildeten Handwerkern“. Ideologie und Realität eines Klischees zum frühen Christentum (293–309), widerlegt zunächst das sattsam bekannte und vielfach widerlegte Vorurteil von dem gesellschaftlich minderwertigen Status der frühchristlichen

Gemeinden und unterstreicht sodann mit Berufung auf Schöllgen u.a. die ebenfalls inzwischen sorgfältig reflektierte Unmöglichkeit, statistisch eindeutige Aussagen über ihre gesellschaftliche Schichtung zu machen. Wahrscheinlich spiegeln frühchristliche Gemeinden ganz einfach die Zusammensetzung der Bevölkerung insgesamt wider (294–306). Am Ende ergibt sich jedoch die überraschende – aber auch zu erwartende – Tatsache, dass die Gemeinden sein konnten, was sie zahlenmäßig betrachtet nicht waren: eine Religionsgemeinschaft von Weibern und Handwerkern, insofern nicht soziale Kriterien über Zugehörigkeit und Rang in der Kirche entschieden. Törichte Weiber und ungebildete Handwerker bildeten nicht das Gros der sonntäglichen Gottesdienstbesucher, aber sie waren ebenso herzlich willkommen wie der hochstehende, gebildete und vermögende Mäzen und Wohltäter, auf den die Gemeinde ebenfalls nicht verzichten konnte. Diese Offenheit für alle sozialen Gruppen war ein nicht zu unterschätzender Faktor für die Attraktivität der frühchristlichen Gemeinden.

15. K. Wenzel, Glaube und Kultur unter dem Anspruch der Moderne. Die systematisch-theologische Relevanz der Bildung (311–322), bietet eine (schwer verständliche) Auswertung der vorhergehenden historischen Untersuchungen für die gegenwärtigen Möglichkeiten einer Symbiose von Glaube und Kultur.

Bonn

Ernst Dassmann

Wilschewski, Frank: Die karolingischen Bischofssitze des sächsischen Stammesgebietes. – Petersberg: Michael Imhof Verlag 2007. 311 S. (Studien der internationalen Architektur- und Kunstgeschichte, 46), geb. € 59,00 ISBN: 978-3-86568-127-0

Die Eingliederung Sachsens in das Frankenreich – zweifellos ein fortwährendes Thema, das epochen- und fächerübergreifend in der Forschungslandschaft beheimatet ist und das immer wieder, so etwa auch in den rezenten Biographien und Analysen zu Karl dem Großen und seiner Zeit, neu gepflegt wird.

Hier reiht sich die vorliegende Arbeit, die dieses weite Feld von der Archäologie her angeht, gänzlich ein. Abgesehen davon, dass die Arbeit ohnehin nicht allein dem Methoden- und Interessenspektrum archäologischer Forschung verhaftet bleibt (siehe unten), bringt sie auch für benachbarte Disziplinen wichtigen Erkenntnisgewinn, nicht zuletzt für die Kirchengeschichte und näherhin die Bistumsgeschichte jeweils in ihrer Gründungsphase und frühen Entwicklung. Nur schlagwortartig seien hier Themen und Aspekte wie Bischofsherrschaft, Bischofssitze, Topographie bischöflicher Zentren etc. genannt.

In einer sehr instruktiven Einleitung (9–13) grenzt W., nachdem er kurz in den historischen Kontext, d.h. die Eingliederung und Christianisierung des sächsischen Stammesgebietes in das Frankenreich, eingeführt hat, zunächst Raum und Zeit der Untersuchung ab. Behandelt werden im Einzelnen die hier eingerichteten Bischofssitze Bremen, Halberstadt, Hamburg, Hildesheim, Minden, Münster, Osnabrück, Paderborn und Verden, dazu – mit Recht – die ursprünglich als Bischofssitze vorgesehenen Orte Bardowick (→ Verden), Seligenstadt, das heutige Osterwieck (→ Halberstadt) und Elze (→ Hildesheim), jeweils bis zum Eintreten einschneidender bischofsherrschaftlicher Verfestigungen im 12. bzw. 13. Jh. Der damit schon anklingende, in der Ausführung dann konsequent verfolgte topographische Ansatz, der eine chorologische Kontextualisierung weitgehend ausblendet, ist durch die folgenden Ausführungen zu Methode und Konzeption implizit begründet: Die Arbeit ist fest in der Disziplin Archäologie verankert und beruht näherhin wesentlich auf Erkenntnissen der Stadtarchäologie, für die mit Blick auf oben genannte Thematik, Raum und Zeit noch keine ausführliche, vergleichende Studie vorliegt. Eine solche als maßgebliches Ziel abgesteckt, formuliert W. gleich hier seine leitende These: Die neun Bischofssitze des Sachsengebietes seien „auf der Grundlage eines einheitlichen Plans gegründet“ worden (10). Um dies nachzuweisen, entwickelt er zu den Leitfragen nach der topographischen, siedlungsgeographischen und auch strategischen Lage, nach der Genese (v.a. in der Frage nach möglichen Vorgängersiedlungen) und nach der weiteren Entwicklung (v.a. mit Blick auf Zeitstellung und Umfang von Befestigungen) der zu Bischofssitzen erhobenen Orte ein einheitliches, detailliertes Frageraster, das ihm schließlich den Vergleich der behandelten Sitze untereinander sowie auch einen übergreifenden Vergleich mit weiteren kirchlichen bzw. befestigten Siedlungen ähnlicher Zeitstellung erlaubt. Die Vergleichskriterien in diesem Raster sind im Einzelnen: 1. Lage; 2. siedlungsgeographische Grundlagen; 3. Dom; 4. Klausur; 5. Friedhöfe; 6. Nebenkirchen; 7. Bischofspalast, Kurien; 8. weltliche Bebauung; 9. Befestigung; 10. Entwicklung der weltlichen Siedlung (außerhalb des Bischofssitzes). Gut platziert, schließt ein erster Überblick über die diesbezügliche Quellenlage und den Forschungsstand für die sächsischen Sedes generell die Einleitung ab.

Den Reigen der Einzeluntersuchungen zu den Bischofssitzen eröffnet Bremen (14–68). Die Quellenlage sowohl mit Blick auf schriftliche als auch auf archäologische Zeugnisse ist hier ausgesprochen gut, wenn auch die Authentizität früher Urkunden umstritten ist und eine systematische Aufarbeitung der zahlreichen archäologischen Funde erst in den 1990er Jahren eingesetzt hat. In Anbetracht einer sehr begünstigten verkehrsgeographischen Lage an wichtigen Land- und Wasserwegen kann es kaum verwundern, dass die Franken im Fall Bremen aller Wahrscheinlichkeit nach eine sächsische Vorgängersiedlung übernahmen. Diese wurde durch den König privilegiert und erhielt zunächst

eine Missionsstation, welche dann, nach missionsbischoflicher Tätigkeit Willehads, spätestens 805 als Bischofssitz eingerichtet wurde. Die bedeutende Rolle Bremens in der kirchlichen Organisation und Integration des eroberten Sachsengebiets spiegelt schließlich auch die wohl schon 848, spätestens 864 erfolgte Vereinigung mit Hamburg, das durch Normanneneinfälle schwer geschädigt worden war, zum Doppelbistum und die damit verbundene Übertragung des Erzbistums auf den Bischofssitz Bremen wider.

Ähnlich breiten Raum nimmt die Behandlung von Verden an der Aller ein (69–128). Die Archäologie ist hier noch „relativ jung“ (70), und die schriftliche Überlieferung zur Gründung und Frühgeschichte des Bistums ist von zahlreichen Fälschungen durchzogen; dennoch kann hier ein entscheidender Anteil des Klosters Amorbach zweifelsfrei festgehalten werden. Die in der Frage nach den Anfängen kirchlicher Organisation stets relevante, von W., wie eingangs schon angemerkt, im gegebenen Fall jeweils miteinbezogene und eingehend beleuchtete Frage nach möglichen Alternativen erhält hier erstmals Gewicht: Welche Rolle spielte Bardowick (wenig nördlich von Lüneburg gelegen) in der Gründungs- und Frühgeschichte des Bistums? W. schließt sich hier vorsichtig, und dies wohl zu Recht, der in der neueren Forschung dominierenden Auffassung an, dass der Bischofssitz von Anfang an in Verden gelegen habe, d.h. Bardowick weder als ursprünglicher Sitz des Bistums fungiert habe, noch Pläne, hier ein Suffraganbistum Verdens zu errichten, realisiert worden seien. Interessant erscheint die Überlegung, dass Bardowick vielleicht eher als Alternative für den Hamburger und nicht den Verdener Bischofssitz gedacht gewesen sein könnte (124). Auch Verden lag an einem „Verkehrsknotenpunkt“ (72). Die Siedlung hatte schon vor der fränkischen Eroberung regionale wie überregionale Bedeutung – in diesem Kontext hält W. das Blutgericht Karls des Großen, symbolträchtig an einem alten sächsischen Gerichtsort, für durchaus wahrscheinlich – und behielt diese auch nach Frankisierung, Bistumsgründung, die W. auf 815/816 datiert, und Christianisierung, wobei vermutlich wiederum zunächst eine Missionsstation eingerichtet worden war. In den Vorbedingungen und Voraussetzungen in vielem also Bremen vergleichbar, entwickelte sich die Bistumsgründung Verden in der Folge allerdings nur zu einer „vergleichsweise geringen“ Bedeutung (126).

Die sieben weiteren karolingischen Bistumsgründungen im Sachsengebiet sind, wofür der Grund freilich nicht ersichtlich wird, in ein einziges Kap. (IV) zusammengeführt.

Zunächst führt W. den Leser in das östliche Missionsgebiet der Liudgeriden und untersucht den Fall Halberstadt (129–142). Die das gesamte 9. Jh. durchziehenden, engen Verbindungen zum Kloster Verden lassen sich zweifellos durch das Wirken von Liudgers Bruder Hildegim erklären, wobei die – von W. vorsichtig bejahte – Frage, ob der Bischof des fernen Châlons-en-Champagne in Personalunion bereits auch als Gründerbischof von Halberstadt fungiert habe, letztlich irrelevant ist. Der seit den 1950er Jahren intensiv tätigen Stadtarchäologie ist es gelungen, die mangelhafte schriftliche Überlieferung zur Gründung und Frühzeit des Bistums und näherhin des Bischofssitzes selbst entscheidend zu ergänzen bzw. zu relativieren. So lässt sich im Bereich des Dombezirks in Halberstadt eine vorhergehende, intensive sächsische Besiedlung nachweisen, für die W. sogar eine heidnische Kult- und Gerichtsstätte annehmen möchte. Dennoch muss die wichtige Frage, ob zunächst (oder parallel?) Seligenstadt, das heutige Osterwieck 25 km nordwestlich von Halberstadt, als Sitz des Bistums für Ostsachsen vorgesehen war, offen bleiben.

Die größten Schwierigkeiten bei der Integration wie auch bei der kirchlichen Organisation stellten sich den Franken im Norden des sächsischen Stammesgebietes, der erst um 810 von ihnen selbst übernommen werden konnte. In diese Zeit gehören die noch bescheidenen kirchlichen Anfänge (Taufkirche?) Hamburgs, das W. im Folgenden behandelt (143–165). Während die schriftliche Quellenlage misslich und durch Fälschungen bzw. Verfälschungen verzeichnet ist, hat die Archäologie seit dem Ende des II. Weltkriegs sehr Vieles zutage gebracht, damit aber, insbesondere seit 2002, mehr Rätsel aufgeworfen als Lösungen gebracht. Akribisch hält W. die jeweiligen Neufunde und deren zum Teil gegensätzliche Deutungsmöglichkeiten fest, ohne die im Untersuchungsraum einzigartige „Gemengelage“ (163) entwirren zu können. Insbesondere die *Hammaburg* selbst und der karolingerzeitliche Bischofssitz können nicht sicher lokalisiert werden, wobei Hamburg als Sedes, dann wohl als erzbischöfliche, ein schnelles und jähres Ende fand (vgl. oben zu Bremen). Ob man mit W. aus dieser archäologischen Ernüchterung heraus der älteren, aus anderem Blickwinkel gelegentlich vorgebrachten These, Hamburg sei in der Karolingerzeit gar kein Bischofssitz gewesen – W. dann weiter: Gründung des Bischofssitzes, bereits am heutigen Platz, „vermutlich erst im 11. Jh.“ (164) –, erliegen kann, muss angesichts der Dichte nachgewiesener, aber noch nicht zugeordneter Befunde wohl zumindest bezweifelt werden. In seiner Zusammenfassung zu Hamburg bewegt sich W. denn auch wieder in „klassischen“ Bahnen: Gründung des Bischofssitzes in Hamburg 831/832, nach der Zerstörung Hamburgs 845 wohl 848 Zusammenlegung mit Bremen.

Einen besonderen Fall stellt Hildesheim (165–180) dar, wo sich die Archäologie noch im Aufbau befindet und die Erkenntnisse in der Fragestellung noch deutlich von einer allerdings recht günstigen schriftlichen Überlieferung dominiert werden. Die günstigen, vermutlich wiederum schon von den Sachsen genutzten Siedlungsbedingungen und die Lage an einem überregional bedeutsamen Verkehrsknotenpunkt sind hervorzuheben, stellen aber nach dem bisher Gesagten ebenfalls keine Besonderheit dar. Diese liegt vielmehr darin begründet, dass ein ursprünglich vorgesehener Bischofssitz in der endgültigen Umsetzung des „Bistumsplans“ dann tatsächlich verlagert wurde. Was im Fall Verden mit Bardowick ziemlich unwahrscheinlich, im Fall Halberstadt mit Seligenstadt immerhin möglich ist, ist im Fall Hildesheim mit großer Sicherheit nach-

weisbar: Nicht Hildesheim, sondern das 15 km weiter westlich gelegene Elze sollte als Bischofssitz eingerichtet werden. In Elze, ähnlich verkehrsgünstig gelegen und auch mit Zugang zu Wasserwegen, ist ein Königshof mit Missionsstation nachgewiesen, hier hatte Karl der Große, in analogem Vorgehen wie etwa in Bremen, die Bistumsgründung vorbereitet. Warum brach sein Sohn und Nachfolger Ludwig der Fromme dies aber ab und entschied sich, als das ostfälische Bistum 815 dann tatsächlich eingerichtet wurde, für Hildesheim? W. zieht in dieser Frage die gängige Argumentation, Hildesheim sei verkehrsgeographisch günstiger gelegen, völlig zu Recht in Zweifel. Weit aus schließlich ist seine auf archäologischen Neufunden und historisch-geographischen Erkenntnissen fußende Vermutung, die strategischen Vorzüge, allen voran eine allseits geschützte Lage für den Dombau, hätten schließlich den Ausschlag zugunsten von Hildesheim gegeben.

Minden (180–195) blieb auch nach der Errichtung des Bistums 803/804, die eine Zuordnung zur Kirchenprovinz Köln zur Folge hatte, dem (mainzischen) Kloster Fulda, von wo aus die wesentlichen Impulse zur Christianisierung des Gebiets ausgegangen waren, verbunden. Die Quellen sind recht spärlich, sowohl was die schriftliche Überlieferung als auch die (bisherigen) archäologischen Zeugnisse angeht. Auch in Minden übernahmen die Franken eine sächsische Vorgängersiedlung in einer „bedeutsame[n] Lage“ (183) innerhalb des Landwegenetzes, das durch die Weser als Wasserweg noch ergänzt wurde. Der misslichen Quellenlage ist es geschuldet, dass auch nach einer eingehenden Analyse viele Einzelfragen zur Gründungs- und Frühgeschichte des Bischofssitzes Minden offen bleiben.

In gleichem Umfang wie Minden behandelt W. im Folgenden Münster (195–210). Als westlicher Teil des Sachsengebiets lag die Zuordnung zur Kirchenprovinz Köln nach der Bistumsgründung, die 805 erfolgte, auf der Hand. Die mit Verschiebungen im Grunde bis heute fortbestehende Doppelgestalt des Bistums wird von W. zu Recht auf die beiden Missionsgebiete des späteren Gründerbischofs Liudger zurückgeführt. Der Bischofssitz selbst lag „verkehrs-zentral“ (197) im Netz sowohl der Land- als auch der Wasserwege, was im 7. Jh. sächsische Verbände zu einer Wiederbesiedlung und offenbar auch schon zu einem nennenswerten Handelsverkehr genutzt hatten. Auch hier übernahmen die Franken also eine Siedlung der unterworfenen Sachsen. Über Art und Umfang der fränkischen Um- und Neustrukturierungen vor der Bistumsgründung schafft W. allerdings, dies begünstigt durch einige doch recht spekulative Vermutungen (z. B. über eine Königspfalz), eher Unklarheit. Ebenso ungewöhnlich ist im Fall Münster die mangelnde Darlegung neuester Hypothesen, die, wie etwa in der versuchten Lokalisierung des *monasterium* Liudgers ursprünglich jenseits der Aa im Bereich der Überwasserkirche, ja aus der archäologischen Forschung selbst stammen. Dies überrascht umso mehr, als gerade in Münster die ungünstige schriftliche Quellenlage alle Hoffnung auf weitere archäologische Erkenntnisse setzen lässt, wie W. abschließend übrigens selbst hervorhebt (210).

Noch deutlich schmaler gestaltet sich die Quellenbasis im Fall von Osnabrück (210–221). Die schriftliche Überlieferung gibt kaum Aufschluss über Gründung und Frühzeit, und archäologische Forschung setzte in einem nennenswerten Umfang erst ab 1975 ein. Diese brachte aber schon wichtige Nachweise hervor, weiteres kann zumindest erschlossen werden, sodass auch für Osnabrück ein vergleichbarer Befund festzuhalten und einzuordnen bleibt: „natürliche Schutzlage“ und „verkehrsgünstige Situation“ (212), die im Kontext mit Funden des 7. und 8. Jh.s und der Ergrabung einer wohl vorkarolingischen Wehranlage wiederum eine sächsische Vorgängersiedlung plausibel machen, sowie eine der Bistumsgründung vorhergehende, bereits 786/787 nachweisbare Missionsstation. Die Einrichtung eines Bischofssitzes erfolgte dann spätestens 803; Funde aus nördlich an das Domgelände anschließenden Stellen, die auf einen Friesenmarkt hindeuten könnten, verdeutlichen die Bedeutung der Gründung.

Zentrale Bedeutung in der fränkischen Eroberung, Missionierung und Christianisierung Sachsens hatte von Beginn an die 776/778 als solche genannte *urbs Karoli*, Paderborn, mit der W. seine Einzeluntersuchungen schließt (221–237). Hier kann diese auf „relativ positiv[er]“ (222) Quellenlage aufbauen, was W. dann v. a. bei der Analyse des Übergangs von sächsischen Vorbesiedlungen in fränkische Herrschaft und deren Strukturveränderungen in „Königs-nähe“ zugute kommt. Die Missionierung des Gebiets erfolgte zunächst vom Kloster Fulda, dann vom Bistum Würzburg aus. Die kirchliche Organisation und Christianisierung kam folglich auch einem Würzburger zu: Ab 806/807 amtierte Hathumar als erster Bischof von Paderborn.

Auf Grundlage dieser nach dem oben skizzierten Kriterienkatalog vorgenommenen neun Einzelanalysen nimmt W. im Kap. V schließlich die angestrebte vergleichende Auswertung vor (238–268). Die Bischofssitze liegen, vielleicht mit Ausnahme von Münster, auffallend in der Peripherie der jeweiligen Missionsgebiete bzw. späteren Sprengel, was W. mit einer Ausrichtung auf die fränkischen Kernlande begründet; fast alle haben unmittelbaren Zugang zu bedeutenden Landverkehrswegen und zu zumindest schiffbaren Wasserwegen (239–243). Für alle Bischofssitze können sächsische Vorgängersiedlungen nachgewiesen werden bzw. zumindest als wahrscheinlich gelten, die dann ebenfalls schon zentralörtliche Funktionen innehatten; allerdings vermeidet W. mit Recht eine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Kontinuität und Bruch infolge des Übergangs in fränkische Herrschaft (244–249). Was die Dombezirke (249–265) angeht, so mag man sich der nicht selten konkret nachweisbaren Vermutung, dass die Bischofssitze bei oder schon bald nach ihrer Gründung befestigt wurden, sicherlich anschließen; sehr gezwungen und vage erscheinen allerdings die mit Blick auf die strategische Lage vorgenommenen Parallelsetzungen einzelner Bischofssitze des Untersuchungsgebiets zu ihren

Förderklöstern und -bistümern an Rhein, Main und in Hessen. Die Mehrzahl der Domkirchen lag nicht im Zentrum, sondern am nördlichen Rand des Dombezirks, die ursprüngliche Bauform war die der Basilika. An den karolingischen Bischofssitzen des Sachsengebiets entstanden schnell Marktsiedlungen (265–266).

Aus der Vergleichbarkeit der Vorbedingungen und der Frühentwicklungen heraus, die er noch um die Vermutung, dass die Bischofssitze auf Königsgut, dem Missionsstationen angeschlossen waren, gegründet wurden, bereichert, konkludiert W. schließlich, dass den karolingischen Gründungen im eroberten Sachsengebiet eine zentrale Planung zugrunde liegt und in der Durchführung ebenso ein planmäßiges Vorgehen festzuhalten ist. Politik und Mission, weltliche Herrschaft und geistliche Verantwortung wirkten hier auch nachweislich primär archäologischen Erkenntnisgewinns zusammen, königliches bzw. weltliches und geistliches Zentrum lassen sich quasi in eins ergraben.

Somit sieht W. in Kap. VI, Zusammenfassung und Ausblick (269), das Ziel seiner Arbeit, die Prüfung – und Bejahung! – der Frage, ob die Einrichtung der neun karolingerzeitlichen Bistümer in Sachsen „nach einem einheitlichen Plan“ vorgenommen worden und verlaufen sei, als gesamtheitlich erfüllt an. Die noch offenen Einzelfragen bilden *Desiderata* der archäologischen Forschung.

Den Bd schließen zwei technische Teile ab. Das Literaturverzeichnis (270–296) mit einer Vielzahl an spezieller Literatur spiegelt ebenso die fundierte Recherche und den Tiefgang der Arbeit wider wie deren maßgebende Intention, die Forschung in ihrem Gang und ihrem Status quo zu dokumentieren. Die Anmerkungen (297–311) sind als Endnoten dem Text nachgestellt und belegen dessen Aussagen in hoher Dichte (insgesamt 566).

Die vorliegende Arbeit von W., die die Grundlagen, Gründung und Frühgeschichte der Bischofssitze im eroberten Sachsen zum Gegenstand nimmt und damit einen weiten Untersuchungsraum abdeckt, markiert ohne Zweifel eine wichtige Etappe in der Erschließung der Themenstellung durch die archäologische Forschung. Erstens präsentiert sie fundiert und detailliert den jeweiligen Forschungsgang, bereitet diesen auf und hält mit großer Akribie den gegenwärtigen Status quo fest. Ausführung und Gestaltung, nicht zuletzt auch Illustration, ebenso die Tiefenschärfe und Detailtreue, die Stringenz der Argumentation und die Abgewogenheit des Urteils sind hierbei geradezu vorbildlich.

Zweitens bereichert die Arbeit den aktuellen archäologischen Forschungsstand nicht unwesentlich durch methodische Verfeinerungen. Der Engführung durch traditionelle archäologische Methoden wirkt W. entgegen, indem er zum Einen beispielsweise auch Ergebnisse von Bohrprofilen heranzieht und zum Anderen die Tür zu Nachbardisziplinen aus Natur- und insbesondere Geschichtswissenschaften offen hält.

So leistet die Arbeit darüber hinaus auch einen wichtigen Beitrag für weitere an der Thematik beteiligte Disziplinen, insbesondere der Geschichte und näherhin der Kirchengeschichte. Angespielt sei hiermit nicht nur auf eigene Interpretation und Einordnung der Befunde in einen größeren, sachlich übergreifenden Kontext in vergleichender Perspektive, wie dies Kap. V bietet. Zu nennen ist in erster Linie der kontinuierlich und konsequent die Arbeit durchziehende Abgleich der archäologischen Befunde mit zumindest den wichtigsten schriftlichen Quellen, aber auch der Versuch, in historischen Stadtplänen anhand von Grundstücksgrenzen alte Wehrverläufe zu rekonstruieren.

Solche methodischen Verfeinerungen und einzelne interdisziplinäre Ansätze erscheinen gerade angesichts der Tatsache, dass das archäologische Fundspektrum hauptsächlich von Gefäßresten dominiert wird, unverzichtbar. Ein in dieser Hinsicht eindrucksvolles Beispiel gibt die ausführliche Diskussion der Frage, ob die von Adam in den *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* 1072/1076 erwähnte Befestigung des Bischofssitzes Bremen mit einer Mauer (1032/1042) nur die geistliche oder auch (schon) die weltliche Siedlung geschützt habe (36–66) – eine Frage übrigens, die W. trotz der skizzierten methodischen und quellenmäßigen Verschränkungen dann letztlich doch offen lassen muss.

Eine Beschäftigung mit Rubra wie Sachsenmission, kirchliche Organisation im Frühmittelalter, frühmittelalterliche Christianisierung u. ä. kann und darf an W.s Arbeit zukünftig nicht vorbeigehen.

Dennoch können, trotz dieses überaus positiven Gesamturteils, einige einschränkende Bemerkungen auch grundsätzlicher Art nicht unterbleiben. Die Leitfragen, die dem konkreten, einheitlichen Frage-raster der Einzelanalysen zugrunde liegen, stehen kaum in einem Sinnzusammenhang und scheinen so, bei einer freilich zum Teil mehr als beeindruckenden Materialfülle, lediglich eine umfassende Sammlung all dessen zu evozieren, was die (Stadt)archäologie zu den behandelten Orten gerade hergeben kann. Der Status quo eben soll dokumentiert werden in gleich bleibender Qualität, dessen Erar-

beitung, was, je nach Fundlage und deren Diskussion, einmal mehr, einmal geringeren Umfang in Anspruch nimmt. Das nicht näher begründete Selbstbekenntnis W.s. „keine eigenen Materialuntersuchungen“ vornehmen zu wollen (11), verfestigt diesen Eindruck einer reinen Bestandsaufnahme weiter, die, was nochmals zu betonen ist, allerdings auf höchstem Niveau gehalten ist. Und in diesem Kontext fällt schließlich auch ins Gewicht, dass W., als er nach langem Gebrauch die archäologische Lupe beiseite stellt, die Fernsichtgläser für einen interdisziplinären Erkenntnisgewinn zwar aufsetzt und damit klar sieht, sie aber nach kurzer Zeit wieder abnimmt – dem in dieser Hinsicht zentralen Kap. V, das eine vergleichende und übergreifende Perspektive einnimmt und in dem W. seine in den Einzelanalysen sicherlich zumeist berechtigte Vorsicht (Standardresümee: „[...] nicht prinzipiell auszuschließen [...]“) zugunsten eigener Gewichtung und Thesenbildung einmal ablegen kann, kommt bezeichnender Weise nur ein relativ schmaler Umfang (30 Seiten) zu.

Droht aber trotz der Detailschärfe nicht die Gefahr eines Zerrbilds? Die sicher verständliche, zum Teil erhebliche Diskrepanz im Umfang der Kap. und Einzelabschnitte, die eben schon angesprochen wurde, die breite Behandlung sich aktuell stellender Detailfragen, die zurückhaltenden, fast regelmäßig mit dem unkalkulierbaren ‚Faktor X‘ möglicher oder zu erwartender Neufunde versehenen Konklusionen von W. selbst lassen zumindest erahnen, dass die Bestandsaufnahme nicht nur in Detailfragen, sondern als Ensemble generell lediglich eine Momentaufnahme widerspiegelt – eine Aufnahme, die durch neues Licht¹ über kurz oder lang nicht nur in ihren Schattierungen und Nuancen, sondern auch in der Betrachtung selbst grundlegend verändert sein kann. Ob solche neuen Erkenntnisse und Ergänzungen dann auch Auswirkungen auf die von W. nach dem Status quo recht überzeugend bejahte Leitfrage nach einem gemeinsamen ‚Masterplan‘ der karolingischen Bistumsgründungen in Sachsen zeitigen, wird sich zeigen müssen.

Münster

Thomas Bauer

Theologiegeschichte

Feil, Ernst: Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert Bd 4. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007. 1006 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 91), geb. € 289,00 ISBN: 978-3-525-55199-8

Mit dem vierten Bd hat Ernst Feil sein Forschungsvorhaben zur Geschichte des Verständnisses des Terminus „religio“ wie geplant abgeschlossen. Vorangegangen waren 1986 die Untersuchungen über „die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation“ in Bd 1 (281 S.) unter Einschluss des antiken Sprachgebrauchs, der Scholastik und des Humanismus. Bd 2 (1997; 372 S.) für die Zeit „zwischen Reformation und Rationalismus“ (1540–1620) behandelte den Renaissance-Humanismus, die frühe altprotestantische Schultheologie, die spanische Spätscholastik sowie politisch relevante Beiträge. Ein eigenes Kap. gilt dem theologischen Sprachgebrauch dieser Periode. Der 2001 erschienene dritte Bd (542 S.) untersuchte das Vorkommen des Begriffs bei Autoren im 17. und frühen 18. Jh. Die nahezu einhundert Autoren dieses Zeitraumes vermitteln nicht nur ein Bild von sich wandelnden und jeweils aus den unterschiedlichen Interessensphären resultierenden Verständnissen von ‚Religion‘. Der Bd liest sich wie ein am Thema dieses Forschungsunternehmens orientiertes theologie- und philosophiegeschichtliches Kompendium eines spannungsvollen Jh.s.

Die gleiche Spannweite zwischen präziser Orientierung am Forschungsgegenstand (*religio*) und seiner Einbettung in die sich wandelnden Interessenkreise, Frömmigkeitsstile und differenten, oft kontroversen Einstellungen zu religiösen oder speziell gläubigen Grundhaltungen weist der nun abschließende vierte Bd (1006 S.) für die Zeit des 18. und frühen 19. Jh.s auf. Auch in ihm wird den einzelnen Autoren (insgesamt 70) je nach ihrer Bedeutung und ihrem Gewicht hinsichtlich der Fragestellung unterschiedlicher Umfang eingeräumt. „Versucht habe ich selbstverständlich, für das Thema wichtige Autoren herauszufinden, und dabei auch solche herausgesucht, die

nicht zu den jeweiligen Spitzen einer Zeit gerechnet werden. [...] Dokumentiert habe ich aber auch manche Autoren, bei denen die ‚religio‘ eher am Rande ihrer Aufmerksamkeit geblieben ist [...]“ („Zur Methode des Untersuchungs“, 17).

Die Gliederung dieser in sich oft heterogenen Verfasserschaften in geistige Verwandtschaftsgruppen macht die Stofffülle dieses umfangreichen Bdes zugänglich und überschaubar. Zu den zahlreich vorliegenden theologie- und philosophiegeschichtlichen wie literaturwissenschaftlichen Veröffentlichungen zu diesem spannungsvollen Zeitraum liefert Feil einen einzigartigen Spezialbeitrag. Die Texte der Kleineren und der Großen unter ihnen werden mit Lupenschärfe im Blick auf die leitende Fragestellung einer *re-lecture* unterzogen. Wie hielten sie's mit der ‚Religion‘? Manches scheint da weit auseinander zu liegen. F. gelingt es zu gruppieren, zu bündeln und dabei die Epoche bestimmenden Vordenker von ihren zeitgenössischen Begleitern abzuheben.

Die beiden ersten Abschnitte fassen „evangelische Schultheologie in der ersten Hälfte des 18. Jh.s“ und „Schulphilosophie im Übergang“ (unter letzterer Chr. Wolff, G. F. Meier u.a.) zusammen. Den beiden „frommen Außenseitern“ N. L. Graf Zinzendorf und J. C. Lavater werden mit Recht dreißig Seiten (ähnlich den „Großen“ des „Zeitalters des deutschen Idealismus“) eingeräumt. Das entspricht durchaus der Wirkungsgeschichte, die diesem „Außenseiter“ Einfluss und Weite verschaffte. Sehr verdienstvoll ist, dass F. in die Begriffsforschung über diese eineinhalb Jh.e England und Frankreich mit ihren wichtigsten Vertretern einbezogen hat (210–365).

Ein Schwerpunkt dieses Bdes liegt bei den Autoren mit „kontroversen Positionen zur deutschen Aufklärung“ (darunter G. E. Lessing und J. G. Herder). Ein eigenes Kap. gilt der Untersuchung des Vorkommens des Begriffs „Religion“ in der deutschen Literatur dieses Zeitabschnittes. Sie reicht von F. F. Gellert über F. G. Kloppstock, J. W. Goethe und F. Schiller zu J. C. F. Hölderlin und Novalis. Welche Erkenntnisse dabei zu Tage treten, lässt sich im Abschnitt zu Hölderlin feststellen: „Es finden sich in seinem Werk nicht einmal 40 Belege zu diesem Stichwort“ (667). Darum wird der Untersuchungsgegenstand – ähnlich wie bei den anderen behandelten Dichtern – im Geiste und im Zusammenhang ihres Gesamtwerkes aufgespürt. F. sucht in der terminologischen Verwendung dasjenige, wofür der Begriff steht, auch im ästhetisch-literarischen Kontext des Dichterischen. Das aber ist begründet im Geiste der Epoche selber, für deren Autoren der Begriff „Religion“ immer auch zu einer Erfahrungsqualität „Religiosität“ mutiert.

In dieser Hinsicht untermauert die Erforschung des Begriffs eine dieser Zeit insgesamt eigene Entwicklung. An die Stelle des konkreten, am Wahrheitsanspruch der christlichen Offenbarung orientierten Verständnisses treten die Reflexionen auf den Menschen in seinem Verhalten in Bezug auf Religion.

Zu den zahlreich vorhandenen philosophie- und theologiegeschichtlichen Darstellungen dieser Zeit stellen diese Untersuchungen dadurch eine wesentliche Ergänzung dar, dass sie Zugang zu den diese Epoche bestimmenden Denkern nicht nur mit letzter Konsequenz am Vorkommen des Begriffs „Religion“ suchen. Es bleibt nicht bei einem ergänzenden Spezialbeitrag zu dem Gesamtwerk eines in diesem Jh. dominierenden Denkers. Auf der Suche nach dem Vorkommen und nach dem Gebrauch des Begriffs fällt neues Licht auf die Inhalte seines Werkes. Der Anspruch einer neuen Deutungskompetenz wird von F. niemals erhoben. Deswegen kann er insbesondere in dem oft bis zu halben Buchseiten eingearbeiteten Apparat einschlägige Auslegungen und Darstellungen zu Wort kommen lassen. Sie tragen den Charakter von Erweiterungen und untermauernden Belegen für das im eigenen Forschungsvorhaben an den Tag Geförderte.

Damit tragen diese Untersuchungen dazu bei, „differenzierte“ Bilder von den Gesamtwerken dieser schlicht „Autoren“ genannten Denker zu vermitteln. Damit lässt sich eine Entwicklungsgeschichte ihres Denkens an Hand der sich wandelnden Verwendung des Begriffs verfolgen.

Im Falle Immanuel Kants (1724–1804) führt sie von der „natürlichen Religion“ als „Stütze [...] aller moralischen Grundsätze“ zur Bestimmung der „Religion“ [...] als „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“ (719 f.). Mit Blick auf die Rolle der „Vernunft“ begegnen die Unterscheidungen von „Vernunftglaube“, verschiedene Weisen des „Religionsglaubens“, die „wahre innerliche Allgemeine Religion“ in unterschiedlichen Ausprägungen einschließlich des sogenannten „Kirchenglaubens“. So lesen sich die siebzigseitigen Erhebungen des Begriffs zugleich als eine den theologischen Leser angehende, Schwerpunkte setzende Lektüre des Kant'schen Denkens.

Im Kap. zu F. D. E. Schleiermacher (1768–1834) werden die für seinen Gebrauch des Begriffs und seine theologische Entfaltung kennzeichnenden Abschnitte herausgearbeitet: von der Zeit seiner fiktiven „Reden über die Religion“ und deren späteren sie verändernden Überarbeitungen zur christlichen Sitten- und Glaubenslehre. Die Untersuchung der variierenden Verwendung dieses für Schleiermacher zentralen Begriffs verdeutlicht zugleich an diesem Beispiel dessen theologische Entwicklung. Sie gipfelt schließlich in seiner späteren Distanzierung von diesem für ihn einst bestimmenden, letztlich unbe-

¹ Ein rezenter, die angesprochene Problematik durchaus unterstreichender Fall zeigt, dass neues Licht nicht zwangsläufig Klarheit bringen muss: Die offenbar zufälligen Neufunde Anfang der 1990er Jahre am Lugenstein 11 und 13 in Verden weisen auf eine gegenüber der schriftlichen Ersterwähnung mindestens 400 Jahre weiter zurückreichende, kontinuierliche Besiedlung hin (96f), geben in Deutung und Zuordnung allerdings Rätsel auf.

stimmt erscheinenden Begriff. Deshalb solle man auf ihn – zumindest im „wissenschaftlichen“ Gebrauch – verzichten.

Es ist hier nicht der Ort, die anderen großen Kap. des Bdes im Zeitalter des Idealismus bei Jacobi, Fichte, Hegel und Schelling vorzustellen. Auch im Blick auf sie gilt, was zum Erkenntniszuwachs durch die Lektüre zu sagen ist: Mit Hilfe der Untersuchung der Verwendung des Begriffes werden Zugänge zum Gesamtwerk dieser Denker eröffnet. Zu den zeitgeschichtlich-kontextuellen und biographischen, sowie zu der unter philosophischen und theologischen Aspekten bisher erschienenen Literatur hat F. eine streng ‚werkimmanente‘ Analyse und deren Auswertung vorgelegt. Sie bleibt scharf am Begriff orientiert und eröffnet auf dieser Grundlage neue Wege zu den Autoren und ihren Texten. Man muss nicht Exeget sein, um an dieser Arbeit die exakte Methode im Umgang mit ihrem Forschungsgegenstand wahrzunehmen und zu würdigen. Die gewonnenen Einsichten bieten dem theologischen Leser neue und lohnende Erkenntnisse. Damit unterscheidet sich das Werk Ernst Feils von manchen zeitläufigen Theorieentwürfen mit ihrem ungedeckten Anspruch auf eine Erfassung des ‚Multiphänomens‘ „Religion“.

Starnberg

Horst Bürkle

Kany, Roland: Augustins Trinitätsdenken. Bilanz, Kritik und Weiterführung der modernen Forschung zu „De trinitate“. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XXII) 635 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 22), geb. € 99,00 ISBN: 978-3-16-148326-4

Vorliegender Bd ist die gedruckte Version einer 2003 an der Ruhr-Univ. Bochum eingereichten Habilitationsschrift. Inhalt und Literaturverweise wurden an einigen Stellen bis 2007 aktualisiert. Doch wie Kany selbst im Vorwort vermerkt (VI), ist es bei einem Autoren wie Augustinus kaum möglich, mit der Erforschung eines seiner Werke, oder gar mit der Behandlung der Forschungsliteratur dazu je an ein Ende zu gelangen. Dennoch ist die Anlage des dem Bd zugrundeliegenden Habilitationsvorhabens geradezu monumental. So werden über 650 Forschungsbeiträge aus den letzten 170 Jahren zu Augustins *De trinitate* kritisch diskutiert. Darüberhinaus legt K. einen eigenen theologisch-philosophischen Deutungsversuch vor. Dabei ist die Wahl des Gesamttitels, „Augustins Trinitätsdenken“, von Signifikanz. Nicht um eine systematisch-theologische („dogmatische“) Bewertung von Augustins Trinitäts-Lehre geht es K., sondern um die historische sowie rezeptions- und forschungsgeschichtliche Erschließung seines Trinitäts-Denkens. Am Ende dieses Vorhabens steht eine zeitgemäße philosophisch-theologische Analyse dieses Denkens und eine hermeneutisch-theologische Deutung. Nach K. würde man das Anliegen von Augustins *De trinitate* missverstehen, meinte man, es ginge darin um die Vermittlung von Informationen bezüglich (oder um die Erkenntnis) eines kategorialen Gegenstandes, der zutreffend mit dem Ausdruck „Trinität“ bezeichnet würde. Vielmehr gehe es Augustin darum, in ein jenseits aller Gegenstände angesiedeltes „Gegenstand“ angemessenes Denken einzuführen. K. meistert seine Aufgabe in bewundernswerter Weise. Durchgehend scharfsinnig und kenntnisreich bis in die kleinsten Details zeichnen sich seine Ausführungen dennoch immer wieder durch Ausgewogenheit, Transparenz und Allgemeinverständlichkeit aus. K. legt mit diesem Buch somit eine umfassende, zugleich aber auch tiefgründige Studie vor, die sich auf Jahrzehnte hinaus als maßgeblich, ja unverzichtbar für die historische Augustinusforschung (speziell für die Erforschung von *De trinitate*) sowie für die Patristik allgemein, aber auch für die systematisch-theologische Erforschung des Trinitätsbegriffes erweisen dürfte. Auf den Inhalt und einige Einzelpunkte soll im Folgenden eingegangen werden. Leider ist dies im gegebenen Rahmen nur kurz und in skizzenhafter Form möglich.

Das Buch gliedert sich in zwölf Kapitel. Ein erstes Kap. behandelt den Text von *De trinitate*, die handschriftliche Überlieferung, gedruckte Ausgaben, spezielle Probleme der Textgestaltung und Übersetzungen (7–30). Im zweiten Kap. wird die komplexe Chronologie der Entstehung von *De trinitate* diskutiert (31–46). Das dritte Kap. ist Quellen, Einflüssen und Gegnern gewidmet (47–130), das vierte Kap. modernen Gesamtdarstellungen von Augustins Trinitätslehre (131–180). Im fünften Kap. werden allgemeine und theologische Aspekte von *De trinitate* diskutiert, darunter auch postmoderne Perspektiven (181–246). Einige kritische Bemerkungen zu letzteren leiten über zum sechsten Kap., wo es um philosophische Aspekte von *De trinitate* geht (247–294). Das siebte Kap. behandelt Augustins Trinitätslehre außerhalb von *De trinitate* (295–310), das achte Kap. Augustins Trinitätslehre in dogmengeschichtlicher Sicht (311–330). Im neunten Kap. wird ein Überblick zur Wirkungsgeschichte von *De trinitate* präsentiert (331–368). Im zehnten Kap. werden fünf maßgebliche Vertreter der modernen Trinitätstheologie und ihre Augustinuskritik vorgestellt und kritisch diskutiert, Karl Barth, Karl Rahner, Hans Urs von Baltha-

sar, Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg (369–392). Das elfte Kap. enthält eine Zusammenfassung des heutigen Forschungsstandes (393–404) und im zwölften Kap., dem Schlusskapitel (405–534), wird Augustins ursprüngliche Einsicht in *De trinitate* formuliert, eben jener Verweis auf das jenseits jeglicher Gegenständigkeit liegende Denken aus dem Wissen um das Selbst (*se nosse*) und die es begründende Wirklichkeit heraus, das zu einem Verständnis dieser Wirklichkeit hinführt bzw. zu einem Verständnis darüber, dass jene Wirklichkeit unauslotbar ist: „Das Unbegreifliche.“ so paraphrasiert K. am Ende *De trinitate* 15,2,2, „soll so erforscht werden, dass man nicht meine, nichts entdeckt zu haben, wenn man zu entdecken vermocht hat, wie unbegreiflich das ist, was man gesucht hat.“ Nach K. endet Augustins *opus tam laboriosum* somit zwar in einem Scheitern, doch „nicht in einem kläglichen, sondern in einem glänzenden Scheitern“ (534). Das Buch schließt mit einem ausführlichen und gut gegliederten Literaturverzeichnis und Registern zu Stellen aus antiken Texten, Handschriften, Personen und Sachen (535–635).

K.s eigener Zugang zu *De trinitate* ist von neueren geistphilosophischen Ansätzen beeinflusst, etwa Hans Joachim Krämers Studien zur Alten Akademie, Werner Beierwaltes' Forschungen zum Neuplatonismus und seiner Tradition und Dieter Henrichs Untersuchungen zur Vor- und Frühgeschichte des Deutschen Idealismus. Dabei vermittelt K. u. a. auch ein ganz bestimmtes, freilich möglicherweise etwas zu stark vereinfachendes und wenig differenziertes Bild einer antiken und spätantiken philosophischen Tradition, die Augustins Denken in *De trinitate* beeinflusste, oder die zumindest frappante Ähnlichkeiten mit diesem Denken aufweist. Diese Tradition – K. nennt sie an einer Stelle „die antike Philosophie in ihrer anspruchvollsten, platonischen Form“ – wird zum Teil durch Quellen, zum Teil aber auch durch synthetisches Weiterdenken über die Quellen hinaus zu einem kohärenteren Bild rekonstruiert, doxographisch geordnet und dann Augustins Denken in *De trinitate* gegenübergestellt. Auch relevante Fragen der Gegenwartsphilosophie, wie sie sich aus der Verwendung der genannten neueren Literatur nahelegen, werden notgedrungen-weise oft nur summarisch abgehandelt, ehe sich das Interesse K.s Augustins Text zuwendet. Damit wird eine Tendenz spürbar, obwohl K. ihr ehrbarerweise zu widerstehen versucht, die relevanten philosophischen Aspekte der Untersuchung in altbekannter Manier in erster Linie der theologischen Reflexion dienstbar zu machen, statt sie in ihrem eigenen Recht gelten zu lassen. Eines der erklärten Ziele von K.s Studie ist zwar die Überwindung der mittelalterlichen und neuzeitlichen Dichotomie von Philosophie und Theologie (404), im Bemühen, sich diesem Ziel anzunähern, scheint K. jedoch versucht zu sein, begriffliche Kompromisse zu schließen, die man auch als Vereinnahmung philosophischer Positionen deuten könnte, etwa wenn er auf S. 531f in einem Atemzug Fichtes „göttlichen Grund“, Augustins Denkerfahrung und Aussagen heutiger Selbstbewußtseinstheoretiker bezüglich einer „nicht- oder vorsprachlichen“ Dimension des Selbstbewußtseins vergleicht, beinahe als ob man ohne weiteres davon ausgehen könnte, es handle sich hier um ein und denselben Sachverhalt. Damit wird K. sowohl dem modernen wie auch dem antiken Diskurs nicht immer ganz gerecht. So steht etwa das „Resultat“ im Schlusskapitel, „die antike Philosophie in ihrer anspruchvollsten, platonischen Form endet in der Aporie“ (456), mit dem Bemühen im sechsten Kap. um ein adäquates bildungsgeschichtliches Verständnis der (spät-)antiken Philosophie auf der Grundlage etwa von Pierre Hadots Forschungen (vgl. 248 Anm. 1084 die Hinweise auf „Exercices spirituels et philosophie antique“ und „Qu'est-ce que la philosophie antique?“) in einem deutlichen Widerspruch.

Adäquater im Vergleich hierzu erscheint die Darstellung des theologiegeschichtlichen Hintergrundes sowie die Rolle text- und übersetzungshermeneutischer Probleme für die Entwicklung einer trinitätstheologischen Terminologie bzw. auch für die Beantwortung trinitätstheologischer Fragestellungen. Das Thema „Übersetzung“ (vom Griechischen ins Lateinische, aber dann auch vom Lateinischen in moderne Sprachen) erweist sich hier in zweifacher Weise als relevant. Zum einen hinterfragt K. zutreffenderweise Gregor von Nazianz' Urteil (or. 21,35), die lateinischen Vorbehalte gegen den Hypostasenbegriff rührten von der Armut der lateinischen Sprache her. War doch die Bedeutung des Begriffs in Wirklichkeit auch im Griechischen äußerst unklar (503). Eine eingehende Kritik dieses Urteils und seiner Hintergründe, die sich bei K. allerdings lediglich andeutet, sollte somit zu einem tieferen Verständnis des Verhältnisses zwischen Sachfragen und Übersetzungsfragen führen. Überspitzt gefragt: Sind Sachfragen nicht letztlich auf Übersetzungsfragen zu reduzieren? Bzw. noch überspitzter formuliert: Wenn einerseits das Problem der Bedeutung des Wortes *hypostasis* kein Übersetzungs-, sondern ein Sachproblem ist, und wenn andererseits Augustin diesem Sachproblem im weiteren Kontext einer Übersetzung des relevanten Diskurses ins Lateinische bestreitbar erfolgreicher zu Leibe rückte als Theologen (griechischer wie lateinischer Provenienz) vor ihm, wäre es da nicht möglich, dass entsprechende Fortschritte im Denken, d. h. in der Lösung (oder zumindest adäquateren Formulierung) der Sachproblematik gerade durch einen intensivierten Übersetzungsprozess ermöglicht oder zumindest begünstigt wurden? Dies wäre sowohl im Hinblick auf Augustins Arbeit an *De trinitate* relevant als auch im Hinblick auf den enormen Einfluss der Übersetzung des Werkes ins Griechische durch Maximus Planudes (334). Interessant in diesem Zusammenhang ist auch, dass der von K. zitierte Hauptbedenkenträger gegen den Hypostasis-Begriff auf lateinischer Seite Hieronymus war (502f).

Ebenfalls mit der Übersetzungsproblematik verknüpft ist die Frage der Präsenz von Elementen von Aristoteles' Kategorienschrift in *De trinitate* und ihrer Rolle und Funktion. Eine über ein exzellentes Referat (66–68) hinausgehende Entfaltung bzw. Diskussion dieser Thematik hätte einerseits den Rahmen von K.s Studie gesprengt. K. formuliert hierzu immerhin ein Desiderat für die For-

schung (394). Andererseits wird K.s Verständnis der Thematik von dem oben angedeuteten stark vereinfachenden Bild des spätantiken philosophischen Diskurses etwas beeinträchtigt. Kann man wirklich sagen, es habe eine Standardinterpretation der Kategorien gegeben? Wurde nicht ständig diskutiert, inwieweit die Kategorien metaphysisch, epistemologisch oder sprachphilosophisch zu deuten seien? Auch was die Textüberlieferung betrifft, kann man eigentlich nicht, oder doch nur sehr qualifiziert sagen, „die aristotelische Kategorien-schrift lag im vierten Jahrhundert in der pseudo-augustinischen Schrift *Decem categoriae* in lateinischer Sprache vor“ (394). Wichtige Teile der Schrift lagen auch in mehreren anderen zeitgenössischen Quellen vor, und in welcher Weise Augustin von ihr Gebrauch machte, ist genau die Frage. Als integrales Ganzes lag die Schrift erst mit Boethius' Übersetzung vor. Der Grund aber, warum wir Boethius als Übersetzer der Kategorien gelten lassen sollen, Marius Victorinus aber nicht, obwohl Boethius ihn durchaus kritisch als solchen akzeptiert, hängt nicht nur mit der Textüberlieferung zusammen, sondern v.a. auch mit der Frage, wie sich unserer heutigen Kenntnis und Interpretation gemäß zwischen dem vierten und sechsten Jahrhundert die Rolle und das Verständnis von Philosophie in einem bildungsgeschichtlichen Kontext entwickelte, und welche Rolle in diesem Kontext die Anfertigung und der Gebrauch von Übersetzungen bestimmter Texte (philosophischer Lehrtexte wie etwa Aristoteles' Kategorien-schrift) spielte.

Und noch eine letzte kurze Einzelbeobachtung: Im dritten Kap. („Quellen, Einflüsse, Gegner“) behandelt K. den Manichäismus als letzten Abschnitt eines Teilkapitels über „Paganen Schrifttum“ (!) auf weniger als zwei Seiten. Er weist zwar später wiederholt (298, 409f) darauf hin, dass hier noch mehr zu leisten sei, macht aber selbst nur wenig von neueren Forschungen Gebrauch.

Natürlich ist hier, und auch allgemein im Zusammenhang mit dem oben Gesagten zu bedenken, dass es K. „nur“ um *De trinitate* bzw., noch spezifischer, um Augustins Trinitätsdenken in *De trinitate* geht, und als Leser wird man immer wieder der geradezu erschreckenden Tatsache gewahr, dass *De trinitate* eben nur eines neben einer ganzen Reihe von monumentalen Alterswerken Augustins ist. Eines der Verdienste von K.s Studie ist es, im Detail zu zeigen, dass es sich auch bei *De trinitate* um eine „Gelegenheitsschrift“ handelt, in der Augustin auf ganz bestimmte an ihn herangetragene Fragestellungen Antworten zu geben versucht.

Die Fülle der Themen, die K. behandelt, bringt es mit sich, dass vieles bei der Erarbeitung des Forschungsstandes am Ende doch nur kurz und skizzenhaft dargestellt werden kann. In dieser Beziehung verweist K.s Studie konsequent auf Augustins Text. Nur in ihm kann „Augustins Trinitätsdenken“ wirklich erfahren werden. Dies zu ermöglichen, darin bestehen letztlich sowohl die Leistung als auch die Grenzen von K.s zutiefst beeindruckendem Buch.

Beim Lesen fielen schließlich noch folgende (mögliche) Druckfehler auf: 127, letzte Zeile: afrikanisch; 164.7: Erkenntnis; 194.21: Augustin; 199.10: zu übersetzen; 215.13: Jahres; 267.8: Augustinus. Auf S. 370 scheinen die beiden letzten Zeilen keinen Sinn zu ergeben.

Cardiff

Josef Lössl

Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule, hg. v. Michael Kessler / Ottmar Fuchs. – Tübingen: Franke Verlag 2005. 462 S. (Studien zur Theologie und Philosophie, 22), kt € 68,00 ISBN: 3-7720-8075-8

Johann Sebastian Drey. Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (Tübingen 1819), hg. u. eingel. v. Max Seckler. – Tübingen: Franke Verlag 2007. 251 und 464 S., geb. € 118 ISBN: 978-3-7720-2492-4

Die Katholische Tübinger Schule leistete im 19. Jh. einen epochalen Aufbruch zur Neukonstituierung der katholischen Theologie und des religiösen Lebens. Während die anderen „Vororte“ der katholischen Theologie in Deutschland durch einzelne herausragende Namen bestimmt waren und durch sie charakterisiert sind, etwa Bonn durch Hermes und München durch Döllinger, erscheinen die Tübinger in der ersten Hälfte des 19. Jh.s so sehr von gemeinsamen Grundideen geprägt, dass sie als „Schule“ in die theologische Diskussion eingegangen sind. Lange Zeit hindurch galt Johann Adam Möhler als ihr unbestrittenes Haupt. In den vergangenen Jahrzehnten jedoch hat v.a. die Forschungsarbeit von Max Seckler zu Johann Sebastian Drey dazu geführt, dass in ihm als dem Gründer dieser Schule die entscheidenden Weichenstellungen gefunden werden, die schulbildend wirkten und „Tübingen“ seine Identität verliehen.

Die gegenwärtige Theologische Fakultät in Tübingen weiß sich in der Nachfolge dieses Aufbruchs im 19. Jh. und ihm bleibend verpflichtet. Sie hat sich selbst geehrt, als sie im November 2003 anlässlich des 150. Todestags Dreys ein internationales Symposium unter dem Titel „Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule“ veranstaltete. Die in diesem Rahmen vorgetragenen Referate wurden in dem von M. Kessler und O. Fuchs herausgegebenen Sammelband

gleichen Titels publiziert (Tübingen 2005). Drey wird in diesem Bd vorwiegend als Autor der beiden 1819 veröffentlichten Arbeiten, der Programmschrift „*Vom Geist und Wesen des Katholizismus*“, mit dem sich die Theologische Quartalschrift vorstellte, und der „*Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*“ betrachtet, weniger als der Vf. der dreibändigen „*Apologetik*“, die lange Zeit hindurch als sein Hauptwerk galt.

Die epochale Leistung und die Charakterisierung der Tübinger Schule kann nur vor dem Hintergrund der historischen Herausforderungen des beginnenden 19. Jh.s gewürdigt werden. Diese waren enorm. Die Nachwirkungen der Französischen Revolution hatten um das Jahr 1800 in mehreren Wellen zu einer massiven *déchristianisation* geführt, die Infrastruktur der katholischen Kirche in Deutschland war im Gefolge der Napoleonischen Kriege und der Säkularisation zerstört, traditionsreiche Diözesen waren untergegangen (Beitrag Holzem, 21–40). Im akademischen Bereich hatten die Kritiken Kants (ab 1781) das überkommene katholische Lehrgebäude als fragwürdig erscheinen lassen, 1799 waren anonym Schleiermachers *Reden über die Religion* erschienen, 1811 seine *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, Rautenstrauch und Wessenberg hatten ihre Reformpläne für das Theologiestudium vorgelegt, in denen, bestimmt von den Interessen der Aufklärung, die Ausbildung v.a. auf die praktische Seelsorgsarbeit und ihren Nutzen zugeschnitten war. Zentrum der Theologie als Lehre bildete bei Rautenstrauch die Dogmatik, der die anderen Disziplinen, insbesondere Kirchengeschichte und Exegese, als Hilfswissenschaften zugeordnet waren, ohne selbst als theologische Disziplinen im eigentlichen Sinn zu gelten (Hünemann, 41–52).

Angesichts dieses Theologieverständnisses wird im vorliegenden Bd insbesondere die *Kurze Einleitung* (abgekürzt KE) gewürdigt, die unter diesem bescheidenen Titel nichts weniger als eine Enzyklopädie der theologischen Disziplinen darstellt. In ihr wird die Theologie als Fach aus Fächern entworfen, die unter einem einheitlichen Gesichts- und Konstruktionspunkt zu einem systematischen Ganzen zusammengefasst und von diesem aus als notwendig und aufeinander bezogen verstanden werden (Hell, 41–52). Historisch-exegetische, systematische und praktische Disziplinen erscheinen von einer gemeinsamen Grundidee her als genuin theologische Fächer. Die *Kurze Einleitung* als enzyklopädische Gesamtschau der Theologie bietet für den Sammelband den Rahmen, von dem aus die Vertreter der einzelnen theologischen Disziplinen jeweils den systematischen Ansatz Dreys aufgreifen und von ihm aus ihr Fach präsentieren, Anregungen aus ihm ableiten, oder auch darlegen, wie die Entwicklung ihrer jeweiligen Disziplin über die Konzeption Dreys hinaus fortgeschritten ist. Die Anbindung an Drey ist in den einzelnen Beiträgen unterschiedlich eng, verschiedentlich wird, insbesondere in der praktischen Theologie, auch der Ansatz Hirschers, des Schülers und späteren Kritikers von Drey, als Referenzrahmen gewählt. Fast alle Lehrstuhlvertreter der Tübinger Fakultät, aber auch Referenten aus anderen universitären und kirchlichen Einrichtungen Tübingens und der Diözese Rottenburg-Stuttgart, sowie Gäste aus anderen deutschen und ausländischen Universitäten, nicht aber aus der evang.-theol. Fak. Tübingens, kommen zu Wort.

Es kann hier nicht der Ort sein, die Beiträge zusammenfassend darzustellen oder gar zu würdigen. Dazu sei auf den Beitrag von G. Wieland verwiesen, der das Symposium im Rückblick in der ThQ (2004, 108–117) und im vorliegenden Bd (353–362) vorstellt. Hervorzuheben ist der Beitrag von Kardinal Kasper, der als Honorarprofessor der Univ. Tübingen über „Die Einheit der Kirche im Licht der Tübinger Schule“ referierte (189–206). Max Seckler erweist die oft kolporierte Abhängigkeit Dreys von den angeblich älteren evangelischen Tübinger Schulen als historisches Fehlurteil, das sich weitgehend aus der Vorstellung speist, dass qualifizierte katholische Theologie „natürlich“ aus evangelischen Quellen geschöpft haben und damit von evangelischen Vorbildern abhängig gewesen sein muss. Demgegenüber belegt sein Beitrag, dass die „Katholische Tübinger Schule“ schon ein fester Begriff war, als von einer älteren oder jüngeren evangelischen Tübinger Schule noch niemand gesprochen hat, von einer Abhängigkeit also keine Rede sein kann (217–224).

In einem Schlussteil des Bdes werden einige Referate (und Predigten) aus Festveranstaltungen zum Gedenken an Drey dokumentiert: Zu seinem Todestag, zur Wiederherstellung seines Grabes auf dem Tübinger Stadtfriedhof, zur Eröffnung einer Ausstellung von Büchern und Manuskripten aus seinem Nachlass, zur Präsentation von Arbeiten über Drey und über die Tübinger Schule.

Dies führt zum zweiten Werk, das hier angezeigt werden soll: Johann Sebastian Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System* (Tübingen 1819), hg. und eingeleitet von Max Seckler, (Franke Verlag, Tübingen 2007, 251 und 464 Seiten). Es handelt sich um den Bd 3 von Johann Sebastian Drey, *Nachgelassene Schriften*. Bd 1 war: *Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände 1812–1817* (Tübingen 1997), Bd 2 *Praelectiones dogmaticae 1815–1834*, (2 Teilbände Tübingen 2003), hg. alle von M. Seckler.

In einer an Drey orientierten Bescheidenheit umschreibt Seckler seinen Beitrag an diesem 3. Bd als „herausgegeben und eingeleitet von [...]“. Faktisch handelt es sich in den neun einführenden Kapiteln, die fast durchwegs aus seiner Feder stammen, um nicht weniger

als eine Monographie zu Dreys Einleitungsschrift. Die Bedeutung der KE steht inzwischen nicht mehr in Frage: Schon in den 60er und 70er Jahren des 20. Jh.s gab es zwei photomechanische Nachdrucke, auch in den Bd *Theologie, Kirche, Katholizismus* (Tübingen 2003) wurde ein photomechanischer Abdruck aufgenommen (145–407). Das letztgenannte Werk bzw. die KE liegt inzwischen auch in englischer (1994), italienischer (2002) und französischer (2007) Übersetzung vor, so dass Dreys Kurze Einleitung in den wichtigsten europäischen Sprachen greifbar ist.

Von den neun Kap.n dieser „Einleitung“ ist v.a. auf das erste einzugehen: „Die Eigenart der Kurzen Einleitung im Spiegel ihres Titels“ (3*–37*). Seckler interpretiert die Leitbegriffe im Titel von Dreys Kurzer Einleitung und entwickelt an ihnen den Ansatz, der die Tübinger Schule prägen sollte, und der einen noch heute gültigen Rahmen für Theologie, speziell für die Fundamentaltheologie bietet. Es sind dies die Begriffe: Einleitung, Studium, Theologie, wissenschaftlicher Standpunkt und katholisches System. Als enzyklopädische Schrift, die mehr ist und sein will als eine „kurze Einleitung“, wird die KE in die wissenschaftstheoretische Diskussion um die Theologie eingeordnet. Die KE geht aus vom Fächer- und Methodenpluralismus innerhalb der Theologie, die erst durch eine strukturierende Idee zu einer organischen Einheit zusammengefasst und in ihren einzelnen Disziplinen systematisch geordnet wird. Als Grundkurs entfaltet diese Schrift eine Fundamentaltheologie im Sinne einer theologischen Basisdisziplin. Drey stellte sich dem Anspruch, Anfänger propädeutisch in die Theologie einzuführen, diese zu elementarisieren und in ihrer Vielfalt durchsichtig zu machen, dies aber auf höchstem wissenschaftlichem Niveau und ohne jede Banalisierung ihres Gegenstandes. Eine Studienordnung oder ein Studienverlaufsplan ist die KE dagegen nicht. Vielmehr will Drey die Architektur der Theologie in einem geordneten Gedankengang aufzeigen, denn er ist überzeugt, dass nichts „dem Interesse, das der Anfänger an seiner Wissenschaft gewinnen soll“, so sehr schadet wie die „Form der Zufälligkeit“ (Vorrede V). Die Theologie, in die er einführen will, versteht er als Wissenschaft der christlichen Religion. Sie hat nicht die Aufgabe, Religion zu beweisen, sondern sie geht von ihr aus, sie ist „die Wissenschaft der sich selbst erfassenden Religion“ (21*). Religion ist zunächst ein Gefühl, etwas Dunkles, das rational zu klarem Bewusstsein gebracht werden soll. Theologie bietet eine Selbstaufklärung im Interesse des reinen Wesens der Religion, die immer bereits einen praktischen Lebensbezug umfasst.

Theologie argumentiert mit „Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt“. Drey will den akademischen Anspruch der Theologie rechtfertigen. Religiöse Gewissheiten gibt es viele und subjektive Überzeugtheit kann Wahrheitsansprüche nicht legitimieren. Es geht ihm um die „Construction des religiösen Glaubens durch ein Wissen“ (§ 45). Dabei wird der Glaube nicht semirationalistisch in Wissen aufgelöst, sondern er wird im Lichte einer Leitidee als sinnvoll und notwendig erwiesen. Diese Leitidee ist nach Drey die Botschaft vom Reiche Gottes, die den Universalitätsanspruch des Christentums artikuliert. Weil Religion unabdingbar zum Dasein des Menschen gehört, kann und muss es auch eine Wissenschaft der Religion geben. In einem abschließenden Teil interpretiert Seckler die Aussage Dreys, dass Theologie mit Rücksicht auf das katholische System argumentiert. Theologie ist grundsätzlich konfessionell, kirchlich, eine überkonfessionelle oder gar überreligiöse Theologie ist ihm undenkbar. Die Kirche ist „die lebendige Erscheinung der Ideen des Christentums, ihr Product und Träger zugleich“ (§ 225). Die so umrissene Idee ist nach Drey lebendiges Kraftzentrum, keineswegs nur historisch rückwärts gewandt, sondern fähig, wie durch die Geschichte hindurch so auch heute auf neue Probleme einzugehen, sie zu gestalten und zu erhellen. Kirche ist der lebendige Organismus, die Selbstüberlieferung des Ursprungs, die die christliche Botschaft synchron und diachron zu einem Ganzen zusammenfasst und sie denkmöglich, folgerichtig, wissenschaftsfähig und zukunfts-fähig macht. Auf ihrer Basis wird Theologie zu einer „Institution der Moderne“.

Auf die weiteren Kap. der Einführung kann hier nur kurz eingegangen werden. Ein zweites Kapitel verortet die KE gattungsgeschichtlich und literarisch im Kontext der enzyklopädischen Schriften der Aufklärungszeit, wobei v.a. der Einfluss von Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (Tübingen 1803) betont wird. Die häufig behauptete Abhängigkeit der KE von Schleiermachers *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (1811) wird jedoch als interessengeleitet widerlegt und vom Textbefund her als nicht haltbar erwiesen. Im evangelischen Bereich hatte man alles Interesse, dieses Werk als dem protestantischen Ansatz verdankt darzustellen, und katholischerseits, wo Drey als Erneuerer, später gar als Vorläufer des Modernismus gesehen und damit nicht mehr in das nun dominierende System passte und abgedrängt wurde, schloss man sich dieser Deutung nur allzu gerne an (Kap. 3). Ein 4., 5. und 6. Kap. der Einleitung verorten die KE im Rahmen von Dreys akademischem Wirken und seiner weiteren Publikationen, ein 8. Kap. stellt die Wirkungsgeschichte der KE dar. Weitere Kap. der Einleitung geben Hinweise auf die hier vorliegende Edition. Abgedruckt sind ferner zwei Mitschriften von Vorlesungen Dreys zur „Encyclopaedie der theologischen Wissenschaften“ von 1842 bzw. 1845/46, gefolgt von einem Werk- und Personenregister.

Die Einleitung zu diesem Bd ist nicht weniger als eine Monographie zur KE. Dennoch hat sie allein das Ziel, den Leser auf diese selbst zu verweisen und Hilfestellungen zu deren Interpretation und zum Gewicht der sich unter einer ganz unprätentiösen Sprache verborgenden, oft weitreichenden Aussagen und Ideen zu geben. Der Ab-

druck der KE auf den Seiten 1–190 bildet somit den Hauptteil des Bdes. Der angefügte kritische Apparat gibt v.a. textkritische und sachbezogene Hinweise, vermerkt die zahlreichen handschriftlichen Eintragungen Dreys in seinem Handexemplar und erschließt Literaturverweise der KE. Durch die Selbstrücknahme des Herausgebers ist der Bd zu einer vorbildlichen kritischen Edition geworden. Johann Sebastian Drey, der bereits in seinen letzten Lebensjahren nur noch wenig beachtet wurde und der verarmt verstorben ist, der kirchlicherseits bewusst dem Vergessen anheim gegeben werden sollte, ist durch diese Bde späte Anerkennung und Ehre zuteil geworden. Wichtiger aber ist, dass die Grundsätze für eine Fundamentaltheologie, die er mitten in den Kontroversen des beginnenden 19. Jh.s formulierte, der „damatio memoriae“ entrissen wurden, in den Arbeiten von Max Seckler eine neue Synthese fanden und so als Meilensteine der systematischen Theologie ihre Wirkung entfalten können.

München

Peter Neuner

Weiß, Otto: Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. Manfred Weitlauff / Hubert Wolf / Claus Arnold. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2004. (IX) 581 S., geb. € 49,90 ISBN: 3–506–70119–3

Vorliegende Festschrift zum 70. Geburtstag von Otto Weiß vereinigt neben einem Lebenslauf und einer Bibliographie zehn publizierte und drei ungedruckte Aufsätze des Jubilars aus den letzten 16 Jahren. Sie geben nicht nur einen repräsentativen Überblick über dessen Gesamtwerk, sondern gehören mit zu dem Bedeutendsten, was in den letzten Jahrzehnten zur Theologie- und Mentalitätsgeschichte des deutschen Katholizismus geschrieben wurde. Die Arbeit an seiner bahnbrechenden Diss. über *Die Redemptoristen in Bayern* legte dabei den Grund und gab jene Themen vor (vgl. den autobiographischen Rückblick, 509–533), die der Vf. in der Folge noch tiefer durchdrungen und perspektivenreicher durchleuchtet hat. In den 70er Jahren hatte ihn die Geschichte des Redemptoristenordens in Bayern im 19. Jh. und damit des Phänomens der *Höheren Leitung* nicht nur wie von einem Knotenpunkt aus in das Zentrum des süddeutschen Ultramontanismus vordringen lassen. Neben der durch die Verstrickung hoher kirchlicher Kreise eminenten kirchenpolitischen Bedeutung des Dargestellten hatte sich bereits damals der Blickwinkel auf die Mentalitätsgeschichte, die Theologiegeschichte und die wechselseitige Wahrnehmung der Kulturen, näherhin der deutschen und der italienischen, geweitet. W.s Stärke, die dichte und differenzierte Beschreibung geistes- und kirchengeschichtlicher Prozesse im Spiegel der gebrochenen Wahrnehmung durch die fremde Kultur und die wechselvolle Rezeption späterer Zeiten, hat von hier aus ihren Ausgang genommen. Sie spiegelt sich auch in den Beiträgen seiner Festschrift:

Den perspektivischen Veränderungen der historischen und theologischen Interpretationsmuster im deutschsprachigen Katholizismus der letzten 200 Jahre geht W. etwa in seinem Beitrag über den *Wandel des Hofbauerbildes* nach (1–29). Clemens Maria Hofbauer (1751–1820), der erste Redemptorist im deutschsprachigen Raum, wurde früh als heiligmäßig verehrt. Dennoch kann der Vf. zeigen, wie sehr Theologoumena und interpretatorische Topoi sich selbstständig und so dessen originäres Bild überlagert haben. Während die Vorstellung von Hofbauer als Apostel der Armen quellenmäßig gedeckt erscheint, wurde diese bald weitgehend durch den „Überwinder von Aufklärung und Josephinismus“ verdrängt. W. kann hier zeigen, wie eine legendarische Umformung im Sinne des Ultramontanismus stattgefunden hat, die ihn schließlich bei Michael Haringer CSSR (1817–1887) als „Überwinder einer deutschen Nationalkirche“ und des Josephinismus erscheinen ließ, obwohl noch der Güntherianer Heinrich Loewe ihn „als Mann großartiger Freiheit in der Behandlung religiöser Fragen“ (28) geschildert hat. Ebenfalls differenziert, da mit anachronistischen Motiven aufgeladen, ist die Schilderung H.s als „Vater der Romantik“ zu sehen, die v.a. im Umkreis Richard von Kraliks aufgekommen war. Indem W. zwischen einer eher subjektiv-irrationalen Früh- und einer katholisch-wesenhaft und objektiv geprägten Spätromantik unterscheidet, kann er zeigen, dass H. zwar selber kein Romantiker war, freilich sich bemühte, deren spätere katholisierende Tendenzen seelsorglich zu nutzen.

Dem Wiener Katholizismus des 19. Jh.s ist auch eine Abhandlung über den dortigen Streit der Bolzanisten (spätaufklärerisch, demokratisch-sozialistisch und für die Versöhnung mit den Slawen) und Güntherianer (antijosephinisch, konstitutionalistisch und deutsch) 1848–1852 gewidmet (131–157). W. ordnet die Auseinandersetzungen zwischen beiden Gruppierungen in den Jahren nach der versuchten Revolution nicht nur in das breite Spektrum des österreichischen Katholizismus ein, sondern zeigt deren philosophische Implikationen auf und deutet sie als Kampf des aufgeklärten, „böhmischen Reformkatholizismus“ mit der „sich als orthodox verstehenden kirchlichen Restauration der Romantik“. (146). Der Kampf endet 1852 freilich abrupt, als die Güntherianer selber im Vorfeld von dessen Indizierung plötzlich in Heterodoxieverdacht gerieten.

In einer weiteren Rekonstruktion eines Rezeptionsprozesses kann W. wiederum verschiedene mythisch überfrachtete Interpretationsmuster von historischen Prozessen dekonstruieren und so auf die Gegenwart der jeweiligen Rezipienten hin neu lesen: In seinem Beitrag *Die „Deutschen“ in der Sicht der italienischen Mediävistik des 19. Jahrhunderts* (31–42) gelingt es ihm, die historische Identitätskonstruktion des italienischen Risorgimentos in Abgrenzung zu den „Deutschen“, für die die Langobarden des Frühmittelalters als Chiffre standen, nachzuzeichnen. Sah die neoguelliche Schule von diesen Barbaren die *latinità* und die im Papsttum noch aufschimmernde nationale Größe destruiert, so wandten sich die „Neughibellinen“ nicht gegen die *langobardi*, die zu einer Auffrischung und Erneuerung der italienischen Kultur beigetragen hätten, sondern gegen das Papsttum und seine Franken; bekanntlich haben weniger in der Geschichtsschreibung, wohl aber in der Publizistik diese Mythenbildungen, v.a. aber der *latinità*-Gedanke, bis nach dem I. Weltkrieg geschichtsmächtig weitergewirkt.

Diese Einsichten werden durch die Untersuchung des Bildes von der deutschen Wissenschaft in Italien Ende des 19. Jh.s (279–338) noch einmal vertieft. Die enorme wirtschaftliche und kulturelle Modernisierung Deutschlands und seines Bürgertums zu dieser Zeit (ebenso wie die militärischen Erfolge) war in der Sicht des romanischen Auslands bedingt und getragen durch die deutsche Universität, für die die Ideale Wilhelm von Humboldts und seiner Berliner Universitätsverfassung standen, also die Einheit von Forschung und Lehre mit dem Primat der Forschung und die Betonung der letzten Freiheit und Universalität des Wissens vor aller praktischen Instrumentalisierung. Freilich macht W. in der zweiten Jahrhunderthälfte mit der zunehmenden Professionalisierung eine Wende zum Praktischen und Positivistischen aus, gegen die man sich schließlich im *Fin de siècle* wandte. Nun waren die gesellschaftlichen Voraussetzungen in Italien andere, verlief die Modernisierung dort doch weniger im wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich, war das Bildungsbürgertum folglich kleinbürgerlicher strukturiert und war die italienische gebildete Führungsschicht verschwindend klein (die Kirche verharnte nach 1870 in Fundamentalopposition). So baute sich dort der Mythos der deutschen Wissenschaft als Synonym von Freiheit und Fortschritt auf, während wirkliche Opposition hiergegen nur von den vatikantreuen Katholiken kam (302–306). Vom Mythos ist der tatsächliche Einfluss der deutschen Wissenschaft zu unterscheiden: Als nachahmenswert galten nicht nur Geschichte und Philologie, sondern auch Wirtschafts- und Rechtswissenschaften; Universitätsreformen orientierten sich an Deutschland, deutschsprachige Professoren wirkten in Italien, während italienische Studenten Stipendien für einen Deutschlandaufenthalt erhielten, deutsche Schriften wurden übersetzt. Dieser Einfluss geriet seit der Jh.wende immer mehr in die Krise, zu einer Zeit, als sich die deutsche Wissenschaft selbst schon von Humboldt gelöst hatte und in Italien immer mehr als positivistisch und rationalistisch galt. Der katholische und präfaschistische Antimodernismus rief nun zum Kreuzzug gegen die deutschen „Ameisen“ auf (336).

Den Aufeinanderprall deutscher und romanischer Wissenskultur kann W. auch in einem vielschichtigen Beitrag zu Ignaz von Döllinger (1799–1890) und dessen Verhältnis zu Rom und Neapel herausarbeiten (159–261). Dessen Italienreisen 1850, 1852, 1857 brachten ihn in eine gewisse Nähe zum *neoguelismo*, der reformkatholisch orientiert an eine religiöse, nicht politische Mission des Papsttums glaubte, bis er schließlich zwischen Liberalen und Ultramontanen aufgegeben wurde. Gerade seine Romreise ist geprägt von dem Aufeinanderprall der von ihm vertretenen, an Humboldt orientierten Ideen der freien Forschung und der deutschen Universitätskultur mit dem kurialen System, das er nur als jesuitisch-romanisches Machtsystem und Ideologie, als *romanismo*, begreifen konnte. Umgekehrt setzte aber in der *Civiltà Cattolica* und dem *Osservatore Romano* seit den 60er Jahren eine Polemik gegen Döllinger und dessen deutsche Wissenschaft ein, die stets auf die Vorwürfe der germanischen Unklarheit und Nebulosität, des Semiprotestantismus und des rationalistischen Vernunfthochmuts abzielte. W. kann so zeigen, dass es sich hier eben nicht nur um dogmatisch-theologischen Streit handelte, sondern auch um die Vorurteile und Schablonen zweier unterschiedlicher Wissenskulturen (vgl. 196 u. ö.). Die unkritische, unfreie römische Denkweise habe im I. Vatikanum – so Döllinger – den Sieg über die Wahrheitsliebe und Forschung davongetragen; freilich wurde dessen religiös-wissenschaftliches Anliegen auch von der liberalen Presse Italiens überwiegend nicht verstanden (240 u. ö.), sieht man von kleinen liberal-katholischen Kreisen und altkatholischen Zirkeln v.a. in Norditalien und Rom ab, die sich aber weigerten (wie etwa der Publizist und spätere Unterrichtsminister Ruggero Bonghi), Döllingers Charakteristik des Ultramontanen als diejenige des Italieners überhaupt zu akzeptieren (236).

Auf das System des Ultramontanismus wirft der Vf. auch in einer ausgiebigen Besprechung der Edition des *Diario* Vincenzo Tizzianis Licht, das Lajos Pásztor 1991/92 herausgegeben hatte (263–278). Damit liege nun quellenmäßig „eine glänzende Bestätigung“ der Konzilsdarstellung August Bernhard Haslers (Pius IX. [1846–1878], Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. I–II, Stuttgart 1977) vor (267), ja, „er übertrifft sie vielfach bei weitem“ (277), zumal Tizzianis Angaben sich in einem Vergleich mit den Akten bei Mansi als zuverlässig erweisen. In der mühevollen Lektüre des akribisch aufgezeichneten Konzilstagebuchs, das man in Rom lange Zeit nicht zur Publikation freigegeben hatte (268, 270), zeigt W. auf, wie sehr v.a. italienische Bischöfe durch Papst und Kurie unter Druck gesetzt und manipuliert wurden, wie autokratisch mit den Bischöfen am Konzil umgegangen wurde, wie niedrig das Bildungs- und Argumentationsniveau des Episkopats der Majorität aus Italien, der iberischen Halbinsel und v.a. aus Lateinamerika in der Regel war und welch eigenartiges Licht die cholerischen Ausbrüche des Papstes auf den Charakter des Seligen werfen.

Neben diesem theologie- und machtpolitischen Aspekt hat sich W. von Anfang an auch dem spirituellen und frömmigkeitsgeschichtlichen Strang des Ultramontanismus gewidmet. Grundlegend war das sperrige, gegen David Friedrich Strauß geschriebene Spätwerk Joseph von Görres' (1776–1848), die *Christliche Mystik*, das W. kenntnisreich vor dem Hintergrund der Zeit zu erschließen weiß (79–130). Löste Strauß die Historizität des Übernatürlichen der Evangelien in Mythen auf, so suchte Görres nun umgekehrt, die historische Kontinuität des Fortwirkens des übernatürlichen Eingreifens Gottes in der Kirche bis in die Gegenwart hinein nachzuweisen. Nuanciert kann W. die häufige, nichtssagende Rede von Görres als „Romantiker“ vertiefen, etwa in der Verortung von dessen symbolisch-metaphorischer Sprache (89f) oder seiner kosmischen und dualistischen (96) Geschichtskonzeption, in der das Göttliche und das Dämonische miteinander ringen und in der der konkrete Mensch mit Leib und Seele zum Einfallstor für beide Mächte werden kann (94f). Seine Naturauffassung ist organologisch und vom Ideal-Realismus der Schelling'schen Naturphilosophie beeinflusst, der zergliedernden *Ratio*, der Quelle aller seichten Irrtümer der Aufklärung, stellte er die ganzheitliche Intelligenz entgegen. Ebenso prägend war für Görres die noch naturphilosophisch-spekulativ arbeitende Medizin seiner Zeit, neben dem älteren Windischmann etwa Ringseis, Passavant, Kerner und Schubert und deren Theorien vom animalischen Magnetismus und Somnambulismus. So vermag W. das oft als krude angesehene Spätwerk Görres' bei aller berechtigten Reserve von einem weiten, noch nicht durch die Neuscholastik verengten Mystikbegriff her zu interpretieren, der v.a. auch an der körperlichen Symptomatik mystischer Phänomene interessiert ist; besonders aber von den Begriffen „Mythos“ und „tautegorisches Symbol“ aus der Spätphilosophie Schellings her und somit als Versuch, „die nicht objektivierbare Begegnung mit dem Göttlichen ‚dichterisch‘ zu sagen“ (122).

Besonders augenscheinlich hatte sich für Görres die übernatürliche Wirklichkeit dabei v.a. in den stigmatisierten Frauen (vgl. 114) „materialisiert“, deren „Propagator“ und „Deuter“ er wurde (vgl. etwa 59). An vier Beispielen, Anna Katharina von Emmerich, Maria von Mörl, Louise Beck und Louise Lateau interpretiert W. so die „Phänomene selbst“ und „ihre Deutung in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Faktoren“ (48). Standen sich im 19. Jh. in der allgemeinen Deutung das intransigente kath. Lager („göttliches Wunder“) und der Positivismus („Betrug“) antithetisch gegenüber, so habe sich seit dem Ende des Jh.s durch die Arbeiten von Jean-Martin Charcot und Joseph Merkt die These vom psychogenen Ursprung („Hysterie“) der Phänomene bis heute meist durchgesetzt (44–47). Doch war auch der Katholizismus des 19. Jh.s in seiner Wahrnehmung vielschichtiger als etwa die populäre Deutung der Emmerich durch den Redemptoristen Carl Schmöger, der das übernatürliche Mirakel beinahe positivistisch nachweisen wollte, oder als die Mediziner, als deren Versuchsobjekt die Lateau diente: Genannt sei der Einfluss des „Mesmerismus“, das neurotisch-komplexe Verhältnis von Clemens Brentano zu Emmerich oder die oben geschilderte Mystiktheorie Görres'. W. deutet die Stigmatisierungen als „Beispiel für Retardierung und Emanzipation“ zugleich (75), sei es doch die einzige Gelegenheit für katholische Frauen gewesen, sich in einer Männergesellschaft „über die Menge zu erheben“, auch wenn das emanzipatorische Potential dieser Strömungen dann doch sehr begrenzt war (vgl. ebd. 75–77).

Mit den Themen kirchlicher Modernismus und Antimodernismus im frühen 20. Jh. ist ein weiteres Forschungsfeld von W. bezeichnet, das sich in drei Beiträgen seiner Festschrift widerspiegelt. Seine Begriffsdefinitionen und Abgrenzungen (339–383), besonders zu einem allgemeinen kultursoziologischen Modernismusbegriff, sind das wohl bislang Fundierteste zum Thema: W. wendet sich dabei insbesondere gegen die zeitgenössische Zweckpropaganda, in Deutschland habe es keinen Modernismus gegeben. An der Enzyklika *Pascendi* (1907) zeigt er auf, dass dort zwei Theoreme miteinander vermischt sind, dasjenige vom Modernisten als Kirchenreformer und dasjenige vom diesem zugrundeliegenden System des Agnostizismus, des Evolutionismus und der vitalen Immanenz. Durch die Unterstellung dieses Systems hinter den vielfältigen kirchlichen Reformströmungen der Gegenwart wurde von römischer und integristischer Seite jede Form von nichtultramontaner Theologie als Modernismus verdächtigt, eine These, die auch der Vf. übernimmt, wenn er unabhängig von einzelnen Inhalten „die Bereitschaft zum ständigen *Aggiornamento*“, somit aber das Streben der Kirche, „sich in die jeweilige Zeit zu inkarnieren“ (383), als das Essentielle des Modernismus bezeichnet. Inhaltlich sieht er Gemeinsamkeiten im Ernstnehmen der geschichtlichen Entwicklung, in der Rezeption der neuzeitlichen Wende zum Menschen, der Betonung der Subjektivität in der Glaubensbegründung, des Begriffs von Kirche als *communio* und der ökumenischen Ausrichtung begründet. Von hier aus gelingt es ihm, ein Panorama des europäischen Modernismus zu entwerfen und ihn definitiv von verwandten Strömungen abzugrenzen.

Gegen den Vorwurf, die Modernisten hätten sich erst dann zur Moderne bekannt, als diese im *fin de siècle* bereits wieder fragwürdig geworden sei, antwortet W. v.a. in seinem Beitrag über die „Tendenzen im deutschen Kulturkatholizismus um 1900“ (439–476). In der Literatur und im weltanschaulich-religiösen Bereich hatte sich seit den 1890er Jahren eine Wende von der technisch-positivistischen Rationalität und Modernität zur gefühlsmäßig-mystischen „Renaissance“ bzw. Unmittelbarkeit vollzogen. Zwar waren weite Teile des wilhelminischen Katholizismus tatsächlich primär um Integration und Aufhebung der kulturellen Inferiorität bemüht, doch kann W. zeigen, dass die kulturelle Wende um 1900 auch bei Katholiken ihre Spuren hinterlassen hat, so im unpolitisch religiösen Katholizismus Franz Xaver Kraus', in der Neubewertung der Mystik durch Karl Gerbert und im kulturpessimistischen, partiell

nationalistisch-antisemitischen Denken Julius Langbeins, aber auch Bischof Paul Wilhelm Keppers. Freilich war eine Reserve gegen den neureligiösen und akonfessionellen Allerweltsmystizismus allgemein verbreitet gewesen; für einen irrationalen Romantizismus, teilweise mit völkisch-chauvinistischen Tendenzen, waren aber weniger die Reformkatholiken und Modernisten und das Hochland, als „militante Antimodernisten“ wie Kralik und sein *Gral* und Bischof Kepper empfänglich (471–476).

Dem originär theologischen Modernismus wendet sich hingegen der Beitrag über die Rezeption Loisy in Deutschland zu (385–437). Dabei war es Franz Xaver Kraus und im Gefolge dann v. a. sein Schüler Joseph Sauer, die beide seit etwa 1897 erstmals die Gedankenwelt des berühmten französischen Exegeten in Deutschland rezipierten. Sein Werk *L'évangile et l'église* (1902) wurde im liberalen Protestantismus, insbesondere von Heinrich Julius Holtzmann, sehr positiv aufgenommen, im konservativen Katholizismus hingegen verteuelt und im deutschen Reformkatholizismus, etwa bei Herman Schell, nur reserviert rezipiert. Positive Reaktionen liegen außer von Seiten Sauers, der eine deutsche Übersetzung veranlasste, von Paul Schanz und Joseph Sickenberger vor. Schließlich war es die Gruppe um das *XX. Jahrhundert*, meist Mitglieder der Krausgesellschaft, die in engerem Kontakt zu Loisy standen, wobei jedenfalls Otto Rudolphi mit diesem auch nach dessen Exkommunikation in Fühlung blieb, während für andere die Rezeption seines Werks eher eine Zwischenstation in der eigenen Entwicklung war. Nach dem I. Weltkrieg ließ Loisy Einfluss nach, bis Friedrich Heiler 1947 seine Monographie über diesen schrieb, die eine allmähliche Loisy-Rezeption und Rehabilitierung des Exegeten einleitete. Anders als in seiner Jugend hielt Heiler Loisy jetzt nicht nur für einen nüchternen und historisch-kritischen Fachgelehrten, dem aber die religiöse Unruhe und Mystik des Modernisten fehlte (434), sondern bezeichnete ihn nunmehr gar als „Vater des Modernismus“.

Die intensive Beschäftigung mit dem Katholizismus des Jahrhundertanfangs eröffnet W. auch eine neue Blickweise auf die katholische Ideenwelt der Weimarer Republik (477–507). So sieht er in der antirationalistischen Wendung deutscher Bildungskatholiken um Kralik und den 1913 gegründeten „Katholischen Akademikerverband“ (478f) den objektivistisch-autoritären Sieg-Katholizismus der frühen 20er Jahre mit seiner Reichstheologie (480–486) bereits vor dem Krieg grundgelegt, dessen Siegesgewissheit ab etwa 1925 freilich in eine gewisse Krise geraten ist. Innerhalb der universitären Theologie seien am ehesten die systematischen Fächer innovativ gewesen (494); W. nennt die Ansätze von Adam, Guardini, Przywara, Eschweiler und Rademacher. Bemerkenswert kritisch resümiert W., auch die Theologie sei in den 20er Jahren von einer reaktionär ausgerichteten katholischen Sonderkultur und der letztlich integralistischen Theologie des päpstlichen Programms vom Königtum Christi bestimmt gewesen; grundgelegt im irrationalen Kulturpessimismus der Jahrhundertwende träumte man so, etwa in Maria Laach, von der „Wiederverzauberung der entzauberten Welt“ (507).

Die Festschrift spiegelt so ein Lebenswerk von erstaunlicher Produktivität und konzeptioneller Konsistenz. Mitunter wird man auch für die katholische Theologie der Zukunft eine Neuausrichtung an den Prinzipien der neuen anglo-amerikanischen Geistesgeschichte hoffen dürfen, für die etwa der Politologe Quentin Skinner steht: Eine rein systemimmanente Werkanalyse beantwortet schließlich die Frage danach, worauf ein Autor in seinem Werk die Antwort gesucht hat, nur sehr unzulänglich. Erst die dichte quellengesättigte Beschreibung von dessen diskursivem Horizont macht dies möglich. Die dichten und differenzierten Beschreibungen von Otto Weiß ragen so in eine Geistesgeschichte des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jh. avantgardistisch hinein.

Münster

Klaus Unterburger

Philosophie

Lehner, Ulrich L.: Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie. – Leiden / Boston: Brill 2007. (XII) 532 S. (Studies in Intellectual History, 149), geb. € 129,00 ISBN: 978-90-04-156-07-4

Dass Immanuel Kant sich zeitlebens mit dem Problem der göttlichen Vorsehung beschäftigt hat, ist bisher kaum allgemein bekannt. Darum war es angemessen, diesem Thema eine Monographie zu widmen und es zur Diskussion zu stellen. Der Zusammenhang zwischen den Begriffen *providentia*, *praescientia*, *praedestinatio*, *gubernatio*, *directio*, *conservatio* und *concursus* mit ihren jeweiligen Differenzierungen bei Kant bedarf allerdings weiterer Ergänzung und Klärung. Sie werden zwar alle jeweils unter dem Generalthema der Vorsehung behandelt, aber nicht immer genauer gegeneinander abgegrenzt. Der Vf. widmet sich dem Thema vornehmlich als Historiker. Zur Klärung der Termini greift er auf J. H. Zedlers „Universallexikon“ und Siegmund Jakob Baumgartens „Untersuchungen“ (15–28) zurück und vermittelt damit immerhin einen ersten Eindruck über die zeitgenössische Terminologie, wie Kant sie vorfand.

Nach einem einleitenden Rückblick auf die Vorgeschichte seit der Antike (*pronoia*, *prognosis* und *providentia* sind jedenfalls nicht deckungsgleich, was offenklaart – 5) und der Zeit der Kirchenväter (mit der Behauptung, Augustinus habe *praescientia* und *praedestinatio* „identifiziert“ – 79; dagegen De civ. Dei V,10) werden die thomastische Tradition und die insofern an Duns Scotus orientierte lutherische Theologie gegenübergestellt, zwischen denen Calvin eine Mittelstellung eingenommen habe (10). Mit Reinhold Bernhardt (8) unterscheidet der Vf. sapiential-ordinative (Thomas von Aquin) von aktualistischen (Martin Luther) Vorsehungstheorien und verfolgt die weitere Entwicklung bei Melancthon, Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz. Nach einem kurzen Überblick über die damalige Philosophie und die protestantische Schultheologie des 18. Jhs mit ihren unterschiedlichen Auffassungen des Vorsehungsbegriffs (ab 15) werden ausgewählte philosophische und theologische Vorsehungskonzepte, die für Kant greifbar waren und mit denen er sich hat auseinandersetzen können, im Einzelnen und ausführlich vorgestellt. – In einem ersten Teil werden nach einem zusammenfassenden Ausblick auf Positionen außerhalb der Schulphilosophie im engeren Sinne (Newton, Bayle, Hume, Leibniz, Lessing und Herder) einzelne Philosophen ausführlich auf ihre Vorsehungskonzeption befragt: Christian Wolff, Alexander Gottlieb Baumgarten, Christian August Crusius, Moses Mendelssohn, Johann Joachim Spalding, Hermann Samuel Reimar und Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem. Als Vertreter theologischer Vorsehungskonzepte werden in einem zweiten Teil Siegmund Jakob Baumgarten, der ältere Bruder von Alexander Gottlieb Baumgarten, und Johann Friedrich Stapfer, dessen „Grundlegung zur wahren Religion“ jedenfalls Kant nachweislich gelesen hat (vgl. dazu im Einzelnen 184), ausführlich vorgestellt. Diese Darstellungen sind von besonderem Wert, auch wenn sie sich nur auf die Frage nach der göttlichen Vorsehung beschränken, weil die entsprechenden Werke meist nur schwer zugänglich und zudem weniger bekannt sind. Der Vf. greift dabei auf eine umfangreiche Sekundärliteratur zurück und berücksichtigt so auch bisherige Forschungsergebnisse. In seinen Stellungnahmen sind freilich manchmal auch subjektive Einschätzungen erkennbar. So z. B.: „Christian Wolff, dessen System keinen Widerspruch zwischen Offenbarung und Vernunft sieht“; „Wolff ist in dem für die Aufklärungszeit typischen Dilemma gefangen, der Natur aufgrund der wissenschaftlichen Erkenntnisse Selbständigkeit zuzugestehen, auf der anderen Seite aber das Wirken Gottes in der Welt weiterhin für möglich und wirklich zu halten“; oder seine das gängige Klischee bedienende Einstufung des Deismus: „so dass Wolffs Vorsehung trotz ihres theologischen Impetus als die eines fernen, deistischen Prinzips angesehen werden kann“ (78f; vgl. dazu auch z. B. 13, 47, 251, 311, 329, 338f, 430f, 465f, 471, 475, 477). Fast die Hälfte des Buches (216 Seiten) ist so (allerdings in Auswahl) dem philosophischen und theologischen Umfeld gewidmet, bevor der Vf. mit der Darlegung von „Kants Vorsehungskonzept“ beginnt. Da der Vf. sich auf den „Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie“ beschränkt, bleiben wichtige und damals viel gelesene Autoren aus dem englischen Sprachraum unberücksichtigt, soweit sie in deutscher oder französischer Übersetzung greifbar waren, wie z. B. A. Collins, M. Tindal (den Kant über Kanten kennengelernt haben muss), J. Toland, A. Earl of Shaftesbury, B. Mandeville, J. Locke, neben weiteren deutschen Namen wie z. B. J. S. Semler. Damit soll der Wert der sehr informativen Darstellung der behandelten Autoren nicht geschmälert werden, nur sind eben nicht alle oder die meisten der Quellen erfasst, die Kant zugänglich waren, soweit wir sie überhaupt kennen. Der gebotene Überblick ist aber jedenfalls eine reichhaltige Fundgrube für weitere Studien.

Die Behandlung der Vorsehungskonzeption des vorkritischen Kant hält sich an die Reihenfolge seiner Schriften, die drei Kritiken werden demgegenüber nach Themenbereichen behandelt: „Überblick“, „Religionsphilosophie und Metaphysik“, „Kants Teleologie“, „Kants Anthropologie“ und „Geschichtsphilosophie und politische Philosophie“. Die Auswahl der Zitate ist dabei nach persönlicher Gewichtung und vorrangig vor dem Hintergrund der behandelten damaligen Autoren erfolgt, so dass die Darstellung zumindest erheblich ergänzungsbedürftig ist. Das zeigt sich besonders deutlich in der abschließenden „Zusammenfassung“ der Arbeit (465–484), deren wichtigste Ergebnisse hier genannt seien.

„Schöpfung und Vorsehung werden nach Kants Ansicht [...] nur sprachimmanent unterschieden“, indem er „die Providenz auf den Akt der Einrichtung der Natur zurückdrängt – ganz nach deistischen Vorbildern“ (474f), so dass der „Providenzplan für Kant mit der Natur identisch zu sein scheint“ (478). „Die Dimension der liebenden Vorsehung wird zugunsten der Naturerleuchtung aufgegeben“ (480; 483: „Providenz als Naturmechanismus“). „Die Vorsehung wird endgültig aus der spekulativen Gotteslehre verbannt und statt dessen in die Ethik übersiedelt“: Gott gilt für Kant „nur mehr“ als „der ontologische Möglichkeitsgrund für die Selbstbefreiung der Menschheit aus ihrer moralischen Insuffizienz“ (476f). Kant vertraue „auf die menschliche Natur selbst, die die Vorsehung beim Beginn [!] der Schöpfung eingerichtet“ habe (481; vgl. auch 282). „Die Hoffnung des Menschen auf die Vorsehung ist daher eine Hoffnung auf die Entfaltung der eigenen Fähigkeiten und Kräfte“ (482). Für Kant müsse der Mensch „völlig autark an sein Ziel kommen, womit er die *concursus*-Lehre als der Freiheit widersprechend ebenso zurückweist wie jeden Gnadextrinseizismus“ (483). Jeder göttliche *influxus* wird „als die Freiheit aufhebend abgelehnt“ (459). Das Gebet habe deshalb eine rein psychologische Funktion, indem der Beter nur „auf sich selbst und seine Moral“ zurückwirke (361). Das „göttliche Wissen um die futura contingencia“, soweit sie nicht causal determiniert sind, scheine Kant aufgegeben zu haben (260f). „Das Ziel der Vorsehung“ sei „nicht mehr – wie in der Schultheologie – das individuelle Heil, sondern die moralische Welt“ (482). „Nur der Fortschritt

der Gattung kann für Kant den unüberwindlichen Graben, der Individuum und Glückseligkeit trennt, überbrücken“ (481). Als Ergebnis stellt der Vf. schließlich fest: „Kants Begriff der Vorsehung schließt Gott also von der Welt radikal aus“ und „substituiert dessen Handeln durch die Praxis des Menschen“ (484). Deshalb sind auch „für Kant die entsprechenden theologischen Implikationen aufzugeben, welche die *gubernatio* und die *providentia specialissima* umfassen. Diese Aspekte sind für Kant nun weltimmanent zu deuten“ (461). Dabei sei „jeder übernatürliche Konkurs [...] ausgeschlossen“ (462). Kant habe demnach versucht, die Providenz „zu subjektivieren und zu naturalisieren“ (auf der Rückseite des Einbandes).

Damit ist jedoch „Kants Vorsehungskonzept“ keineswegs adäquat beschrieben. Wie kann es zu einer solchen restriktiven Interpretation kommen? Der Vf. gibt im Vorwort (XI) zu, dass er von P. Giovanni Salas SJ Kantauslegung „profitieren durfte“, der nach Art der *Studienordnung* der Gesellschaft Jesu von 1858, die mehr noch als die Indizierung der *Kritik der reinen Vernunft* von 1827 den ganzen Kant unter Verdikt gestellt hat (Pachtler, *Ratio Studiorum* IV 563ff, zit. nach Erich Naab), Kant des *Agnostizismus* (vgl. dazu 357 mit Anm. 282) bezichtigten zu müssen glaubt und ihn für einen *sensualistischen Intuitionisten* hält (vgl. dazu auch 434), der die absolute „Autonomie des Menschen“ lehre, von der bei Kant allerdings nirgendwo die Rede ist (so mehrfach in seinem Kommentar zur *Kritik der praktischen Vernunft*). Ein solches Vor-Urteil beeinflusst natürlich die Sichtweise und kann zu einer selektiven Interpretation führen, wie es hier der Fall ist. Kant bietet dafür freilich in seinen Texten verschiedene Ansatzpunkte. Damit ist eine grundsätzliche Schwierigkeit angesprochen, der sich die Kantforschung immer schon ausgesetzt sieht. Bekanntlich ist Kant in seiner Terminologie nicht immer konsequent, so dass man (unter Berücksichtigung seines ‚erkenntnisleitenden Interesses‘) mehr auf das zu achten hat, was er sagen will, als wie er es sagt, weil es ihm immer um die Sache und weniger um den Ausdruck geht. Zudem versucht er, den gegenteiligen Argumenten möglichst gerecht zu werden: „Man sollte nichts verachten, was dem Gegensatz im geringsten vorteilhaft zu sein scheint, und es in der Verteidigung desselben aufs höchste treiben. In einem solchen Gleichgewichte des Verstandes würde öfters eine Meinung verworfen werden, die sonst unfehlbar wäre angenommen worden, und die Wahrheit, wenn sie sich endlich hervorthäte, würde sich in einem desto größern Lichte der Überzeugung darstellen.“ (AA I, 68). Nicht alles also, was Kant formuliert, gibt deshalb auch seine eigene Meinung wieder, und die Auswahl der Zitate präjudiziert das Ergebnis. Hinzu kommt die Neigung des Vf.s, was Kant *assertive* gemeint hat, *exclusive* zu interpretieren. Dafür einige Beispiele: Gott ist der Realgrund der Welt, aber er ist nicht „nur“ als ihr Realgrund zu betrachten (282), und er ist ihr nicht „nur“ als „erste Ursache omnipräsent“ (474); Kant verstehe die Weisheit Gottes nicht mehr „als über die Betrachtung der Natur zugängliche Kunstfertigkeit (Physikotheologie), sondern *allein als moralischen Begriff*“ (ebd.); dass es nach Kant der menschlichen Natur „gemäßer“ zu sein scheint, die Erwartung der künftigen Welt auf die moralische Gesinnung, als umgekehrt das „Wohlverhalten auf die Hoffnung der andern Welt zu gründen“, bedeutet nicht, dass damit „der Rekurs auf eine postmortale Existenz“ unnötig wird (295); dass „bei einer unmittelbaren göttlichen Anordnung [...] niemals unvollständig erreichte Zwecke getroffen werden“ können (AA II, 144), bedeutet nicht, dass „die naturwissenschaftliche Beobachtung“ „die Theorie direkten göttlichen Wirkens“ *widerlegt* (282); dass für Kant die moralische Aktivität den Vorrang vor dem bloßen „Fürwahrhalten von Glaubenssätzen“ genießt, bedeutet nicht, dass damit „grundsätzlich die Notwendigkeit eines *aktiven* göttlichen Gnadeneinflusses auf den Menschen abgelehnt wird“ (372); „dass der Mensch das Gute aus sich selbst herausbringen soll“ (AA IX, 446), bedeutet nicht, dass damit „eine *passive* Entgegennahme der Gnade [...] als inadäquat abgewiesen wird“ (372); dass eine Prädestinationslehre, die „auf einen unbedingten Rathschluß Gottes hinausläuft: ‚Er erbarmet sich, welches er will, und verstocket, welchen er will‘“, von Kant als „*salto mortale* der menschlichen Vernunft“ bezeichnet wird (AA VI, 121), schließt die mögliche Bereitschaft Gottes nicht aus, „dem Subjekt Gnade zu schenken“ (358); dass Gott nicht als „Lückenbüßer“ für die Naturwissenschaften herhalten darf, heißt nicht, dass er grundsätzlich nicht in den Weltlauf eingreifen kann (334f). Dass Kant in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ (AA VIII, 361 Anm.) den Begriff des *concursus*, den er zunächst noch für widerspruchsfrei gehalten hatte, ablehnt, bedeutet nicht, dass er es nun für „widersprüchlich“ hält, „Gott als universale Ursache anzunehmen“ (477): weil nämlich jede Wirkung Gott als letztem tragendem Urgrund „ganz zugeschrieben werden“ muss, wäre es abträglich, ihm eine bloß ‚konkurrierende‘ Mitwirkung (auf

derselben Ebene) zu unterstellen: „*Concausae sibi subordinatae non concurrunt. sed coordinatae*“ (AA XIX, 627). Dennoch ist für Kant „ein *concursus* Gottes zu den Begebenheiten der Welt nicht unmöglich“ (als „*complementum ad sufficientiam*“, PölitelRel 200).

Eine ausführliche Auflistung von Stellen, die eine positivere Vorsehungskonzeption Kants beinhalten, kann hier nicht geleistet werden. Einige werden zwar vom Vf. selbst genannt, aber als „durch die Hintertüre wieder eingeführt“ abqualifiziert (251, 373, auch z.B. 420). Beispielfhaft sei hier aber immerhin auf verschiedene Texte verwiesen, die mit der Darstellung des Vf.s nicht harmonieren oder ihr sogar ausdrücklich widersprechen. Besonders aufschlussreich sind dabei Kants Reflexionen und Vorlesungen. Nur, weil wir es uns „nicht anders begreiflich machen können“, also wegen unserer raumzeitlich geprägten Denkweise, unterscheiden wir zwischen einer *providentia conditrix*, *gubernatrix*, *directrix* und einer *directio extraordinaria* („Fügung“), deren letztere jedoch als solche erkennen zu wollen, „thörichte Vermessenheit des Menschen“ sei. „Eben so ist auch die Eintheilung der Vorsehung (*materialiter* betrachtet), wie sie auf *Gegenstände* in der Welt geht, in die *allgemeine* und *besondere* falsch und sich selbst widersprechend (dass sie z.B. zwar eine Vorsorge zur Erhaltung der Gattungen der Geschöpfe sei, die Individuen aber dem Zufall überlasse); denn sie wird eben in der Absicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde.“ (AA VIII, 361 Anm.). „Die ausserordentliche [Vorsehung] in Ansehung einzelner guter oder böser Handlungen ist möglich; wir können sie aber niemals ausmachen.“ (AA XVIII, 479). „Außerordentliche direction ist möglich“ (AA XIX, 625). „Die Vorsehung ist in Gott ein einziger Actus; wir können uns aber in demselben drei besondere Funktionen denken, nämlich: Providenz, Gubernation und Direktion. [...] Diese Ausdrücke sind trüglich mit dem Begriffe der Zeit afficiret“. „Vorsehung ist offenbar ganz anthropomorphistisch“. Gottes „Vorsehung ist daher eben, weil er Alles *a priori* erkennt, universalis, d. i. so allgemein, dass sie Alles, *genera, species*, und Individuen in sich begreift. [...] Es ist daher unverständlich, sich in dem höchsten Wesen nur eine Vorsehung im Ganzen (*generalis*) zu denken, weil es ja nicht fehlen kann, dass er alle einzelne Theile erkennen kann. Vielmehr ist seine Vorsorge ganz allgemein (*universalis*), und dann fällt der Unterschied von einer *providentia speciali* von selbst weg.“ (PölitelRel 208ff). Auch die *futura contingentia* erkennt Gott auf seine Weise (*praescientia*): „Die Erkenntnisse des Menschen haben verschiedene Quellen in Ansehung des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen; aber in Ansehung Gottes findet ein solcher Unterschied gar nicht Statt. Denn in Ansehung Gottes ist nichts vergangen, nichts gegenwärtig und nichts künftig, indem in Ansehung seiner keine Zeit ist. Die Dinge sind nur in Ansehung ihrer selbst in solcher Verschiedenheit der Zeit, aber nicht in Ansehung Gottes; denn Gott ist nicht in der Zeit, also ist die Zeit auch nicht für ihn die Bedingung der Anschauung der Dinge, so wie bei uns.“ „Auf diese Art erkennt er alle freien Handlungen, die gegenwärtigen sowohl, als die künftigen.“ (PölitelMet 312ff). Zu dem Problem, wie sich unsere Freiheit mit dem Vorherwissen und dem Rathschluss Gottes verträgt, stellt Kant fest: „Weil die Freiheit eine Grundkraft ist, so können wir sie nicht einsehen, da die bestimmten Gründe derselben in dem Rathschlusse Gottes liegen. Weil wir die Schwierigkeit aber nicht auflösen können; so folgt nicht, dass wir sie weglassen sollen. Denn alle praktischen Sätze setzen solche Freiheit voraus; daraus folgt aber nicht, dass die Freiheit unmöglich ist, weil wir sie nicht einsehen. Wir müssen nicht die Schranken unserer Vernunft für die Schranken der Dinge selbst halten.“ (ebd.). „In Ansehung Gottes gilt keine Zeit. Man hat geglaubt, Gott wisse das Gegenwärtige leichter als das Vergangene und Zukünftige besonders. Aber wenn Gott die Dinge durch das Bewußtsein seiner selbst erkennt, so ist es ihm ganz einerlei, in welcher Zeit die Dinge auch immer sein mögen.“ (AA XXVIII, 1271). Also ist der ‚Deismus‘-Vorwurf gegenstandslos. Und wenn Kant das Gebet für wirkungslos gehalten hätte, wäre sein Rat, niemals „bestimmt“ und „unbedingt“ zu bitten, überflüssig gewesen: „Ich würde selbst erschrecken, wenn mir Gott besondere Bitten gewähren sollte, denn ich könnte nicht wissen, ob ich mir nicht selbst Unglück erbeten hätte.“ (AA XXVII, 1, 324f). „Allgemein ist das Gebet aber, wenn wir um die Würdigkeit aller Wohltaten, die uns Gott zu geben bereit ist, bitten, und nur ein solches Gebet ist erhörlich, denn es ist moralisch, und also der Weisheit Gottes gemäß, im Zeitlichen ist aber die bestimmte Bitte unnötig, denn alsdann muss man immer zusetzen: wofern es Gott anständig ist.“ (Menzer Ethik 126). Außerdem steht gegen den behaupteten Ausschluss des individuellen Heils die zu postulierende „ins Unendliche fortdaurende(n) Existenz und Persönlichkeit

desselben vernünftigen Wesens“, „Unsterblichkeit der Seele“ genannt, als „*theoretische[r]*, als solcher aber nicht erweisliche[r] Satz“, der „einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“, „nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können“ (AA V,122). „Die andere Welt wird nicht andere Gegenstände, sondern eben dieselbe gegenstände anders (nämlich *intellectualiter*) und in andern Verhältnissen zu uns gesehen vorstellten. Und die Erkenntnis der Dinge durch das göttliche Anschauen, imgleichen das Gefühl der Seeligkeit durch ihn ist nicht mehr die Welt, sondern der Himmel.“ (Refl. 4240, AA XVII, 474f). So schreibt Kant an den König Friedrich Wilhelm II.: „[...] vornehmlich in meinem 71sten Lebensjahre, wo der Gedanke sich von selbst aufdringt, dass es wohl sein könne, ich müsse dereinst einem herzenskundigen Welt-richter davon Rechenschaft ablegen“ (AA XI, 529f). – Damit erweist sich, dass die vom Vf. dankenswerterweise angestoßene Diskussion über Kants Vorsehungskonzept noch lange nicht abgeschlossen ist.

Fulda

Aloysius Winter

Luhmann und die Theologie, hg. v. Günter Thomas / Andreas Schüle.
– Darmstadt: WBG 2006. (VII) 236 S., geb. € 44,90 ISBN-13:
978-3-534-18246-6

Dieses Buch ist zu einem Zeitpunkt erschienen, an dem die großen Debatten um das Für und Wider der Luhmannschen Systemtheorie überhaupt, um das „Verschwinden des Subjekts“, um das Recht einer mehrwertigen Logik, um den erkenntnistheoretischen Konstruktivismus und um den angeblich bloß systemstabilisierenden, gesellschaftlich unkritischen Charakter der Systemtheorie bereits geführt sind, auch wenn sie im Einzelnen unentschieden ausgegangen sein mögen. Die Systemtheorie wird heute quer durch die Wissenschaftslandschaft in der einen oder anderen Form zugrunde gelegt, in den Ingenieur- und Naturwissenschaften ebenso wie in den Sozial- und Humanwissenschaften. Sie ist in den Rang einer Generaltheorie eingerückt, nicht nur wegen ihrer universalen Anwendbarkeit, sondern auch wegen ihrer Passung zur Form der systemisch ausdifferenzierten Gesellschaft. Und schon hat auch die Theologie nachgezogen. Dies belegen die 14 Beiträge des vorliegenden, von dem Bochumer ev. Systematiker Thomas Günter und dem in Richmond/Virginia lehrenden ev. Alttestamentler Andreas Schüle herausgegebenen Bdes. Die aus allen theologischen Disziplinen stammenden Aufsätze behandeln die Systemtheorie nicht als Gegenstand, sie benutzen sie als Instrument. Sie beweisen, wie fruchtbar und innovativ theologisch mit dem Ansatz Luhmanns gearbeitet werden kann. Keineswegs bedeutet dies, dass die Systemtheorie ohne Weiteres übernommen wird, dass gar die Beobachtungen und Aussagen Luhmanns zur Gesellschaft und ihren Teilsystemen – natürlich interessiert hier besonders sein Spätwerk zur „Religion der Gesellschaft“ – einfach als letzter Stand der Wissenschaft akzeptiert werden. Aus den Beiträgen dieses Buches lässt sich geradezu die Regel ableiten: je kritischer der Umgang mit Luhmann, desto produktiver für die Theologie! Und doch: Wer theologisch mit der Systemtheorie arbeitet, muss von tief eingefahrenen Denkwegen und Begründungsfiguren Abschied nehmen. Von Luhmanns Ansatz her ist der Theologie der Rekurs auf Metaphysik, Kosmologie, Anthropologie, Natur und Moral unmöglich gemacht, so zu Recht C. Pallesen in diesem Bd. Die christliche Religion und ihre Reflexionsinstanz, die Theologie, werden auf sich selbst zurückgeworfen, auf die systemimmanente Grundunterscheidung, mit der sie die Umwelt des Systems aus ihrer Perspektive beobachtet und nicht erwarten kann, dort – also beim „Sein“, bei „den Menschen“, bei der Moral etc. Bestätigung für ihre eigene Unterscheidung zu finden. Geläufige theologische Aussagen über „die Welt“, „den Menschen“ oder „das Subjekt“ etc. sind systemeigene Konstruktionen, nicht einfache Abbildungen der Wirklichkeit. Was aber gezeigt werden kann, ist die Leistung, die das religiöse Beobachtungssystem für die Umwelt erbringt, so wie auch beispielsweise die Funktion des Rechtssystems in der Gesellschaft bemerkt werden kann, auch wenn die Unterscheidung Recht/Unrecht nur im Rechtssystem vorkommt und in der Umwelt keine Entsprechung hat. In diesem Sinne eröffnet die Auseinandersetzung mit Luhmann für die Theologie neue und ungewohnte Ausblicke auf die Rolle des Christentums in der Gesellschaft.

Ein knapper Überblick über die allesamt lesenswerten Beiträge soll v. a. die Breite der Rezipierbarkeit der Luhmannschen Theorie in der Theologie vor Augen führen. G. Thomas rekonstruiert den Begriff der Offenbarung mit der Luhmann'schen Figur des Re-entry, der Wiederkehr der System-Umwelt-Un-

terscheidung im System selbst. Damit ist viel für die Denkbarkeit der Offenbarung und der Inkarnation gewonnen, nur ist an Thomas die Frage zu stellen, wodurch die Religion des menschengewordenen Gottes sich dann von anderen Religionen unterscheidet, ist doch für Luhmann die Beobachtung des Unvertrauten im Vertrauen, der Transzendenz in der Immanenz Kennzeichen aller Religionen. M. Laube zeigt, dass die Christentumstheorie Trutz Rendtorffs ganz im Sinne Luhmanns eine Selbstbeschreibung der Gesellschaft liefert, die jedoch anderen Selbstbeschreibungen darin überlegen sei, dass sie ihre Perspektivität mitreflektiert. Luhmann hätte dagegen gewiss nichts einzuwenden, doch funktioniert der Nachweis Laubes nur unter der von Rendtorff gemachten Voraussetzung, die ganze Neuzeit sei als ein „Kapitel der Christentums-geschichte“ (38) zu verstehen. C. Pallesen eröffnet eine Reihe von Aufsätzen, die die von Luhmann der Religion angesonnene Aufgabe, für die Bestimmung des Unbestimmbaren und damit für ein stabiles Wirklichkeitsverständnis zu sorgen, kritisch unter die Lupe nehmen. Die Funktion des Christentums für die Gesellschaft sei gerade das Aufhalten der Unbeobachtbarkeit und darin eine Kritik der Selbstabschließung und der grenzenlosen Sinn- und Selbststeigerungen der Funktionssysteme. Pallesen reformuliert auf diese Weise lutherische Kreuzestheologie in den Termen der Systemtheorie; unübersehbar, wie hier die Aktualität des reformatorischen Erbes etwa im Blick auf die Wachstumsdynamik des Wirtschaftssystems aufleuchtet. Daran schließt sachlich der Beitrag von Ph. Stoellger an. Stoellger liefert zunächst eine hinreißende Kritik an dem von Luhmann tatsächlich abundant gebrauchten Begriff der Paradoxie. Luhmann, der der Stabilitätsorientierung der Systeme nachdenkt, thematisiert die für Systeme unhintergehbare paradoxe Struktur (z. B.: warum ist es Recht, nach Recht und Unrecht zu unterscheiden?) stets in Richtung auf Entparadozierung, wodurch die Systeme ihre Kontingenz unsichtbar zu machen versuchen. Stoellger setzt dagegen Luhmann selbst kontingent: Das Christentum hält die Paradoxien offen und kann so auch das Ausgeschlossene appresentieren, es bewahrt das Wissen um Kontingenz, ohne der Beliebigkeit verfallen zu müssen. H. Hupe vergleicht Luhmann mit Derrida und kommt zu dem Schluss, dass Luhmann anders als der Derrida'sche Dekonstruktivismus einer Art binärer Dogmatik verhaftet bleibt, also die selektive Logik der Systeme nicht mehr hinterfragt. Man könnte hier einwenden, dass Luhmann das Funktionieren der Systeme nur beschreibt, welches Derrida problematisiert; doch ist nicht zu bestreiten, dass Luhmann kaum über das Selbstbewahrungsprogramm der Systeme hinaus denkt. Dementsprechend ist er gegenüber den dekonstruktivistischen Theorieangeboten immer reserviert geblieben. B. Oberdorfer setzt sich kritisch mit der Luhmann'schen Behauptung auseinander, „Gott“ fungiere in der Religion als „Kontingenzformel“ in der Funktion, Kontingenz zu absorbieren (so wie die Rede von Knappheit in der Wirtschaft die Kontingenz des Systems absorbiert). Die darin liegende Kritik an der Religion – sie habe für letzte Gewissheiten zu sorgen – wurde in der Kritik eines Kant, Fichte oder Schleiermachers am Theismus bereits vorweggenommen, übrigens zusammen mit einer bewussten Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die auf die Systemtheorie voraus wies. Doch lässt sich diese Kritik auf die Trinitätstheologie, die Luhmann zeitlebens fremd geblieben ist, nicht übertragen: Die trinitarische „Kontingenzformel“ markiert selbst bleibende Differenz und ist doch auf Einheit bezogen. Das Christentum ist monotheistisch, aber nicht theistisch im klassischen, bei Luhmann vorausgesetzten Sinne. A. Nickel-Schwäbisch – übrigens die einzige Frau in diesem Kreis – denkt in die gleiche Richtung weiter, wenn sie der Wiederentdeckung und Rehabilitierung des Teufels bei Luhmann nachgeht. Dass darin ein besonderes Verdienst Luhmanns für die Theologie liegt, hebt auch Pallesen hervor (vgl. 62f). Keine Beobachtung ist ohne Unterscheidung möglich, der Teufel aber ist der erste Beobachter Gottes. Die Theologen rivalisieren mit ihm in dieser Tätigkeit. Die Unterscheidung darf aber nicht zur Scheidung führen; dass dies beim Teufel so ist, macht ihn diabolisch. Eine Grenze muss gezogen werden, aber sie ist auch die Bedingung für Beziehung. Insofern Luhmann, anders als der von ihm bewunderte Cusaner, nicht die Einheit der Differenz von Einheit und Differenz zu denken vermag, verfällt er selbst der teuflischen Logik. – Bei Nickel-Schwäbisch findet sich also die gleiche, grundlegende Kritik wie in den Beiträgen von Pallesen, Stoellger, Hupe und Oberdorfer: Luhmann vermag die Einheit von Differenz und Einheit nicht zu sehen. Er, der Differenztheoretiker par excellence, setzt zuletzt auf Einheit. Die fortdauernde Differenz muss er letztlich diabolisieren. Die christliche Theologie hat diese Aufgabe beim Bedenken der Inkarnation und der Trinität besser gelöst.

Ergiebig ist auch die Rezeption Luhmanns in der Praktischen Theologie. P. Darbrock referiert zustimmend Luhmanns Behandlung der Gerechtigkeitsproblematik unter den Eckwerten Inklusion und Exklusion. Gegenüber dem herrschenden ethischen Diskurs, der sich im Schwanken zwischen Egalitarismus (Gleichheit) und Anti-Egalitarismus (Freiheit) festgefahren hat, eröffnen sich so neue, praktische Perspektiven. Die Kirche kommt als ein soziales System in den Blick, das nicht auf Exklusionen angewiesen ist. Ob sie damit schon in Richtung der Vollinklusion tendiert und alle Menschen tendenziell als „anonyme Christen“ ansprechen kann, und ob sie damit dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe entspricht, scheint mir ein nicht ganz zu Ende gedachter Gedanke Darbrocks zu sein. H.-U. Dallmann verteidigt die Moral gegen Luhmanns Kritik. Moralische Kommunikation ist nicht nur, so will es Luhmann, eine den Systemlogiken inkommensurable folgenlose Metakommunikation, sie kann vielmehr die Grenzen der Systemcodes thematisieren und damit übergreifende Kommunikation ermöglichen, wenn sie auch in den einzelnen Systemen in den Systemcode konvertiert werden muss. Doch kann sie nicht mehr, darin ist Luhmann Recht zu geben, als präskriptive Ethik betrieben werden. Moralische Kommunikation in der modernen Gesellschaft sollte deskrip-

tiv vorgehen, vom gelebten Ethos ausgehen und dieses kritisch rekonstruieren. Für die theologische Ethik ergibt sich daraus die Möglichkeit „reflektierter Positionalität“ (156): Unter Verzicht auf Letztbegründungen und Allgemeingültigkeit kann sie die ethische Relevanz der christlichen ‚story‘ aufweisen und für diese Plausibilität zu erzeugen versuchen. In einer anderen Richtung hebt auch *Chr. Dinkel* die Eigenart christlicher Binnenkultur hervor. In kritischer Auseinandersetzung mit Luhmanns Theorie der modernen Massenmedien beschreibt er die unverzichtbare Bedeutung der face-to-face-Kommunikation für die Kirche, den Gottesdienst und zumal für den Pfarrerberuf. Chancen und Gefährdungen der direkten, personalen Interaktion werden so recht deutlich. Sehr bedenkenswert ist die Frage, die Dinkel in Bezug auf den Religionsunterricht stellt: Es wäre zu untersuchen, „ob und inwieweit Religion tatsächlich absichtsvoll im schulischen Kontext des Erziehungssystems gelehrt und gelernt werden kann oder ob nicht der Weg der Sozialisation, mithin des absichtslosen Miterlebens von Religion, den besseren Weg zur religiösen Selbständigkeit Heranwachsender darstellt“ (168). *D. Starnitzke* rekonstruiert in seinem Beitrag, der entgegen der Gliederung des Buches eher der systematischen Theologie zugehört, den Code der Religion nach Luhmann und stellt fest, dass dieser der Christologie keine Beachtung schenkt. Die Einheit der Unterscheidung transzendent/immanent ist christlich in Christus gegeben, nicht primär im Konzept des Monotheismus. Von hier aus eröffnet sich viel stärker als von Luhmann her der systemtheoretische Blick auf biblische Texte. Positiv wird von Luhmann übernommen, dass sich der Code der Religion relativ unabhängig von gesellschaftlichen Gegebenheiten entwickelt hat und entwickeln kann. Dies ermöglicht zu biblischen Zeiten wie auch heute eine eigenständige Evolution des Christentums gegenüber seiner gesellschaftlichen Umwelt. – Mit am weitreichendsten und anregendsten sind in diesem Bd die Beiträge zur historischen Theologie. *Joh. Ev. Hafner*, der einzige katholische Autor, handelt über die Zurechnung von Häresiefähigkeit als Medienereignis des Frühchristentums am Beispiel der Auseinandersetzung des Irenäus von Lyon mit der Gnosis; dankenswerter Weise liefert er so eine bündige Zusammenfassung seiner umfangreichen Augsburger Habilitationsschrift „Selbstdefinition des Christentums“ von 2003. In instruktiver Anwendung der Luhmann'schen Medientheorie und kenntnisreicher Darstellung der religiösen Situation im 2. Jh. rehabilitiert Hafner die irenäische Unterscheidung von Rechtgläubigkeit und Häresie als systemisch sinnvolle Selbstdetermination und damit als Überlebensstrategie des Christentums. Während die Gnosis und auch das Christentum des Justin von Rom nicht fähig waren, ihre Religion auf sich selbst zu beziehen und damit von anderen Deutungssystemen zu unterscheiden, während bei ihnen einer uferlosen Weiterinterpretation keine Grenze gesetzt werden konnte und sie deshalb als religiöse Bewegungen untergegangen sind, kann Irenäus mit der Abgrenzung des Kanons und der Festlegung einer Regula fidei das System zugleich nach außen stabilisieren wie nach innen liberalisieren. „Das irrumsfreie Medium stattdie Religion mit Irrtumslizenz aus [...] Durch den Kanon ermächtigt sich die Theologie zur Häresieologie“ (206). Von hier aus kann man mit Hafner produktiv in die Gegenwart weiterdenken. Das Religionssystem der Gesellschaft wird sich entweder in Richtung sich gegenseitig für häresiefähig haltender Religionen weiterentwickeln, die jeweils das Ganze der Religion repräsentieren, oder in Religionen zerfallen, die jeweils nur eine Teilaufgabe der Religion („Trostreligion, Hingabereligion, Festreligion“, 210) wahrnehmen. Selten hat man eine für die Gegenwart so relevante, auch dogmatisch bereichernde Relecture der Kirchengeschichte gelesen wie diese, die Hafner in systemtheoretischen Kategorien vornimmt. *A. Schüle* wendet sich mit dem gleichen Instrumentarium einer theologischen Kernfrage zu, der Einheit des biblischen Kanons in seinen drei Teilen Torä, Prophetie und Weisheit. Ein Forschungsüberblick zeigt, dass zu dieser Frage bisher keine tragfähige bibeltheologische Lösung gefunden worden ist, stattdessen eher interessegeleitete Hypothesen das Feld beherrschen (etwa: die Erstarrung der ursprünglich rein prophetischen Religion Israels in der Gesetzes- und Kultreligion der priesterschriftlichen Torä). Schüle kann hingegen zeigen, dass sich die drei Kanonteile im Zuge der Systementwicklung der Religion Israels gegenseitig bedingen und verschränken: die Verschriftlichung von Gesetz, Propheten und Weisheit verlief nicht gegeneinander, vielmehr handelt es sich um „koemergente, sich wechselseitig verstärkende Prozesse“ (222). Der Aufsatz, dessen Argumentation hier nicht im Einzelnen nachzeichnen werden kann, stellt zweifellos einen Durchbruch für das Verständnis des Kanons dar. Und die spannende Anschlussfrage ist dann, wie sich das Neue Testament als vierter Kanonteil in dieses Konzept einfügt.

Luhmanns Theorie ist für die Theologie höchst nützlich, so ist mit diesem Bd erwiesen. Mit ihr lassen sich in allen Bereichen neue Einsichten und Erkenntnisse gewinnen. Dies gilt auch für nicht in diesem Bd bearbeitete Themen, etwa beim Thema Nachhaltigkeit (vgl. O. Reis, Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie, 2003) oder in der Engel- und Himmelslehre (vgl. vom Rezensenten: Von Menschen, Mächten und Gewalten, 2005). Der besondere Typus der von Luhmann her denken der Theologie wird bereits erkennbar. Es ist eine Theologie, die auf die Eigenwerte des Christlichen verwiesen ist, ohne im Konservatismus stecken zu bleiben. Sie steht nicht mehr unter dem Zwang zur Allgemeingültigkeit, sie kann auf Letztbegründungen verzichten; damit steht sie gegen den Trend der (post-)Rahner'schen oder Pannenberg'schen Richtung. Stattdessen treten originäre theologische Themen in neuer Beleuchtung hervor. In diesem Bd sind es die Dreieinigkeit, die Zwei-Naturenlehre, das Recht der Dogmen, die Einheit des

Kanons, die Unterscheidungen der paulinischen Theologie, das Spezifikum der christlichen Moral. Im Zentrum mehrerer Beiträge steht nicht von ungefähr der differenzierte Einheitsbegriff der christlichen Trinitätslehre. Die Theologie hat diesbezüglich aus ihrem reichen Erbe ein Denkniveau erreicht, das von Luhmann unterboten wird. Dabei ist es gerade die Frage nach der Gemeinsamkeit in bleibender Verschiedenheit, auf die sein ganzes Werk zusteuert, ohne dabei eine befriedigende Lösung zu finden. In der Auseinandersetzung mit Luhmann wird der Theologie ihr kostbarstes Erbe neu zugänglich, sie kann es einbringen zur Klärung des dringendsten Problems der gegenwärtigen Gesellschaft. Anmutungen in Richtung eines pantheistischen Gottesbildes, wie sie jüngst K. Müller auf der Basis der Subjektphilosophie des 19. Jh.s vorgetragen hat (Streit um Gott, 2006), oder die von der pluralistischen Theologie der Religionen propagierte Vorstellung, Gott als eine über allen Religionen schwebende ‚ultimate reality‘ zu verstehen, können von einer von Luhmann instruierten Theologie getrost zurückgewiesen werden. Christentum im Selbstbezug kann im Rahmen seiner eigenen Grundunterscheidung operieren und erfährt eben dabei seine gesellschaftliche Relevanz.

Die meisten Beiträge des Bdes beziehen sich auf Luhmanns nachgelassenes, letztes Werk, an dem er bis zum seinem Tod 1998 gearbeitet hat: „Die Religion der Gesellschaft“. In gewisser Weise steht dieses Werk am Ende seiner Untersuchungen zu den Teilsystemen der Gesellschaft, die er nach der Ausformulierung seiner Theorie in „Soziale Systeme“ 1984 begann und deren Abschluss mit der 1997 erschienenen Beschreibung der Gesamtgesellschaft in „Die Gesellschaft der Gesellschaft“ erreicht war. Und doch hat er „Die Religion der Gesellschaft“ erst danach begonnen. Sie steht nicht in der Reihe. Die Religion und theologische Fragen haben Luhmann bis zuletzt beschäftigt, hier erst traf er auf die Grundproblematik seiner Theorie in reiner Form. Hätte er mehr von Theologie verstanden und wäre ihm der christliche Glaube nicht so fremd geblieben, so wäre von ihm womöglich eine zünftige Weiterentwicklung der Gotteslehre und namentlich der Trinitätslehre zu erwarten gewesen. Dazu ist es nicht gekommen, die Theologie kann aber hier ansetzen und, aus seinem Fundus schöpfend, mit systemtheoretischem Denken eine neue Stufe erreichen.

Dortmund

Thomas Ruster

Wimmer, Reiner: Religionsphilosophische Studien. In lebenspraktischer Absicht. – Fribourg / Freiburg / Wien: Academic Press Fribourg / Herder 2005. 332 S. (Studien zur theologischen Ethik 111), pb € 45,00 ISBN: 3-7278-1533-7

Der interne und als sachlogisch aufweisbare Zusammenhang von Glaube und Vernunft, über längere Zeit von nur wenigen tapfer vertreten, die, vermeintlich bloß traditioneller Theologie oder – schlimmer noch – vormoderner Philosophie verhaftet, dafür mindestens den Vorwurf eines anachronistischen Wissenschaftsverständnisses hinnehmen mussten: er gewinnt wieder an Plausibilität. Die Gründe dafür sind vielgestaltig und noch undurchschaut ineinander verwoben, mögen sie nun im zunehmenden Legitimationsbedürfnis spätkapitalistischer Gesellschaften liegen, in der anhaltenden global-kulturellen Irritation, die das *nine-eleven-trauma* nach sich zog, oder in den jüngstens auch medial wahrgenommenen interreligiösen Offensiven, als deren prominenteste wohl die Gastvorlesung eines früheren Professors in einer ostbayrischen Universitätsstadt gelten darf. Seither brummt der Buchmarkt und das liberale Feuilleton hat ersichtlich Mühe, die unerwartete Trendwende intellektuell einzufangen und zu verarbeiten. Sollten sich am Ende rationale Aufklärung und gelebte, existentiell und philosophisch durchreflektierte Religiosität gar nicht antagonistisch ausschließen?

Das ist für den Heidelberger Philosophen Reiner Wimmer nun wirklich keine Frage: „Gott und der Sinn des Lebens. Religions- und existenztherapeutische Reflexionen“ lautet der älteste, programmatische, deswegen zu Recht an erster Stelle stehende, gleich maximal ausgreifende Aufsatz seines 2005 vorgelegten Sammelbandes „Religionsphilosophische Studien in lebenspraktischer Absicht“. Der Vf. ließ sich bei der Zusammenstellung der Texte erklärmaßen vom Gedanken leiten, die Einheitlichkeit seines religionsphilosophischen Ansatzes und Anliegen herauszustellen, nämlich Transzendentalphilosophie in lebenspraktischer Intention zu betreiben. Nun wohnen Transzendentalphilosophie und „Lebenspraxis“ nicht gerade in direkter Nachbarschaft und der Leser ist gespannt, wie der Vf. diese beiden in einer, gar ‚einheitlichen‘, Wohngemeinschaft unterzubringen denkt.

Dazu versammelt W. vierzehn Texte aus dreizehn Jahren, davon fünf unveröffentlicht, und gliedert sie in einen problem- und einen werkbezogenen Teil. Die drei Kritiken Kants, insbesondere jedoch dessen kritische Religionsphilosophie, die er in seiner 1988 vorgelegten Habil. eingehend untersucht hatte, bilden dabei für den ausgewiesenen Kantkenner die selbstverständlichen Kettfäden, in die er unterschiedliche Fragestellungen wie die nach der Vernünftigkeit monotheistischer Religionen, nach bedingungsloser Schuldvergebung oder nach den Aufgaben einer rationalen Theologie sowie seine Rezeptionen von Ludwig Wittgenstein, Carl Friedrich von Weizsäcker, Jacques Derrida, Ludwig Feuerbach, Albert Schweitzer, Simone Weil oder auch des Harnack-Schülers und Mathematikers Heinrich Scholz einwebt.

Der erstveröffentlichte Aufsatz „Vernünftigkeit und Glaubwürdigkeit monotheistischer Religiosität“ (43–58) gibt – trotz und wegen des darin enthaltenen unverhüllten persönlichen Bekenntnisses zum Christentum – ein Lehrstück für Religionsphilosophie *at its best*. Von theologischer Zirkelbehauptungsrede ebenso fernab wie von jedem pauschalen, äquidistanten Rasonieren über ‚die Religion‘ analysiert der Vf. mit religionsphilosophischen Mitteln die „Glaubwürdigkeitslücke der abrahamitischen Religionen“, jenes für Gläubige wie Ungläubige verstörende Phänomen der massenhaften Spaltungen, Rivalitäten und historischen Feindseligkeiten der Anhänger des einen Gottes. Was auf die kurze Konstatierung der bekannten Sachverhalte an summarischen Darlegungen zum Zusammenhang von Glaube und Vernunft, von Philosophie und Theologie, zur (Un-)Möglichkeit von Gotteserweisen und zur Notwendigkeit interner Rationalität jedes Glaubens folgt, sollte sowohl für katholische Fundamentaltheologen wie für agnostische Philosophen begehbarer Boden sein. Fast beiläufig liefert W. eine auch für säkulare Theoriekonzepte ‚anschlussfähige‘ Definition von Religion und entwickelt in Fortschreibung einer kierkegaardischen Unterscheidung aus dem jeder Religion notwendig inhärenten Totalitätsanspruch eine dreigliedrige Kriteriologie von Religiosität, mit der sich ganz unterschiedliche Religionen verständlich machen und aufeinander beziehen lassen.

Einen „vom Grundzug seiner Sterblichkeit her negativ zu begründen(den)“ Weltzugang lehnt der Vf. mit Blick auf die Totalität jeder individuellen, also subjektiv absoluten Welt ebenso ab wie er eine immanente Sinnstiftung des Daseins (unter der Rubrik Religiosität A) für möglich hält. W. verwahrt sich gegen den „anthropologischen Funktionalismus“ (53) eines Rahner oder Pannenberg und betrachtet doch – mit Rahner – göttliche Selbstoffenbarung und Glauben als „begriffliche Correlata, die sich intern aufeinander bezogen“ (55). Die lessingsche Unentscheidbarkeit konkurrierender Offenbarungsansprüche sieht er „allerdings nur von einem Gesichtspunkt außerhalb des Glaubens“ im Recht, innerhalb des Glaubens stelle sich diese Frage nicht, für den Gläubigen eine „Pattsituation“, die „nur zu Toleranz und gegenseitigem Verständnis motivieren“ (56) könne.

Damit weicht der Vf. m. E. jedoch dem selbstgestellten Anspruch aus, den „für Vernunft und Glaube einzig offene[...], interne[n] Weg einer fides quaerens intellectum, ein Weg der Verteidigung und zugleich der Kritik“ (44) zu gehen, einen Weg, der doch erst mit einer im engeren Sinne kritischen Selbstverständigung des Gläubigen über die Rechtfertigung des *eigenen* Glaubens vor den Foren von Vernunft und Geschichte zu Ende gegangen wäre. Stattdessen (oder doch: in diesem Sinne?) führt W. eine „Religiosität C“ ein, als deren (einzige?) Vertreterin das Christentum „gegenüber Judentum und Islam“ (57) zähle. „Das skandalon besteht schon in der begrifflichen Unmöglichkeit“, dass der transzendente Gott Mensch wird, dem „Paradox [...] nicht zur Seite des Menschlichen oder zur Seite des Göttlichen hin Erleichterung“ zu suchen. Der knappe, gut lesbare Text zählt zu den Leseempfehlungen für alle, die sich um den interreligiösen Dialog mühen: hinter das darin bilanzierte Niveau sollte man nicht mehr zurück.

Bemerkenswert sind auch die drei im Sammelband aufeinanderfolgenden, erstveröffentlichten Aufsätze, die um moral(philosophische) Aspekte von Religion kreisen und – zum Teil wörtlich – Aussagen seiner Studie von 1990 (R. Wimmer, Kants kritische Religionsphilosophie) aufnehmen. So arbeitet W. mit peiniger Akribie und unter Bezugnahme auf extremste menschliche Situationen (z. B. 106, Anm. 19) die Einsicht heraus, dass die Frage nach Recht oder Pflicht von unbedingter Vergebung für schwere Schuld moralphilosophisch unentscheidbar bleiben muss und auf einen Bereich jenseits von Moral und Ethik verweist: auf „personalistische Religionen [...], die] sich dieses Ideal besonders angelegen sein lassen und es in den Mittelpunkt ihrer Botschaft“ (122) stellen.

Während der durchschnittliche Zeitgenosse derzeit gerade noch bereit ist, Religion insbesondere zur Begründung, Gewährleistung und Vermittlung von Moral als notwendig anzuerkennen, lehnt W. dies hingegen mit Berufung auf von Weizsäcker ab: Moral bedarf zu ihrer Begründung keiner Religion, diese ist in ihrer einsichtigen Vernünftigkeit bereits gegeben – lediglich zu ihrer Erfüllung bedarf es der Religion: insofern sie als Befreiung zur Liebe verstanden wird.

Mit Kants Unterscheidung von noumenaler Denkungs- und empirischer Sinnesart kritisiert der Vf. Weizsäckers Auffassung, nur die Gnade Gottes befähige angesichts der unerfüllbaren, in die Verzweiflung treibenden universalistischen Gebote zur Liebe. Da „Umkehr allein aus freier Selbstbestimmung“ (86) geschehen könne, sei es „ein begrifflicher Widerspruch“ dies „dem Wirken eines anderen zuzuschreiben“ (90, 190), wengleich auf der Ebene der Denkungsart auch eine „konstitutive Ungewissheit über den eigenen moralischen Standort“ (87) bestehe. Ohnehin sei dieser Denkwiderspruch nur einer „bestimmten Tradition innerhalb der christlichen Theologie zuzurechnen“. Mit einem Kniff (denn: „Das strikte Festhalten mit Kant an der Freiheit des Menschen zum Guten auch im Bösen ließe ja für Gott keinen Raum mehr“ [90]) gelangt W. zu einer – sozusagen zwischen Kant und Luther – vermittelnden Position: die *erstmalige* Selbst-Setzung der Freiheit bestimme nämlich einen „moralisch neutralen Willen“ (89). „Der böse, unfrei gewordene Mensch bedarf der Wiederherstellung seiner Freiheit, und zwar ab extra, nämlich durch Gott! [...] Dieser Glaube ist enttäuschungs- und verzweiflungsresistent, wenn er sich nur recht versteht“ (91).

Was ist jedoch von der Autonomie der Selbstbestimmung zu halten, wenn wir das erkannte und bewunderte Sittengesetz („in uns“) tatsächlich erst nach göttlicher Intervention ins Recht setzen können, und sei es über den Umweg eines wie auch immer zu denkenden (121) Zurückversetzens in den Stand der Unschuld? Zudem berichtet die Hl. Schrift den ‚Sündenfall‘ ja nicht als kontingentes Ereignis, das auch anders hätte ausgehen können, sondern als onto- wie phylogenetische Tat-Sache, die sich beim Übergang von paradiesischer Indifferenz zu menschlicher Selbst-Bewusstheit unvermeidlich einstellt. Angesichts dieser wohl archetypisch zu nennenden Beobachtung dürfte die Weizsäckerse Verzweiflung prinzipiell im Recht bleiben, ohne damit die auch von W. ausführlich dargelegten mystischen Optionen (94–102) zur Überwindung dieser Sisyphos-Situation oder gar die prinzipielle, in der Autonomie des Menschen mitgesetzte Möglichkeit der Wandlung vom Bösen zum Guten bestreiten zu wollen.

Explizit erkennbar wird W.s lebenspraktische Absicht in seiner Untersuchung zur Theodizee, in der er die religiöse Kritik im Buch Hiob, dass es nämlich „in unserem Verhältnis zu Gott nicht um theoretische Einsichten, sondern um personale Einstellungen geht“ (129) mit systematischen Überlegungen zur Theodizee parallelisiert. In diesen führt er den „Nachweis der theoretischen Unbeantwortbarkeit der Theodizeefrage“ und stellt sie vom Kopf auf die Füße: „sinnvoll ist sie nur als lebenspraktische, den Sinn des Lebens im Ganzen berührende Frage.“ (144) Die daraus geforderte existenzielle Antwort „bedarf schon einer *göttlichen* Antwort, um das Gewicht meiner Frage auszuhalten und sie wirklich zu beantworten.“ (146) Ist das noch Religionsphilosophie? W. versteht sie offenkundig als *ancilla*, als Leiter zu anderen, tieferen Einsichten: „Die Philosophie verrichtet hier einen Dienst am menschlichen Dasein und seinem rechten Verständnis. Ist die Illusion aufgelöst, hat die Philosophie eine ihrer wesentlichen Aufgaben erfüllt und zieht sich insoweit zurück.“ (145)

Lahr

Martin Wichmann

Praktische Theologie

Die Wort-Gottes-Feier. Eine Herausforderung für Theologie, Liturgie und Pastoral, hg. v. Benedikt Kranemann. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006. 176 S., kt € 16,50 ISBN: 3-460-33066-X

Mit Sacrosanctum Concilium 35.4 wurde die Förderung der Feier von Wortgottesdiensten, denen kein Priester vorstehen muss, in bestimmten Situationen angeordnet. Das vorliegende Werk bietet Aufsätze, die sich auf hohem Niveau aus der Sicht verschiedener theologischer Disziplinen dieses Themas annehmen.

Nach der Einleitung des Herausgebers skizziert Klemens Richter die Entwicklung der Wort-Gottes-Feiern in der Praxis seit dem Zweiten Vatikanum und ihre theologische Bedeutung. Thomas Söding und Dorothea Sattler reflektieren neutestamentliche, systematisch-theologische und ökumenische Aspekte. Egbert Ballhorn entwickelt aus einem rezeptionsästhetischen Ansatz konkrete Hinweise für die Konstruktion von Oratexten und zeigt, dass und wie das grundlegende Verständnis des Umgangs mit der Bibel der Wort-Gottes-Feier eine Struktur und Gesamtbedeutung gibt. Martin Stuflesser erläutert die ökumenische Bedeutung der Wort-Gottes-Feiern anhand von Taufgedächtnisgottesdiensten. Birgit Jeggle-Merz stellt das 2004 erschienene Gottesdienstbuch zu den Wort-Gottes-Feiern vor. Rainer Kaczynski stellt die Geschichte des (priesterlosen) Wortgottesdienstes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dar. Benedikt Kranemann analysiert die Gattung des Lob- und Dankgebets im Rahmen der Wortgottesdienste nach dem für das deutsche Sprachgebiet erstellten Liturgiebuch. Wolfgang Bretschneider zeigt, wie das Singen von Psalmen in katholischen Liturgien allzu oft hinter dem zurückbleibt, was die Texte den

Gläubigen eigentlich schenken könnten. Er empfiehlt, die Schätze dieser Tradition zu heben. Ausgehend von der Situation der DDR der 60er Jahre und den großen Unterschieden zum Westen bearbeitet Eduard Nagel die verschiedenen Antworten auf die Frage, unter welchen Umständen Kommunionausteilung im Wortgottesdienst theologisch sinnvoll ist. Klarheit im theoretischen Zugang schließt Behutsamkeit in der pastoralen Praxis nicht aus. Ausgehend von Überlegungen zum Begriff des „Symbols“ wirbt Karl Schleimer für die Integration von emotional ansprechenden Gottesdienstelementen in Wort-Gottes-Feiern. Hermann Würdinger gibt eine kurze Einführung in die Predigtarbeit. Albert Gerhards zeigt Sinn, Chancen und Probleme des Wortgottesdienstes anhand einer Untersuchung zum lokalen Zentrum dieser Feier, dem Ambo.

Die in dem Bd vorgelegte Fülle an Ansätzen aus den verschiedenen Disziplinen der Theologie dient nicht nur dem Verständnis des Phänomens der Wort-Gottes-Feiern, sondern gibt auch mannigfaltige Anregungen für die Praxis. Es regt auch zu Rückfragen an.

Das Buch wirbt für die positive Bewertung und kompetente Gestaltung einer als Notlösung entstandenen und stets auch so gedeuteten Feier der katholischen Kirche. Dieses Anliegen ist begrüßenswert, führt aber zu Apologien und Aporien. Ein Gedankenexperiment kann die Problematik anschaulich machen. Was würden die Mitglieder einer Gemeinde sagen, wenn sie am Sonntagmorgen ihr Pfarrer wieder einmal besuchte, aber mit ihnen einen Wortgottesdienst (ohne Eucharistie und ohne Kommunionausteilung) feierte? Der bloße Gedanke macht das steile theologische Gefälle zwischen Messe und Wort-Gottes-Feier bewusst. Die Praxis der Liturgie, die Theologie und die zurückgehende Verfügbarkeit von Priestern als Vorsteher unterstreichen, verteidigen und manifestieren die große Differenz zwischen Idealfall (der Theorie nach: Normalfall) und Notlösung. Das Buch will dazu beitragen, die Notlösung als Norm(al)fall zu etablieren.

Was die Begründungsversuche im Detail angeht, darf allerdings nicht heruntergespielt werden, dass die Liste der Gegenwartsweisen Gottes/Christi in der Liturgie nach SC 7 eine klare Abstufung zum Ausdruck bringt. Diese Abstufung wird in der Liturgieinterpretation und in den nonverbalen Ritualelementen der Liturgie und ihrer Ordnung zum Ausdruck gebracht. Mit Paul VI kann bei der Deutung der Liturgie nach SC 7 der Begriff „wirkliche“ Gegenwart Christi (vgl. 20, aber auch 54f und betont in 122f) nur für die Gegenwart Christi bei der Darbringung des Messopfers in Anspruch genommen werden – nicht so, „als ob die anderen [Gegenwartsweisen] nicht ‚wirklich‘ wären, sondern in einem hervorhebenden Sinn“, bzw. (davor im selben Text:), „auf eine höherwertige Weise“ (*Mysterium Fidei* in: *Dokumente zur Erneuerung der Liturgie* 1, 434–436). Im Vollzug der Liturgie wird die relative Würde eines Ritualelements auch jenseits theologischer Theorien durch den Grad des Aufwands und der Sorgfalt, sowie dadurch, dass seine Durchführung einer bestimmten Stufe des Ordo vorbehalten ist, klar zum Ausdruck gebracht. Dass das Evangelium in der Messe vom Diakon und im priesterlosen Wortgottesdienst sogar von Laien vorgetragen werden kann, die Eucharistie aber unter allen Umständen nur mit einem Priester gefeiert werden kann, macht das Gefälle an Dignität dieser beiden Vollzüge so klar, dass jede Rede von der Würde der Heiligen Schrift daneben verblasst (vgl. 112f). Die Gegenwart Christi im Wort der Schrift und im Gebet der Gläubigen bildet konsequenterweise das Schlusslicht der Liste in SC 7. Im Bezugsrahmen der römisch-katholischen Liturgie und durch ihre nonverbalen Signale könnte die Dignität der Wort-Gottes-Feier dadurch erhöht werden, dass man ihren Vollzug (durch eine kirchliche Anweisung) an das Priestertum bindet.

Die große theologische Bedeutung der Wort-Gottes-Feier wird oft damit begründet, dass sie die Gelegenheit sei, zu der das Wort Gottes gehört würde. Dieser Ansatz bedarf der Differenzierung. So bezeugen schon Texte des NT, dass man sich in christlichen Gemeinden mit Texten des NT beschäftigt hat. Thomas Söding's Beitrag betont Ähnlichkeiten dieser Aktivitäten mit dem Ritualsegment, das heute als Wortgottesdienst verstanden wird (21f). Dazu müssen sozial- und liturgiegeschichtliche Differenzierungen weiterführen, um zu zeigen, welche Unterschiede zwischen dem Verständnis eines Vortrags von Texten in neutestamentlichen Gemeinden und dem mittelalterlichen Wortgottesdienst der Messe bestehen. Ab hier wird aber die äquivalente Verwendung des Begriffs „Hören“ zum Problem. Er kann systematisch-theologisch und daher metaphorisch gefasst werden. Dann schließt er das einsame Lesen oder die Gebärdensprache der Gehörlosen nicht aus (vgl. den Ansatz der Rezeptionsästhetik, 40ff). „Hören“ kann aber auch das akustische und nicht-metaphorische Hören im Rahmen eines Gottesdienstes sein. Wer die Begriffe „Hören“ und Hören nicht trennt, muss annehmen, dass sich in der Messe vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil und vor der Erfindung von Sprachverstärkertechnik und Hörgeräten kaum Verkündigung des Wortes Gottes und glaubendes Hören ereignete. Eine Vermischung der beiden Begriffe versucht, von der Würde des systematisch-theologischen Begriffs des „Hörens“ auf eine überragende Bedeutung des akustischen Hörens des Bibeltextes in der Wort-Gottes-Feier zu schließen (vgl. 23, 64). Sogar wenn man in der Antike „fast immer laut gelesen“ (27) haben sollte – was z.B. mit A. K. Gavrilov, *Techniques of Reading in Classical Antiquity*: *Classical Quarterly* 47 (1997) 56–73 hinterfragt werden muss –, wäre das kein Grund, es heute auch noch zu tun. Wenn es darum geht, sich mit dem Text bekannt zu machen, ist die selbstständige Arbeit an einem kopierten Blatt Papier dem Hören der Lesung aus einem prunkvollen Buch vorzuziehen (vgl. 64). Liturgie inszeniert aber das metaphorische „Hören“ als anamne-

tischen oder doxologischen Vorgang (und nicht als Belehrung des Volkes über den Inhalt eines Textes, vgl. 113 und 149, 155). Sie nimmt dafür sogar in Kauf, dass durch die historischen Formen, Texte feierlich vorzutragen (z.B. unter Kantillation neben Kerzen und Weihrauch), deren Inhalte heute weniger gut „herüberkommen“ als wenn sich die Gemeinde hinsetzte und sie ausführlich studierte. Auch das Studium hätte als Vorbild der Inszenierung herangezogen werden können. Die Textpassagen, die der Rezitation ihrer ersten Worte, „Höre Israel“, folgen, werden in der jüdischen Liturgie nicht als Lesung vorgetragen, um „gehört“ zu werden, sondern in einer stilisierten Studieneinheit (sitzend, individuell, leise, auf den Text konzentriert) gelesen. Der Beter, der diese Worte längst auswendig kann, „lernt“ sie in der Liturgie. Die jüdische Liturgie stilisiert daher genau den Text, der selbst über das Hören spricht, als individuelles Lesen und persönliche Aneignung und nicht als Hören. Es gibt heute die katholischen Wort-Gottes-Feiern nicht deswegen, weil das Wort Gottes der akustischen Vermittlung bedarf um vernehmbar zu werden. Diejenigen, die als Christinnen und Christen an Gott glauben, feiern in dieser besonderen Weise, dem Wort Gestalt zu geben, die Basis ihrer Identität. Die Wort-Gottes-Feier ist daher etwas für Kennerinnen und Kenner des Textes. Das akustische Hören der Stimme der Lektorin oder des Lektors im Gottesdienst kann von denen, die darum wissen, als liturgische Darstellung des systematisch-theologischen „Hörens des Wortes Gottes“ begriffen werden (66). Seine oder ihre Stimme ist auch nicht „die Stimme Gottes“ (vgl. 154).

Der Diskurs über den Zweck und das damit zusammenhängende Ritual des Vortrags von einigen Abschnitten aus der Heiligen Schrift im Gottesdienst (155) sollte bei der Lektüre des vorliegenden Buches den Anfang bilden. Auch wenn die Texte und Hintergrunddebatten des Konzils zeigen, dass Reformen des Umgangs mit der Schrift mit dem Zweck der Belehrung der Gläubigen motiviert wurden (vgl. 75 und z.B. SC 51), dienen seine Organisation und sein Vollzug diesem Vorgang nicht. Das „Hören“ der Heiligen Schrift geschieht heute am Schreibtisch oder im Gespräch einer Arbeitsgruppe. Die Liturgie feiert die Freude darüber, dass es „Hören“ überhaupt gibt und dass das Wort Gottes grundsätzlich das Leben verändert (vgl. 86f).

Auf ähnlich missverständliche Weise spricht Schleimer von der „Wirkung“ von Symbolen in der Liturgie und ihrer „Erfahrung“. Wenn sich die Nähe Gottes in der Liturgie in der Betroffenheit des Menschen und dem Angesprochen-Sein von tieferen Schichten des menschlichen Geistes manifestiert, ist seine Unterscheidung zwischen sakramentaler Eucharistiefeier und nicht-sakramentalem Wortgottesdienst (122f, implizit auch 39) sinnlos. Die Vermischung von theologischen Vorstellungen von „Wirkung“ mit der Wirkung eines konkreten Gottesdienstes auf das Erleben konkreter, feiernder Menschen löst das Problem nicht. Im Gegenteil, wenn die Liturgie die in der Theologie bestehenden Wertungen reflektieren will, darf sie gerade nicht den Wortgottesdienst emotional aufladen, sondern muss sich darum bemühen, der Eucharistiefeier einen Rahmen zu geben, der ihren theoretischen Rang praktisch erfahrbar macht. Die wirkungsvoll inszenierte Wort-Gottes-Feier beantwortet die Frage nach der Zukunft der Messe nicht, sondern stellt sie.

Im Gegensatz dazu sind viele Formulierungsvorschläge für Präsidialgebete nach dem Modell „Lobpreis und Danksagung für den Sonntag“ (vgl. d. Beitrag von Benedikt Kranemann) wichtige Versuche, der Wort-Gottes-Feier ein eigenes zentrales Gebet zu geben und sie dadurch aus ihrem Zustand einer von ihrem Hauptteil abgeschnittenen Einleitung herauszuführen.

Die Beiträge im vorliegenden Buch elementarisieren, was zur (priesterlosen) Wort-Gottes-Feier zu sagen ist. Der Sammelband ist daher gleichermaßen für die pastorale Praxis als auch die theoretische Reflexion über sie wertvoll. Er wird zu Diskussionen ermuntern und die Weiterentwicklung dieser wichtigen Liturgie fördern.

Münster

Clemens Leonhard

Mette, Norbert: *Praktisch-theologische Erkundungen 1*. – Berlin: LIT 1998. 232 S. (Theologie und Praxis, 1), kt € 20,90 ISBN: 978-3-8258-3811-0

Mette, Norbert: *Praktisch-theologische Erkundungen 2*. – Berlin: LIT 2007. 394 S. (Theologie und Praxis, 32), brosch. € 34,90 ISBN: 978-3-8258-0134-2

Theologie und Praxis, das ist sicher eine geeignete Überschrift für das Wirken des verdienten Pastoraltheologen und Religionspädagogen Norbert Mette. Norbert Mette (Jahrgang 1946) lehrt seit Sommersemester 2002 als Professor im Fach Katholische Theologie und ihrer Didaktik mit dem Schwerpunkt Religionspädagogik in Dortmund. Nach Studien der Sozialwissenschaften und der Theologie (1977 Promotion, 1983 Habilitation) war er bis 2002 Professor für Kath. Theol. an der Univ.-Gesamthochschule in Paderborn.

So war es nur angemessen, dass er die Reihe im LIT Verlag, die er mit den Münsteraner – inzwischen emeritierten – Praktischen Theologen Udo Schmälzle und Hermann Steinkamp und dem Missions-

wissenschaftler Giancarlo Collet, inzwischen ist noch Reinhard Feiter hinzugestoßen, herausgibt, mit seinen eigenen „Praktisch-theologischen Erkundungen“ eröffnet.

Wer sich dem Theorie-Praxis-Verhältnis stellt und das auch als Praktischer Theologe, hat mit seinen Interventionen, den Vorträgen und Artikeln eine Herausforderung zu meistern: Nur selten wird etwas – und zwar mit langer Halbwertszeit – als schwergewichtige Monographie zu publizieren sein – mit Ausnahme der qualifizierenden akademischen Arbeiten. Öfters publizieren Praktische Theologen durch Herausgeberschaften und in Sammelbänden, Handbüchern und Festschriften. So ist es zum Einblick in eine Werkstatt praktisch-theologischen Schaffens förderlich, wenn eigene Aufsatzsammlungen einen Überblick ermöglichen. Anregend ist dies vor allem auch deshalb, weil Norbert Mette mehr als viele Fachkollegen auch den Blick auf englischsprachige und niederländische Literatur lenkt, und so manches ans Licht hebt, was sonst verloren wäre. Die beiden hier vorliegenden Bände laden also zu Erkundungen ein.

Erkundungen sollen es sein: Nicht einfache Abhandlungen, gar abgeschlossene Theorien, aber eben auch nicht Rezeptbücher, die so mancher Praktiker sich vom Praktischen Theologen wünschte. Das Selbstverständnis der Überlegungen M.s wird gerade im letzten Beitrag des zweiten Bandes (II, 399–403), den Wünschen an die Praktische Theologie, deutlich. „Erkundungen“ machen den Prozess deutlich, des aufbrechenden, Erfahrungen sammelnden und reflektierenden Menschen, der diese Erträge in den weiteren Prozess des Erkenntnisgewinns und vor allem des praktischen Handelns einbringt.

Diese Teile werden in beiden Bänden deutlich. Norbert Mette gehört zu den wichtigen Wissenschaftlern, die sich der Theoriefrage von Praktischer Theologie stellen. Seine Leidenschaft gilt den Sozialformen des Christentums und damit allem, was „Gemeinde“ ist, der Diakonie und der Religionspädagogik. Von den vier Grundvollzügen Martyria, Diakonia, Koinonia und Leiturgia kommt vielleicht gerade der letzte nicht so ausgeprägt in seinen Beiträgen vor, doch die Praxis der Kirche leistet sich hier ja auch eher eine Übergewichtung. Mag sein, dass auch das eine Rolle spielt, dass der hervorragende Wissenschaftler als „Laie“ keine Gelegenheit bekam an einer Fakultät zu lehren, die Priester und PastoralreferentInnen ausgebildet. Kirchlich betrachtet ist dies eine vergebene Chance. Gewonnen wurde dadurch eine große innere Freiheit für öffentliche kritische Interventionen, nicht nur in den (Erz-)Bistümern Münster und Köln. Manche daraus erwachsende Konflikte sorgten für klare Positionen.

Und genau darum wage ich zu behaupten, dass die Beiträge durchweg mehr sind als Erkundungen. M. erweist sich mit seinen „Interventionen“ immer wieder als politischer Theologe. Jeder Beitrag ist in seiner spezifischen Art nämlich auch ein Plädoyer. Er trägt in sich die Leidenschaft des Schreibers für die Menschen und eine Theologie und eine Kirche, die den Menschen nahe ist in tiefer Verpflichtung zu *Gaudium et spes* 1. So ist diesen Plädoyers – besonders in den Gemeinde- und den Religionsunterrichtsbeiträgen erkennbar – die Nähe zu den Diskussionsprozessen der jeweiligen Jahre anzumerken. Sie sind geschrieben als zeitgenössische Texte.

An dieser Stelle wird nun jedoch auch die Problematik solcher Veröffentlichungen deutlich. Der politischen Wirksamkeit wegen und einer nachhaltigeren Wirkung geschuldet wären wahrscheinlich doch eher die Systematisierungen zu einzelnen Themen, also Sammlungen oder Entwicklungen, die nicht versuchen, das gesamte Spektrum des Wirkens von M. abzudecken, sondern problemorientiert arbeiten. Dann wären auch leichter einige Redundanzen zu vermeiden und die wissenschafts- und kirchenpolitische Wirksamkeit besser nachzuvollziehen.

Bei insgesamt 47 Beiträgen auf über 500 S. kann nun nicht jeder Artikel vorgestellt und besprochen werden. Fünf Themencluster sollen einen Einblick ermöglichen.

1. Wer Praktische Theologie studiert, sucht immer wieder nach überschaubaren und doch vollständigen Artikeln im Sinne eines *Handbuchs*. So gewährt M. gute Einblicke in den Status des Fachs (I, 9–20: Ansatz und Status einer praktischen Theologie, II, 5–9: Wozu taugt die Praktische Theologie, II, 367–376: Praktische Theologie – Ästhetische Theorie oder Handlungstheorie, II, 399–403: Wünsche an die Praktische Theologie), in die Grunddiskussion um die Säkularisierungsthese (I, 57–68: Modernisierung und Religion), die Rolle der Pastoralkonstitution (II, 11–22: Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“ und das Pastoralkonzil) und die Caritas (II, 289–314). Mit diesen Übersichtsartikeln werden bereits wesentliche Grundthemen seines Wirkens deutlich:

2. Der Status der *Praktischen Theologie als Wissenschaft* und das dazu notwendige Selbstverständnis ist ein zentrales Thema im Forschen und Wirken

Norbert Mettes. Neben den notwendigen wissenschaftsgeschichtlichen Vorarbeiten ist es die vertiefte Rezeption der handlungstheoretischen Modelle und deren Kommunikation mit den anderen gegenwärtigen Ansätzen, die ihm wichtig sind. Grund ist nicht nur die innertheologische Positionierung des Faches, sondern seine wissenschaftliche und ekklesiologische Rolle. „Theologie zwischen Universität und Kirche“ (II, 355–365) verdeutlicht die Spannungsfelder: Der diskutierte Ort der Theologie an der Universität wird zur Herausforderung, das Verhältnis zwischen Freiheit und Lehramt neu zu buchstabieren und im interdisziplinären Diskurs Rechenschaft über den Glauben zu geben. Wenn das Fach zu einem unkritischen Anwendungsfach regrediert, hat es keine universitäre und gesellschaftliche Relevanz, dann wird es in die Amtsstuben der Bistumsverwaltungen zurückgedrängt. M. spürt hier manches Defizit im Blick auf die Fachkollegen. Seinem Beitrag „Wünsche an die Praktische Theologie“ (II, 399–403) ist darum sicher zuzustimmen: Mehr interkonfessionelle Forschung (in Themen und Forschungsprojekten), ein neues intradisziplinär-integratives Konzept der Praktischen Theologie, in dem Ansatz und Status noch deutlicher werden, keine rein postulatorische Theologie, sondern eine empirisch gesättigte. Dann können aus ihrem Wirken auch kritische Anstöße zur Praxis der Kirchen entstehen. Wenn dann noch der Horizont international erweitert wird, dann wird die Praktische Theologie keine Relevanzkrise mehr haben.

3. Die Frage nach den christlichen Sozialformen wird für M. ausdrücklich mit seinen Plädoyers für die „Gemeinde“ besetzt. Eine merkwürdige Konfrontation um diesen Begriff hat sich in den vergangenen Jahrzehnten entwickelt. Wer jedoch die Position M.s genauer betrachtet, spürt schnell, dass es hier um polarisierte Scheingefechte geht. Zu keinem Moment plädiert M. für eine milieuenge bürgerliche „Pfargemeinde“, wie sie seit den siebziger Jahren entstanden ist und mancherorts fröhliche Urständ feiert. Sein Begriff (I, 179–188: Gemeinde-werden im europäischen Kontext – eine ekklesio-praktische Notwendigkeit) setzt sich ausdrücklich ab von einem hierarchischen Gemeindeverständnis. Gemeinde ist Subjekt, Testfall der Inkulturation, ausdifferenziert als Oase in nicht-christlicher Welt und kontextuell. Sie darf nicht zum Selbstzweck werden. Um der Reich-Gottes-Botschaft willen trifft sie Optionen und wirkt ökumenisch. Nach außen sei sie Brief Christi, nach innen geprägt durch eine gute Kultur. Gemeinde ist für ihn immer nahe am Verständnis der Basisgemeinde, jenseits aller Pfarrkonzentriertheit (II, 281–286: Gemeinden bilden – ein dringendes Erfordernis für eine Kirche mit Zukunft). Mit diesen Perspektiven steht er denen nahe, die ausdrücklich solche Zellen eines neuen Netzwerks Kirche wollen und die eher wegen der landläufigen Verengung des Gemeindebegriffs dieses Wort meiden. Dass dabei nicht die lokale Verwurzelung verloren gehen darf, das mag das Plädoyer M.s erinnern, und dass unter keinen Umständen an Stelle der Ortsgemeinden kirchlicher Zentralismus einziehen darf, ist auch allgemeiner Konsens. Der Forderung, in diesem Zusammenhang genauer hinzuschauen und langfristig und empirisch zu forschen (II, 402) kann ich mich nur anschließen.

4. Von der Gemeinde, die Optionen trifft, war bereits die Rede. Nicht zuletzt durch die Basiskirchenbewegung Lateinamerikas bewegt, greift M. die Position der *Option für die Armen* (I, 205–220) ausdrücklich auf. Zusammen mit Hermann Steinkamp wurde er zu einem der Vertreter der Sozialpastoral und hat mit diesen Impulsen die Diakonievergessenheit hiesiger Pastoral kritisiert. „Anstiftung zur Solidarität“ (II, 325–336: Anstiftung zur Solidarität – zur notwendigen Aufgabe der christlichen Gemeinde heute) versucht er zu lancieren und will dazu beitragen, dass unsere Kirche „samaritanisch“ wird. Dazu ist ein intensiver Zusammenklang mit der christlichen Gesellschaftsethik (I, 39–45) und damit eine Orthopraxieintegration wichtig. Die Globalisierung wird zur theologischen und praktischen Herausforderung (I, 69–859).

5. Besonders im zweiten Bd befasst sich M. intensiver mit *religionspädagogischen* Fragen und der Position des Religionsunterrichts. Wie auch im Projekt zur Kindertheologie entdeckt er die Rolle der Kinder als Künder der frohen Botschaft (II, 109–119). Er reflektiert die Verantwortung der Kirche in einer Kultur des Aufwachsens, auch schon in frühen Sozialisations- und Bildungsprozessen (II, 139–162). In der Diskussion um das Konfessionalitätsprinzip des Religionsunterrichts plädiert er dafür, diesen intensiv in den Bildungsauftrag der Schule einzubringen (II, 223–233), ihn aber bleibend positionell-konfessorisch – also im Unterschied zur Religionskunde – zu verankern (II, 205–221).

Das Büchermachen hat sich in den letzten Jahrzehnten verändert. Es ist leider nicht mehr die Kunst früherer Jahrhunderte, die allerdings deshalb auch viel weniger edieren konnte. In vielen Fällen wird nicht mehr lektoriert, der Autor ist darauf angewiesen, ein paar Richtlinien einzuhalten und sich mit seinem Team fast alleine auf die Buchproduktion einzustellen. Schade ist, wenn dann noch die Arbeit der Drucker und Binder fehlerhaft ist. So schleichen sich Tippfehler ein, gibt es fehlende Einheitlichkeit in der Form der Titel (mit . oder – zwischen Haupt- und Untertitel) und in der Form der internen Gliederung (nur Ziffern oder auch Überschriften). Auch die Bibelzitate sind nicht – wie sonst üblich – einheitlich nach den Loccumer Richtlinien gesetzt. Aber auch hier wird der Autor selbst zum Opfer der Herausgeber, die je nach unterschiedlicher Manier ihre Regeln setzen. Das ist schade.

Dennoch können den LeserInnen diese beiden Bände als engagierte und anregende Sammlungen dringend empfohlen werden.

Fulda

Richard Hartmann

Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, hg. v. Claudia Schulz / Eberhard Hauschildt / Eike Kohler. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008. 296 S., kt € 24,90 ISBN: 978-3-525-60007-8

Wie unterschiedlich doch Weihnachten von Kreisen in der Bevölkerung aufgenommen und begangen werden kann: als religiöser Höhepunkt des Jahres, als ersehnte Herrschaft eines guten Gottes, als sozialkritisches Fest eines jungen mobilen Paares, als institutionskritisches Ereignis. Die Brillen, durch die die Menschen auf das Festgeschehen blicken, sind gefärbt: „Alles, was aufgenommen (rezipiert) wird, wird im Modus des Aufnehmenden aufgenommen“, so eine alte erkenntnistheoretische Binsenweisheit. Von solchen Einsichten ist der Schritt zu den Milieus nicht mehr weit. Moderne Bevölkerungen sind verbündet, die Lebensstile und damit Denken und Fühlen variieren. Und dies bei aller Gemeinsamkeit einer übergreifenden Kultur und gemeinsamer Menschlichkeit.

Die Versuchung von Kirchen und ihren pastoralen Akteuren ist es, heute mehr denn je, sich in das eine oder andere der vielen Milieus zurückzuziehen. Die Menschen anderer Milieus werden ihnen immer fremder, ein Vorgang, der auch umgekehrt so wahrgenommen wird: Die Kirche wird nicht mehr verstanden, kommt nicht mehr an, ist „out“. Wie viele junge Menschen haben heute dieses Gefühl der Kirche gegenüber. Dennoch: Geht in alle Welt, das kann dann heute bedeuten – in alle Milieus. Und verkündet allen das befreiende Evangelium. Gilt dieser Auftrag, dann gehört dazu die Bereitschaft, nicht gewohnte Milieus wahrzunehmen, sich mit Menschen anderer Milieus zu verbünden und – was der Idealfall wäre – zu erreichen, dass Mitglieder des jeweiligen Milieus dessen ureigenste Evangelisten werden.

Für eine solche Aufgabe gibt es, neben den schon weit verbreiteten Erkenntnissen der Milieustudien (Sinus, EKD-Umfrage), bislang nur wenig praktisch-theologische Reflexion. Michael Ebertz (einer der Mitwirkenden bei der Milieustudie für die Katholische Kirche) und ich haben einmal gemeinsam eine solche angezettelt und thesenhafte Einsichten gemeinsam publiziert (Zulehner, Paul M., Ebertz, Michael: Plädoyer für Kirchenwachstum. Pastoraltheologisches zu den Sinus-Milieus, in: Lebendige Seelsorge (5/2007) 324–328.). Nun legen eine Autorin und zwei Autoren – alle drei sind sie in der Praktischen Theologie tätig – ein pfiffiges Arbeitsbuch zu einer milieusensiblen Seelsorge vor. Die Fragen sind elementar: Braucht es die Kenntnis der Milieus? Was ist damit überhaupt gemeint? Wie könnte sich die Kirchenpraxis in verschiedenen Handlungsfeldern anders (weil milieusensibler) gestalten? (Teilthemen, in die man sich bausteinartig einklinken kann, sind: Gottesdienste und Feiern, Predigt und Glaube, Mitarbeiter/innen und Pfarrer/innen, Medien und Öffentlichkeitsarbeit, Ehrenamt und Beteiligung, Spenden und Fundraising, Bildung, Kunst und Musik sowie Citykirchenarbeit.) Wer Milieu sagt, meint auch das Arbeiten in verschiedenen Räumen. Raumgerechte Seelsorge und Milieusensibilität werden im vorliegenden Arbeitsbuch zu Recht aneinander gebunden. Schließlich probieren die Vf.in und die Vf. eine Theologie der Milieus bzw. eine Theologie für Milieus. So sehr sich die kirchliche Arbeit für die bunte Verschiedenheit öffnet (und lernt, in vielen Sprachen über Gott, die Menschwerdung und das Heil zu sprechen), so wichtig ist es für sie auch, die untergründige Einheit auch der Milieus in der einen Heilsgeschichte nicht zu übersehen. Das hat nicht zuletzt auch damit zu tun, dass Milieus eine Ähnlichkeit mit sozialer Schichtung und Modernitätsgrad haben. Gerade die Schichtbezogenheit ist ohne die Frage der Gerechtigkeit nicht zu denken. Vielleicht ist hier auch eine der empfindlichen Gefährdungen einer bedenkenlos milieuorientierten Kirchenarbeit zu entdecken: eine gewisse Blindheit für Fragen der Verteilung der Lebenschancen, eine kritiklose Zustimmung zu verarmten Stilisierungen menschlicher Entfaltungsmöglichkeiten. Ästhetik und Gerechtigkeit geraten in ein produktives Spannungsverhältnis. Wer für Milieus eintritt, dem kann leicht eine an Veränderung, Wandlung, Entwicklung nicht hinlänglich interessierte Haltung unterstellt werden. Aber solche Gefährdungen kann erst richtig wahrnehmen, wer sich zuerst tief in die Welt der Milieus eingelassen hat. Das vorliegende Werk kann ein guter Kompass sein.

Wien

Paul M. Zulehner

Steinkühler, Martina: Wie Feuer und Wind. Das Alte Testament Kindern erzählt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 290 S., geb. € 19,00 ISBN: 3-525-61586-8

Steinkühler, Martina: Wie Brot und Wein. Das Neue Testament Kindern erzählt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005. 303 S., geb. € 19,00 ISBN: 3-525-61587-6

„Wie sag ich's meinem Kinde?“ – Diese Frage schießt sicher nicht nur Eltern durch den Kopf, wenn der Nachwuchs sie mit einer Kette von Fragen löchert, sondern immer wieder sehen sie sich ebenso wie Katecheten oder Religionslehrer mit diesem Problem konfrontiert, wenn es um die Arbeit mit der Heiligen Schrift geht. Wie sich dieser Spalt überbrücken lässt, der zweifelsohne zwischen den biblischen Erzählungen und dem heutigen Lebensumfeld Heranwachsender klafft, ist eine Hürde, die es zu überwinden gilt.

Da steht auf der einen Seite eine Welt, in die sich speziell junge Menschen nur schwer versetzen können: ein anderer Kulturkreis, eine andere Zeit, andere Menschen. Mit ihren eigenen Wünschen, Vorstellungen und Bedürfnissen als Menschen des 21. Jh.s sind sie zunächst einmal auch sehr weit entfernt von den alt- und neutestamentlichen Texten. „Kreuz, Grab, Auferstehung – zu sperrig, zu schwer, zu düster?“ (Wie Brot und Wein, 7). Diese exemplarische selbst gestellte Frage verneint die Vf.in eindeutig, wenn sie sich als Erzählerin aufmacht, die Geschichten des Alten und Neuen Testaments neu nachzuerzählen. Dabei bringt sie überaus günstige Voraussetzungen mit, ist sie doch sowohl Theologin als auch Religionspädagogin. Sie arbeitet als Verlagsredakteurin und ist Autorin zahlreicher Jugendbücher und Mutter dreier Söhne.

Die alttestamentlichen Theophaniegeschichten standen Pate für den Titel des Bdes „Wie Feuer und Wind“. Wie Gott sich dem Volk Israel offenbart hat, wird somit selbstverständlich auch beleuchtet. Auf der Doppelseite 8f stellt eine schematische Übersicht die im Buch enthaltenen Stoffe und die dazugehörige Erzählidee vor. Dabei werden Leitgedanken formuliert, die Hauptaspekte und zentrale Figuren präsentieren. Das Buch geht anschließend der Frage nach, wie Gott ist (11f), die mit Rückgriff auf den Propheten Elia beantwortet wird.

Das erste zentrale Kap. beschäftigt sich mit der Urgeschichte, also der Schöpfung, der Vertreibung aus dem Paradies, mit Kain und Abel, der Sintflut sowie dem Turmbau zu Babel (vgl. 1 Mose 1–11). Das folgende Kap. setzt sich mit den Vätergeschichten auseinander: Abraham, Isaak, Jakob (vgl. 1 Mose 12–50), ehe Mose mit Rückgriff auf 2 Mose bis 5 Mose im Mittelpunkt steht. Die Bücher der Könige und die Propheten sind die beiden letzten Abschnitte von „Wie Feuer und Wind“, die sich auf folgende Bibelpassagen beziehen: 1 Samuel bis 1 Könige 11, Rut, Psalter, Sprüche, Prediger, Hiob, Jona, Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Micha und Daniel 6.

Das Neue Testament betrachtet die Vf.in in „Wie Brot und Wein“. Auch hier findet sich eine Übersicht, mit den Stoffen des Buches und den dazugehörigen Erzählideen bis hin zu entsprechenden Altersempfehlungen (8f). Der Frage „Wie ist Jesus?“, die konzise auf einer Seite (11) beantwortet wird, folgen vier Hauptkap., die sich größtenteils nicht an die Textfolge des biblischen Kanons halten.

Der Abschnitt „Die Gute Nachricht. Seht ich mache alles neu“ stützt sich auf die Apostelgeschichte, die Paulus-Briefe und Markus 14–16, wobei er sein Augenmerk auf die Person des Paulus richtet. Mit Rückgriff auf die Evangelisten Markus, Matthäus und Lukas erzählt die Vf.in im Kap. „Jesu Leben. Gott schenkt den Menschen seinen Sohn“, wo auch bekannte Abschnitte aus der Weihnachtsgeschichte neu formuliert vorkommen. Die Apostelgeschichte und die Paulus-Briefe standen Pate für die Passage „Die ersten Christen. Der Heilige Geist verbindet Menschen und Gott“, die sich mit Himmelfahrt, Pfingsten, der ersten Gemeinde sowie Petrus und Paulus auseinandersetzt, ehe mit Bezug auf Johannes und seine Offenbarung der Abschnitt „Worte des Gott-bei-uns. Am Anfang und am Ende ist Gott“ dieses Buch beschließt.

In beiden Bden erklärt am Ende jeweils ein Verzeichnis „Wichtige Bibelwörter, über die man stolpern kann“ kindgerecht. Und es ist je eine Liste vorhanden, die ein schnelles Auffinden der Texte gemäß der Luther-Übersetzung ermöglicht.

Die aus der Religionspädagogik bekannten zentralen Schriftstellen finden sich auf den insgesamt knapp 600 Seiten wieder, wenn auch – wie bei jeder Selektion – der Textkanon selbstverständlich hinterfragbar ist. Der Erzählstil jedoch ist leicht verständlich für Kinder zwischen sechs und zwölf Jahren, wenn man sich stellenweise auch erst in den erzählenden Sprachduktus hineinfinden muss, der mit wenig komplexen Sätzen gesprochene Sprache imitiert. Das jedoch macht die beiden Bücher besonders geeignet für das Vorlesen durch Erwachsene, die den Kindern mit erklärenden Anmerkungen weiterhelfen können. Zur eigenen Lektüre durch die Kinder scheinen die Titel weniger geeignet. Aber sie sind ja schließlich keine Kinderbibeln, sondern – wie die Titel es schon anklingen lassen – haben zum Inhalt, wie das Alte bzw. Neue Testament Kindern erzählt werden kann.

So erklärt sich sicherlich auch der Aufbau der Texte. Die großzügig layouteten, schwarz gedruckten Erzählungen werden durch kleiner und in blau gedruckte biblische Zitate angereichert. Hellblau unterlegte Kästchen erzählen einzelne Geschichten wie „Und dann erzählt Mose die Geschichte vom brennenden Dornbusch“, „Wie David einen Platz für den Tempel findet“ oder „Die Geschichte von dem Römerschwert“. Rückgriffe auf vorher Erzähltes erfolgen in orangefarbenen Kästchen als Kurzzusammenfassungen und Hinführung zu neuen Geschichten.

Bemerkenswert sind im zweiten Bd die Briefe von Silas und Barnabas (247–265), Reisebegleiter des Missionars Paulus, da sie eine neue Perspektive ermöglichen. Oder die Dialoge zwischen Johannes, dem Lehrer, der seinen Schülern, Kinder, die sich mit ihm unterhalten, von Jesus erzählt (269–290). Jedoch wirkt die permanente Wiederholung von Glaubenssätzen des Petrus wie „Jesus, der gestorben war, ist auferstanden – Christus“ (u.a. 31, 35, 241, 243) ein wenig penetrant.

Gelungen ist die Illustrierung beider Titel mit Bildern, die primär den Alltag im Heiligen Land heute zum Thema haben, aber auch Szenen etwa an der Klagemauer in Jerusalem zeigen. Geschmackvolle, Phantasie anregende Fotos zur Veranschaulichung oder Meditation mit den kleinen Zuhörern ergänzen die Texte sinnvoll, wobei Abbildungsverzeichnisse wünschenswert gewesen wären, um mehr Informationen zum Bild zu erhalten.

Insgesamt gelingt es der Vf.in somit, den Kindern eine ansprechende Begegnung mit dem Alten und Neuen Testament zu ermöglichen, die jedoch der Begleitung und Anleitung eines Erwachsenen bedarf. Beide Bde zusammen sind übrigens zum Vorzugspreis unter der ISBN 3–525–61590–6 erhältlich.

Tecklenburg

Björn Igelbrink

Theologie und Naturwissenschaften

Anderwald Andrzej: *Teologia a nauki Przyrodnicze*. Rola wiedzy przyrodniczej w dociekaniach teologicznych. – Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 2007. 306 S. (Opolska Biblioteka Teologiczna, 96), kt ISBN: 978–83–60244–58–6

Das jüngst erschienene Buch des wissenschaftlichen Mitarbeiters am fundamentaltheol. Lehrstuhl der Theol. Fak. der Univ. Oppeln, Andrzej Anderwald, ordnet sich in die aktuellen, interdisziplinären Veröffentlichungen ein, an denen auch theol. Publikationen teilhaben. Sein Titel auf Deutsch „Theologie und die Naturwissenschaften“ wird durch den Untertitel präzisiert (laut der deutschen Zusammenfassung des Autors): „Die Bedeutung des von den Naturwissenschaften geprägten Wissens für die theologische Reflexion“, wörtlich aber „Die Rolle des naturwissenschaftlich geprägten Wissens in den theologischen Forschungen“. Es ist eine Studie von insgesamt 306 S., in der 244 S. allein den kontinuierlichen Text aufweisen; Bibliografie, Personenverzeichnis, eine deutsche Zusammenfassung, englisches Summary, das Inhaltsverzeichnis in Deutsch, Englisch und Polnisch runden die Veröffentlichung ab.

Global gesehen handelt es sich um die Umschreibung des Verhältnisses zweier wissenschaftlicher Zugangsweisen zur Wirklichkeit, wobei dies und das daraus entstehende Verhältnis als Dialog gekennzeichnet wird, ohne diesen gern gebrauchten, allerdings verschwommenen Begriff in seiner Begrifflichkeit möglichst eingeengt aufzufassen. Jedenfalls wird ein aktuelles Thema in einer „veränderten Welt“ (Walter Schulz) behandelt, in der die Naturwissenschaften (samt Technik und Ökonomie) das Sagen haben. Auf diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob die Omnipräsenz und die Dominanz des naturwissenschaftlichen Wissens auch für das theol. Denken von Bedeutung ist.

Da das Untersuchen des Verhältnisses von Glaube und Vernunft – innerhalb der theologischen Teildisziplinen – der Fundamentaltheologie zugeordnet wird, scheint das hier dargestellte Unterfangen den richtigen Platz gefunden zu haben. Das Wahrnehmen und das ihm entsprechende Ablesen der immanenten Naturordnung samt seinem Überbieten auf das transzendente Mysterium Gottes hin steht im Blickpunkt vieler Aussagen des kirchlichen Magisteriums, beginnend mit der Dogmatischen Konstitution „Dei Filius“ des Vat. 1 (1870).

Ein Überblick über die (allerdings fragmentarisch gebliebenen) Versuche einer Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Naturwissenschaften seitens der kirchlichen Lehrstellen und der dadurch inspirierten theologischen Literatur bildet den Ausgangspunkt der breit angelegten systematisierenden Untersuchung. Immer wieder wird die Rolle der Naturwissenschaften für die theologische Reflexion betont und anerkannt, sei es als Quelle der Inspiration für die Theologie, den Menschen und dessen Glauben oder einfach als ein *Signum temporis*. Nimmt man dies an nicht nur im Sinne einer Zurkenntnisnahme, sondern als Nutzung des naturwissenschaftlich generierten Wissens seitens der Theologie, so bleibt dennoch das Problem bestehen, wie diese Rolle und die Wichtigkeit dieses Wissens für die theologische Reflexion zu bewerten ist und wie sich dieses Verhältnis *de facto* in *actu exercitu* darstellt. Es scheint so zu sein, dass sich sowohl die aktuelle Gestalt wie auch die Formen dieses Verhältnisses nur an der diesbezüglichen Literatur ablesen und systematisieren lassen. Doch möchte der Autor dieses Problem aus der theo-

logischen Perspektive sehen und von daher auch ein Kriterium für die Lichtung der erwähnten Literatur gewinnen (die er mit dem 2. April 2005, dem Ende des Pontifikats von Johannes Paul II. abbricht, der ein sehr ungewöhnliches Interesse für den Dialog mit den Naturwissenschaften bekundete).

Die Methode des Vorgehens hat eine komplexe zu sein, schon allein auf die Interdisziplinarität der Sachlage hin gesehen, was im 1. Kap. (einem epistemologisch-methodologischen) eingehender dargestellt wird. Die Absicht dieses Vorgehens (was des Öfteren betont wird) ist die Erarbeitung einer (starken, begrenzten oder nur schwachen) Synthese der Anwendungsmöglichkeiten des hauptsächlich naturwissenschaftlich geprägten Wissens für die theol. Reflexion. Dies wird versucht an Stellungnahmen einiger namhafter Theologen abzulesen. Des Weiteren erhofft sich der Autor eine sich daraus ergebende Klarstellung (a) der Voraussetzungen für einen fruchtbaren Dialog von Theologie und Naturwissenschaften; (b) die Schärfung des Bewusstseins für die sich notwendig ergebenden Konsequenzen aus der Verschiedenheit der angewandten Methoden; (c) die Wahrnehmung auftretender Hindernisse aufgrund nicht bemerkter Extrapolationen und semantischer Vermischung von Begriffen. Daraufhin unternimmt er den Versuch einer Zusammenstellung von sechs Kriterien, die beachtet werden sollten, damit der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften Bestand hätte und für beide Seiten Erfolg versprechend wäre.

Die Struktur des zu erarbeitenden Vorhabens besteht aus fünf Kap.n, deren Kap. eins und fünf den Rahmen der Struktur und Arbeit bilden, während die Kap. zwei, drei und vier den Kern der Untersuchungen darstellen sollen. In den Rahmenkapiteln wird zunächst der theoretische Kontext der Problematik aufgezeigt, d.h. die *sui generis* Wissenschaftlichkeit der Theologie; die interdisziplinäre Ausrichtung der Fundamentaltheologie; die gängigen Modelle in der Darstellung des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaften (und das anhand der deutschen und englischsprachigen Literatur zu diesem Thema). Alsdann werden die erarbeiteten Resultate zusammengefasst und dann in die verschiedenen Typologien der unterschiedlichen Arten des Dialogs eingebracht.

Den Kern der Studie – wie gesagt – bilden die Kap. zwei, drei und vier. Hier werden die Themen Schöpfung, Erschaffung des Menschen und das Wirken Gottes in der Welt (sprich: die Problematik des Wunders) in ihrer Beziehung zueinander von Theologie und Naturwissenschaften diskutiert. Jedes dieser Kap. wird in einer Zwischenbilanz nach dem Stand der Diskussion abgerundet und es wird unumwunden gesagt, wie sich die Bedeutung der Naturwissenschaften für eine theologische Reflexion denken lässt.

Man vermisst zwar präzise Umschreibungen dessen, was hier als Dialog verstanden werden soll; wie die Theologie Schöpfung denkt und was die Naturwissenschaften darunter verstehen; warum die Erschaffung bzw. Entstehung des Menschen separat behandelt werden muss, da die Evolutionstheorie (abgesehen von ihren unzulänglichen Beweisgängen) ein Kontinuum der Entwicklung der Lebewesen behauptet; ob in einer methodologisch auf die empirisch zugängliche Weltwirklichkeit zentrierten Naturwissenschaft ein Wirken bzw. ein Eingreifen Gottes oder auch nur seine Anwesenheit diskutiert werden darf. Doch das abschließende fünfte Kap. mit dem Titel „Theologie im Dialog mit den Naturwissenschaften“ lässt erkennen, dass es sich um einen spezifischen Dialog handelt, der sich den Kriterien der Autonomie, der Integrität, der sprachlichen samt der erkenntnisinterpretatorischen Offenheit; der Vorsicht im Gebrauch der Ausdrücke und dem Respekt vor Grenzen, die einer jeden wissenschaftlichen Disziplin gesetzt sind, bedingungslos zu unterwerfen hat. Daraus ergeben sich Perspektiven eines Dialogs, der zwischen schwachen, begrenzten und starken Synthesen oszilliert.

Insgesamt ist es eine Studie, die nicht nur aufzeigt, dass die Theologie aus der Begegnung mit den Naturwissenschaften Inspiration gewinnen und Nutzen ziehen kann, sondern dies auch im eigenen Vorgehen bereits tut. Dass bei allen Ausführungen Präzisierungen von verwendeten Begriffen, Unterstreichungen von Gedankengängen (in der Heraushebung erreichter bzw. erreichbarer Annäherungen zwischen theologischen Überlegungen und naturwissenschaftlichen Verallgemeinerungen) oder auch nur sprachliche Verbesserungen möglich oder unumgänglich sind, aber auch unnötige Wiederholungen fallen gelassen werden könnten und eine gewisse Straffung des Textes wünschenswert wäre – das alles schmälert den Diskussionsbeitrag zum Thema *Fides et Ratio* oder enger gefasst „Theologie und Naturwissenschaften“ nicht, zumal der Autor hauptsächlich an der Rolle der Naturwissenschaften in der Theologie interessiert ist.

Richard Kijowski

Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo, hg. v. Stephan Otto Horn SDS / Siegfried Wiedenhofer. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2007. 192 S., geb. € 16,90 ISBN: 978–3–86744–018–9

Der Titel „Schöpfung und Evolution“ formuliert ein permanentes und obligatorisches Thema im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Natürlich lebt das Interesse an diesem Thema von den derzeitigen intellektuellen Verwerfungen zwischen den Kreationsisten der unterschiedlichsten Schattierungen einerseits und den Evolutionisten andererseits. Und natürlich lebt das Interesse an die-

sem Buch auch von den großen Namen der längst in die Jahre, ja nicht selten gar in die Emeritierung oder auch zu Bischofsstuhl und Kardinalssitz gekommenen Schüler und von dem großen Namen ihres einstigen und auf andere Weise auch heutigen Lehrers Benedikt XVI. Was hier zum Buch zusammengefasst ist, sind die Vorträge und die sich anschließenden Debatten eines Symposions im Schülerkreis des ehemaligen Professors Joseph Ratzinger, der ja immerhin an den Hochschulstandorten München, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg nachhaltige intellektuelle Spuren hinterlassen hat.

Dass sich der Schülerkreis in seiner geballten Kompetenz nicht selbst genügt, sondern Kompetenz von außen hinzuzieht, spricht für ihn. So kommen Peter Schuster vom Institut für Theoretische Chemie der Universität Wien, der emeritierte Münchener Philosoph Robert Spaemann, der Frankfurter Jesuit und Naturphilosoph Paul Erbrich neben dem Ratzingerschüler Schönborn in eigenen Vorträgen zu Wort. Letzterer hatte ja mit den missverständlichen und auch missverstandenen Worten in der New York Times im Sommer 2005 große Wellen geschlagen und den Verdacht genährt, dass die Schöpfungstheologie eben doch ein tief sitzendes Misstrauen gegen die Evolutionstheorie hege und pflege.

Das Geleitwort hat Christoph Kardinal Schönborn übernommen, der gleich ausführlich die einschlägigen Überlegungen Joseph Ratzingers aus einem Zeitraum von über 20 Jahren zitiert.

Schuster belegt mit Fakten aus dem Bereich der klassischen und molekularen Genetik, mit Stammbaumrekonstruktionen aus molekularen Daten und mit eindrucksvollen Computersimulationen, dass die präbiologische und die biologische Evolution „von den ersten vermehrungsfähigen Molekülen bis zum Menschen als ein Ganzes“ (55) anzusehen sei. Er stellt auch heraus, dass es in der Biologie und Chemie keine Beobachtungen gebe, die zwingend nur durch den Eingriff eines übernatürlichen Wesens erklärbar seien. Fasziniert zeigt er sich von dem engen Parameterkorridor, der durch die Anfangssingularität entstanden und somit die Bedingung für die präbiotische und die biotische Evolution ist. Beeindruckt zeigt er sich auch von den nicht wenigen „Nadelöhrchen“ in den Randbedingungen, die der evolutive Prozess auf dem Weg bis heute zu durchlaufen hatte.

Nicht in unerklärlichen Eingriffen und durch angebliche Irregularitäten im Bereich der Naturwissenschaften, speziell der Biologie, sondern in deren Regelmäßigkeit sieht er den Schöpferglauben begründet und das Gespräch zwischen Naturwissenschaften und Religion herausgefordert (121–123).

Robert Spaemann ist daran gelegen, die durch Naturwissenschaft einerseits und durch Philosophie und Theologie andererseits erzeugte Spaltung des Weltbildes nicht vorschnell und dilettantisch zu überbrücken oder zuzukleistern. „Wenn wir weder die Wissenschaft noch unser menschliches Selbstverständnis preisgeben wollen, dann müssen wir an dem Dualismus der beiden Weltansichten festhalten. Es gibt Entstehungsbedingungen für Leben, für Trieb, für Bewusstsein und für Selbstbewusstsein. Entstehungsbedingungen sind nicht hinreichende Ursachen. Sie erklären uns nicht, wer wir sind. Selbstsein ist Emanzipation von den Entstehungsbedingungen.“ (62) Die einzige Möglichkeit, keine der Seiten preiszugeben oder zur anderen hin aufzuheben, die einzige Möglichkeit die Einheit der Wirklichkeit zu denken, sieht er im „Gedanken der Schöpfung“ gegeben. All das sind Überlegungen, die man auch andernorts schon lesen konnte, auch aus der Feder von Spaemann. Der Clou der hier vorgetragenen Überlegungen ist aber die Idee der Doppelcodierung, die er am Beispiel von Bachs Violinsonate g-moll zu verdeutlichen und die er auf die Entstehung der Arten und des Menschen zu übertragen versucht. Die großartige musikalische Form stehe für sich und man brauche keine anderen als die musikalisch erfassbaren Ausdrucksmittel, um die hinreichenden Beweggründe Bachs für die Komposition dieser Sonate zu finden. Und doch gebe es eine tiefere Dimension. „Wenn man einem bestimmten kabbalistischen System, das in der Barockzeit Geomantia genannt wurde, folgt, in dem Noten, Buchstaben und Stellenwerte in eine bestimmte Ordnung gebracht werden, dann ergibt sich aus dieser Sonate die Verschlüsselung des folgenden Textes: „Ex Deo nascimur, in Christo morimur, per spiritum sanctum reviviscimus.““ (63) Der mit ausschließlich musikalischen Kategorien nicht zu entdeckende tiefste Grund dieser Violinsonate ist somit ein Bekenntnis des frommen Johann Sebastian Bach zum dreifaltigen Gott und seiner Heilsverheißung.

Spaemann möchte auf die Möglichkeit einer solchen Doppelcodierung auch bei den evolutiv entstandenen Phänomenen des Lebens aufmerksam machen. Wie die in sich schon plausible Notenschrift in ihrer Tiefe eine theologische Botschaft vermittelt, so soll dann wohl die in sich biologisch schon hinreichend plausible DNA-Schrift in ihrer Tiefe auch eine theologische Botschaft enthalten. Von Seiten der Naturwissenschaft wird die Möglichkeit einer biologischen (!) Doppelcodierung nicht bestritten (124f). Erstaunlich ist nur, dass niemand auf die essentiellen Unterschiede zwischen Beispiel und Aussageziel aufmerksam macht. Was bei Bach und der g-moll-Sonate für Violine noch plausibel ist, ist es hier nicht mehr. Im der Musik entlehnten Beispiel ist es der Mensch, der die Notensprache, die Regeln zur Doppelcodierung und die theologische Botschaft darin verfasst und empfängt.

In Bezug auf die Biologie fragt sich: Wer codiert hier was, in welcher Sprache und für wen? Die in der Biologie verborgene theologische Botschaft müsste sich in der molekularbiologischen Sprache ausdrücken und könnte nur aus ihr erhoben werden. Es müsste ein Codierungssystem identifiziert werden, dessen

Anwendung auf die biologischen Zeichen einen transbiologisch-theologischen Sinn enthüllte.

Soll man diesem Beispiel folgend annehmen, Gott codiere biologisch, doppelcodiere theologisch in einem dann ja wohl nicht mehr Geomantia, sondern vielleicht Coelimantia zu nennenden System? Würde damit das „Buch der Natur“ (un)heimlicherweise doch wieder zum „Buch der Schrift“? Ist die Inkarnation, ist die Zwei-Naturen-Lehre als Doppelcodierung besser verstehbar?

Sachkundig weist im Fortgang des Symposions der Jesuit Erbrich (65–77) auf Schwächen der evolutionsbiologischen Zentralbegriffe hin, dass z. B. der Begriff „Selektion“ nur greift, wenn man den Lebewesen irgendein Wollen unterstellt, dass der Begriff „Zufall“ biologisch völlig unzureichend reflektiert ist, dass die allenthalben zu beobachtende Zielverfolgung von Lebewesen aus dem teleologischen Sprachspiel in ein mechanisiertes teleonomisches überführt wird. Er greift mutig und ohne Berührungsängste etliche seitens einiger Biologen mit Denktabü belegte Begriffe wie Orthogenese, Höherentwicklung, mentale Kausalität, Selbstorganisation auf und stellt die Aussichtslosigkeit eines konsequenten Reduktionismus dar. Mit dieser Art von Kritik an einer evolutionistischen Dogmatik zieht er sich gewiss den „Ignoranzvorwurf“ oder gar den „Häresieverdacht“ mancher Evolutionisten zu.

Christoph Kardinal Schönborn stellt seinen Beitrag unter die Begriffe „Fides, Ratio, Scientia“ (79–98). Ein Leitgedanke, der ihn ausgehend von Newtons „Scholium Generale“ bewegt, ist die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes in den natürlichen, naturwissenschaftlich beschreibbaren Phänomenen und Prozessen. Mit Newton plädiert er für einen „Plan“ und gegen die darwinistische Evolutionstheorie mit ihrem Begriff vom blanken „Zufall“.

Darwins Deszendenztheorie sieht er mit Stanley Jaki als „ein einziges langes Argument für eine rein ‚innerweltliche‘, ja eine rein materielle, mechanische Erklärung der ‚Entstehung der Arten‘. [...] Dazu bedarf es keiner besonderen Eingriffe des Schöpfers.“ (84) Schönborn äußert den Verdacht, dass mit dem Darwinismus wissenschaftsfremde ideologische Elemente bis in den Biologieunterricht hinein weitervermittelt, dass Schwachpunkte der Evolutionstheorie nicht offen diskutiert werden, dass die entscheidende Diskussions-ebene zwischen Theologie und Biologie, nämlich die Naturphilosophie, nur selten erreicht und voreilig ein Konkordismus zwischen Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie ausgerufen wird. „Nicht jede Variante der Evolutionstheorie ist mit dem Schöpfungsglauben vereinbar.“ (86) In dieser Allgemeinheit kann man dem vielleicht zustimmen. Die Lösung des Problems einer Verhältnisbestimmung ist aber mit dem gewiss hoch zu schätzenden Thomas von Aquin, auf den Kardinal Schönborn sich stützt, für Biologen nicht befriedigend zu bewerkstelligen: „Die Natur ist nichts anderes als eine gewisse Kunst / Technik, nämlich die Kunst Gottes, die den Dingen eingegeben ist und durch die die Dinge selber auf ihr bestimmtes Ziel hin ausgerichtet werden.“ (91)

Durchaus witzig sind manche seiner Attacken, z. B. wenn er mit Whitehead gegen die Teleologievergessenheit mancher Evolutionsbiologen formuliert: „Diejenigen, die sich ganz dem Zweck widmen, zu beweisen, dass es keinen Zweck gibt, stellen ein interessantes Studienobjekt dar.“ (89)

Im Vortrag wie in den Diskussionsbeiträgen des Kardinals fällt aber der durchweg pejorative Gebrauch des Begriffs Zufall und seine Entgegensetzung zum Plan auf. Der Zufallsbegriff bleibt in diesem interessanten Beitrag leider unterbestimmt, und so kommt es permanent zu einer unnötigen Konfrontation. Wie gut Zufall und Plan zusammengehen, belegt der Blick auf Lottogesellschaften, die, obschon für sie der Zufall essentiell ist, dennoch nicht vom damit verfolgten Plan einer Steigerung ihrer eigenen Gewinnspannen abzubringen sind.

Der vom Kardinal zu Recht als Ideologie beklagte Sozialdarwinismus hat in seiner Genese mit der biologischen „Deszendenztheorie“ Darwins gar nichts zu tun, ist weit älter als diese und bedient sich ihrer nur zur bestenfalls angesonnenen eigenen „Verwissenschaftlichung“. Ostern als „Zielpunkt ‚der Evolution‘“ (98) anzusehen, ist ein legitimer und kühner Satz des Glaubens mit einer eher homiletischen Zielbestimmung, ist aber im interdisziplinären Gespräch mit agnostisch orientierten Biologen argumentativ wohl nur schwer zu vermitteln.

Im weiteren Verlauf der regen und sachkundigen Diskussion wird mehrfach darauf hingewiesen, dass Gottes Wirken eher im Rahmen des naturwissenschaftlich Regelmäßigen und nicht im Rahmen des Außergewöhnlichen und Unklärlichen gesucht werden solle (122f). Und flugs beeilen sich manche Theologen, den angeblich auf dem Rückzug befindlichen Gott aus dem angeblich immer kleiner werdenden Reservat der naturwissenschaftlichen Unkenntnis zu erlösen (121, 129, 150 etc.). Das ist verdächtig, weil es ein Verständnis von Natur nach Art einer Salami impliziert, von der mit jeder naturwissenschaftlichen Forschungsleistung – so die Vermutung – ein Stück abgeschnitten wird, bis das „geheimnislose Nichts“ übrig bleibt. Ein wirklich und wirksam allgegenwärtiger Gott müsste sowohl hier, im naturwissenschaftlich Regelmäßigen, als auch da, im Undurchschaubaren oder gar Undurchschaubaren, zu finden sein. Im Übrigen scheinen mir mit allen naturwissenschaftlich gegebenen Antworten nicht die Geheimnisse der Natur kleiner, sondern der Fragehorizont der Naturwissenschaft weiter und ihre Fragen zahlreicher zu werden.

Papst Benedikt schließlich bringt – fern aller „nur amtsgetützten Präponderanz“ – in seiner Stellungnahme zwei Formen von Rationalität zur Geltung, die eher partielle Rationalität der Materie und die Rationalität des (evolutionären?) Gesamtprozesses. Und er macht über diesen bzw. jenseits dieser Rationalitätsformen die Frage nach der Rationalität als solcher, die Frage nach der „ursprungsgebenden Rationalität“ aus (152). Er dekretiert nicht, er macht nachdenklich. Dementsprechend hat das letzte Wort in diesem Bd auch nicht der Papst, sondern einer seiner Schüler, Wiedenhofer (165–186), der sich bei seiner

Präsentation der Schöpfungstheologie v. a. der transzendentalphilosophischen Reflexionen Schaefflers bedient und wertvolle Arbeit zur Klärung der Denkwege und zur Differenzierung der Begriffe leistet.

Sicher hätte diesem Buch noch ein grundlegender Beitrag eines ausgewiesenen praktischen Evolutionsbiologen gut getan. Gleichwohl: Dieses Buch ist gekennzeichnet von respektablem Nachdenklichkeit, von anregender Debattefreude und von einer Diskurs Offenheit, die zum Weiterdenken einlädt. Von einer Nichtbeachtung dieses Buches ist daher eindeutig abzuraten.

Aachen

Ulrich Lücke

Lücke, Ulrich: Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit. – Freiburg: Herder 2006. 336 S., geb. € 19,90 ISBN: 978-3-451-28859-3

Der Biologe und Theologe Ulrich Lücke, Professor für Systematische Theologie an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Univ. Aachen, bemerkt im vorliegenden Buch einleitend, die Anthropologie sei heute „eine einzige gigantische Großbaustelle, bestehend aus zahllosen Einzelbaustellen“ und fast auf keiner werde der „Blick auf das Gesamtgeschehen auf dieser Großbaustelle“ geweitet. Er versteht sein Buch als Versuch, „ausgehend von einem christlichen Menschenbild [...] einige dieser Einzelbaustellen konstruktiv wie kritisch zu sichten“ (11).

In einer *Ouvertüre* (13–19) greift er die Worte von Konrad Lorenz auf: Die Aussage „Der Mensch ist ein Säugetier aus der Ordnung der Primaten“ ist ebenso offensichtlich richtig wie die Aussage, der Mensch sei „eigentlich nichts anderes als ein solches“ offensichtlich falsch ist“ (15). Der Mensch sei nicht nur ein „nackter Affe“ (Morris), sondern „das Wesen, das bereits in der Morgenröte seines Auftretens den rein biologischen Funktionshorizont überschreitet und nicht schadlos [...] darauf zurückgestutzt werden kann“ (17f). Wie die Funde zeigten, seien schon der Neandertaler und wahrscheinlich auch schon der *Homo erectus* religiös gewesen. Der Mensch frage, „wie primitiv auch immer, nach dem Sinn des Ganzen“ (18). Und Christen behaupteten, dass der Mensch nicht allein vom Tierischen, sondern auch vom Göttlichen her „geprägt, ja angezielt“ sei: „ein Säugetier von Gottes Gnaden“ (18).

Kap. 1 *Problemeinführung* (20–26) stellt zunächst die Alternative „entweder Erschaffung oder Evolution und Homination“ in Frage. Zur „Frage nach den Fakten, wie der Mensch wurde, was er ist“, komme die „Frage nach dem Sinn, warum er wurde, was er ist“ (20). Der Mensch sei „ein konstitutionell selbstreflexives Wesen“. In Mythen, Kunst, Gesellschaftsordnung, Religion treibe er „implizite Anthropologie, insofern er darin zumindest unthematisch die Frage nach sich selbst, nach seinem Woher und Wohin stellt und zu beantworten sucht“ (21). Im wachsenden Vollzug der Selbstreflexivität sei es zu einer verschriftlichten expliziten Anthropologie gekommen, und in der Moderne zu einer sich ausdifferenzierenden expliziten Anthropologie mit zwei großen, divergierenden Denkansätzen: Geisteswissenschaften (Anthropologie im Vollzug der Subjektivität) und Naturwissenschaften (Anthropologie im Vollzug objektiver Erkenntnis); die Philosophie habe eine „Brückenfunktion“ (24) zwischen beiden. L. selbst „möchte die anthropologische Grundfrage, Wer oder was ist der Mensch?“ [...] aus der Verbindung einer naturwissenschaftlichen und theologischen Perspektive angehen“ (24). Unklar bleibt dabei, wie die Philosophie ins Spiel kommt.

Kap. 2 *Der Mensch – nichts als Natur?* (27–61) beschäftigt sich zuerst mit dem Problem des Reduktionismus, unterscheidet von einem in den Naturwissenschaften unvermeidlichen methodologischen Reduktionismus und Naturalismus den weltanschaulichen Reduktionismus oder metaphysischen Naturalismus (der Mensch sei „nichts anderes als“ Natur), der einzig *seinen* Zugang zur Welt für wahr und einzig das so Erfasste für wirklich erkläre, die ihm zugrundeliegende metaphysische Vorentscheidung aber übersehe, und urteile, dass dieser ebenso falsch sei wie die gegenteilige Extremposition (der Mensch sei „ganz und gar anders als“ das Tier). Nach etwas lockeren Bemerkungen zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Theologie sowie von Technik und Theologie geht L. ein auf die „naturalistische Entzauberung des Menschen“ (40–57), auf den vieldeutigen Begriff Natur sowie auf Grenzen naturalistischer Erklärungen; so wird gegenüber der soziobiologischen Erklärung von Religiosität der darüber hinausweisende (allerdings nicht klar herausgearbeitete) „Rest“ geltend gemacht und Religiosität verstanden „als eine nicht auf pure Biologie reduzierbare kulturhafte Verhaltensanpassung an die umfassende Realität“, die wir mit der Chiffre Gott benennen (57). Wenn viele meinten, auch das theologische Denken müsse „mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen“ (Kant) auskommen, so gelte umgekehrt, dass das naturalistische Denken mit dem größt-möglichen Aufwand des Natürlichen nicht hinkomme (60). Bei aller den Theologen anstehenden Bescheidenheit empfiehlt L. ihnen „angesichts mancher naturalistischer Welterklärungsstapel mehr Vertrauen in die Kraft der eigenen Argumente“ (61). Da hätte man seine Argumente schon gern etwas genauer herausgearbeitet gesehen.

Kap. 3 gibt einen Überblick über *Die Schöpfungserzählungen des Alten Testaments* Gen 1 und Gen 2–3 (62–86). L. spricht nicht, wie manche sprachlich fahrlässige (auch theologische) Literatur, von Schöpfungsberichten, was ein Missverständnis der Texte als naturkundliche Beschreibungen heute geradezu nahelegt; aber wenn er die Unhaltbarkeit eines naturgeschichtlichen Verständnisses betont (67), dann sollte er doch besser nicht den missverständli-

chen Ausdruck „biblische Schöpfungsgeschichte“ (66; 69; 75; 78) gebrauchen. Und anders als Gen 2–3 ist Gen 1 auch keine „Schöpfungserzählung“ (passim), sondern ein Hymnus (so einmal richtig 74) oder Lehrgedicht; die sieben Tage gehören zur Form des Gedichts wie sieben Strophen (Siebentage-Schema heißt griechisch „hepta-hémeron“, nicht „heptameron“: gegen 67, 69). Übrigens hat Gen 1 ursprünglich ohne das Siebentage-Schema existiert und wurde erst nachträglich mit diesem überformt, wohl im babylonischen Exil, in dem für die deportierten Juden der Sabbat zum wichtigen Identitätszeichen wurde, und auf den Sabbat (als Krönung, als Bild für das von Gott ermöglichte Woraufhin der Schöpfung: L. 123f) zielt das Schema. In der Erzählung Gen 2–3 ist symbolisch von der „Frucht des Baumes“ die Rede, nicht von einem „Apfel“ (gegen 78). Kurz gestreift wird die Vorstellung, der Mensch als Mann und Frau sei Bild Gottes (80–85). Das biblische Bilderverbot richtet sich nur gegen artifizielle, nicht aber gegen „verbale“ Gottesbilder (gegen 84).

Kap. 4 *Evolution als Kreation – Kreation als Evolution* (87–99) skizziert den Übergang von einem Kreationen- zu einem Evolutionsdenken seit dem 17. Jh. (von Nils Stensen bis zu Darwin, Haeckel und Monod), wobei übersehen ist, dass einige große Theologen von Gregor von Nyssa im 4. Jh. bis zu Nikolaus von Kues im 15. Jh. dynamisch-evolutiv denken, also Kreation und Evolution zusammendenken.

Kap. 5 *Schöpfungstheologie – (kein Kontra zur Evolutionstheorie?)* (100–133) geht ein auf die aktuelle Debatte um Kreationismus (bzw. Intelligent Design), die fragwürdigen Äußerungen des Kardinals Schönborn und die gegenteilig fragwürdige Behauptung mancher atheistischer Evolutionsbiologen (Ernst Mayr, Gerhard Vollmer u. a.), Zufall bedeute zwingend Plan- und Ziellosigkeit. Die intelligible Struktur des Kosmos mache die Annahme eines intelligiblen Designers möglich, aber nicht zwingend; die als naturwissenschaftlich zwingend vorgetragene Behauptung eines Plans und Planers sei Ideologie. „Wider die Mär vom Widerspruch zwischen Schöpfung und Evolution“ (114), von der Bibelkommission 1909 (durch die Annahme, Gen 1–3 spreche von historischen Vorgängen) leider bestätigt, verweist L. auf katholische Denker wie Kardinal Newman, Georges Lemaitre, Teilhard de Chardin und sagt, dass die jüdisch-christliche Religion „aufs Ganze gesehen eher als Promotor denn als Inhibitor der Entwicklung des Evolutionsparadigmas einzustufen“ sei (119). Er wendet sich sowohl gegen eine billige theologische Vereinnahmung des sog. Anthropischen Prinzips als „transzendente Wundertüte“ (129) als auch gegen dessen Banalisierung durch die konträre atheistische Position, für die nicht sein kann, was nicht sein darf (129f). Beide Seiten wollten zuviel: eine zwingende demonstratio ad oculos – entweder, dass es ein Ziel und einen Planer-Gott geben *müsse*, oder, dass es ihn *nicht* geben *könne* (130). Doch es gebe eben „eine unterschiedliche weltanschauliche Deutung ein und desselben naturwissenschaftlichen Befundes“, die strittig sein kann (133).

Kap. 6 *Noch-Tier oder Schon-Mensch? Zum Rubikon der Hominisation* (134–166) geht von empirischen (ethologischen und paläontologischen) Befunden aus und sucht „biologisch und theologisch [...] relevante Kriterien für den Rubikon der Hominisation herauszuarbeiten“ (134). Biologen sähen ein Kontinuum zwischen Tier und Mensch, die Suche nach trennscharfen qualitativen Unterscheidungskriterien (Werkzeuherstellung, Informationsweitergabe etc.) sei gescheitert, es blieben nur mehr quantitative (137, mit Konrad Lorenz: manche seiner Eigenschaften erheben den Menschen „turmhoch über alle anderen Lebewesen“). Da selbstbezügliches Wissen auch bei höheren Säugetieren vorkomme, reiche auch das Kriterium Ichbewusstsein allein nicht aus, erst im Verbund mit dem zusätzlichen Kriterium Transzendenzbewusstsein, wie es sich bereits in Bestattungsriten des *Homo erectus*, erst recht des Neandertalers andeute, werde es trennscharf (139; 148f). Nun unternimmt L. den Versuch, diesen paläanthropologischen Befund theologisch zu deuten. Dabei greift er – ohne jede historisch-hermeneutische Reflexion und Problematisierung – auf einige kirchenamtliche Dokumente (DH 3614f; 3771; 3896) zurück und behauptet (gegen die große zweifache, nämlich biblische und aristotelisch-thomastische Tradition einer gestuften Beseeltheit aller Lebewesen!): „Die Katholische Kirche lehrt nun ausschließlich vom Menschen und nicht von den Tieren, sie hätten eine von Gott unmittelbar geschaffene, unsterbliche Seele, und markiert damit einen essentiellen Unterschied zwischen Tier und Mensch“ (135). Was er so als „den systematisch theologischen Befund“ (149) ausgibt, führt ihn über die Definition der menschlichen Seele als „personale Gottesrelation“ dazu, das phylogenetisch erkennbare „Auftauchen eines Transzendenzbezugs oder einer Gottesrelation“ theologisch zu deuten als „Indiz“ für das, was kirchlich die unmittelbare Erschaffung der menschlichen Seele durch Gott heißt (150f; vgl. 153f). Diese Gottesrelation, „Seele genannt“, sei „nur insofern unsterblich, als sie Beziehung zum unsterblichen Gott ist“ (153). Doch weshalb die ganz unbiblische Reservierung von Seele und Unsterblichkeit nur für den Menschen? Wäre es nicht nötig, etwa mit aristotelisch-thomastischer Tradition einen gestuften Seelenbegriff zu entwickeln? Unsere Gottesrelation wäre dann keineswegs entwürdigt, aber Unsterblichkeit gäbe es dann nicht wegen unserer Gottesrelation, sondern wegen Gottes Relation zu uns und zu anderen Geschöpfen (vgl. z. B. Lk 12,6). – Ontogenetisch gewendet ergibt sich für L. die bioethisch relevante Frage, ob die Erschaffung der individuellen Seele ein Ereignis *innerhalb* der Ontogenese ist, so dass es dort seelenfreie Stadien gäbe, denen kein Rechtsschutz zustehende, oder ob sich die Beseelung in der Karyogamie (= Verschmelzung der Kerne von Ei- und Samenzelle; die Übersetzung fehlt leider) selbst ereigne; L. argumentiert für das letztere (wer die Beseelung erst mit der Nidation verknüpfe, komme durch die Tatsache, dass man Embryonen bis weit über das Nidationsstadium in vitro halten kann, in Absurditäten, 158f). Den Einwand, bei einigen Zwillingen müssten dann vor der Keimteilung entweder zwei Seelen oder doch ein unbeselter Vorzustand ange-

nommen werden, entkräftet L., indem er den Begriff Individualität nicht als Unteilbarkeit bestimmt, sondern als die „prinzipiell teilungsfähige“ „erstmalige Konstituierung eines neuen genetischen Programms“ „in seiner un wiederholbaren Auseinandersetzung mit einer ganz spezifischen Umwelt“ (161f). – L.s Fazit: Der theologische Begriff der (von Gott geschaffenen) Seele sei Chiffre für das Geschenkhafte, das sich jenseits des von uns (zeugend oder technisch) Machbaren, Planbaren mit dem Auftauchen des individuellen Daseins und Soseins eines konkreten Menschen ereignet, Chiffre für die empirisch nicht auslotbare, jedem Menschen von Beginn an zukommende unantastbare Würde, die in seiner „Gottunmittelbarkeit“ wurzelt und sein „Gewollt- und Bejahtsein“ impliziert (166).

Kap. 7 *Der Mensch am Anfang – der Mensch am Ende* (167–206) gibt einen Überblick über die aktuellen bioethischen Fragen. Einerseits geht es angesichts der Probleme von Abtreibung, PID, therapeutischem Klonen etc. nochmals um Kriterien für Menschsein und für dessen Beginn (Potentialität des menschlichen Embryos, bleibende genetische Identität) sowie um Leitsätze zur Biotechnologie aus philosophisch-theologischer Perspektive. Andererseits um den Anschauungswandel bezüglich des Lebensendes, die Verwischung von Lebens- und Sterbegrenzen, um die Probleme der sog. Euthanasie (aktives Töten, passives Sterbenlassen usw.) und die Möglichkeiten der Palliativmedizin.

Kap. 8 *Freiheit des Geistes – Determination des Gehirns?* (207–273) befasst sich zunächst mit der neueren Debatte um die von einigen Neurophysiologen vorgebrachte Bestreitung jeglicher Willensfreiheit. L. skizziert die Positionen von Wolf Singer und Gerhard Roth, referiert Kritik an deren neuronalem Determinismus von philosophischer, juristischer, moraltheologischer Seite und insbesondere aus der Neurobiologie selbst, fasst die Kritiken in sechs Argumenten zusammen und erläutert mittels der Analogie des Schachspiels das just „auf der Basis von und vermittelt durch Determinanten realisierte Emergenzphänomen Freiheit“ (235; genauer 245). Sodann geht es um das Verhältnis von Gehirn und Geist, um das Problem der Zuordnung von neuronalen Erregungsmustern und Bewusstseinsinhalten, die sich nicht messen lassen; Geist und Gehirn sind nicht zu trennen, aber auch nicht aufeinander zu reduzieren (241f), das Bewusstsein kann sich nie selber vollständig erfassen (245, mit dem Bio-Physiker Alfred Gierer), der Dualismus von Erste-Person-Perspektive (des unmittelbaren Erlebens, Sich-Fühlens etc.) und Dritte-Person-Perspektive (des objektivierend-wissenschaftlichen Messens) ist unüberwindbar. Drittens skizziert L. (255–273) die unter dem sachlich unangemessenen Begriff Neuro-Theologie laufenden Versuche, die mit religiösen Vorstellungen und Praktiken (wie Meditation, Gebete etc.) einhergehenden neuronalen Prozesse zu erhellen: entweder reduzieren sie die Religiosität evolutionsbiologisch-neuronal auf einen selektionsprämierten Überlebensvorteil bzw. rücken sie in einen pathologischen Kontext, oder aber sie wollen (wie Newberg und D'Aquili) sie aus dem Pathologieverdacht befreien und ihr eine Korrespondenz zu einer transzendenten Realität zuerkennen. Die offene Frage lautet: „Ist das neurologische Korrelat mystisch-religiöser Erfahrung nichts als ein Eigenkonstrukt [...] des Gehirns? Oder [...] das Ergebnis einer Korrespondenz zum transzendenten oder absoluten Sein?“ Gibt es eine extramentale – von außen oder besser zuinnerst – „wirkende Realität, von der das Gehirn unter bestimmten Umständen affiziert werden kann?“ (268f).

Kap. 9 *Nachdenken nach dem Denken oder dem Denken nachdenken* (273–297) kommt zuerst auf die prinzipielle Unvollständigkeit und Unabsicherbarkeit (Unmöglichkeit einer Letztbegründung) unseres Denkens zu sprechen und geht dabei auch auf das von Hans Albert so genannte Münchhausen-Trilemma in der Begründungsproblematik ein (282ff), allerdings ohne den Kernpunkt einer möglichen Gegenkritik zu erreichen (der Verweis 285 auf den Aquinaten und das IV. Lateranense trifft nicht den Fragepunkt). Sodann illustriert L. mit Texten von Günter Grass, Arthur Koestler, Habermas, Rahner und Bert Brecht die permanente Verwiesenheit unseres Denkens auf einen je größeren, nicht umfassten Deutungshorizont (Imagination eines umfassenden Sinns oder eines umfassenden Unsinn), um schließlich das dreistufige Erkenntnis-konzept des Kusaners zu skizzieren.

Ein kurzer, allzu lockerer und wenig überzeugender Abschnitt 10 *Nachspiel – Mensch von Gottes Gnaden* (298–304) beschließt das Buch.

Das Buch durchschreitet in der Tat, wie beabsichtigt, in einem großen Bogen informativ wichtige Teilbaustellen der Großbaustelle Anthropologie und informiert zuverlässig über sie. Das ist allein schon eine beachtliche Leistung. Die einzelnen Teile des Buches sind, wie gezeigt und wie kaum anders zu erwarten, inhaltlich von unterschiedlicher Qualität. Manche Teile, insbesondere Kap. 6 und 8, sind für Fach-Unkundige schwer zu verstehen und lassen stellenweise eine Erklärung oder Übersetzung in allgemein verständliche Sprache vermissen. Dennoch zeigt sich der Vf. weithin als ein didaktisch geschickter Darsteller, der gute Durchblicke verschaffen kann. Darüber hinaus ist er erfinderisch und einfallreich an Vergleichen, die zum Teil durchaus hilfreich, bisweilen aber auch abwegig und banal sind, sowie an Bonmots und griffigen Formulierungen, die gelegentlich aber auch allzu salopp und nicht angemessen sind; oft würde man sich weniger Wortreichtum und dafür präzisere Argumentationen wünschen. Insgesamt stellt das Buch eine gute erste Information für Nicht-Fachleute dar, die allerdings nicht ohne Fremdwörterbuch auskommen werden, und das hätte der Vf. ihnen ersparen oder erleichtern können.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

- PD Dr. Thomas Bauer, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Prof. Dr. Horst Bürkle, Waldschmidtstraße 7, D-82319 Starnberg;
 Prof. Dr. Ernst Dassmann, Herzogsfreudenweg 29,
 D-53125 Bonn-Röttgen;
 Dr. Bernhard Dieckmann, Am Schützenplatz 12, D-35039 Marburg;
 Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
 Prof. Dr. Wilfried Engemann, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
 Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Domplatz 2, D-36041 Fulda;
 PD Dr. habil. Marco Frenschkowski, Forum Universitatis 4,
 D-55099 Mainz;
 Dr. Simone Furlani, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Prof. Dr. Richard Hartmann, Eduard-Schick-Platz 2, D-36037 Fulda;
 Prof. Dr. William Hoyer, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
 Björn Igelbrink, Röwekamp 23, D-49545 Tecklenburg;
 Prof. Dr. Hans Kessler, Am Riegelbrink 3, D-33824 Werther;
 Prof. em. Dr. Dr. Richard Kijowski, Lange Straße 21,
 D-59329 Wadersloh-Diestedde;
 Prof. Dr. Stephan Leimgruber, Geschwister-Scholl-Platz 1,
 D-80539 München;
 Prof. Dr. Clemens Leonhard, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Prof. Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2,
 D-86486 Bonstetten;
 Dr. Josef Lössl, Colum Drive, UK-CF10 3EU Cardiff;
 Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52062 Aachen;
 Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Universitätsstr. 12, D-45117 Essen;
 PD Dr. Andreas Müller, Bäckerstraße 52, D-32423 Minden;
 Prof. em. Dr. Peter Neuner, Geschwister-Scholl-Platz 1,
 D-80539 München;
 Prof. Dr. Gerard Rouwhorst, Heidelberglaan 2, NL-3584 CS Utrecht;
 Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsseler Str. 26, D-53332 Bornheim;
 Dr. Marco A. Sorace, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 PD Dr. Klaus Unterburger, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
 Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
 Dr. Martin Wichmann, Lotzbeckstr. 7, D-77933 Lahr;
 Prof. em. Dr. Ulrich Wilckens, Wakenitzerstraße 38, D-23564 Lübeck;
 Prof. em. Dr. Aloysius Winter, Haimbacher Str. 45, D-36041 Fulda;
 Prof. Dr. Dr. Paul Zulehner, Dr. Karl-Luegerring 1, A-1010 Wien;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Mitarbeiter: Christine Berberich, Thorsten Schulz, Sebastian Wendel, Christine Zimmerhof

Sekretariat: Simone Lachmuth-Niesmann

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 2008

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

© 2008 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