Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

Objekttyp: **Group**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **39 (1992)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Michel Bouttier: *L'Epître de Saint-Paul aux Ephésiens* Genève: Labor et Fides, 1991, 316 S. (CNT IXb).

Vor uns liegt ein Werk, das sowohl der wissenschaftlichen Exegese wie auch der Pastoral verpflichtet ist. Zwischen diesen beiden Polen verbrachte der Verfasser auch sein ganzes Leben.

Für den Kommentar zum Epheserbrief ist dieses doppelte Interesse schon aus der Aufmachung des Buches ersichtlich. Dem Verfasser ist daran gelegen, daß der Leser und die Leserin sorgfältig informiert werden und daß das Buch – vom Format her zwar eher unhandlich – übersichtlich angeordnet und leicht zu konsultieren ist. Griechischkenntnisse sind nicht unbedingt vorausgesetzt, da alle griechischen Vokabeln und Sätze übersetzt werden.

Nach einem Vorwort werden einige Hinweise zum guten Gebrauch des Buches gegeben (9) und nach einem Abkürzungsverzeichnis eine allgemeine Bibliographie geboten (12–16), die leicht überschaubar wichtige Kommentare, Monographien und Aufsätze anführt. Die Einleitung (17–48), die nach dem Verständnis des Verfassers auch als Zusammenfassung dienen könnte (9), ist eine echte Hinführung zum Epheserbrief, knapp und umsichtig und gut verständlich. Da wird man u.a. informiert über das Gesicht des Briefes, über seinen Text, über die Verwurzelung im Paulinsimus, über verschiedene andere Traditionen, die sich möglicherweise in Eph kreuzen, wie Past, Lukas, Hebr, 1Petr, Joh, synpoptische Traditionen; ausführlicher wird die Verwandtschaft von Kol und Eph hervorgehoben. Wenn die Hinweise manchmal auch recht knapp sind, sind sie doch hilfreich; bei der Beurteilung der Exegese dürften sie m.E. entschiedener und bewußter in Betracht gezogen werden. Auch was das kulturelle Umfeld anbelangt, tut der Verfasser gut daran, möglichst offen und umsichtig zu sein. Da ist die Rede vom Alten Testament, von den Kulttraditionen der Synagoge, von den Schriften des Toten Meeres, von den Weisheitsschriften und von der Apokalyptik, von der gnostischen Literatur und vom Volksglauben. Auch von der politischen Lektüre des Eph möchte der Verfasser nicht ganz absehen; Stichworte bietet ja der Brief selbst: die Pax Christi im Gegenüber zur Pax Romana. Aufschlußreich ist auch der Abschnitt über die Umstände, unter denen Eph geschrieben wurde, wobei trotz der Zurückhaltung des Briefes selbst doch einiges festgemacht werden kann: Es gibt keine direkte Konfrontation mit ideologischen oder theologischen Gegnern; es gibt keine konkreten Hinweise auf Verfolgungen; die Adressaten sind nicht «Brüder», sondern «Heilige»; die Gemeinde setzt sich aus Heidenchristen und Judenchristen zusammen; auch von der Organisation der Gemeinde ist hier die Rede.

Wahrscheinlich sind es die eher spärlichen Angaben in Eph selbst, die das Verständnis und die Interpretation des Briefes so schwierig machen, was dann meistens dazu führt, daß recht viel in den Brief hineingelesen wird. Der Verfasser ist weit davon entfernt, den Epheserbrief *sub specie aeternitatis* zu situieren und weist ihm einen unverwechselbaren Ort in der frühen Kirchengeschichte zu – ähnlich wie auch die anderen Schreiben des NT, besonders die vergleichbaren der zweiten und dritten Generation, in einer ganz bestimmten Wende der Geschichte ihre je eigenen Ziele und Aufgaben hatten.

Stimmen von *A. Sabatier,* eines liberalen Protestanten zu Beginn dieses Jahrhunderts, und von *H. Schlier,* Protestant, der – veranlaßt durch seinen Kommentar zum Epheserbrief – zur katholischen Kirche übergetreten ist, beenden die Einleitung. Wohl bezugnehmend auf diesen letzteren sagt Bouttier am Ende seines eigenen Kommentars, daß er Protestant zu bleiben gedenke (304).

Auch der Kommentar selbst (49–273) besticht zuerst einmal durch seine Übersichtlichkeit. Jeder zu kommentierende Abschnitt ist gleich aufgebaut: Zuerst liefert der Verfasser eine Übersetzung aus dem Griechischen; der Übersetzung folgt eine Bibliographie, die auch für Fachleute ziemlich erschöpfend ist; unter dem Stichwort «Text» werden die wichtigsten Textzeugen besprochen; die «Analyse», der der Verfasser nach eigener Aussage (9) seine ganze Aufmerksamkeit schenkt, gibt jeweils einen guten Einblick in die Struktur des zu besprechenden Abschnittes; schließlich folgt unter dem Titel «Exegese» eine Vers-für-Vers-Erklärung. Es folgt ein weiterer Teil, der übertitelt ist mit «Excursus et enjeu» (275–299). In ihm finden sich in alphabetischer Reihenfolge einige theologische Themen, die auch für die heutige Vermittlung nutzbar gemacht werden. Unter dem Titel «Envoi» (303–304) folgen dann 11 zusammenfassende Thesen. Vor dem Inhaltsverzeichnis am Ende des Buches finden sich einige übersichtliche Tafeln, darunter die Parallelen Eph-Kol (308–309), eine Konkordanz signifikanter Ausdrücke in Eph (310) und ein Verzeichnis einiger wichtiger Begriffe (311–313).

Fachleute werden in Bouttiers Kommentar zu Eph nicht sehr viel Neues finden; das wäre auch nicht die Absicht des Verfassers, dem es eher darum geht, über die neuesten Forschungsergebnisse ausgewogen und verantwortungsbewußt zu informieren. Dabei verrät der Verfasser eine große Offenheit, läßt andere Meinungen – knapp, aber doch nie verzerrt – zu Worte kommen und widersetzt sich erfolgreich voreiligen Stellungnahmen.

Meine Einwände sind vor allem hermeneutischer Art. Schade, daß der Verfasser die Untersuchungen zu den Haustafeln von Elisabeth Schüßler Fiorenza (In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, London 1983, und Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation, Boston 1984) nicht berücksichtigt hat und daß er die Dissertation von Marlies Gielen (Tradition und Theologie neutestamentlicher

Haustafelethik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen, Frankfurt a.M. 1990) noch nicht konsultieren konnte. Dabei geht es mir nicht um einige Details, die auch für einen wissenschaftlichen Kommentar verzichtbar wären, sondern um etwas Grundsätzliches. Meines Erachtens geht der Verfasser, was die hermeneutische Seite anbelangt, mit Eph zu wenig kritisch um. Es besteht doch kein Zweifel, daß in Eph, besonders 5,21–6,9, das Patriarchat in und außerhalb der Kirche nicht nur akzeptiert, sondern auch theologisch legitimiert wird, und wir kommen doch nicht darum herum zu fragen, ob solche Texte überhaupt noch in der Liturgie und in der Katechese vorgelesen werden dürfen, oder ob sie nicht schon längst aus unseren Lektionaren hätten verschwinden sollen (E. Schüßler Fiorenza). In diesem Zusammenhang wäre mindestens auch zu fragen, ob das Verb ὑποτασσεσθαι durchgängig und unterschiedslos mit *se soumettre* übersetzt werden darf. Spätestens im Kapitel «Excursus et enjeux» hätte man über diese Dinge gerne mehr gelesen.

Andererseits dürfte auch nicht von der Hand zu weisen sein, daß Eph gerade durch die theologische Legitimierung des Patriarchats, aber auch durch die Identifizierung Jesu Christi mit dem Haupt des Leibes (1,22; 4,15; vgl. dazu die ziemlich anders lautenden Aussagen 1Kor 12!) einer Hierarchisierung der Kirche Vorschub leistet. Ich meine nicht, daß der Verfasser unseres Kommentars diese Implikationen – um nur diese zu nennen – nicht sieht; ich bedaure ganz einfach, daß er sich (trotz einiger bemerkenswerter Ansätze in «Excursus et enjeux») nicht intensiver damit auseinandersetzt, weil eine solche Auseinandersetzung den Seelsorgerinnen und Seelsorgern, den Verkündigerinnen und Verkündern, die oft ratlos vor solchen Texten stehen, sehr zu gute käme.

Obwohl der Verfasser auch eine politische Lektüre des Briefes kennt oder zu kennen vorgibt, wären doch einige Hinweise auf das Leben der Frauen, Kinder und Sklaven der damaligen Zeit von Bedeutung. Der Verweis auf einschlägige Literatur nützt hier wenig, weil von den Leserinnen und Lesern des Kommentars kaum erwartet werden kann, daß sie Hinweise in Erkursen anderer Kommentarwerke suchen. Ein Kommentar, der die Pax Romana vor Augen hat (S. 41), darf diese nicht vorschnell der Pax Christi gegenüberstellen, ohne das Funktionieren dieser Pax Romana einmal in sich selber kritisch zu betrachten (vgl. dazu z.B. Klaus Wengst, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986). Dabei soll es nicht um eine Vereinnahmung des Eph durch eine politische Lektüre gehen; Aufgabe des Kommentars aber – so scheint es mir – wäre es, das Fehlen von politischen Stellungnahmen im Brief anzumahnen.

Trotz dieser Ausstellungen ist der Kommentar gerade wegen seiner Ausgewogenheit und Offenheit durchaus zu empfehlen.

Hermann-Josef Venetz

K. Kertelge (Hg.): *Metaphorik und Mythos im Neuen Testament.* Freiburg, Basel, Wien: Herder 1990, 298 S. (QD 126).

Der zu besprechende Sammelband geht auf die Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler von 1989 zurück und umfaßt acht Einzelbeiträge von *O. Fuchs* (Die mythisch-symbolische Dimension religiöser Geschichten, 11–77), *J. Kremer* (Zur bildsprachlichen Dimension der Kindheitsevangelien, bes. Lk 1,26–38, 78–109), *U. Busse* (Metaphorik in neutestamentlichen Wundergeschichten? Mk 1,2–28; Joh 9,1–41, 110–134), *O. Schwankl* (Metaphorik von Licht und Finsternis im johanneischen Schrifttum, 135–167), *T. Söding* (Zur Symbolsprache des Johannes am Beispiel von Joh 3,1–21, 168–219), *M. Theobald* (Heilige Hochzeit, zu Eph 5,21–33, 220–259), *H. Giesen* (Symbole und mythische Aussagen in der Johannesapokalypse, 255–277) und *P. Trummer* (Bildsprache der Johannesapokalypse, 278–290). Eine Einführung des Herausgebers (7–10), ein Autoren- und Stellenregister (291–298) erschließen den materialreichen Band.

Da eine Vorstellung und Würdigung der einzelnen Beiträge nicht möglich ist, beschränke ich mich auf stärker am Gestamtthema orientierte Reflexionen. Immerhin sei bemerkt, daß die eigentlich exegetischen Passagen zu den näher untersuchten Texten meist sehr instruktiv und anregend sind. Dies gilt auch für die religionsgeschichtlichen Ausführungen zum Motiv der Wiedergeburt (*Söding,* 186–194) und der «Heiligen Hochzeit» (*Theobald,* 221–230).

Für eine exegetische Publikation auffallend groß ist der Anteil an grundsätzlichen hermeneutischen und methodischen Überlegungen zum sachgemäßen Umgang mit Metaphern, Symbolen und mythischen Denkstrukturen. Neben dem ganz der Grundlagenproblematik gewidmeten Beitrag von *O. Fuchs* sei insbesondere auf die Beiträge von *U. Busse* und *O. Schwankl* zur Metaphern-Theorie (119–122.135–140) sowie auf die Überlegungen von *T. Söding* zu Symbol und Mythos (172–182.216–219) verwiesen. Der v.a. in der Gleichnisforschung schon länger berücksichtigte Sachverhalt, daß uneigentliche Rede mehr ist als eine (pädagogisch motivierte) Einkleidung begrifflicher Sprache in ein anderes Gewand, wird in diesen Überlegungen für andere Textsorten und Redeformen fruchtbar gemacht. Für die meisten Beiträge kann zudem gesagt werden, daß das Bewußtsein für hermeneutische und methodische Probleme sich nicht nur auf technische, innerexegetische Belange beschränkt, sondern sich auch auf die Frage der heutigen Rezeption der Texte erstreckt. So widerlegt der Band exemplarisch pauschale Vorwürfe gegen «die» historisch-kritische Exegese, sie sei für Theologie und Kirche oder für die Lebensfragen heutiger Menschen irrelevant oder gar schädlich.

Am eindeutigsten rechtfertigt der Beitrag von *O. Fuchs* die Aufnahme des Buches in die Reihe der *Quaestiones Disputatae,* enthält er doch für das Selbstverständnis der Exegese, aber auch für das Verständnis des christlichen Glau-

bens einigen Zündstoff. Stichwortartig erwähnt seien folgende Akzente: die positive Rezeption des erweiterten Mythosbegriffs in neueren philosophischen Konzepten; das Eintreten für eine polymythische Lektüre der Schrift und den daraus sich ergebenden Pluralismus; das Plädoyer für den gleichstufigen Umgang mit Offenbarungstexten; die Forderung nach einer (post)modernen Exegese, die Wert auf die Auslegung der Schrift für den «ganzen» Menschen legt; die ausdrückliche Reflexion auf die kirchenpolitische Funktion der Exegese und ihr Verhältnis zur Dogmatik und zum kirchlichen Lehramt.

Wie brisant manche Thesen des Bamberger Pastoraltheologen sind, zeigt innerhalb des Bandes selbst insbesondere der Beitrag von *T. Söding,* dessen Auseinandersetzung mit denselben neueren philosophischen Thesen defensiver ausfällt und der fast ängstlich besorgt scheint, wieder zu rein innerexegetischen Fragestellungen zurückzufinden. Die Unterschiedlichkeit der Positionen zeigt sich nicht zuletzt in der Art, wie die Auseinandersetzung mit *E. Drewermann*[1] geführt wird, dessen vielbeachtete tiefenpsychologische Exegese zweifellos mit ein Grund dafür ist, daß nun auch die etablierte Forschung sich intensiver mit symbolischen und mythischen Elementen in neutestamentlichen Texten beschäftigt. Immerhin ist *T. Söding* zugute zu halten, daß er sich als einziger explizit mit dem Grundsatzreferat von *O. Fuchs* auseinandersetzt. Dieses Gespräch zu führen, wäre – es handelt sich schließlich um einen Kongreß-Band – spätestens bei der Überarbeitung der Beiträge für die Publikation auch in anderen Fällen sinnvoll gewesen.

Im Beitrag von *O. Fuchs,* aber auch insgesamt eher zu wenig reflektiert wird die exegesegeschichtliche Dimension der Mythos-Problematik, die unlösbar mit dem Namen *R. Bultmann* verbunden ist. Wenn *K. Kertelge* sein «Programm der Entmythologisierung ... ein Stück Geschichte der Spätaufklärung in der Mitte unseres Jahrhunderts» nennt (7), so unterschätzt er damit dessen Bedeutung; ist Bultmanns Programm doch gleichzeitig als Radikalisierung der seit dem Aufkommen der historischen Kritik gegebenen Problematik der Bibelauslegung und als (zugegebenermaßen einseitiger) Versuch einer gläubigen Antwort darauf anzusehen. Die Auseinandersetzung mit Bultmann ist deshalb mehr als die Diskussion einer Einzelposition und hätte mehr Aufmerksamkeit verdient.

Zu erinnern ist in diesem forschungsgeschichtlichen Zusammenhang auch an die Tatsache, daß die unter dem Stichwort «Mythos» diskutierte Problematik in der Geschichte der neutestamentlichen Exegese unlösbar mit dem Problem der Christologie und somit mit der Jesusfrage verbunden ist. Erwähnt sei lediglich *D.F. Strauß* und dessen «mythische» Interpretation der «Christus-Idee», welche die historische Jesusforschung angestoßen hat, ähnlich wie später *R. Bultmanns* Kerygma-Theologie die «neue Jesusfrage» in Gang gebracht hat und neuestens *E. Drewermanns* Exegese seine Kritiker den Akzent auf die Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens legen läßt.

Entsprechend sind auch von der neutestamentlichen Christologie her am ehesten Rückfragen an *O. Fuchs* und sein Eintreten für «Polymythie» innerhalb des NT und des Kanons zu erwarten, wie sie z. B. *T. Söding* formuliert (216ff.), wie sie sich aber auch vor dem Hintergrund der Aufsätze von *J. Kremer* und *O. Schwankl* formulieren ließen: Impliziert die christologische Konzentration, die für die neutestamentlichen Schriften, aber auch für die (ur)christliche *relecture* des AT charakteristisch ist, nicht einen Totalitäts- und Absolutheitsanspruch, der die unbestrittene Polymythie und Pluralität nicht nur umfängt, sondern auch entscheidend relativiert und damit die «polymythische Lektüre der Schrift» (43) begrenzt? Die Kritik an der «Monomythie» und ihrer Tendenz zu «Totalitarismen» (45) richtete sich dann nicht nur gegen bestimmte (Fehl-) Formen der Rezeption der biblischen Botschaft, sondern gegen jene für das NT zentrale Forderung nach einem «ganzheitlichen Anschluß allein an Jesus als den Offenbarer des Vaters» und die damit verbundene «kompromißlose Absage an alle konkurrierenden Heilsangebote» (Söding, 215).

Die an diesem Punkt aufbrechenden Fragen, die ich nicht «gegen» die Anliegen von *O. Fuchs,* sondern über diese hinaus stellen möchte, laufen auf die Problematik einer «Sachkritik» am Neuen Testament selbst hinaus. Am schärfsten werden solche Fragen gegenwärtig in anderer, aber verwandter Form innerhalb der feministischen Theologie gesehen, die übrigens ebenfalls ein großes Interesse an Mythen und an «Polymythie» hat (vgl. z. B. die Reflexionen zur Sophia-Christologie im NT als Ergänzung zu den androzentrischen christologischen Traditionen). Daß die Auseinandersetzung mit den hermeneutischen Entwürfen feministischer Theologinnen und ihrer Kritik an patriarchaler Mythologie weder bei den grundsätzlichen Überlegungen noch bei der Einzelauslegung (bes. von Eph 5, 231–32!) geführt wird, erweist sich als Defizit, das angesichts der zahlreichen wissenschaftlichen Publikationen zur Sache mit der Zusammensetzung des Kreises katholischer Neutestamentler (sic!) nicht wirklich gerechtfertigt werden kann.

Daß ein Band, der so grundsätzliche Sachverhalte anspricht und vor entsprechend fundamentale Fragen stellt, nicht nur den FachexegetInnen zum Studium empfohlen werden kann, sei abschließend ebenso angemerkt wie die Tatsache, daß er für das weiterzuführende Gespräch mit *E. Drewermann* hilfreicher ist als manche direkte Auseinandersetzung mit ihm.

DANIEL KOSCH

M. Marcus / E.W. Stegemann/E. Zenger (Hg.): *Israel und Kirche heute.* Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Für Ernst Ludwig Ehrlich. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991. 439 Seiten.

Wer diese umfrangreiche Festschrift, die 5 Grußwort, 32 Beiträge unterschiedlichster Herkunft und Art sowie die Bibliographie des zum 70. Geburtstag Geehrten umfaßt, eingehend vorstellen und würdigen wollte, müßte zum einen über recht viel Raum, zum anderen über ein sehr umfassendes Wissen verfügen. Ich versuche hier einige Grundlinien herauszuarbeiten.

1. Die Festschrift für den in Basel wohnhaften jüdischen Theologen und wichtigen Exponenten des christlich-jüdischen Gesprächs dokumentiert, daß das Verhältnis Judentum-Christentum kein Thema ist, das sich einem einzelnen «Traktat» oder einer einzelnen theologischen Disziplin zuordnen läßt. Vielmehr betrifft dieses Verhältnis – jedenfalls aus christlicher Sicht – die gesamte Theologie. Entsprechend wichtig und erfreulich ist die Tatsache, daß die Festschrift Beiträge unterschiedlichster Provenienz enthält: systematisch-theologische, exegetische, philosophische, halachische, liturgiewissenschaftliche, literarische, religionswissenschaftliche, kirchengeschichtliche, ethische, politologische und solche, die sich derartigen Zuordnungen entziehen. Das Verhältnis von Judentum und Christentum darf (oder: dürfte, vgl. *R. Rendtorff,* Ist Dialog möglich?, 123ff.) deshalb nicht einem kleinen Kreis von «Dialog-Spezialisten» überlassen werden, sondern muß christlicherseits auch dort bedacht werden, wo es nicht (oder nicht vordergründig) thematisch präsent ist. Die Theologie und die Kirche(n) sind als ganze in die Frage involviert und können sie deshalb nicht als eine Teil- oder gar Spezialfrage von vielen ausgrenzen. Diese Feststellung ist nicht moralischer Art und wurzelt auch nicht in einem schlechten Gewissen, sondern gründet in der Tatsache, daß das christlich-jüdische Verhältnis die Identität des Christentums betrifft.

2. Die Feschrift macht sichtbar, in welchem Ausmaß Biographien, Begegnungen und Situationen theologisch relevant sind. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang nicht nur die in fast allen Beiträgen vorfindlichen Stichworte «Auschwitz» und «Schoah», sondern auch die zahlreichen Texte, die sich bestimmten Anlässen verdanken und dies auch reflektieren, sowie die häufigen Hinweise auf die theologische Bedeutung von persönlichen Begegnungen und Gesprächen, unter denen natürlich jene mit E.L. Ehrlich besonders gewürdigt werden. Für eine «nach Auschwitz» immer wieder geforderte christliche Theologie «im Angesicht dieser jüdischen Leidensgeschichte» (*J.B. Metz,* Kirche nach Auswitz, 110ff.) bedeutet dies, daß sie notwendig auf den konkreten Dialog mit Jüdinnen und Juden angewiesen ist und daß aus dem noch zu häufigen Reden *über* Israel und das Judentum ein Gespräch *mit* ihm werden muß, so schwierig das – wegen Auschwitz – gerade im deutschen Sprachraum ist. Der Band ist für dieses Gespräch ein eindrückliches Zeugnis, das allerdings

durch knappe Angaben zu seinen mir z. T. unbekannten Autorinnen und Autoren noch an Aussagekraft gewonnen hätte.

3. Jüdische, aber auch christliche Theologie, die das Judentum und seine eigenen jüdischen Wurzeln ernst nimmt, ist immer auch politische Theologie. Die Tatsache, daß die Tora, das Volk und auch das Land Israel für die (hebräische) Bibel und die jüdische Theologie konstitutiv sind, setzt der christlichen, bzw. hellenistischen Tendenz zum Individualisieren und Spiritualisieren erheblichen Widerstand entgegen. Weil das «Gottsein Gottes vom Israelsein Israels abhängig ist» (*E. Brocke,* Sendungen ‹Zum Sabbat› im deutschen Rundfunk 35ff.), ist es unmöglich, Theologie abgesehen von ihrem Wirklichkeitsbezug zu treiben. Besonders direkt greifbar wird dies in der Frage nach dem Staat Israel (vgl. die Beiträge von *D. Diner,* 284ff., *H. Maier,* 298ff. und *R. Mayer,* 307ff.), aber auch in der für die (zivile) Gesetzgebung relevanten Frage des Schächtens (*I. M. Levinger,* 370ff.) und überall dort, wo die Geschichte des Antijudaismus aufgearbeitet wird, in der religiöse und politische Aspekte im wahrsten Sinne des Wortes «heillos» miteinader verflochten sind.

4. Die Kontextualität jüdischer, bzw. das Judentum ernst nehmender Theologie gibt der geschichtlichen Erinnerung im Sinne der *memoria,* aber auch der kritischen historischen Rekonstruktion, eine eminente Bedeutung. Diese wird dadurch noch gesteigert, daß die Aufarbeitung der Trennung der Kirche von Israel und der christlich-jüdischen Unheilsgeschichte stets gegen Verdrängungs- und Verharmlosungsmechanismen anzugehen hat, um die Erinnerung an die Opfer der Geschichte wachzuhalten. Da es dabei nicht angeht, in einer Art «Prominentengeilheit ... Hierarchien unter den Opfern» aufzustellen, ist es sehr erfreulich, daß auch von «unbekannten, aber nicht namenlosen Opfern und Mitgejagten» (*M. Stöhr,* Darf nur der Helden gedacht werden?, 344ff.) die Rede ist, daß auch weniger bekannte Etappen und Episoden dieser Geschichte in den Blick kommen (z. B. *F.-W. Marquardt*, S. Samelson – Eine kleine berlinbrandenburgische Geschichte, 323ff.) und daß der Blick auch auf die Profan- und Literaturgeschichte ausgeweitet wird (z. B. *M. Brumlik,* Das Judentum in der Philosophie Schopenhauers, 256ff.).

5. Im Angesicht Israels und nach der Schoah kann sich christliche Theologie dem Antijudaismus-Verdacht nicht durch einen «nur» äußerlichen Verzicht auf jegliche Diffamierung des Judentums entziehen, sondern muß die Wurzeln des strukturell-theologischen Antijudaismus aufdecken und dort Remedur schaffen. Daß solche notwendigen «Wurzelbehandlungen» recht schmerzhaft sein können, machen verschiedene Beiträge deutlich. So zeigt z. B. *U. Luz* (Jesus der Menschensohn zwischen Juden und Christen, 212ff.) auf, daß die problematische Israeltheologie des Matthäusevangeliums ihre «Keimzelle» bei Jesus selbst hat und fordert eine «sachkritische» Auseinandersetzung mit der an die Ablehnung seiner Person geknüpften Gerichtsverkündigung Jesu, «wenn wir den dadurch entstandenen gewaltigen Schaden wirklich aufarbeiten wol-

len». Wie sensibel die hier berührten Fragen nach dem Verhältnis von Christologie und Soteriologie sind, zeigen auch die Beiträge von *H. Vorgrimler* (Zum Gespräch über Jesus, 148ff.) und *P. Fiedler* («Beim Herrn ist die Huld, bei ihm die Erlösung in Fülle», 184ff.). Involviert ist auch die Ekklesiologie. So machen zwei Autoren unabhängig voneinander auf die Problematik aufmerksam, die mit der Bezeichung der Kirche als «Volk Gottes» verbunden ist (*R. Rendtorff,* a.a.O.; *E. Zenger,* Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund, 236ff.). Dieser innerhalb der katholischen Kirche vom Zweiten Vatikanum sehr zum Nutzen der katholischen Ekklesiologie wiederentdeckte Begriff ist als Bezeichnung für die Kirche deshalb problematisch, weil er im Verdacht steht, einer Enterbung Israels als Volk Gottes das Wort zu reden.

6. So wichtig (v.a. christlicherseits) der Respekt für die Eigenheit des Gegenübers ist, so wichtig ist auch die «gemeinsame Verantwortung für Gerechtigkeit und Frieden» (so die Überschrift über die letzte Gruppe von Beiträgen, 369ff.), aber auch für die Juden und Christen verbindende – und trennende – Gottesgeschichte (im «Ersten Testament») und den darin wurzelnden Glauben an den gleichen Gott. Besonders beeindruckt hat mich in diesem Zusammenhang der Beitrag von *A.H. Friedlander* (Karl Barth und das Nichtige, 46ff.), der sich primär mit dem Theologen Barth (und erst in zweiter Linie mit dem Christen Barth) auseinandersetzt. Christliche Theologinnen und Theologen, die mit der Feststellung ernst machen, daß «das Judentum ... eben keine ‹nichtchristliche Religion›, sondern die Wurzel der Kirche» ist (*B. Klappert,* Miterben der Verheissung, 72ff.), werden ihrerseits noch vermehrt lernen müssen, jüdische Theologinnen und Theologen nicht «nur» als Jüdinnen und Juden, sondern auch Gotteslehrer/innen ernst zu nehmen. Die gerade in ihrer Vielfalt beeindruckenden jüdischen Beiträge der Festschrift, aber auch die vielen Publikationen des mit ihr Gefeierten bieten dazu reiche Gelegenheit.

Abschließen möchte ich mit dem Hinweis, daß sich diese «Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch» sehr gut eignen, um in dieses Gespräch hineinzukommen, aber diesem Gespräch auch neue Impulse verleihen.

DANIEL KOSCH

Wolfgang Huber/Hans-Richard Reuter: *Friedensethik.* Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1990, 368 S.

«Die Friedensfrage bildet das Schlüsselthema für eine politische Ethik im Atomzeitalter.» Dieser erste Satz, der das Heinz Eduard Tödt gewidmete Buch der beiden Heidelberger Theologen – von denen W. Huber über breiten kirchlichen und theologischen Einfluß verfügt – eröffnet, bezeichnet Problemstellung und Fragwürdigkeit des hier zu besprechenden Werkes. Es ist als Lehr- und Studienbuch angelegt und soll dementsprechend Grundlagen für eine eigen-

ständige Problemanalyse und Urteilsbildung bereitstellen (11). Das geschieht auch in weiten, historisch und sachanalytisch gut fundierten und informierenden Teilen; diese «Friedensethik», aus jeweils von den Verfassern einzeln verantworteten Kapiteln zu einem nahtlosen Ganzen komponiert, bewährt sich, wie der Rezensent gern bezeugt, im ethischen Unterricht und wird von den Studierenden akzeptiert. Um so wichtiger ist es, gleichwohl zu betonen, daß es den Anspruch, ein Lehrbuch zu sein, doch nur insoweit erfüllt, als es *eine,* vor allem in der deutschen kirchlichen und parteipolitischen Situation verwurzelte Richtung politischer Ethik heute darstellt. Die Verfasser meinen allerdings bereits dokumentieren zu können, daß sich diese Richtung tendenziell schon durchgesetzt habe (202f.). Es scheint sich für sie kaum noch zu lohnen, auf «gegnerische» Auffassungen, die ohnehin an einer unheilvollen neuzeitlichen Trennung von Politik und Ethik leiden sollen, ernsthaft zu achten. Das wirkt sich auf die Literaturverarbeitung unvorteilhaft aus. Es ist, um nur auf diesen bedenklichen Umstand hinzuweisen, kein gutes Zeichen für die Absicht, das selbständige Urteil der Leser zu fördern, wenn ein prominenter Autor wir Trutz Rendtorff, der ebenso einflußreich die andere Richtung im Meinungsstreit vertritt, nur mit *einem* Aufsatz (und dies polemisch) zitiert wird (111). Indessen ist ein Glücksfall zu verzeichnen: Diese andere Richtung hat sich mit ungeahnter Kräftigkeit zu Wort gemeldet, nämlich in: Uwe Nerlich/Trutz Rendtorff (Hrsg.), Nukleare Abschreckung – Politische und ethische Interpretationen einer neuen Realität, Baden-Baden 1989. Die Vorworte zu beiden Werken sind im März 1989 geschrieben worden. Es sei deshalb der Rat erlaubt, beide nebeneinander zu benutzen.

W. Hubers und H.-R. Reuters Buch empfiehlt sich durch die Absicht auf ein ökumenisches Konzil nach D. Bonhoeffers Anregung (204ff.). Sie arbeiten darauf hin, indem sie – lehrreich und hilfreich – die beiden Traditionsstränge der Lehre vom gerechten Krieg und des Bekenntnisses zur Gewaltfreiheit (127) behandeln und theologische wie philosophische Modelle der Friedensethik beschreiben; bei Augustin und Thomas, Luther, de Vitoria, Kant, während Hobbes (ohne daß dabei wie von J. Taubes die antitheokratische Pointe des Titelbildes vom Leviathan betont würde) die Gegen-Position repräsentiert: Unterwerfung unter den Staat und sein Gewaltmonopol. Hingearbeitet wird damit auf das pazifistische Ethos. Dafür stehen besonders Bonhoeffer, Gandhi (Ragaz wird nicht erwähnt), und das scheint vor allem aus einem Überblick über die katholische und evangelische Lehrentwicklung als eine Linie zum Konsens der im Grundsatz unvereinbaren Positionen (128) als unbezweifelbare Gewißheit aufzuleuchten: vorbildlich aus dem Hirtenbrief der amerikanischen Bischöfe von 1983 (190); man vergleiche aber die Kritik Michael Quinlans daran (in: Nerlich/Rendtorff). Theologisch legitimiert wird die pazifistische Grundhaltung durch das Ethos der Bergpredigt; die «theologischen Perspektiven» zu den drei Themen Gerechtigkeit, Versöhnung und Schöpfung gehören zu den

besten Abschnitten des Buches, das drei Hauptteile hat: Modelle des Friedens in der Geschichte, Herausforderung des Friedens im Atomzeitalter, Verantwortung für die Zukunft des Friedens.

Pazifismus also: Die Verfasser votieren für einen umfassenden Begriff, eine umfassende Vision des Friedens (95), dem ein «Verantwortungspazifismus» (113) entspricht. Gemeint ist ein «praktischer Pazifismus» als Implikat reziproker Anerkennung, umgesetzt in eine politische und rechtliche Form der zwischenstaatlichen Beziehungen; dem kommt der «situationsbezogene Pazifismus» (heute als Nuklearpazifismus) nahe. Das geht über einen «prinzipiellen (Gesinnungs-) Pazifismus» hinaus, der als bloß individuelle Einstellung grundsätzlich und immer auf Gewalt verzichtet (113, 293f.; mit Bezug auf die Begriffsgeschichte: 106ff.). Interessanterweise wird die zurückgewiesene Bestimmung eines konsequenten Pazifismus bei T. Rendtorff (111) mit fast den gleichen Wendungen verworfen, sofern es sich dabei um den «prinzipiellen» handelt (294).

«Rational legitimiert werden soll die Friedensethik durch drei Perspektiven und drei Indikatoren für friedensethische Konzepte: Die Perspektiven, systematisch durch das ganze Werk hindurchgeführt, betreffen das militärische Gewaltpotential, die wachsende Armut in der Welt und die Zerstörung der Natur (12, 17). Die Indikatoren sind: Abbau von Not, Vermeidung von Gewalt, Verminderung von Unfreiheit (22; ein Schlußkapitel ist den Menschenrechten gewidmet, wie ausführlich bei Huber/Tödt [351]). Umfassend ist Friede daher kein Zustand, sondern ein Prozeß der Versöhnung (22, 294), der sich in Gerechtigkeit aufbaut und vollendet, in die Zukunft hineinweist, insofern mit einem «Überschuß utopischen Bewußtseins» verbunden, das gerade die neuzeitliche Konstellation der Friedensethik erkennen lehrt (130). Obwohl die Verfasser typologisch die geschichtlichen Grundmodelle der römischen Tradition (und nach Hobbes) als Vorordnung der Freiheit vor der Gerechtigkeit und der biblischen als Vorordnung der Gerechtigkeit vor der Freiheit schildern, entscheiden sie sich für die systematische Grundformel «Pax et Justitia» (45f.).

Das überrascht, verweist aber auf den ersten Satz zurück. «Die Friedensfrage bildet das Schlüsselthema für eine politische Ethik im Atomzeitalter.» Zugespitzt heißt das: Abrüstung als Schlüsselthema der Friedensethik (315). Friede sei nicht, wie aus der – dargestellten – Tradition des «Bellizismus» heute folgt, der Gegenbegriff zur Abschreckung (zum Sachverhalt: 136ff). Es komme vielmehr zu einer Entlegitimisierung des Abschreckungssystems und eben einem Gefälle der kirchlichen Friedensethik von einer «Ethik des Ermessens» (Kompromisses, der Integration) zu einer «Ethik des Bekennens, der Umkehr» (197f., 202f.).

Andererseits heißt es aber auch: Die Frage, worin das Mittel zum wirklichen Frieden bestehe, sei nach wie vor umstritten (114). So ist es, und die scheinbar

wertlogische Konsensentwicklung ist tatsächlich nur eine bestimmte Reihung von kirchlichen Stellungnahmen durch die Verfasser. Und warum das so ist, dürfte 1991 – nach Golfkrieg und Putsch in der Sowjetunion – noch deutlicher geworden sein. Darf man wirklich nicht einmal fragen, ob es nicht «Wichtigeres als den Frieden» gebe, ohne daß dies schon als ein «entlarvender» Ausdruck einer Relativierung der Friedensfrage erscheinen müßte (24)?

Der Gedankengang des Buches hat drei fragwürdige Voraussetzungen: Die erste besteht in der zur Formel «Frieden im Atomzeitalter» geronnenen Annahme, das atomare Rüstungspotential müsse bald einmal – und sei es aus Versehen (322f.) – zum apokalyptischen Schlagabtausch führen. Das verstellt den Blick auf den Prozeß des politischen Bewußtseinswandels, den es – mit Nerlich/Rendtorff – zu beobachten gilt; die Abrüstung ist eben nicht das Schlüsselthema der politischen Ethik. Es verstellt insbesondere den Blick für die neuen Möglichkeiten begrenzter Abschreckung, und nicht zuletzt der – von den Verfassern noch nicht gesehenen (316) – raschen und umfassenden Abrüstung der großen Militärmächte. Das Buch steht noch ganz im Banne der Ost-West-Konfrontation des Kalten Krieges, wennschon mit Appellen zum Abbau von Mißtrauen und Feindbildern im Blick auf Gorbatschow (315ff., 320). Aber ist Mißtrauen – das man als gesundes doch von krankhaftem unterscheiden kann – nicht berechtigt, solange nicht ein Sturz Gorbatschows (und Jelzins) durch dauerhafte politische Institutionen unwahrscheinlich gemacht worden ist?

Damit verbindet sich das zweite, die Annahme – nach Erhard Eppler formuliert (324) – es lasse sich Frieden fördern, «ohne daß die Identität der jeweiligen Ideologie Schaden nimmt». Damit wird, wie auch sonst in diesem Buch, das Aggressionspotential des leninistischen Marxismus mit seinen entsprechend aggressiven Friedensvorstellungen verharmlost. Wo wirklich der Feind steht und nicht nur Feindbilder irrlichtern, haben die Russen besser begriffen. Dem kommt man auch nicht mit einem (auch theologisch fragwürdig-barthianischen) «Vertrauen auf die Wiklichkeit des Prozesses der Versöhnung» bei (294).

Das führt zum dritten: Dies ist die Annahme, politische Sicherheit im Atomzeitalter sei nur durch die Kooperation mit dem Gegner, die wechselseitige Wahrnehmung und Anerkenntnis der gegenseitigen Friedensfähigkeit zu erreichen (315, 324). Das ist schlicht sinnlos angesichts der – nicht zuletzt potentiell atomaren, biologischen, chemischen – Bedrohung durch einen dialogunfähigen Aggressor wie Saddam Hussein; das weiß man in Israel sicherlich besser. Man sieht, die Fragen sind nach wie vor offen, und es sind in der Tat Fragen auf Leben und Tod in unserer klein gewordenen Welt; wo es schon nicht den Sieg einer Denkrichtung gibt, wie unterstellt, sollte es, muß es doch den anhaltenden Friedensdiskurs in den Kirchen geben.

HERMANN RINGELING

Erich Fuchs: *L'éthique protestante. Histoire et enjeux.* – Genf: Editions Labor et Fides; Paris: Les Bergers et les Mages 1990, 142 S: (Le champ éthique n° 19).

Das Buch des bekannten Genfer Theologen bietet eine knappe Einführung in die protestantische Ethik in historischer und systematischer Perspektive. Es ist entstanden aus dem Bedürfnis nach einer grundlegenden Orientierung über Traditionen protestantischer Ethik, die im französischsprachigen Protestantismus – aber nicht nur dort – mehr und mehr in Vergessenheit zu geraten scheinen. Im Anschluß an einen Vortrag in Rouen (9) entstand die Idee zu dem vorliegenden Buch, das als Koproduktion zweier protestantischer Verlage veröffentlicht wurde. Das Ergebnis ist alles andere als eine apologetische Schrift; dem Autor ist es vielmehr gelungen, mit größter Präzision und in einer sehr klaren Sprache ein Gesprächsangebot vorzulegen, das sich an drei Zielgruppen richtet (137ff.). Zunächst einmal an die Christen der reformierten Kirchen, in denen die ethische Reflexion aus theologieimmanenten Gründen einen relativ schwachen Status hat; sodann an Leserinnen und Leser in einer säkularisierten Moderne, deren gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung – so eine der Kernthesen des Buches – sehr viel mit dem protestantischen Erbe zu tun hat; und schließlich an ein ökumenisches Publikum im Bemühen um ein Gespräch mit der katholisch-theologischen Ethik und mit theologischen Anfragen aus der sogenannten Dritten Welt. Das Ergebnis ist weniger eine umfassende Antwort auf alle skizzierten Fragen als vielmehr eine Einladung zu gründlicheren Studien, die sich durch die Thesen und Argumente des Autors anregen lassen könnten.

Fuchs legt in den beiden ersten Teilen des Buches das Ethikverständnis von Luther und Calvin dar und zeichnet nach, wie die Reformation im englischen Puritanismus fortgeführt wurde und jene geschichtliche Gestalt erhielt, die seit Max Webers berühmter Protestantismus-Kapitalismus-Theorie mit der Dynamik der westlichen Rationalität und Wirtschaftsform in Verbindung gebracht wird. Der protestantischen Arbeitsethik ist deshalb ein besonderes Kapitel gewidmet, in dem Fuchs den Zusammenhang von christlicher Berufung und der strengen und asketischen Pflichterfüllung in der beruflichen Arbeit erläutert. Demnach wird in der calvinistischen und puritanischen Ethik eine Neubewertung menschlichen Handelns vorgenommen, das bei Luther noch sehr stark unter dem skeptischen Vorbehalt einer Rechtfertigungslehre stand, die aus der Kritik an einer pervertierten Werkgerechtigkeit entstanden war. Es gibt also innerhalb des Protestantismus unterschiedliche Mentalitäten, die sich auch in verschiedenen Konzepten von theologischer Ethik ausdrücken. Zwei weitere klassische Themen, die Fuchs in seinem Buch behandelt, seien hier nur kurz erwähnt: die besondere Ausprägung einer politischen Ethik im Modell einer Zwei-Reiche-Lehre und die neue Bewertung der Sexualität.

Fuchs kommt am Ende der sechs historisch ausgerichteten Kapitel zu dem Schluß, daß die moralischen Innovationen der Reformation ganz wesentlich zur Ausprägung einer modernen Zivilisation beigetragen haben, deren Ambivalenz nicht zu leugnen sei (71ff.). Die Moral der Disziplin und der rigorosen Pflichterfüllung hat durch konsequentes zweckrationales Handeln Reichtum ermöglicht, aber auch zur Verarmung der Gefühle geführt. Die Moral der Freiheit hat liberale und demokratische politische Systeme begünstigt, die dennoch nicht immer schon Garanten der Gerechtigkeit sind. Und die starke Betonung der individuellen Freiheit und Verantwortlichkeit führt zur Kultivierung des Selbstbewußtseins und eines Stolzes, der sich leicht in Hochmut verwandeln kann. Es gehört zu den Stärken des Buches, daß diese Dialektik stets mitbedacht wird und deshalb nie eine Verteidigung der Tradition um jeden Preis versucht wird. Gerade diese kritische Haltung macht es dem Autor möglich, sich das Freiheitsethos der Reformatoren auf kreative Weise anzueignen und in aktuellen ethischen Kontroversen zu Gehör zu bringen.

Die Aktualisierung der protestantischen Tradition ist Gegenstand des dritten Teils, in dem in zwei Kapiteln Standort und spezifische Aufgaben einer protestantischen Ethik in einer pluralistischen Gesellschaft diskutiert werden. Im Gegensatz zu den antimodernen Affekten des römischen Katholizismus haben sich die Kirchen und Theologien der Reformation mehrheitlich für die Errungenschaften des liberalen Rechtsstaates und der wirtschaftlichen Effizienz engagiert, nicht zuletzt in den optimistischen Synthesen des Kulturprotestantismus im 19. Jahrhundert, dessen Fortschrittsbegeisterung uns unter heutigen Bedingungen in mancher Hinsicht als naiv erscheint. Welchen Stellenwert hat dann aber heute eine theologische (konfessionell geprägte) Ethik in einer säkularisierten Gesellschaft, die nach Fuchs durch die Merkmale des Pluralismus und des Laizismus geprägt ist? Dabei versteht er unter *laïcité* nicht ausschließlich die spezifisch französische Variante der Trennung von Kirche und Staat und des Ausschlusses religiöser Normierungsansprüche aus dem öffentlichen Leben. *Laïcité* ist für Fuchs vielmehr eine antidogmatische Auffassung, wonach keine gesellschaftliche Gruppe ein Monopol auf Wahrheit beanspruchen kann und deshalb unter den Vorgaben einer weltanschaulich relativ neutralen Rahmenordnung Kompromisse ausgehandelt werden müssen. Andererseits hat sich herausgestellt, daß der angeblich neutrale Staat zur Erfüllung seiner administrativen Aufgaben allgegenwärtig ist und genau jene individuellen Rechte beschneidet, die zu schützen er vorgibt. Eine Ethik in der freiheitlichen Tradition des Protestantismus hätte hier die Aufgabe, im Interesse von Pluralismus und Toleranz für demokratische Verhältnisse einzutreten und gegen jede Ideologisierung des modernen Staates energisch zu protestieren (87).

Ein weiteres Diskussionsfeld eröffnet sich für die protestantische Ethik im Konflikt mit der katholischen und mit der fundamentalistischen Moral (88ff.). Fuchs räumt ein, daß es *die* katholische Moral wohl nicht gebe, obwohl er es als

Protestant nicht vermeiden kann, das ethische Argumentationsniveau des Katholizismus auch an den Verlautbarungen der offiziellen Moraldoktrin zu messen, die er an Äußerungen von Kardinal Ratzinger festmacht – freilich mit dem Ergebnis der schroffen Ablehnung einer solchen prämodernen Nostalgie. Hingegen kann Fuchs sich ohne Schwierigkeiten mit den ethischen Auffassungen des katholischen Theologen Jean-Pierre Jossua identifizieren, der das Modell einer autonomen Ethik vertritt, die ihre Normbegründungen auf der Höhe philosophischer Diskurse und in Solidarität mit den Menschen einer säkularisierten Moderne durchführt. Der ökumenisch-theologischen Begegnung von protestantischer und katholischer Ethik steht also nichts im Weg, wobei die Profile der konfessionellen Traditionen überhaupt nicht verwischt werden sollen. Es ist aber offenkundig, daß zwischen protestantischer Ethik und römischer Doktrin ein Graben existiert, der nur schwer überbrückt werden kann. Konsequenterweise schreibt Fuchs, daß seine Ablehnung fundamentalistischer Moralpredigt – er denkt dabei vor allem an fundamentalistische Sekten in den USA – ähnliche Gründe habe wie seine Ablehnung der offiziellen katholischen Morallehre. Die Chrakterisierung der gegenwärtigen Probleme in der Ökumene aus der Sicht eines reformierten Ethikers könnte kaum deutlicher ausfallen, wobei Fuchs in bemerkenswerter Art auf billige Polemik verzichtet.

Als vorrangige Aufgabenfelder einer protestantischen Ethik skizziert der Autor im letzten Kapitel seines Buches drei Themen, bei denen in besonderer Weise das Spezifische des historischen Erbes bei der Interpretation und Gestaltung der Gegenwart zum Tragen kommt: eine Bibellektüre mit ethischem Erkenntnisinteresse, eine neue ethische Bewertung der Wirtschaft und die Suche nach einem neuen Verhältnis von Frau und Mann. Gerade katholische Leserinnen und Leser werden bei der Lektüre des Buches lernen, den Protestantismus nicht an Karikaturen des Sola-scriptura-Prinzips zu messen. Eine Orientierung an der Schrift sensibilisiert vielmehr für die Pluralität, die sich schon in den biblischen Texten finden läßt; sie erinnert den modernen Menschen andererseits auch an eine Botschaft, die dem Herrschaftsgestus des Subjekts vorausgeht, die betroffen macht und von Glaubenszeugnissen erzählt, ohne diese wie Rezepte zu Lösung neuer Probleme anzubieten. Das gilt zum Beispiel für Fragen der Wirtschaftsethik, bei denen Fuchs für die Haltung eines *ascétisme modéré* (113) plädiert: für den Genuß der guten Gaben dieser Welt, aber auch für ein waches Gesprür angesichts der Schattenseiten des Wohlstands, der zum Teil auch auf ungerechten gesellschaftlichen Strukturen und der Zerstörung des Ökosystems beruht. Als eine der größten Aufgaben der kommenden Jahrzehnte wird abschließend das Verhältnis der Geschlechter angesprochen, das nach einer langen Geschichte des den Frauen – auch im Namen der Religion! – zugefügten Unrechts erst am Anfang einer partnerschaftlichen Entwicklung steht.

Insgesamt ist das kleine Buch von Fuchs als eine gut lesbare Einführung in die protestantische Ethik zu empfehlen, von deren gründlichem Studium die katholische Moraltheologie nur profitieren könnte. Wegen der gelungenen Mischung von historischen und systematischen Aspekten sowie der Berücksichtigung lutherischer und calvinistischer Traditionen ist der Band als Arbeitsbuch und Diskussionsgrundlage in Hochschule und Erwachsenenbildung geeignet. Eine Übersetzung ins Deutsche wäre ein theologisch und verlegerisch kluges Unternehmen.

WALTER LESCH

Edmund Arens/Ottmar John/Peter Rottländer: *Erinnerung, Befreiung, Solidarität.* Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie. – Düsseldorf: Patmos 1991. 200 S.

Vom offensichtlichen Scheitern des real existierenden Sozialismus sind auch theologische Konzepte betroffen, die in irgendeiner Weise an marxistisches Gedankengut angeschlossen haben. Neben der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung gilt das auch für die politische Theologie; ihr diente die Kritische Theorie schon immer als Gesprächspartnerin (8) – oder doch wenigstens als Orientierungspunkt, denn ein eigentliches wechselseitiges Gespräch hat bislang noch kaum stattgefunden. Nun brauchen sich freilich diese emanzipatorisch orientierten Theorien und Theologien nach dem Umsturz in Osteuropa keine Anfeindungen derer gefallen zu lassen, die es schon immer besser gewußt haben: Die Ereignisse seit 1989 haben weder die politische Theologie noch die Kritische Theorie widerlegt, und die Anliegen der Befreiungstheologie sind für die verarmten Völker Lateinamerikas dringender denn je. Das Scheitern des realsozialistischen Gesellschaftssystems kann – als mißlungener Versuch der Verwirklichung einer Vision – aber Anlaß bieten zur Frage, welchen realen Gehalt Begriffe wie Fortschritt, Befreiung und Solidarität in entwickelten Industriegesellschaften haben. Die politische Theologie, die diese Begriffe ins Zentrum rückt, muß darauf antworten können. Unter dieser speziellen Perspektive sollen die im hier zu besprechenden Band versammelten Beiträge vorgestellt werden.

Bestimmendes Moment des Aufsatzes von *O. John* über *Walter Benjamin* ist die Schwierigkeit der Theologie, sich dieses Autors zu vergewissern. Trotz des scheinbar so eindeutigen Bildes der Zusammenarbeit von Philosophie (Historischer Materialismus) und Theologie in der ersten der Thesen «Über den Begriff der Geschichte» und seiner prominenten Stellung in den grundlegenden Werken der politischen Theologie ist Benjamin nämlich keineswegs ein theologischer Autor, aus dessen Werk unmittelbar theologische Gehalte erhoben werden könnten (26). Johns Ausführungen zur theologischen Benjamin-Rezep-

tion lassen sich denn auch als (versteckte) Kritik am Umgang mit diesem Autor bei J. B. Metz und teilweise auch H. Peukert verstehen. Für die bisherige politische Theologie waren die Begriffe «Fortschritt» und «Erinnerung» in Benjamins Werk zentral. John demonstriert zuerst die Schwierigkeiten im Verständnis der Fortschrittskonzeption Benjamins (37–57) und zeigt damit gleichzeitig, daß wir von Benjamin keine Auskunft darüber zu erwarten haben, was «echter» Fortschritt inhaltlich heißen könnte. «Fortschritt» bedeutet für Benjamin nur das Ablaufen der abstrakten, auf kein Ziel hin finalisierten Zeit; nicht daß der Fortschritt auf eine Katastrophe hinausläuft, behauptet er, sondern daß der Fortschritt selbst die Katastrophe ist (48). Biographisch gebunden an die – epistemologisch bedeutsame – «Nähe der Gefahr» (59), entwirft Benjamin also keine positive, heute politisch «brauchbare» Vision (61), ja er eignet sich schließlich auch nur sehr bedingt als theologischer Zeuge für das Grauen des Faschismus (62). Eine ähnliche Verunsicherung ergibt sich sodann auch aus Johns Diskussion des Begriffs der Erinnerung, deren subversive Kraft die gegenwärtig Unterdrückten, und nur sie, sich zunutzemachen könnten (71). Zwar droht die «Geschichte» als ganze vereinnahmt zu werden durch die partikuläre Siegergeschichte, doch kennt Benjamin keinen positiven Begriff der Tradition der Unterdrückten. Und schließlich gilt auch für das Erkenntnismedium der Erinnerung der Grundsatz, daß sie nur «im Augenblick der Gefahr» möglich wird (74ff.).

Im Unterschied zu Benjamin ist *Herbert Marcuses* theologische Relevanz auf den ersten Blick sehr beschränkt. Wie *P. Rottländer* zeigt, läßt sich keine eingehendere Auseinandersetzung Marcuses mit Theologie und Religion erkennen, und umgekehrt galten auch die seinerzeitigen marginalen Erwähnungen seines Namens in theologischen Werken eher dem Kult-Autor der Studentenbewegung als dessen Theorie (82ff.). Rottländer geht aus von Marcuses These, daß der Kunst – im Unterschied zur Religion – in jeder, auch totalitären Gesellschaftsform eine autonome Eigenexistenz, mithin subversives Potential zukommt (101f.). Konsequent gesehen müßte nun nach Rottländer diese Charakterisierung auch für die Religion gelten; diese Sicht scheint sogar zwingend zu sein, denn Marcuse kann den humanen Ansprüchen der eigenen Theorie nur genügen, wenn er die Theologie darin aufnimmt (103ff.). Nun darf aber von Befreiung – auch im Sinne der Unterwanderung totalitärer Gesellschaftsformationen – nicht nur abstrakt geredet werden. Marcuse hat denn auch die Transformation der Philosophie zur Gesellschaftstheorie vollzogen und damit – als einziger Vertreter ihrer ersten Generation – die Anliegen der frühen Kritischen Theorie weiterverfolgt (126). Rottländer mahnt nun die Konsequenzen dieser Transformation für die Theologie an, die, wenn sie vom konkreten Menschen ausgehen will, den eigenen Ansprüchen ohne gesellschaftstheoretischen Bezug nicht genügen kann (112f.). Dieses Postulat ist – in seiner unterschwelligen Spitze gegen die bisherige politische Theologie – nicht zu bestreiten und wird

von der Befreiungstheologie auch eingelöst. Die Frage sei aber erlaubt, ob das bereits ausreicht, oder ob nicht Theologie, statt sich nur um einen zusätzlichen Bezug – der selbst wiederum in gewisser Weise abstrakt bleibt – zu erweitern, sich selbst transformieren müßte zu einer theologisch reflektierten Sozialethik.

Dieser Gedanke könnte sich m. E. gerade in der Auseinandersetzung mit dem Werk von *Jürgen Habermas* bestätigen. *E. Arens* geht in seinem Aufsatz von der Einsicht aus, daß die politische Theologie von J. B. Metz der notwendigen gesellschaftstheoretischen Dimension kaum Beachtung geschenkt hat (148 f.), und überprüft von daher die Möglichkeit einer Zusammenarbeit, aber auch die zu erwartenden Konfliktpunkte zwischen Theologie und – primär als Gesellschaftstheorie verstandener – Theorie des kommunikativen Handelns (vgl. deren vorzügliche Darstellung 151–169). Habermas' These vom Obsoletwerden religiös-metaphysischer Weltbilder durch die gesellschaftliche Rationalisierung (169 ff.) hat in seinen neueren Arbeiten der Einsicht Platz gemacht, daß die humanistischen Gehalte unserer Kultur genetisch derart in der Religion verankert sind, daß ohne deren – philosophisch transformierte – Tradierung diese Inhalte selbst verloren gingen (174). Wenn nun Habermas von der die realen Kommunikationsverhältnisse transzendierenden kommunikativen Vernunft spricht (175), die als situierte Vernunft immer schon auf den erwähnten humanistischen Gehalten der Lebenswelt basiert, ist damit die Möglichkeit bereits eröffnet zur Kritik gesellschaftlicher Unrechtsverhältnisse. M. E. heißt dies aber nicht, daß diese «Transzendenz von innen» als «Bindeglied zwischen der radikalen Aufklärung und dem Monotheismus» (176) identifiziert werden kann. Vielleicht interpretiert Arens hier eine Homonymie zu weit: Religiös verstandene «Transzendenz von außen» will – wohl auch in der Sicht von Arens – mehr und anderes besagen als rationalitätstheoretisch verstandene «Transzendenz von innen». Dieses «religiöse Mehr» kann aber nicht mehr in rationalitätstheoretischen Termini ausgedrückt werden; vielmehr besteht hier eine Inkompatibilität zwischen theologischer und rationalitätstheoretischer Sprache, die darauf beruht, daß weder die Theologie das Eigenrecht der kommunikativen Handlungstheorie noch kommunikative Vernunft den Eigensinn religiöser Aussagen bestreiten kann.

Das komplexe Verhältnis von religiöser und kommunikativer Vernunft bzw. von Theologie und Theorie des kommunikativen Handelns, das in Habermas' Bild von der «enthaltsamen Koexistenz» zwischen beiden zwar richtig, aber keineswegs erschöpfend nachgezeichnet ist, soll an einem Beispiel verdeutlicht werden. Arens spricht von Bezeugen und Bekennen als kommunikativen Handlungen, die für die christlich-kirchliche Glaubenspraxis fundamental sind (183; Arens hat dazu 1989 auch eine beeindruckende Habilitationsschrift vorgelegt). Dieser Feststellung ist zuzustimmen, wobei aber folgende Differenzierung angebracht erscheint: Diese Akte sind religiöse «Fundamentalhandlun-

gen», auf die m. E. das profane kommunikative Handeln nicht angewiesen ist, welches vielmehr – gegen H. Peukert – Gültigkeit hat auch ohne diese religiös-transzendentale Dimension. Umgekehrt ist aber zu sagen, daß für den Christen diese religiöse Dimension auch im profanen kommunikativen Handeln gegeben ist – ohne daß er freilich diese Einsicht seinem atheistischen Kommunikationspartner verständlich machen könnte oder gar verpflichtet wäre, diesen um der Wahrheit der Religion willen aggressiv-missionarisch zur religiösen Einsicht zu zwingen. Die von Arens angestrebte theologische Handlungstheorie (184), so wichtig sie zur Selbstverständigung des Theologen ist, bleibt m. E. dennoch eine theologische Binnentheorie; als solche braucht sie sich in der Tat nicht zufriedenzugeben mit ihrer durch Habermas vorgetragenen «metatheoretischen Entzifferung als umwegige Beförderung kommunikativer Kompetenz» (190). Ebensowenig aber vermag sie das von Habermas angebotene «enthaltsame» Koexistenzverhältnis einer immanenten und gleichzeitig theologischen Kritik zu unterziehen, um eigene Wahrheitsansprüche zu erheben, die denjenigen der kommunikativen Rationalität kompatibel sein sollen (190). Deshalb scheint Arens' These, wonach «Religion [...] als Element und Dimension kommunikativer Rationalität» (191) anzusehen sei, zu weit zu gehen.

Aber muß Theologie einen solchen unvermittelten Anspruch überhaupt erheben? Die vermeintliche Notwendigkeit dazu könnte vielleicht in einer Kooperation anderer Art umgangen werden: Mir scheint, daß die politische Theologie als Fundamentaltheologie (145 ff.) durch eine Zusammenarbeit mit der Sozialethik mehr von der Herausforderung durch die Theorie des kommunikativen Handelns gewinnen könnte als bloß das akademische Bestreben, sich in apologetischer Einstellung der eigenen Legitimität zu versichern. Befreiung und Solidarität, bestimmende Kategorien der politischen Theologie, sind normative Begriffe, die greifbaren Inhalt nur gewinnen durch gesellschaftstheoretisch informierte Konkretisierung; genau das muß aber auch das Programm einer funktionstüchtigen Sozialethik sein. Die beiden Disziplinen stehen sich also näher, als die weitgehende gegenseitige Ignorierung denken läßt. Was spricht somit gegen eine engere Kooperation? Natürlich soll diese nicht auf eine realpolitische Domestizierung der utopischen Gehalte der politischen Theologie hinauslaufen. Deren Legitimität erweist sich aber nicht zuletzt an ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit, wenn anders die Qualifikation als «praktische Fundamentaltheologie» überhaupt Sinn haben soll. Eine Zusammenarbeit zwischen beiden theologischen Disziplinen erscheint deshalb wünschbar; und wenn beide Partnerinnen der Versuchung widerstehen, statt Gesellschaftstheorie Sozialtheologie zur Basis zu nehmen, wäre auch eine Kooperation mit der Theorie des kommunikativen Handelns, die über «enthaltsame Koexistenz» hinausginge, möglich. Gerade die Diskursethik als Teil der kommunikativen Handlungstheorie könnte davon profitieren, ist sie doch von ihrem eigenen kognitivistisch-universalistischen Ansatz her gezwungen, von den kontingenten

Bedingtheiten der Diskursteilnehmer zu abstrahieren, bzw. darauf zu vertrauen, daß diese durch den hinreichend idealen praktischen Diskurs ausgeglichen werden. Die Theologie weiß demgegenüber um die sündhaften Strukturen, in denen menschliches Leben sich vollziehen muß, und kann deshalb die Idealisierungen der Theorie des kommunikativen Handelns kritisch begleiten. Eine solche Zusammenarbeit freilich ist nur möglich und sinnvoll, wenn beide Seiten von vornherein darauf verzichten, die jeweils andere Seite in die eigene Theorie einzubeziehen und ihr so ihre Aufgabe zuzuweisen.

CHRISTIAN KISSLING

Thomas Rudolf Krenski: *Passio Caritatis.* Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars. – Einsiedeln, Freiburg: Johannes-Verlag 1990, 406 S. (Sammlung Horizonte. Neue Folge 28).

Es gibt, «um das trinitarische Geschehen in Gott anzunähern, keinen andern Weg, als sich von dem, was in der Kenose Gottes in der Theologie des Bundes – und von dorther des Kreuzes – offenbar wird, zurückzutasten ins Geheimnis des Absoluten, in einer negativen Theologie, die *alles innerweltliche Erfahren und Erleiden aus Gott ausschließt und trotzdem die Bedingungen der Möglichkeit für solches Erfahren und Erleiden* – bis hin zum christologischen und zu dessen trinitarischen Implikationen – *in Gott ansetzt.* Solches Denken bewegt sich auf Messers Schneide, weil es alles modische Reden vom ‹Schmerz Gottes› vermeidet und dennoch *ein Geschehen in Gott setzen muß, das nicht nur die Möglichkeit und das Geschehenlassen aller Schmerzen der Welt, sondern darüber hinaus die Teilnahme Gottes daran* – bis zum wirksam stellvertretenden Übernehmen der Gottlosigkeit – *rechtfertigt*» (Hans Urs von Balthasar, Theodramatik [TD] III, 301f; Hervorhebung v. d. Rez.). In diesem Zitat aus der Theodramatik Hans Urs von Balthasars ist die Bedingung der Möglichkeit einer theologisch verantworteten Rede vom Leiden bzw. Schmerz Gottes angegeben, die den Verfasser den Spuren einer trinitarischen Passiologie im Œuvre (vornehmlich der Trilogie [19, Anm. 51] des Schweizer Theologen nachgehen läßt. Die vorliegende Studie, die sich als eine Apologie des Leidens Gottes versteht, wurde im Sommersemester 1989 von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. als Inauguraldissertation angenommen (Gutachter: H. Riedlinger und G. Greshake).

B. schlägt eine «immanent-trinitarische Grundlegung» theologischer Passiologie (TD IV 218) vor, jedoch nicht ohne gegenüber verschiedensten Entwürfen Bedenken zu äußern, die Gottes Schmerz in sein «Wesen» verlegen und dieses («in der Art Hegels») im Weltprozeß mitinvolviert sehen. In diesen Entwürfen bleibt für die nach B. alles entscheidende Frage nach dem «Ratschluß der Erlösung» bzw. «Gott in seinem Weltverhältnis» kein Raum, und so

wird «die göttliche Freiheit der Weltschöpfung fragwürdig» (TD IV 205; 211). Gegenüber diesen Versuchen, sich einer theologischen Passiologie anzunähern, formuliert B. folgenden Grundsatz, den der Verfasser als Ausgangspunkt seiner Reflexion und Weiterführung wählt. Zwei Dinge müssen gesehen werden: «einmal *Gottes Freiheit* in seinem Engagement in der erschaffenen Welt und insbesondere im eingegangenen Bund sicherzustellen, was aber nicht genügt, wenn nicht zweitens innertrinitarisch das eine *Fundament* aufgezeigt wird, das so etwas wie Schmerz und Tod an Gott heranzutragen erlaubt» (TD IV 211; Hervorhebung v. Rez.).

Das Fazit der Untersuchung Krenskis mündet in ein Postulat eines hermeneutisch-strukturellen Deuteprinzips theologischer Passiologie, das den aufgezeigten Engführungen nicht erliegt («Die weitaus meisten der vorgelegten Entwürfe kranken m. E. daran, daß sie die Spannung zwischen Einheit und Unterschiedenheit, zwischen Freiheit und Notwendigkeit im Verhältnis zwischen immanenter und ökonomischer Trinität nicht aufrechtzuerhalten in der Lage sind» [369]), d. h. in ein Modell, das sich der Spannung stellt, das zwischen einem *wesentlich-notwendigen Fundament* und einem *heilsgeschichtlich-freien Grund* unterscheidet, ohne beides voneinander zu trennen, und das der Vf. im Stichwort *«analogia exinanitionis»* zu fassen versucht.

Die Studie gliedert sich in fünf Kapitel, wobei nach zwei einführenden Teilen, die den hermeneutischen und erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen B.s gelten (die nicht mehr in dieser Ausführlichkeit hätten behandelt werden müssen, da bereits mehrere einschlägige Arbeiten vorliegen), die Kapitel drei und vier die Durchführung bilden, dergestalt, daß von Gottes innertrinitarischem Leben her Dimensionen der Ökonomie ausgelegt werden («dieses Vorgehen trifft die Struktur Balthasarscher Theologie» [126], um schließlich im fünften Kapitel das Deuteprinzip, die Analogia exinanitionis, auszuführen.

Das dritte Kapitel trägt der oben skizzierten Forderung B.s nach einer *«immanent-trinitarischen Grundlegung»* theologischer Passiologie Rechnung, indem der ewige Kreislauf der Liebe zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist, «das dynamische Wesensgeschehen des trinitarischen Gottes» als das *Fundament* für ein Theodrama auf der Weltbühne gezeichnet wird. Dieser ewige Kreislauf der Liebe offenbart die Notwendigkeit des «Andern», ein «Gegenüber» der göttlichen Personen – dieser innertrinitarisch-wesentliche Unterschied bildet das Fundament kreatürlichen und kreatorischen Leidens, in dem Gott sich frei und autonom der geschöpflichen Freiheit und damit der Möglichkeit der Zurückweisung seiner Liebe aussetzt. Nur wenn das immanente Leben Gottes *konsequent-trinitarisch,* d. h. im Sinne einer distinctio *realis* zu denken versucht wird und der in der Liebe gesetzte Unterschied nicht in der Sphäre reiner Idealität verbleibt, kann der Gefahr, Gottes Freiheit über seiner Schöpfung und damit in und über seinem Leiden aufzugeben, gewehrt werden.

Nachdem das innertrinitarische Leben Gottes als wesentlich-notwendiges Fundament göttlichen Schmerzes erwiesen wurde, gilt das vierte Kapitel der Studie der *«heilsgeschichtlichen Entfaltung»* dieses Fundaments. Im Mittelpunkt steht der Schmerz Gottes, wie er im Konflikt zwischen der göttlichen und menschlichen Freiheit aufbricht.

Erwähnenswert ist die Auseinandersetzung des Vf.s mit Bedenken aus der Perspektive K. Rahners gegen B.s Trinitätsdeutung (man kann sich «des Eindrucks nicht erwehren, Rahners Warnung vor einem subkutanen Tritheismus als dem latenten Mißverständnis des Trinitätsdogmas sei geradezu auf Balthasars Deutung hin gesprochen», 153), deren je verschiedene Akzentsetzungen man plakativ mit der Alternative «inner- bzw. interpersonales Modell» (149) beschreiben könnte. In einer Art Retrospektive werden Entsprechungen zwischen der Deutung Rahners und der Augustins bzw. der Balthasars und der Richards von St. Victor aufgezeigt. Bezüglich der christologischen Option ortet der Verfasser eine divergierende Interpretation des Konzils von Chalkedon. In Abhebung vom theologischen Ort B.s im Neuchalkedonismus hegt K. Rahner, als «reiner Chalkedonier», den Verdacht, insgeheim werde hier aus einer Idiomen*kommunikation* eben doch eine Idiomen*kommunität* (vgl. 261).

Nach dem Gang durch B.s Werk, in dem die Elemente für eine theologische Passiologie zusammengetragen und dargestellt wurden, stellt sich für den Verfasser die Frage nach einer *Struktur* (5. Kapitel: *«Analogia exinanitionis als hermeneutisch-strukturelles Deuteprinzip theologischer Passiologie»*) dieser hermeneutischen Prinzipien, d. h. die Frage, «in welchem Verhältnis Gottes Immanenz, die keinen Schmerz kennt, und Gottes Ökonomie, in der er sich dem Schmerz der Zurückweisung aussetzt, stehen» (346). Im folgenden befragt der Verfasser verschiedene Vorschläge zur Bestimmung dieses Verhältnisses von immanenter und ökonomischer Trinität, die ihn vor die «fragwürdige Alternative», sich zwischen einer univoken oder äquivoken Verhältnisbestimmung zu entscheiden, stellt.

Mit dem Prinzip der Analogie ist es möglich, *zugleich* das Ineinander und die Unterscheidung von immanenter und ökonomischer Trinität, von Gottes *wesentlicher* Entäußert*heit* und seiner *freien* Entäußer*ung* zu fassen: die Einheit der (kenotischen) Liebe Gottes garantiert die *similitudo* – die *dissimilitudo* wahrt die Freiheit der extra-trinitarischen Liebe und sichert so den Unterschied zwischen Gottes wesentlicher und damit notwendiger Entäußertheit und seiner ungeschuldeten und damit freien Entäußerung. «Damit ist aber die doppelte Impassibilität seines Leidens gewahrt: es wird ihm weder von außen angetan noch von innen, d. h. von seinem Wesen her, das ihn zwänge, sich der Zurückweisung der Kreatur auszusetzen, um im Ernst des Schmerzes zu sich selbst zu finden, auferlegt» (369) – nur im Aushalten dieser Spannung kann vom Leiden Gottes als einer «passio caritatis» gesprochen werden.

Der Verfasser hat mit dieser Studie einen wesentlichen Beitrag zur Rezeption der Trinitätstheologie Hans Urs von Balthasars im deutschen Sprachraum geleistet und überdies wertvolle Direktiven zu einer verantworteten Rede vom «Leiden Gottes» erstellt. Das eingearbeitete umfangreiche Material (Quellen und Sekundärliteratur sowohl zu B. als auch zum Thema «Leiden bzw. Schmerz Gottes») läßt die gründliche Verankerung der Untersuchung in der theologischen Forschung erkennen, wobei sich hier die Rezensentin die Frage stellt, ob die «Auffüllung» der von B. her entwickelten Gedanken mit Aussagen aus der (größtenteils zeitgenössischen) theologischen Literatur nicht auch hätte weggelassen werden können. Doch soll diese kritische Anmerkung den Wert der Arbeit nicht schmälern, eröffnet diese Monographie doch eine wegweisende Perspektive im gegenwärtigen Ringen um eine «Theologie des Schmerzes Gottes» und bietet eine gelungene Interpretation des Herzstückes der Theologie Balthasars, die Ausgangspunkt für weiteres fruchtbringendes Gespräch mit dem Werk dieses großen Theologen werden möge.

GABRIELE DORNEGER

H. Stirnimann: *Marjam.* Marienrede an einer Wende. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1989, XVI + 528 S.

Als einem Kirchenhistoriker lutherischer Prägung wurde mir im September 1991 das Buch zur Anzeige zugesandt; in diesem Sinn bespreche ich es.

Es liegt ein vorzüglich gestaltetes, mit 20 Abbildungen versehenes Werk vor, sprachlich und gedanklich wohlgeformt, in Anlage und Durchführung der glänzenden Interpretation des Bruders Niklaus von Flüe von 1981 verwandt. St. will keine neue Gesamtdarstellung liefern, sondern legt «eine Sammlung von Essays» vor, die zur Besinnung anregen wollen: «Besonders bewegte uns dabei das Schicksal jener, die unter den Folgen einer unerleuchteten ‹Mariologie› gelitten haben oder immer noch leiden» (S. XI). Drei große Teile gliedern das Buch: Zur mariologischen Geschichte (Zur gegenwärtigen Lage, Älteste Zeugnisse, Maria in der Tradition der orientalischen Kirchen, Maryam im Islam, Maria im Westen seit dem 11. Jahrhundert, Eine neue Situation, Die Mutter Jesu im Zeugnis der Schrift), Marjam – fünf Aspekte (Jungfrau, Jüngerin, Mutter, Schwester, Prophetin), Sprachliche Probleme (Rede von Marjam, Rede zu Marjam). Die Themen und ihre Formulierung verraten eigenwillige Selbständigkeit und Sensibilität des Autors; ‹Marjam› wird nach dem heimatlichen Idiom so benannt (S. 207).

Die Absicht des Buches ist eindeutig: Die ‹Marienrede›, wie St. gern sagt, soll aus der Isolation des schulmäßigen Traktats und aus einer spezifisch abendländischen Engführung in Thematik und Problematik herausgeführt werden;

zwischen überbordender Mariologie und Verlegenheit gegenüber Maria sucht St. einen erleuchteten und zugleich der Überlieferung verpflichteten Weg: «Etwas von dieser Vielfalt und Dialektik (die echte Glaubenssprache stets auszeichnet) müßte bei der Rede von Marjam wieder spürbar und mitbestimmend werden» (S. 426). Das Buch ist durch und durch ‹katholisch› und ‹ökumenisch› zugleich; der ganz unpolemische Stil, die Souplesse der Gedankenführung machen die Lektüre zu einem Genuß; es handelt sich um ein geradezu ‹erbauliches› Buch. Der Verfasser will in der Tat keine Gesamtschau geben, aber die ausgewählten Kapitel aus der Geschichte der Marienfrömmigkeit, die vielen sorgfältig ausgewählten Zitate aus alter und neuer Zeit machen das Werk zu einem marianischen Lesebuch voller Anregung und Belehrung. Das Buch geht nicht streng chronologisch vor, und auch die einzelnen Themen werden nicht je für sich abgehandelt, sondern ziehen sich durch die Gesamtdarstellung hindurch. Die Lektüre ist insofern doch auch wieder nicht ganz ‹einfach›; sie verlangt geduldige und mitgehende Leserinnen und Leser (übrigens schenkt St. der Wirkung der jeweiligen Marienbilder und -lehren auf die Frauen besondere Aufmerksamkeit). Also ein im Grund erfreuliches Buch, das klären und helfen will, ohne pedantisch und aufdringlich zu sein. Dabei ist eine nicht zu verachtende Menge gelehrter Untersuchungen verarbeitet worden, deren Beobachtungen klar präsentiert werden.

Von einem ‹Ergebnis› im strengen Sinn kann kaum geredet werden; der Verfasser strebt ein solches auch nicht an. Wohl aber wird deutlich, wohin die ‹Marienrede an einer Wende› zielt, in der wir so besinnlich und meditativ angeredet werden: «Nach so vielen Erkundigungen, Befragungen, Erörterungen könnte der Eindruck entstanden sein, der Verfasser sei vom Thema seiner Darlegungen etwas allzusehr okkupiert. Ihm liegt jedoch jede Form enthusiastischer Fixierung auf ‹Maria› fern. Ich bin vielmehr der Meinung, daß eine angemessene Haltung der Mutter Jesu gegenüber nur dann entstehen kann, wenn auch die Bedeutung anderer Zeugen des Glaubens richtig erkannt und eingeschätzt wird. Die marianisch-mariologische Problematik ist nicht zuletzt dadurch entstanden, daß ‹Maria› isoliert, als völlig außerordentliche Gestalt aus dem Zusammenhang der Geschichte anderer Glaubenszeugen herausgelöst wurde» (S. 427). Und dazu ‹im Ausblick› zwei Hinweise: Wären nicht von der heutigen Christenheit etwa in diesem Sinn Johannes der Täufer (und weniger der ‹heilige Joseph›) und die Zeugen des Glaubens aus vorchristlicher Zeit neu zu entdecken? Auch die Frau aus Nazareth «ist wie jener eine ‹Grenzfigur› und mahnt, auf ihre Weise, zu Umkehr und Buße im Blick auf das Kommende» (S. 429). Im sorgfältigen Achten auf die Sprache der Rede über und an Maria finden sich Bemerkungen wie: «Korrekt und sinnvoll lautet die Anrede: ‹Mutter unseres Erlösers›» (S. 509), oder: «In manchen Fällen wird es sinnvoll sein, sich der schlichten Anrede ‹Frau!› zu bedienen» (S. 426). An Appellativen wird vorgeschlagen (S. 426): «Schwester, Schwester im Glauben, Unsere Schwester,

Mit-Schmerz-Empfindende, Sprecherin der Sprachlosen, Anwalt (!; Zusatz des Rez.) der Unterdrückten, Zeichen der Hoffnung, Vorbild der Nachfolge – ‹nimm teil an dem, wozu die Botschaft Deines Sohnes drängt›».

Ein Gespräch mit dem Autor kann hier nicht aufgenommen werden. In gebotener Kürze einige Hinweise und Fragen zu den historischen Partien des Buches. Gelungen sind die Bilderläuterungen, die liebevolle Vergegenwärtigung der orthodoxen Marienfrömmigkeit (Ephräm wird zu Recht herausgestellt) und des Islams, auch die gerechte Darlegung der Haltung Anselms und Bernhards. Treffend wird unterstrichen, die orthodoxe Kirche kenne ‹Mariologie› nicht als einen «Traktat, der ausschließlich von der Mutter Jesu, ihrer Sonderstellung, ihren Auszeichnungen und Privilegien handelt» (S. 64); für sie sei kennzeichnend «die enge Verbindung zur Liturgie; das Fehlen einer scholastischen Mariologie; das Zur-Sprache-Bringen des theo-logischen Gesamtzusammenhangs; Doxologie, Lobpreis, Hymnus, in einer das Mysterium wahrenden, symbolischen Sprache» (S. 65). Gut auch die Hinweise, daß orthodoxe Ikonen durchaus «schön» sein wollen (S. 77), daß orthodoxe Marienerscheinungen vor Erwachsenen und nicht vor Kindern erfolgen, daß es keine marianischen Pilgerfahrten gibt (S. 158). Ein Treffer ist die Beobachtung, daß im sog. Protevangelium des Jakobus die Pointe der Salomeszene ist: Versuch nicht den lebendigen Gott!, also von einer «Indezenz» keine Rede sein könne (S. 232; unbegründet dann allerdings die Behauptung [S. 233], der Stoff reiche ins 1. Jahrhundert zurück). Immer wieder fallen schöne Formulierungen auf («Bernadette ist eine integre Gestalt», S. 158). Kleinere Probleme übergehend (das griechische Original des ‹Sub tuum praesidium› (S. 23f.) kann beim besten Willen nicht in das 3. Jahrhundert versetzt werden; das Marienbild in Priscilla [S. 31] kann nicht noch im 2. Jahrhundert entstanden sein), weise ich auf ein ernstes Defizit hin: Die Darstellung der geschichtlichen Gestalt Mariens entspricht weitgehend nicht den Anforderungen, denen sich eine historische Untersuchung unterwerfen muß (und denen sich der Verfasser, etwa im Fall Bernhards, ohne weiteres unterwirft). St. stellt zwar fest (S. 203), «daß ‹Maria› nicht zum urchristlichen Kerygma gehörte; daß ‹Maria› aber in urchristlicher Erzähltradition eine bedeutsame Rolle spielte; daß die Person der Mutter Jesu schon vor der schriftlichen Fixierung der Evangelien Gegenstand der Verehrung war (zumindest in johanneischen und lukanischen Gemeinden)», aber bei der Beantwortung der Frage nach der Art von Jesu Geburt verläßt St. weitgehend den Boden historischen Räsonnements: Paulus erwähnt die Jungfrauengeburt nicht (Gal.4,4; Phil. 2,7; Röm. 1,3): folglich darf nicht geschlossen werden, er habe die Bezeichnung von Jesu Mutter als ‹Jungfrau› abgelehnt (S. 224); historisch betrachtet, könnten «gute Gründe geltend gemacht werden ..., Marjam als ‹Jungfrau› zu bezeichnen und anzusprechen» (S. 238). «In langer und eingehender Erörterung der Frage ist es nicht gelungen, weder für noch gegen die Ansicht, daß die ‹Brüder und Schwestern Jesu› leibliche

Geschwister Jesu waren, einen historisch eindeutigen Beweis zu erbringen. Position und Gegenposition bleiben – kritisch beurteilt – Thesen. Kein eigentlicher Beweis konnte insbesondere dafür vorgebracht werden, daß diejenigen ‹Brüder Jesu›, deren Namen im Neuen Testament genannt werden, Kinder der Mutter Jesu waren. Daß die ‹Brüder und Schwestern Jesu› nicht leibliche Geschwister Jesu, sondern ‹nahe Verwandte› waren, ist eine durchaus vertretbare Ansicht» (S. 236); also ist auch «als sicher» anzunehmen, daß Jakobus kein Sohn Mariens war (S. 478); Mariens Entschluß, keine weiteren Kinder zu haben, erscheint auch als verständlich: Jesus war ein bedrohtes Kind (S. 479). Unklar bleibt auch, was St. unter ‹Jungfrau› versteht: eine rein biologische Deutung wird abgelehnt; «Unbrauchbar ist aber auch ein rein spiritueller oder spiritualisierter Begriff ‹Jungfräulichkeit›. Da die junge Frau die zur Mutter Erwählte ist, kann von soma (Leiblichkeit) nicht abstrahiert werden» (S. 239). Damit hängt zusammen, daß über die Entstehung des Glaubens an die jungfräuliche Geburt Jesu nur dürftige Hinweise gegeben werden: Es sei an palästinensische Traditionen zu denken (S. 225). In der Tat! Geses fundamentale Untersuchung wird als sehr gewichtig bezeichnet (S. 222), aber die Leserschaft erfährt nicht, welches ihre These ist (wie etwa auch von Campenhausens wesentliche Arbeit über die «Jungfrauengeburt in der Theologie der Alten Kirche» von 1962 [nachgedruckt in: H. v.Campenhausen, Urchristliches und Altkirchliches, Tübingen 1979, S. 63–161] nicht einmal erwähnt ist, während inferiore Studien angeführt werden). Dafür wird uns nahegelegt, die Frage «leibliche Geschwister oder nicht?» als Ausdruck «westlichen» Denkens zu verstehen (S. 236). Das stimmt insofern, als jede «historische» Untersuchung «westlichem» Denken folgt; aber was folgt daraus für St.s Vorgehen im Ganzen? Die Ausführungen über Mariens Unglauben (Mk 3,31 ff.) und über das Johannesevangelium (S. 202, 262, 270, 272, 284) sind wenig stimmig, wenn vorausgesetzt ist, Jesu Geburt sei jungfräulich gewesen. Daß Maria mit «hoher Wahrscheinlichkeit» (S. 397) in Jerusalem starb, weil ihr Grab gefunden worden sei, bleibt eine mögliche Vermutung, mehr nicht.

Die angeführten Behauptungen des Verfassers sind traditionelle Sätze, die er übernimmt, und es sind theologische Aussagen, zu denen ich hier keine Stellung nehme. Nur erinnere ich energisch daran, daß niemand sie als «historische» Aussagen ausgeben kann und darf, soll nicht alle historische Arbeit diskreditiert werden. Weshalb begibt sich ein so kluger und verständnisvoller Mann in solche Rabulistik? Wie hilfreich wäre es gewesen, wenn die Gestalt Mariens und ihre älteste Deutung unbefangen betrachtet worden wären (auf die Isis mit dem Horusknaben aus dem 7. Jh. v. Chr. hätte dann leicht verzichtet werden können, S. 43, Abb. 4)!

Die theologischen Ausführungen St.s lohnen das Gespräch: «Wird ‹Jungfrau› von Gottes ‹Geist› getrennt und ‹jungfräulich› nicht diesem ‹Geist› gemäß ‹geistlich› verstanden, so handelt es sich nicht mehr um eine Aussage

christlichen Glaubens» (S. 211f.), oder: «Der Glaubende ist nie allein» (S. 414), oder der Schlußsatz: «Tochter Israels, erste Christin ...» (S. 429). Hier sind Themen (auch Anfragen an die Protestanten), auf die hier nur hingewiesen werden kann. Die Polemik gegen die Mängel in historischer Hinsicht soll nicht verdunkeln, was an Anregung in diesem Werk enthalten ist. Es ist nicht der große Durchbruch zu einer befreienden Sicht Mariens, aber es ist ein Schritt auf dem Weg.

HANS-DIETRICH Altendorf

Mariologie, bearbeitet von **F. Courth,** Graz, Wien, Köln: Styria 1991. 272 S. (Texte zur Theologie, Dogmatik 6).

In der Quellensammlung übersetzter Texte der theologischen Tradition ist ein nützlicher Band zum Thema Mariologie erschienen. Er «will einen Grundbestand an dogmatischen und geistlichen Zeugnissen anbieten, der dem Traktat über die Mutter Jesu konkrete Konturen zu geben vermag». Die patristischen Texte nehmen, naturgemäß, den größten Raum ein, aber auch protestantische Texte (bis zum Dokument der italienischen Protestanten von 1988), feministische und befreiungstheologische Äußerungen (L. Boff) fehlen nicht. Allen Texten ist eine knappe Einführung mit Literaturangaben vorangestellt. Die Auswahl der Texte ist vernünftig, obwohl die Akzente auch etwas anders gesetzt werden könnten; der ‹numerus clausus paginarum› setzte gebieterisch eine Grenze (S. 14). Die deutschen Übersetzungen wurden teils übernommen, teils stammen sie vom Herausgeber. Für Theologiestudierende eine willkommene Gabe! Zwei Bemerkungen: Die Literaturangaben gerade zu den urchristlichen Texten sind recht einseitig (die besten historischen Arbeiten werden nicht genannt). Die Datierung des griechischen Originals des ‹Sub tuum praesidium› in das 3./4. Jh. (S. 66) ist alles andere als wahrscheinlich, wie aus Stegmüllers vorzüglichem Aufsatz (der angegeben ist) deutlich wird; mir erscheint eine Datierung in das 5. Jahrhundert, eher in dessen 2. Hälfte, am zwanglosesten zu sein.

HANS-DIETRICH ALTENDORF

Christoph Zimmermann-Wolf: *Einander beistehen* – Dietrich Bonhoeffers lebensbezogene Theologie für gegenwärtige Klinikseelsorge. Würzburg: Echter 1991. X + 370 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 6) (zugl. Diss. Philos.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt a.M. 1990).

Die gegenwärtige Situation der Seelsorge, insbesondere der Klinikseelsorge, sei von einer Spannung geprägt zwischen dem «therapeutischen Bewußtsein» der «beratenden Seelsorge» einerseits und mangelnder theologischer Reflexion des seelsorgerlichen Gesprächs andererseits. Die Seelsorge habe zwar «von den

Humanwissenschaften, speziell der Psychologie und der Psychotherapie gelernt», «ein systematisch-theologisches Verständnis dessen ..., was bei der Seelsorge geschieht», sei aber kaum vorhanden (1f.). So etwa ließe sich die Ausgangssituation beschreiben, von der aus der Klinikseelsorger Christoph Zimmermann-Wolf unter dem Stichwort «Einander beistehen» danach fragt, was Dietrich Bonhoeffers «lebensbezogene Theologie für gegenwärtige Klinikseelsorge» austragen könnte.

Es will also wohl beachtet sein, daß die Rezeption der Theologie Dietrich Bonhoeffers ihrem eigenen Impuls entsprechend hier in durchaus praktischer Absicht erfolgt. Dennoch dürfte es auch im Interesse des Verfassers liegen, das Bild, das er von Bonhoeffers Theologie zeichnet, kritisch zu würdigen. Vorausgeschickt sei allerdings ein kurzes Resumee der Ergebnisse der Arbeit:

Z.-W. arbeitet unter der Frage nach der «Einheit von Glauben und Leben in Bonhoeffers Theologie» vier Grundstrukturen heraus (Teil C), die dann unter seelsorgetheologischem Aspekt auf die Situation der heutigen Klinikseelsorge und die darin widerstreitenden Konzepte angewandt werden (Teile D und E). Diese Grundstrukturen findet Z.-W. unter den Stichworten «Unverfügbarkeit» der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen in Christus, «Inanspruchnahme» der ganzen Wirklichkeit durch Christus, «Gleichgestaltung» mit Christus in der Gemeinschaftlichkeit der Glaubenden und «Konkretion» des Wortes Gottes in der Zusage der Geborgenheit. Genauer: «Entscheidender Ausgangspunkt ist, daß die Gemeinschaft ihren Grund in Christus hat. Sie kommt auf die einzelne Person von außen zu und bleibt für sie eine unverfügbar letzte Wirklichkeit» (104). «In der beanspruchenden Beziehung Christi zur Welt» wird aber «das alltägliche Leben zum Ort der Gemeinschaft Christi» (133). Indem also die Glaubenden «Anteil an Christi gemeinschaftlichem Handeln» bekommen, werden sie «fähig, selbst den Mitmenschen zu begegnen in der Gemeinschaft Christi»; so gewinnt Christus in ihnen «Gestalt» (178). «Konkrete Formen», durch die sie «für die Gegenwart verbindlich» wird, erhält «diese neue Gemeinschaft» aber, indem das verkündigte Wort Gottes «zu einem sachbezogenen und in Gott geborgenen Handeln» ermutigt (222).

Im folgenden wendet Z.-W. diese «Grundstrukturen», die er hauptsächlich aus Bonhoeffers «Ethik», insbesondere aus der Rede von der «Wegbereitung» für die «letzten Dinge» im «Vorletzten» (vgl. EN 128ff.) erhoben hat, auf die Probleme der Klinikseelsorge an. Dabei ergibt sich für ihn, daß durch das Wissen um die «Unverfügbarkeit der im Leben und Tod verläßlichen Gemeinschaft Christi ... eine vergötzte technische Medizin mit ihrem bestimmenden Gedanken der Machbarkeit relativiert wird» (244). «Wird der Gedanke der Unverfügbarkeit ernst genommen», gilt aber auch umgekehrt, daß «Leid nicht religiös verklärt werden» darf, «als ob vom Glauben her schon von vornherein deutlich ist, daß Leiden duldend zu ertragen wäre» (247). Der aus Bonhoeffers Glaubensverständnis folgende Gedanke der «Inanspruchnahme der *ganzen*

Wirklichkeit als Ort der Begegnung mit Gott» (249) kann aber dem Leiden «eine neue Bedeutungsfülle» verleihen (252), so «daß Beistand in der Seelsorge immer in der Form des *Einander*-Beistehens geschieht, wo beide Beteiligten sich gegenseitig zu einem neuen Menschsein und tieferen Glaubensverständnis helfen» (255). «Gleichgestaltung» mit Christus heißt dann im Krankenhaus, daß mit der «zugesagten Glaubensgemeinschaft ein sichtbarer, erfahrbarer Beistand gemeint» ist (258). «Eine leibhaftig gewordene Seelsorge setzt sich nicht mit Leerformeln und guten Worten über die leidvolle Wirklichkeit hinweg, sondern nimmt beides ernst, Erfahrungen des Alleinseins und die erfahrene Hilfe» (259); denn «von der Gemeinschaft Christi soll nicht nur geredet werden, sondern sie will auch erfahrbar und verleiblicht sein» (262). «Konkret» wird dieses Verständnis der Klinikseelsorge etwa darin, daß sie «sich heute um Teilnahme am therapeutischen Team bemüht». Solches «Streben nach Zusammenarbeit» will Z.-W. «als eine Form» verstehen, «in der Bonhoeffers Bemühen um ein Teilnehmen der Christen am diesseitigen Leben heute realisiert wird» (254); und er veranschaulicht dies anhand der Diskussion um die «Wahrheit am Krankenbett» (265): «Das konkrete Gebot als Ermutigung zum Handeln verstanden», könne hier «Mut verleihen, in die konkrete Situation hineinzugehen, sich der Aporie auszusetzen, abzuwägen und gemeinsam zu überlegen und zu entscheiden» (267).

Das größte Verdienst der Arbeit dürfte in ihrem «Vermittlungscharakter» liegen; darin ist sie ganz Bonhoeffer gemäß, der ein «Vermittlungstheologe» par excellence war. Da diese Charakterisierung im Protestantismus, zumal wo er von der dialektischen Theologie – der im weiteren Sinn auch Bonhoeffer zuzurechnen ist – geprägt ist, zumeist keinen guten Klang hat, bedarf sie der Erläuterung. Schon Bonhoeffers Dissertation «Sanctorum Communio» war als «eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche» (so der Untertitel) ein vermittlungstheologisches Meisterwerk. Dies setzt sich fort über seine Habilitationsschrift «Akt und Sein», die auf dem Boden der systematischen Theologie zwischen Transzendentalphilosophie und Ontologie zu vermitteln suchte. Theologisch vermitteln wollte Bonhoeffer aber auch noch im Gefängnis, indem er versuchte, *als* ein «moderner», d. h. dialektischer Theologe die Fragen Harnacks und der liberalen Theologie wiederaufzunehmen (vgl. WEN 411). Ähnlich stellt sich auch die hier zu besprechende Untersuchung in mehrfacher Hinsicht dar: Sie vermittelt zwischen Dogmatik und Praktischer Theologie, insbesondere Seelsorgetheologie, und darüber hinaus zwischen Theologie und Psychotherapie; sie bringt die gegensätzlichen Konzepte einer «beratenden» bzw. «begleitenden» Seelsorge (Josef Mayer-Scheu) und einer «kerygmatischen» bzw. «bibelorientierten» Seelsorge (Helmut Tacke) miteinander ins Gespräch (271 ff); sie bedient sich dabei des Vermittlungstheologen Bonhoeffer und vermittelt so auch ökumenisch zwischen katholischer und evangelischer Theologie – wie überhaupt Bonhoeffer als evangelischer Theologe bereits auffallend häu-

fig Anlaß zu fundierten katholischen Untersuchungen gewesen ist (z. B. Feil 1971, Peters und Altenähr 1976).

Die Stärke der Arbeit macht aber zugleich auch ihre Schwäche aus: Z.-W. erhebt die «Grundstrukturen» von Bonhoeffers Theologie, wie erwähnt, hauptsächlich aus dessen nur fragmentarisch überlieferter «Ethik». Diese Konzentration auf eine bestimmte Phase in Bonhoeffers theologischer Entwicklung verleiht der Darstellung eine Konsistenz, die ihre Anwendung auf die Probleme der Klinikseelsorge gewiß erleichtert, vielleicht allererst ermöglicht. Die Gefahr dabei ist, daß mögliche Brüche in Bonhoeffers theologischer Entwicklung vorschnell eingeebnet werden. Zwar gelingt es Z.-W. relativ mühelos und auf weite Strecken einleuchtend, frühere Texte Bonhoeffers, angefangen bei der Dissertation (1927/30) bis hin zu den Hauptwerken des Kirchenkampfes «Nachfolge» (1937) und «Gemeinsames Leben» (1939) in seine um die Beziehung zwischen dem «Letzten» und dem «Vorletzten» zentrierte Interpretation zu integrieren. Die Frage, ob nicht in den Briefen und Aufzeichnungen aus der Haft («Widerstand und Ergebung») ein «qualitativer Sprung» (H. Müller) über den in der «Ethik» erreichten Stand hinaus erfolgt sei, bleibt jedoch ausgeklammert, da Z.-W. die von Feil behauptete «theologische Kontinuität» bei Bonhoeffer unhinterfragt voraussetzt (9). Zwar begegnet die Terminologie von «Vorletztem und Letztem» auch noch in den Gefängnisbriefen (30.4.1944; WEN 306), so daß manches dafür spricht, sich – Barths Rat folgend – an den früheren, klaren Bonhoeffer zu halten und den «änigmatischen» späteren von dorther zu interpretieren. Die Gefahr bei diesem Verfahren ist jedoch, daß das Anfechtbare und Aufregende der Gefängnisbriefe, das Neue, was Bonhœffer meinte sagen zu müssen und womit er die Kontinuität seines bisherigen Denkens aufsprengte, übersehen wird. Ob etwa das kontrapunktische Verständnis der «Polyphonie des Lebens» in der Verhältnisbestimmung von Liebe zu «Gott und seiner Ewigkeit» und «irdischer Liebe» (20.5.1944; WEN 331 u. ö.) in der Unterscheidung von «Letztem und Vorletztem» noch aufgeht, müßte zumindest gefragt werden. Indem Z.-W. demgegenüber die in Bonhœffers theologischer Entwicklung nachweisbaren Phasen weitgehend einebnet, leidet die Überzeugungskraft seiner Argumentation: Zwar gelingt es ihm in einer «Zwischenbilanz», sprechende Beispiele aus Bonhoeffers in der Haftzeit praktizierter Seelsorge beizubringen, die den «vier Grundstrukturen seiner Theologie» entsprechen (228 ff.). Und tatsächlich lassen sich in der Theologie der Gefängnisbriefe Argumente für die leichte Präferenz finden, die Z.-W. dem Konzept einer «begleitenden» Seelsorge gegenüber der «kerygmatischen» – trotz aller Bemühung um «Verständigung» – einräumt. Gefragt werden aber muß, ob die Rede von «Letztem und Vorletztem» in ihrer Beziehung aufeinander, die Bonhoeffer bekanntlich vom frühen Barth übernommen hat, nicht eher für ein «kerygmatisches» Konzept in der Tradition Thurneysens spricht, genauer: für ein Konzept, das die Vermittlung mit der Gegenposition auf dem Boden der «Theologie des Wortes

Gottes» anstrebt. «Der Verkündiger des Wortes, der nicht zugleich alles dafür tut, daß dieses Wort auch gehört werden kann, wird dem Anspruch des Wortes auf freien Lauf, auf ebener Bahn nicht gerecht» (EN 143). Wie «kerygmatisch» Bonhoeffer argumentieren konnte, wird im übrigen deutlich ausgerechnet auch in seiner «Seelsorge»-Vorlesung (1935–39; GS V, 363ff.), die für Z.-W.s Versuch zentrale Bedeutung haben könnte. Sie stammt aber aus einer Phase in Bonhœffers theologischer Entwicklung: der Zeit des Kirchenkampfes und insbesondere des Finkenwalder Predigerseminars mit dem Bruderhaus, in der dieser – angesichts der akuten Kampfsituation nur zu verständlich – jeden Vermittlungsversuch verweigerte, bis hin zur Verleugnung eigener früherer (und späterer) Vermittlungspositionen. Z.-W. umgeht das Problem, indem er seine hauptsächlich aus der «Ethik» gewonnenen Vermittlungskategorien erst nachträglich, in der «Zwischenbilanz», an der Finkenwalder «Seelsorge»-Vorlesung erprobt (223ff.). Eine gewisse Verlegenheit ist dabei unvermeidlich: So lautet Bonhoeffers Vorwurf gegen Asmussen nicht etwa, wie Z.-W. (224) suggeriert, dessen Seelsorgekonzept sei zu ausschließlich «kerygmatisch», sondern vielmehr umgekehrt, er verwechsle Seelsorge mit «Seelenführung» (GS V, 364), was doch wohl eher in die Richtung von Pädagogik oder Psychotherapie zielt. Denkt man an Bonhoeffers frühere Auseinandersetzung mit Asmussen aus Anlaß des Altonaer Bekenntnisses – hier (1933) taucht erstmals das Stichwort «Arkandisziplin» auf (vgl. GS V, 339)! –, aber auch an den späteren Streit aus Anlaß von Bultmanns «Entmythologisierungs»-Vortrag (1941; vgl. Brief an E. Wolf vom 24.7.1942, GS III, 45f.), dann kann man zwar vermuten, Asmussen sei Bonhoeffer auf die Dauer zu klerikal, zu «offenbarungspositivistisch», eben: zu «kerygmatisch» gewesen. In der Finkenwalder «Seelsorge»-Vorlesung ist dies aber nicht der Fall. Vielmehr darf man vermuten, daß Tackes Konzept einer «bibelorientierten Seelsorge» (295) Bonhoeffer zumindest in dieser Phase sympathischer gewesen wäre, als Z.-W. es wahrhaben will. Kurz: Indem Z.-W. die in Bonhoeffers theologischer Entwicklung aufzeigbaren Phasen – «Theologe, Christ, Zeitgenosse» (E. Bethge) – einebnet, geht er in der «Vermittlung», hier zwischen dem früheren und dem späteren Bonhoeffer, etwas zu weit.

Dieser Einwand soll der Arbeit nicht ihre großen Verdienste absprechen. Verzicht auf Vollständigkeit – warum eigentlich ist unter der praktischen Absicht der Untersuchung eine Art Gesamtdarstellung von Bonhœffers Theologie nötig, die dann doch die Brüche ein wenig glättet? – und Mut zur Lücke – aber das ist beim «Genre» einer Dissertation heute bekanntlich kaum zulässig – hätten die Arbeit an Stringenz wohl noch gewinnen lassen. Gleichwohl eröffnet sie nicht wenige erhellende Einblicke in die Theologie Dietrich Bonhoeffers und ihre Bedeutung für seelsorgerliche Praxis.

Andreas Pangritz

Gabriel Bunge: *Evagrios Pontikos: Praktikos oder Der Mönch.* Hundert Kapitel über das geistliche Leben. Köln: Luthe-Verlag, 1989. 287 S. (Koinonia – oriens 32).

Nachdem vor bald zwanzig Jahren das Ehepaar C. und A. Guillaumont in den *Sources chrétiennes* eine kritische Edition zusammen mit einer französischen Übersetzung des «Praktikos» von Evagrios Pontikos herausgegeben hat, legt P. Gabriel Bunge nun eine integrale deutsche Übersetzung dieses Werkes vor. Die hundert Kapitel über das geistliche Leben sind begleitet von einem Kommentar, der aus den bekannten bzw. erhaltenen Schriften des Evagrios schöpft, den O. Chadwick als den «Vater unserer geistlichen Literatur» bezeichnet hat. Dieses ursprünglich für Mönche und im speziellen für Anachoreten bestimmte Werk des Evagrios wird hier mit und durch Evagrios gedeutet.

«Die Praktike ist eine geistliche Methode, die den leidenschaftlichen Teil der Seele gänzlich reinigt.» Diese knappe Umschreibung des Werkes und des darin aufgezeigten Weges legt Evagrios im 78. Kapitel des «Praktikos» gleich selber vor. Er faßt die *Praktike* im Sinne des aktiven Lebens als Zugang und Vorstufe zur *Physike,* der Kontemplation Gottes in der Welt, auf, die schließlich in die Schau Gottes mündet, was Evagrios mit den Begriffen *Theologike* oder *Gnostike* umschreibt: «Das Christentum ist die Lehre Christi, unseres Erlösers, die aus der Praktike, der Physike und der Theologike besteht», heißt es lapidar in Kapitel 1. Damit wird deutlich, «daß der Rahmen seiner Spiritualität keineswegs rein ‹monastisch› ist», sondern im umfassenden Sinn christlich zu begreifen ist, wie Bunge in seinem Kommentar dazu hervorhebt.

Im «Praktikos» als dem Weg in den Zustand der Leidenschaftslosigkeit entwirft Evagrios zugleich eine Dämonologie. Die Kenntnis über das Wirken der Dämonen soll dem Mönch die Fallstricke dieses seines Weges deutlich machen. Die *Praktike* ist über weite Strecken eine «Erfahrungswissenschaft» (Bunge). Evagrios drückt dies in Kapitel 50 folgendermaßen aus: «Wenn ein Mönch die wilden Dämonen durch Erfahrung kennenlernen und eine Fertigkeit (im Umgang mit) ihren Tücken erwerben will, dann achte er auf die Gedanken, mache sich ihr Zunehmen und ihr Nachlassen, ihre Verflechtungen und ihre Zeitpunkte deutlich und welche jene Dämonen sind, die dieses (oder jenes) tun, und welcher Dämon auf welchen folgt und welcher welchem nicht folgt.»

Den erwähnten drei Stufen der Erkenntnis sind drei ursprünglich selbständige Schriften des Evagrios gewidmet. Neben dem «Praktikos» sind dies der «Gnostikos» und die «Kephalaia Gnostika», die später vom Autor zu einer Trilogie zusammengefaßt worden sind. Dabei ist der «Praktikos», der anfänglich wohl nur aus den Kapiteln 6–90 bestand, mit den Kapiteln 91–100 gewissermaßen als «dokumentarischem Anhang» (Bunge) ergänzt worden, bestehend aus Aussprüchen von Mönchsvätern, die übrigens eine der ältesten faßbaren

Traditionsschichten der Apophthegmata darstellen. Im Sinne einer Einleitung der Trilogie dürften die Kapitel 1–5 des «Praktikos» entstanden sein, denen ein Widmungsschreiben an den «geliebten Bruder» und Gönner Anatolius in Jerusalem, aufgeteilt in Prolog und Epilog der Trilogie, angefügt wurde.

Mit diesem Werk wurde Evagrios Pontikos zu einem der ersten «Theoretiker» des Mönchtums. Die Anachorese als konstituierendes Element des Mönchtums (K. Heussi) wird dabei nicht als Wert an sich, jedoch als Mittel und Weg zum Vollzug des wahren Christentums begriffen. Darin wie auch in dem von ihm vorgezeichneten Weg zur Erkenntnis hat sich Evagrios jedoch keineswegs als Neuerer, «sondern stets als Glied einer Traditionskette ... verstanden», wie Bunge in seinem Kommentar zu den abschließenden Kapiteln des «Praktikos» mit den Vätersprüchen betont, die wohl hauptsächlich in diesem Sinne zu verstehen sind.

Die Überlieferung von Leben und Werk des Evagrios ist überschattet von der hauptsächlich politisch bedingten Verketzerung zur Zeit Justinians, also lang nach seinem Tod. Auch sein Leben war durch mannigfache Gegensätze geprägt. Um 345 in der kleinasiatischen Provinz Pontos (daher sein Zuname Pontikos) als Sohn eines Chorespiskopos geboren, wurde ihm eine umfassende Bildung zuteil. Als junger Mann gehörte er zum Umkreis der drei «grossen Kappadokier» und wurde in Konstantinopel von Gregor von Nazianz, den er zeit seines Lebens als einen seiner geistlichen Väter verehrte, zum Diakon geweiht. Damit stand dem jungen Kleriker in der Hauptstadt eine glänzende Karriere bevor. Eine Frau war der Grund für eine unvermittelte Flucht, und an Ostern 383 ließ er sich in Jerusalem von Rufinus von Aquileja als Mönch einkleiden. Evagrios blieb jedoch nicht in Jerusalem, sondern begab sich in die sketische Wüste, wo er sich nach zwei Jahren Einübung ins mönchische Leben auf dem Berg Nitria in die entlegeneren Kellia als Anachoret zurückzog. Hier in den Kellia, deren archäologische Erforschung übrigens derzeit im Gange ist, hat Evagrios sein bedeutendes geistliches Œuvre geschaffen, das ihm bereits zu Lebzeiten zugleich Ruhm und Neid einbrachte. Kurz nach seinem Tod an Epiphanie des Jahres 399 brach der sog. erste Origenistenstreit aus. Obwohl sein Name in diesem Zusammenhang nie erwähnt wird, scheint dennoch der Verdacht des «Origenismus» auf Evagrios gefallen zu sein, was schließlich im Jahre 553 zu seiner Verurteilung geführt hat.

Die Überlieferung wie auch die Rezeption des evagrianischen Schrifttums waren in der Folge, und teils bis heute, durch diese Verurteilung geprägt. Manche seiner Schriften, z. B. das gesamte Briefkorpus, sind nur in Übersetzungen erhalten, manche unter anderem Autorennamen. Diese beliebte List der Kopisten zeigt andererseits jedoch die Wertschätzung, die man seinen Schriften auch späterhin entgegenbrachte.

Dennoch steht auch die jüngere Rezeptionsgeschichte des Evagrios vielfach noch unter dem Unstern des «Origenismus». Es ist nicht zuletzt das Verdienst

von Gabriel Bunge, mit seinen Veröffentlichungen, wozu neben einer deutschen Edition des syrisch überlieferten Briefwerks u. a. seine Schriften über die «Akedia», das «Geistgebet» und die «geistliche Vaterschaft» gehören, zu einer unverstellten Sicht auf Leben und Werk des Evagrios Pontikos vorgestoßen zu sein. Es ist deshalb zu wünschen, daß die Arbeiten von Gabriel Bunge, die einen einfühlsamen und subtilen Umgang mit dem Œuvre des pontischen Wüstenvaters ausweisen, nicht länger ein Geheimtip bleiben. Oder wie es Alois M. Haas in seinem Vorwort zum «Praktikos» formuliert hat: «Als Kenner der syrischen und griechischen Überlieferung des evagrianischen Schrifttums ist es Bunge gelungen, den Zauber, aber auch die Härte und leidenschaftliche Unbedingtheit der eremitischen Lebensform, wie sie Evagrios als eine kompromißlose Form der Nachfolge Christi fordert, in Bereitstellung der wichtigen Texte und in der Nachzeichnung dieser wüstenväterlichen Spiritualität vor das staunende Auge eines modernen Christen zu bringen. Der Schreibende jedenfalls muß gestehen, daß er die Inständigkeit und Wahrheit dieser sich der ‹Welt› scheinbar verweigernden Lebensform noch nie so nachhaltig und faszinierend wahrgenommen hat wie in den Vermittlungsversuchen von Gabriel Bunge.»

GEORGES DESCŒUDRES

Albert Chapelle/Pierre Gervais e.a.: *Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola.* Un commentaire littéral et théologique. Bruxelles: Ed. de l'Institut d'Etudes Théologiques 1990, 503 S.

Auch dieser gewichtige Band versteht sich als Ehrengabe zum Doppeljubiläum der Gesellschaft Jesu. Er befaßt sich mit ihrem fundamentalen Dokument, den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola, deren Inspiration einst zur Gründung des Ordens geführt hat und aus deren Quelle er ständig neu seine geistliche Lebenskraft schöpft.

Die Autoren. Das Buch ist die reiche und reife Frucht eines interdisziplinären Seminars am Theologat («Institut d'Etudes Théologiques») der wallonischen Jesuitenprovinz, ehemals in Eegenhoven-Louvain, jetzt in Bruxelles. Seit dreißig Jahren widmet es sich dem Studium der Geistlichen Übungen des Ignatius. Das Vorwort nennt eine Reihe ausgezeichneter Namen von Teilnehmern dieser Arbeitsgemeinschaft, in der «Exegeten, Philosophen, Dogmatiker und Moralisten, Theologen und Praktiker der ignatianischen Exerzitien» (Vorwort) vertreten sind und an der sich stets auch viele Studenten beteiligen. Als Verfasser des 500 Seiten starken Bandes, der aus der Arbeitsgemeinschaft hervorgegangen ist, zeichnen fünf Jesuiten und eine Ordensfrau (Noëlle Hausman S.C.M.). Der Beitrag, den die einzelnen Autoren zum ganzen Werk geleistet haben, ist von unterschiedlichem Ausmaß. Von den insgesamt 34 Kapiteln hat A. Chapelle deren zwölf (und das Vorwort) verfaßt, P. Gervais acht, J. Rouwez

sechs. Diese drei Autoren prägen darum weithin das Werk, wobei die theologischen Beiträge von P. Gervais ein besonderes Gewicht haben. Je drei Kapitel haben B. Pottier und N. Hausman, zwei R. Lafontaine geschrieben.

Ziel und Eigenart des Werkes drücken sich im Untertitel aus: «Un commentaire littéral et théologique». Die große Studie will einerseits kein «Directorium» sein, also keine Wegleitung zur Praxis der Exerzitien. Da aber die Geistlichen Übungen des Ignatius kein Buch zum Lesen sind, sondern sich nur in der gelebten Praxis erschließen («Man muß die Exerzitien machen, um sie zu verstehen»), kommt es dieser Untersuchung zugute, daß sich die Autoren vor ihren wissenschaftlichen Untersuchungen stets neu in der gelebten Praxis der eigenen Exerzitien geschult haben. Darum können auch die Praktiker der Exerzitien aus dem Buch reichen Nutzen ziehen.

Andererseits wollten die Autoren keine systematische «Theologie der Exerzitien» entwickeln, wie sie Erich Przywara[1] und Gaston Fessard[2] in gleich tiefsinniger wie eigenwilliger Weise gestaltet haben. Aber diese beiden Autoren, Fessard noch stärker als Przywara, haben, wie u.a. die vielen Anmerkungen zeigen, besonders bei P. Gervais und B. Pottier einen bedeutenden Einfluß auf ihre Deutung der Exerzitien ausgeübt.

Innerhalb dieser Abgrenzungen nach zwei Seiten hin will das Werk eine *«Exegese» der Exerzitien* entwickeln, indem es zunächst den Wortsinn («littéral») der einzelnen Abschnitte deutet, dann den Zusammenhang mit dem Anliegen der Exerzitien aufzeigt und schließlich den theologischen Sinngehalt erschließt.

Das Eingangskapitel («Le livre dans la tradition spirituelle», J. Rouwez) geht dem Ursprung der Geistlichen Übungen in der Bekehrungsgeschichte und den mystischen Erfahrungen des Ignatius in Manresa nach und zeichnet die verschiedenen Phasen der Redaktion des Exerzitienbuches. Dann stellt es die Geistlichen Übungen in den geschichtlich nachweisbaren Zusammenhang mit der spirituellen Tradition. Das Kapitel gibt in kurzen Zügen den heutigen Wissensstand wieder, läßt sich aber nicht auf aktuelle Fragen der Forschung ein. Bereits hier stoßen wir auf eine Grenze des Werkes; ich möchte sie nicht als Mangel rügen, da sie außerhalb der Zielsetzung der Autoren liegt: Die geschichtlichen Fragen, die ebenfalls zum Verständnis des Exerzitientextes beitragen, bleiben ausgeklammert.

Nach dieser Standortbestimmung des Exerzitienbuches beginnen die Autoren mit ihrer «Exegese». Sie folgen darin durchwegs dem Verlauf des Textes, wie er in der Endredaktion des Ignatius (1548) vorliegt. Neben dem eigentli-

[1] Erich Przywara, Deus semper Maior, Theologie der Exerzitien, 3 Bde, Freiburg 1938/39.

[2] Gaston Fessard, La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola, 2 Bde Paris 1956 und 1963, 3. Band Paris-Namur 1984.

chen Corpus der Exerzitien, das in den Vier Wochen gegeben ist, werden sowohl die einleitenden «Annotationen», das Ur-Directorium der Exerzitien, und die Unterweisung zur «Gewissensprüfung und Generalbeichte» als auch die in den Text eingefügten «Zusätze», die von Ignatius in einer späteren Phase (Paris oder Italien) zusammengestellten «Mysterien des Lebens Jesu» sowie die anschließenden Gruppen verschiedener «Regeln» ihrer Reihenfolge im Exerzitienbuch ensprechend interpretiert. Als einzige Ausnahme werden die beiden Gruppen von «Regeln zur Unterscheidung der Geister» aus dem Anhang sinngemäß in den Ablauf der Ersten und der Zweiten Woche eingefügt.

Es kann im Rahmen einer Besprechung nicht darum gehen, die einzelnen Kapitel zu charakterisieren. Sie spiegeln in ihrem Ductus die je eigene Denk- und Arbeitsweise der jeweiligen Verfasser wider. So hält sich A. Chapelle, der ein Drittel aller Kapitel geschrieben hat, stark an den Wortlaut der von ihm behandelten Abschnitte und deutet ihren Sinn und die Funktion im Ablauf der ganzen Exerzitien, während vor allem P. Gervais und B. Pottier, in etwa auch J. Rouwez stärker auf den theologischen Gehalt und Hintergrund eingehen.

Als Rezensent vermisse ich die durchgängige christologische Deutung der ganzen Exerzitien, also auch des Fundamentes und der Ersten Woche, wie sie Hugo Rahner in seiner meisterhaften Studie «Zur Christologie der Exerzitien»[3] entwickelt hat. Es geht hier freilich um eine Frage der Interpretation, die aber als «universale Christologie» in der geistlichen Biographie des Ignatius ihr Fundament hat[4].

Mit besonderer Anerkennung darf eigens auf die drei theologischen Reflexionskapitel von P. Gervais «La grâce de première semaine», «La grâce de deuxième semaine» und «La grâce de troisième et quatrième semaines» hingewiesen werden. Hier wird der innerste Kerngehalt und damit der wahre Reichtum der Geistlichen Übungen aufgeschlossen. Der hohe Wert dieser drei Kapitel wiegt auch etwaige Mängel und Grenzen in anderen Teilen des Werkes auf.

Zum Jubiläum der Gesellschaft Jesu sind manche interessante Einzelstudien zu den Exerzitien erschienen. Hier aber liegt eine neue, gute und gültige Auslegung des gesamten Exerzitienbuches vor. Wer sich um das Verständnis der Geistlichen Übungen bemüht, wird aus diesem Werk «reiche Frucht» (Exerzitienbuch passim) gewinnen.

JOSEF STIERLI S.J.

[3] Hugo Rahner, Zur Christologie der Exerzitien, in Geist und Leben 35 (1962) 14–38 und 115–140; nachgedruckt in Hugo Rahner: Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe, Freiburg 1964, 251–311.

[4] Vgl. Josef Stierli: Ignatius von Loyola, Gott suchen in allen Dingen, Olten 1981, S. 73–90.

Michael Sievernich S.J. / Günter Switek S.J. (Hg.): *Ignatianisch.* Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1990, 704 S., 2. Auflage 1991.

«Dem Andenken an Ignatius von Loyola zum fünfhundertsten Jahrestag seiner Geburt 1491–1991 und zum vierhundertfünfzigsten Jahrestag der Gründung der Gesellschaft Jesu 1540–1990»: Diese Widmung verweist auf das doppelte Gedenken, das Anlaß zum 700 Seiten starken Band gegeben hat. Er will nicht eine triumphalistische Festschrift im Stil der «Imago primi saeculi» von 1640 sein, sondern ein sachlich nüchternes Gedenkbuch in Erinnerung an eine Vergangenheit, die unter veränderten Vorzeichen weiterlebt und zum Auftrag für die Zukunft wird. Die vierzig Kapitel sind von Jesuiten geschrieben, Zeichen ihres Dankes an den Orden, der zu ihrer eigenen Lebensform geworden ist.

Der Vorspann nennt den Urheber: «Herausgegeben im Auftrag der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen – Theologische Fakultät – in Frankfurt am Main». Die mit der Gesamtredaktion betrauten M. Sievernich und G. Switek gehören zu ihrem Lehrkörper. Sie hat, wie das Autorenverzeichnis (S. 703–704) nachweist, ihren Auftrag selbst ernst genommen und zwölf eigene Beiträge beigesteuert. Die Hochschule für Philosophie in München ist mit sieben Arbeiten vertreten, die Theologische Fakultät der Universität Innsbruck mit vier. Neun weitere Kapitel stammen von anderen Hochschulen zwischen Chicago, Rom und Tokyo. Wenn so drei Viertel des Bandes von Professoren geschrieben wurden, ist doch nicht eine professorale Gelehrtenschrift zu erwarten oder zu befürchten. Die gut dokumentierten Beiträge sind in Fragestellung und Darstellung durchwegs allgemein verständlich. Selbst unter dem fachtheologisch klingenden Titel «Probabilismus – das jesuitischste der Moralsysteme» (Philipp Schmitz) steht eine Geschichte, die auch das Interesse des theologischen Laien wecken kann.

Das durchgehende *Thema* des Bandes ist ausgesprochen im Haupttitel «Ignatianisch». Er meint das gleiche, was einst die Freunde von Paris den «Weg des Ignatius» genannt und auf den sie sich im Gelöbnis von Montmartre (1534) verpflichtet haben. Bereits in den Gründungsdokumenten des Ordens (1539/40) ist dann ausdrücklich die Rede von einer ihm eigenen Lebens- und Arbeitsweise. Darauf bezieht sich der Untertitel «Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu». Angeregt vom Zweiten Vatikanischen Konzil, das die Orden einlud, eins mit der Besinnung auf das Evanglium als Grundregel wieder ernster das Charisma ihres Ursprungs zu bedenken, hat in der Gesellschaft Jesu in den vergangenen Jahrzehnten die Besinnung auf ihre von Ignatius geprägte Eigenart stets weiteren Raum gewonnen. Dazu regte neben manchen Studien zur Geschichte und Spiritualität ein großer Vortrag des Generaloberen Pedro Arrupe über «Die Eigenart unserer Gesellschaft» an. Unter dieser Frage nach der dem Orden eigenen Denk-, Lebens- und Arbeitsweise stehen alle Beiträge

des Gedenkbandes. Sie gliedern sich in drei Teile. Der erste beleuchtet «Die Gestalt des Ignatius von Loyola», in dem diese Eigenart gründet; der zweite bringt ausgewählte Kapitel «Aus der Geschichte der Gesellschaft Jesu» und stellt ihre Eigenart in einer Reihe typischer Verwirklichungen dar; der dritte prüft «Ignatianische Impulse für die Gegenwart». Natürlich können die verzig Kapitel nicht einzeln besprochen werden, vielmehr müssen wir uns mit einem Überblick über das ganze Werk begnügen.

1. *Zur Geschichte des Ignatius von Loyola*

Zur Biographie des Ignatius gehört unbedingt auch seine «Vorgeschichte» im doppelten Sinn: die ihn prägende Geschichte seiner Ahnen und die eigene Geschichte vor der Kriegsverwundung von Pamplona 1521. Seit Pedro de Leturia vor fünfzig Jahren seinen «El gentilhombre Iñigo» geschrieben hat, ist diese Wahrheit lebendig geblieben und hat neue Früchte gezeitigt; trotzdem gibt es auf diesem Feld noch viel Brachland. Rogelio Garcia-Mateo schenkt uns dazu den interessanten Beitrag «Ignatius von Loyola in seiner sozio-kulturellen Umwelt: Spanien 1491–1527». Friedrich Wulf, der inzwischen verstorbene Altmeister der Spiritualität, hat als letzte größere Arbeit den Beitrag «Dialektik von Mystik und Dienst bei Ignatius von Loyola» verfaßt. Alle Spannung von mystischer Gotteserfahrung und apostolischer Weltzuwendung ist bei Ignatius in eine tiefere Einheit aufgehoben. Darin gründet letztlich die Eigenart seines Geistes und seines Weges. Die Kennzeichnung des Ignatius als «contemplativus in actione» durch seinen vertrauten Mitarbeiter Jerónimo Nadal wird zur gleichsinnigen Formel von der «mystique de service» bei Joseph de Guibert.

Die nächsten Kapitel untersuchen die geistliche und apostolische Vorgehensweise des Ignatius in seinem schriftlichen Werk. Der Beitrag von Erhard Kunz «Bewegt von Gottes Liebe» deutet «Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise». Hier finden sich wertvolle neue Ansätze zu einer «Theologie der Exerzitien». Josef Sudbrack kennzeichnet die «Anwendung der Sinne», jeweils die letzte Übung jedes Exerzitientages, «als Angelpunkt der Exerzitien». In Anlehnung an H.U. von Balthasar bildet der Abschnitt «Eine Theologie der geistlichen Sinne» den Höhepunkt dieses Beitrages. Peter Knauer untersucht «unsere Weise voranzugehen» in den Satzungen der Gesellschaft Jesu, nach dem Exerzitienbuch das wichtigste, unter viel Mühen und göttlichen Erleuchtungen von Ignatius verfaßte Werk. «Die Satzungen sind die schriftliche Fassung der ihnen bereits zugrundeliegenden und in ihr vorausgesetzten ‹Weise, in unsrem Herrn voranzugehen›, und diese schriftliche Fassung will ihrerseits für die Ordensmitglieder als Einweisung in ‹unsere Weise des Vorangehens› dienen.» Was die Konstitutionen im Grundsatz festgeschrieben haben, wendet Ignatius in seiner reichen Korrespondenz auf die sich stets wandelnden Aufgaben und Situationen an. André Ravier

interpretiert in einem originellen Kapitel «Die Vorgehensweise des Ignatius in seinem Briefwechsel». Er entdeckt bei ihm u.a. «drei typische Charakterzüge: Humor, Sensibilität, Dankbarkeit». Josef Stierli weist nach, wie in besonderer Weise die (annähernd zweihundert) «Instruktionen» als «apostolische Wegleitungen» einen reichen Kommentar zu «unserer Weise des Vorgehens» sowohl im persönlichen Leben der ausgesandten Gefährten als auch in ihrer apostolischen Arbeit bilden. Eher unbekannte Bezüge deckt Günter Switek auf: «Die Eigenart der Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten».

2. *Aus der Geschichte der Gesellschaft Jesu*

Der zweite Teil zeichnet in fünfzehn Kapiteln interessante Beispiele dieser «eigenen Weise des Vorgehens». Hermann Josef Sieben illustriert die besondere Beziehung der Gesellschaft Jesu zum Papsttum an einem konkreten Fall: «Option für den Papst. Die Jesuiten auf dem Konzil von Trient, Dritte Sitzungsperiode 1562/1563». Die eigene, stets offene Weise des Vorgehens hat in der Missionsarbeit der Gesellschaft Jesu ihren je nach kulturellen Situationen verschiedenen Ausdruck gefunden, wie drei Beiträge zeigen: Heinrich Dumoulin (Tokyo) geht der «Inkulturation in der Jesuitenmission Japans» nach; Yves Raguin (Taipeh) untersucht «Das Problem der Inkulturation und der chinesische Ritenstreit»; Michael Sievernich deutet «Vision und Mission der Neuen Welt Amerikas bei José de Acosta». Aus der reichen Geschichte der Kollegien, die wegen ihrer dominanten Rolle im 17. und 18. Jahrhundert eine größere Beachtung verdient hätten, behandelt Miquel Batllori den «Beitrag der ‹Ratio studiorum› für die Bildung des modernen katholischen Bewußtseins». Zwei Kapitel sind dem großen Theologen Francisco Suarez S.J. gewidmet. Sie untersuchen «Die Lehre vom Tyrannenmord» (Norbert Brieskorn) und die «Unveränderlichkeit und Wandelbarkeit des natürlichen Sittengesetzes» (Friedo Rikken). Die drei Beiträge «Musik und Kirchenlied in der Pastoral der Jesuiten» (Hubert Dopf), «Hofbeichtväter und Politik im 17. Jahrhundert» (Robert Bireley) und «Jesuiten im Dienst an Gefangenen» (Antonio Beristain) geben weitere interessante Einblicke in die apostolische Arbeit und die darin realisierte Eigenart des Ordens. Karl Heinz Neufeld zeichnet in einem kritischen Überblick die «Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert». Drei weitere Kapitel behandeln andere typische Einsätze von Jesuiten: «Naturwissenschaft und Glaube» anhand der «Kontroverse zwischen Erich Wasmann S.J. und Ernst Haeckel um Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube» (Rainer Koltermann), «Der Beitrag der deutschsprachigen Jesuiten zur katholischen Soziallehre (Anton Rauscher) und «Deutsche Jesuiten im Widerstand gegen den Nationalsozialismus» (Roman Bleistein).

3. Ignatianische Impulse für die Gegenwart

Nach den Anstößen, die besonders der erste Teil bereits für die gegenwärtige und zukünftige Arbeit des Ordens gegeben hat, entwickelt der dritte Teil einerseits konkrete Beispiele apostolischer Einsätze, in denen sich mit neuen oder wiederentdeckten Formen die Eigenart der Gesellschaft Jesu bekundet. Piet van Breemen weist in seinem Beitrag «Geistliche Begleitung heute» auf die aktuelle Bedeutung dieser Form von Individualseelsorge hin; dabei kann er sich auf die «Gespräche» des Ignatius und auf die Rolle des Begleiters im täglichen Gespräch der Exerzitien berufen. Michael Schneider zeigt, wie in den «Exerzitien im Alltag» eine Methode der Geistlichen Übungen, die bereits Ignatius vorgesehen hat, neu erweckt und fruchtbar gestaltet werden kann. Werner Löser läßt «Das ignatianische Erbe der Gemeinschaften christlichen Lebens» aufleuchten. Wie einst in den genuinen Marianischen Kongregationen des 17. und 18. Jahrhunderts als religiös-apostolischer Laienbewegung der Gesellschaft Jesu vollzieht sich hier eine fruchtbare Ausweitung des ignatianischen Charismas in die Welt der Laien. Ludger Stüper illustriert «Jesuitische Erziehung als Aufgabe und Chance» am Beispiel des Aloisius-Kollegs Bad Godesberg.

Andererseits werden grundsätzliche Überlegungen zur Arbeit des Ordens im Licht der eigenen «Weise des Vorgehens» entwickelt. Medard Kehl erinnert in seinem Beitrag «Seelsorge für Kinder und einfache Erwachsene» an eine apostolische Arbeit, die nicht nur Ignatius und seinen Gefährten teuer war, sondern auch im Sinn der Satzungen stets eine prioritäre Verpflichtung für den Orden bedeutet. Im Blick auf eine Welt, die in ihrer Vielfalt eine tiefere Einheit sucht, stehen die Beiträge von Arij A. Roest Crollius «Inkulturation als Herausforderung» und von Hans Waldenfels «Unterwegs zur Theologie der Religionen».

Den besonderen Auftrag, den Paul VI. und Johannes Paul II. dem Orden gegeben haben, deutet Gerd Haeffner in seiner Studie «Die Herausforderung der Gesellschaft Jesu durch den modernen Atheismus». Die von der 32. Generalkongregatation (1975/1976) für den ganzen Orden als Verpflichtung statuierte «Grundoption» aktualisiert Hans Zwiefelhofer im Beitrag «Dienst am Glauben und Einsatz für die Gerechtigkeit». Die 33. Generalkongregation (1983) hat diese Grundoption erweitert durch den «Einsatz für den Frieden». Diese Aufgabe erläutert Raymund Schwager im Beitrag «Glaube und Friedensauftrag». Wieder grundsätzliche Überlegungen stellen zwei weitere Kapitel an. Reinhold Sebott geht der Frage des jesuitischen Gehorsams in seiner Rolle für heute und morgen nach: «Sachlichkeit im Orden. Das Gemeinwohl als Kriterium für Befehl und Gehorsam». Walter Kern beschließt den Band mit seiner Reflexion über «Die paradoxe Freiheit des Jesuiten».

Auch eine ausführliche Rezension konnte die Fülle der in diesem Band erschlossenen und behandelten Fakten und Fragen nur andeuten. Die vierzig

Kapitel erhellen die Weite und Tiefe der ignatianischen «Weise des Vorgehens», die der Gesellschaft Jesu auf ihren Weg durch die Jahrhunderte mitgegeben wurde und immer neu aktualisiert werden will. Wenn so ein gemeinsames Grundthema den ganzen Band durchzieht, bildet doch jeder Beitrag eine geschlossene Einheit, was die Lektüre erleichtert und auch eine auswahlweise Lesung erlaubt.

Daß den Herausgebern und Autoren ein gutes Werk gelungen ist, wird bestätigt durch die Tatsache, daß bereits neun Monate nach seinem Erscheinen eine zweite Auflage notwendig wurde.

JOSEF STIERLI S.J.

Hans Waldenfels: *Begegnung der Religionen.* Theologische Versuche I. Bonn: Borengässer 1990. 377 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen: Bd. 1).

Der gesellschaftliche Rahmen der von Hans Waldenfels verantworteten neuen wissenschaftlichen Reihe «Begegnung» sind die «neuen Völkerwanderungen» und die «modernen Vermischungsprogresse» (94). Die Kollektion hat denn auch als programmatische Perspektive das Angebot von «Kontextuell-dialogischen Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen». Die erste Veröffentlichung in dieser Reihe ist von H. Waldenfels selber. Sein Sammelwerk «Begegnung der Religionen» gibt deshalb nicht nur mit dem Prolog «Wenn die Wurzel heilig ist, sind es auch die Zweige» (1–10) die grundlegende Gestimmtheit kommender Publikationen an, sondern artikuliert auch die Positionen des Ordinarius für Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn in der Suche nach einer Theologie der Kulturen und Religionen. Daran ist wohl kaum zu zweifeln, auch wenn Waldenfels seine Vernetzung der zwischen 1967 und 1990 veröffentlichten 15 Artikel (374–377) zu einem Buch bescheiden als «eine Art Zwischenbericht und Quersumme dessen, was ich in den letzten Jahren in Richtung auf eine Theologie der Religionen vertreten habe» (7), bezeichnet. Diese Zwischenbilanz ist in drei Teile gegliedert: (I) Unterwegs zur Theologie der Religionen (11–101), (II) Einzelfragen im Bereich der Religionen (102–266), (III) Zum christlichen Selbstverständnis (267–351).

I. Eine Zwischenbilanz

Da eine Artikelsammlung unweigerlich Repetitionen von Grundinformationen und Hauptanliegen des Autors beinhaltet, werden in der folgenden Darstellung die drei Teile des Buches synoptisch miteinander analysiert und vorgestellt. So läßt Hans Waldenfels z. B. in jedem der drei Haupt-Abschnitte

erahnen, daß die demographischen, politischen und industriell-finanziellen Umschichtungen und Schwerpunkt-Verlagerungen vom Okzident zum pazifischen Ozean die theologische Interpretation vor neue Aufgaben stellt. Nicht nur für den chinesischen und ostasiatischen Raum, sondern für die gesamte Dritte Kirche und ihre Beziehung zur Rezeption des Evangeliums durch okzidentale Christinnen und Christen gilt die Vorahnung G. Söhngens (87), «daß uns Abendländern zunächst und noch lange Hören und Sehen verginge, eben weil Auge und Ohr des abendländischen Geistes sich seit den griechischen Philosophen auf anderen Wegen gebildet hat». Es ist deshalb nicht mehr möglich, «auf der Basis binnentheologischer Prinzipien» (8) die Welt der Religionen und die Formen der postmodernen, alternativen Religiosität (336–351) zu analysieren, zu situieren und zu integrieren. Neue Wege sind zu beschreiten, und eine erneuerte adäquate Methodologie ist gefragt. Der Untertitel der Reihe deutet diese Perspektive mit «kontextuell-dialogisch» an, und einige entsprechende methodologische Überlegungen und Desiderate werden für künftige Lehrpläne an unseren theologischen Fakultäten im Beitrag «Theologie und Religionswissenschaft» (92–101) thematisiert.

Vier Themenbereiche werden in diesem Zusammenhang sowohl im 1. Teil zur «Theologie der Religionen» als auch im 3. Teil zum «christlichen Selbstverständnis» ausführlich diskutiert: 1. die Unterscheidung nach P. Schoonenberg zwischen Auto-Interpretation und Hetero-Interpretation, 2. die Diskussion um den Komplex-Begriff «anonyme Christen», den K. Rahner eingeführt hat, 3. die religionsvergleichende Typologie in mystische, prophetische und weisheitliche Religionen, 4. Ausblick auf die Möglichkeiten einer transkulturellen Ethik.

1. *Auto- und Heterointerpretation*

Die wechselseitigen Ausdrucksweisen und vergleichenden Annäherungen verschiedener Religionen müssen – um der intellektuellen Redlichkeit und der wissenschaftlichen Forschungsethik willen – aus der jeweils gleichen Perspektive und auf der je unterschiedlichen Lebenswirklichkeit gesucht werden: Die Alltags-Routine einer je bestimmten Religionsgemeinschaft kann nicht mit dem proklamierten Idealbild einer anderen Religionstradition verglichen werden. Nur der Alltag hier und dort oder das proklamierte Ideal hier und dort können typologisch und idealtypisch miteinander in Beziehung gebracht werden. In der dialogischen Situation sind dann sowohl die Selbst- als auch die Fremd-Einschätzung (19 und 72) der verinnerlichten religiösen Gewohnheitspraktiken oder der proklamierten Heilsutopie gemeinsam anzunehmen und gegeneinander abzuwägen. Die Dialog-Situation ist somit nicht ein gegenseitiges Überwinden, Bekämpfen oder Konkurrenzieren, sondern ein Versuch der Bewährung in der solidarischen Diapraxis (25): das Miteinander-Reden mündet ins Miteinander-Handeln.

2. *Anonyme Christen*

Die theologische Kurzformel von den «anonymen Christen», ja vom «anonymen Christentum», und die Debatte, welche 1961 der Vortrag von K. Rahner über «Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen» während einer Tagung der abendländischen Akademie in Eichstätt ausgelöst hat, wird von H. Waldenfels öfters nachgezeichnet (vor allem 35–39 und 53–74). Namhafte Theologen disqualifizieren bekanntlich diese Art von Theologie der Religionen als eine vereinnahmende «Umarmungsstrategie» ... und das mit teils sehr oberflächlichen Argumenten, wenn sie etwa diesen Ansatz lächelnd damit abtun, daß es sich in der gegenwärtigen Minderheits-Situation der Christen mit diesem Thema so verhalte, wie wenn ein Dorf-Musikverein, der keinen Nachwuchs mehr hat, alle Einwohner des Dorfes zu Ehrenmitgliedern ernennen würde. Hans Waldenfels verteidigt dagegen, wie es auch K. Rahner selbst verschiedentlich getan hat, die theologalen Grundanliegen, welche in diesem theologischen Kürzel vom «anonymen Christen» gebündelt enthalten sind (61): universaler Heilsanspruch des Christentums (vgl. auch 267–304: Absolutheitsanspruch des Christentums), Einzigartigkeit der Gestalt Jesu von Nazaret (vgl. ferner 285–286), das christliche Verständnis von der Menschwerdung Gottes (vgl. zur Rezeption des Jesus-Ereignisses im Hinduismus: 130–136, und das Jesusbild im Koran: 220–222; vgl. auch: Maria im Koran: 240–246), die Forderung des Offenbarungsglaubens und dessen Hinordnung auf Jesus Christus, die mögliche Implizität solchen Heilsglaubens, die Diskussion philosophischer Vorfragen (vgl. dazu die Diskussionen zum okzidental-christlichen und das asiatisch-buddhistische Vorverständnis von «Person»: 160–163). Aus diesen Konvergenz-Punkten der sehr komplexen christlichen Dogmengeschichte heraus ist die Diskussion um das «anonyme Christentum», um die heilsgeschichtliche Rolle der «legitimen Religionen» und um die entsprechenden missionstheologischen und pastoralstrategischen Konsequenzen (vgl. Dialog und Mission: 21–23 und 35–39) erwachsen.

Die ganze theologische Erarbeitung des Themas «anonyme Christen» ist also eine streng innerkirchliche Interpretation der heutigen Mitwelt. Sie hat nichts zu tun mit einem vereinnahmenden Proselytismus, und noch weniger mit einer arroganten Indiskretion. Noch mehr: Diese theologische Wertung der Glaubenden in nichtchristlichen Religionen spricht den Denkern z. B. innerhalb der buddhistischen Lehr-Tradition ausdrücklich das Recht zu, ihrerseits Christen als «anonyme Buddhisten» zu verstehen. Karl Rahner selbst hat in einem Gespräch mit dem buddhistischen Religionsphilosophen aus der «Schule von Kyoto», Professor Keiji Nishitani, diese Sicht ausdrücklich angenommen. Da auch führende katholische Theologen sich immer wieder über das Theologoumenon von den «anonymen Christen» mokieren, soll hier dieses Gespräch, wie es Karl Rahner in seinen «Schriften zur Theologie» (XII, 276) referiert hat,

wiedergegeben werden (81, vgl. auch 73): K. Nishitani frägt K. Rahner: «Was würden Sie dazu sagen, wenn ich Sie als anonymen Zen-Buddhisten deuten würde?» Rahners Antwort lautete: «Selbstverständlich dürfen und müssen Sie das von Ihrem Standpunkt aus tun; ich fühle mich durch solche Interpretation nur geehrt, selbst wenn ich sie entweder für falsch halten muß oder aber voraussetze, daß, recht interpretiert, echtes Zen-Buddhist-Sein mit dem richtig verstandenen Christ-Sein auf *der* Ebene identisch ist, die von solchen Aussagen eigentlich und unmittelbar angezielt wird».

3. Mystische, prophetische und weisheitliche Religionsform

Innerhalb der systematischen Religionswissenschaft wird oft versucht, die vielfältigen religionsgeschichtlichen Phänomene und Dokumente zu katalogisieren. So ist es seit Jahren üblich geworden, die «semitisch-prophetischen» Religionen (Judentum, Christentum, Islam) von den «indisch-mystischen» Traditionen (Hinduismus und Buddhismus) zu unterscheiden (85). Da aber die chinesischen Überlieferungsformen des Konfuzianismus und des Taoismus durch eine solche Dichotomie in ihrem Selbstverständnis und in ihrer Lebensmitte nicht respektiert werden, schlagen neulich der Theologe Hans Küng und die Sinologin Julia Ching vor, auch vom «weisheitlichen religiösen Stromsystem» (159) zu sprechen. Professor Waldenfels ist weder mit der religionstypischen Zweiteilung noch mit der «schablonenhaften» Dreiteilung der Religionsgeschichte einverstanden, weil diese drei Dimensionen der religiösen Existenz in jeder Glaubens- und Hoffensgemeinschaft der Weltgeschichte – wenn auch in verschiedenen Akzentuierungen – präsent sind. Seine breit entfalteten neun «Thesen zur Weisheit» (167–184) begründen diese Position. So oder so stellt sich ja – in Anlehnung an Peter Bergers «Der Zwang zur Häresie» (Frankfurt 1980, 171–172 und 181) – heute nicht mehr so sehr die Frage «Was ist Athen für Jerusalem?», sondern vielmehr die neue Frage «Was bedeutet Benares für Jerusalem?» (91).

4. Transkulturelle Ethik

Die Ebenen des interreligiösen Dialogs sind vielfältig: Sie können das propagandistische Konkurrenz-Denken verschleiern (71–74), sie können aber auch eine reale gegenseitige Befruchtung anvisieren (25 und 326–331). Die Begegnung ist dann ganzheitlich und verfährt sich nicht in ausschließlich spekulativen Kontroversen. Der Dialog situiert sich dann vor allem auf der gesellschaftlich-politischen Ebene, wo die wurzelhaften Grund-Intuitionen und Grund-Werte auf dem Teststand des Alltags und der Menschenrechte geprüft werden. Der Dialog der Kulturen und Religionen geht dann – wie bereits oben (Punkt 1.1) erwähnt – in die Diapraxis über, das Miteinander-Reden mündet ins

Miteinander-Handeln aus (25) ... oder ins Schweigen vor der übermächtigen und diskreten Gnaden-Präsenz (vgl. All-Einheit und die Sprache: 160–163, und Kenosis-Haltung: 183). Auf je verschiedenen Wegen der spirituellen Betroffenheit und des aktiven Engagements leisten dann die Religionen ihren Beitrag an die Konvergenzwissenschaft «Friedensforschung» (vgl. den Epilog «Die Verantwortung der Religionen für den Frieden in der Welt. 352–359).

II. Ausblick

Hans Waldenfels will, wie gesagt, eine Zwischenbilanz vorlegen (7). Das heißt somit auch, daß die Tagesordnung der religionswissenschaftlichen und theologischen «Begegnung der Religionen» noch nicht ausgeschöpft ist. Abschließend sollen deshalb noch einige Punkte für weitere «kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen» traktandiert werden:

1. Lateinamerika und Afrika

Es ist m. E. disproportioniert, eine «Begegnung der Religionen» vorlegen zu wollen, ohne daß die beiden «Kontinente der Hoffnung» Lateinamerika und Afrika mit ihren vorchristlichen Spiritualitäten und nachkolonialen Volksfrömmigkeits-Formen zu erwähnen. Die schamanistische Symbolwelt und ihre implizite Energie-Logik, welche negativ als Magie abqualifiziert werden, durchwirkt einen Großteil der religiösen Menschheit (vgl. Heil und Heilung).

2. Fallstudie Reinkarnation

H. Waldenfels will selbstverständlich keine eurozentrische Binnentheologie vorlegen, bei der Diskussion von reinkarnatorischen Weltenwürfen bleibt er aber – methodisch und inhaltlich – im üblichen Schablonendenken des christlichen Europa (vgl. 342 und 347) stecken. Dabei werden bloß systemgebundene Dogmen gegeneinander ausgespielt. Ihre Schlüssigkeit und Qualität zeigen sich aber erst in der Konfrontation mit den jeweiligen Grunderfahrungen der je bestimmten Traditionen. Dieser «liebende Kampf» ist der «Dialog im Leben», oder eben die Diapraxis.

3. Schablonisierungen

Eine ähnliche Inkonsequenz findet sich m. E. auch darin, daß H. Waldenfels trotz der nuancenreichen Distanzierung von der Dichotomie der Religionsgeschichte in prophetische und mystische Überlieferungsstränge (vgl. oben:

Punkt 1.3) im Paragraphen zur Faszination der Weltreligionen folgende Etikettierungen verwendet: «Hinduismus – die mystische Versenkung» (271), «Buddhismus – die Versuchung der Eigenmächtigkeit» (173) und «Islam – die Versuchung des Ekstatisch-Fanatischen» (275).

4. *Inkognito und Kenosis*

Weiter zu entfalten und konkreter werden zu lassen wären auch die christlichen Existenzweisen, die sich in der Nachfolge Jesu Christi gemäß der Kenosis (Phil 2,6) ergeben (vgl. oben: Punkt 1.4) und den Lebensstil unter dem Gesetz des Inkognito (298) prägen. Die Umsetzung des «Im-Verborgenen» (en tô krypto) der Bergpredigt (Mt 6,4–4: Almosen-Geben; Mt 6,7–8: Beten; Mt 6,17–18: Fasten) in die heutigen kirchlichen Verhaltensweisen und in die gesellschaftlich-wirtschaftlichen, nationalen und internationalen Realitäten wäre dringend not-wendig. Die verschiedenen buddhistischen Wege haben hier sowohl wissenschafts-theoretisch als auch mystagogisch schon große Vorläufer-Arbeit geleistet (vgl. Leere/sunyata: 175 und 334).

5. *Theologie und Kultur-Anthropologie*

Die methodologische Zuordnung und Kooperation von Religionswissenschaft und Theologie wird kurz angeschnitten (92–101). Ein noch wichtigeres Desiderat für «kontextuelle Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen» wäre das wissenschaftliche Instrumentarium der Kultur-Anthropologie. So definiert und problematisiert H. Waldenfels Schlüsselbegriffe seines Werkes wie «kontextuell», «Kultur» oder «Religion» nicht. Das gleiche Manko findet sich m. E. auch schon und noch gravierender in seiner «kontextuellen» Fundamentaltheologie (Paderborn – München – Wien 1985). Dadurch sind beide Werke zwar aktuelle Lagebestimmungen mit den üblichen philosophisch-historischen Werkzeugen, signalisieren aber ihre Begrenztheit im Umgang mit den oben dargestellten Problem-Stellungen. Die Theologie (und ihre Lehrpläne) erfordert unbedingt Zubringer-Wissenschaften, welche die ganze Palette der Human- und Sozialwissenschaften umfassen, damit sie treffende Werkzeuge zur Wahrnehmung der Kulturen und Religionen und zur Entschlüsselung der in ihnen anwesenden Heilsgeschichte bereitstellen kann.

6. *Begriffliche Klärungen*

Ähnliche Limiten der üblichen Theologie und Religionsphänomenologie finden sich auch in der wenig selbstkritischen Stellungnahme zu den «neureligiösen Bewegungen» (250–266). Wie sie überhaupt benennen: Bewegung, Sekte, Kirche, Kult, Spiritualität, Psychokult, Sondergemeinschaft, Weltanschau-

ung...? Welche pastorale Hilfe anbieten? Welche Herausforderung an die Groß-Kirchen zeichnet sich in diesen religionssoziologischen Mutationen ab? Wie umgehen mit diesem Übergang von der Religion-Institution zur Religiosität-Erfahrung, wo nicht mehr das objektive Eingebundensein in tradierte Plausibilitätsstrukturen Wahrheitskriterium ist, sondern das subjektive Betroffen-Werden durch das Numinose? Wie im «New Age» den interreligiösen Dialog und die «Begegnung der Religionen» verstehen?

Die Qualität der vorausgehenden Zwischenbilanz in den «Theologischen Versuchen I» und die wissenschaftliche Stoß-Richtung des obigen Ausblickes lassen uns gespannt auf die «Theologischen Versuche II» von Hans Waldenfels warten. Seine vielfältigen Kompetenzen und Erfahrungen sind die Garanten für einen weiteren fruchtbaren Dialog und eine verantwortete Diapraxis.

Richard Friedli