

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 51 (1995)
Heft: 2

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 19.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

Oswald Bayer, *Theologie*. Handbuch Systematischer Theologie Bd. 1, Gütersloh 1994. 548 S.

Oswald Bayers neues Lehrbuch zum Begriff der Theologie erweitert nicht nur das «Handbuch Systematischer Theologie» um einen eindrucksvollen Band, sondern gibt auch einen kräftigen Impuls zur Belebung der fundamentaltheologischen, wissenschaftstheoretischen Diskussion, die in den vergangenen Jahren merklich abgeebbt ist. Angesichts der fortschreitenden Zersplitterung und des zunehmenden Relevanzverlustes von Theologie und Kirche ist zu wünschen, dass Bayers Versuch einer eigenständigen, vor allem an der Theologie Luthers gewonnenen Antwort auf die Frage nach Aufgabe, Gegenstand und Ort der Theologie die gebührende Beachtung findet.

Bayers neues fundamentaltheologisches Lehrbuch bündelt die Hauptlinien seiner bisherigen Arbeit. Es spannt den Bogen von Bayers einschlägiger Dissertation über Luthers Verständnis der *Promissio* (1971, ²1989) und seiner wissenschaftstheoretischen Skizze: «Was ist das: Theologie?» (1973), die weitgehend in den Schlussteil seines Theologiebuches Eingang gefunden hat, bis zu Bayers Aufsatzsammlung «Autorität und Kritik» (1991), welche als Grundlegung wie Vertiefung seiner in dem vorliegenden Buch gebotenen wissenschaftstheoretischen Überlegungen gelesen werden kann. Bayers Theologieverständnis stellt eine Herausforderung dar. Entsprechend seiner eigenen Definition von Theologie als «Konfliktwissenschaft» (115,505 u.ö.) hat Bayer ein streitbares Buch geschrieben, das zur Stellungnahme herausfordert. Seine «Metakritik» (393) neuzeitlichen Denkens und neuzeitlichen Theologieverständnisses bedarf einer ausführlichen Diskussion. Bayers Verdienst ist es in jedem Fall, Grundfragen theologischer Arbeit und zugleich christlichen Glaubens scharf herausgearbeitet und eindringlich gestellt zu haben.

Entsprechend der üblichen Einleitung der Bände des Handbuchs Systematischer Theologie behandelt Bayer nach einer Übersicht über Hauptmomente der Geschichte des Theologieverständnisses (20–32) in einem ersten Hauptteil das Theologieverständnis Luthers, Melancthons und Calvins (35–182). Die Darstellung Luthers nimmt bei weitem den meisten Raum ein. Der Grund hierfür ist nicht nur in der theologiegeschichtlichen Bedeutung Luthers zu suchen. Luthers Theologieverständnis hat vielmehr für Bayer normativen Rang und bildet durchgängig den Massstab für seine systematisch-theologischen Urteile, die zum Teil durch grosse Schärfe auffallen, sowie für seinen eigenen Begriff der Theologie. Bayer lässt Luther ausführlich zu Wort kommen und teilweise unmittelbar in unsere Gegenwart hinein sprechen. Wir sehen einen Autor vor uns, der mit Luther im lebendigen Gespräch ist, mit ihm und von ihm her theologisch zu denken versucht. Bisweilen tritt dabei der historische und problemgeschichtliche Abstand völlig in den Hintergrund, so etwa, wenn Bayer erklärt: «Eine Reihe von Luthertexten können wir heute nicht anders denn als unmittelbar gegen Barth gerichtet lesen und hören; es hat also nicht nur Barth gegen Luther geschrieben, sondern schon Luther gegen Barth» (382). Hermeneutisch stellt sich allerdings die Frage nach den Bedingungen dessen, was H.-G. Gadamer als Horizontverschmelzung bezeichnet hat. Wie ist die heutige Fremdheit Luthers, welche Bayer selbst konstatiert (vgl. 105), hermeneutisch wie theologisch zu beurteilen und zu überwinden? Inwieweit ist diese Fremdheit die Folge von überwindbaren Missverständnissen, inwieweit von irreversiblen historischen Umbrüchen?

Bayer jedenfalls verdankt der intensiven Beschäftigung mit Luther die Grundzüge seines eigenen Theologieverständnisses. Allgemein unterscheidet Bayer zwischen einem monastischen und einem scholastischen Typus von Theologie (27ff.). Nachdem beide Dimensionen im Hoch- und Spätmittelalter voneinander getrennt wurden, sei es das Verdienst Luthers gewesen, beide Momente auf neue Weise miteinander zu verbinden. In der altprotestantischen Orthodoxie, vor allem aber seit J.S. Semler seien beide Aspekte wieder völlig auseinandergelassen. Eines der wichtigen Anliegen Bayers besteht darin, im Anschluss an Luther das monastische Element innerhalb der Universitäts-

theologie neu zur Geltung zu bringen und auf diese Weise die Trennung zwischen einer wissenschaftlichen und einer Gemeindeftheologie im Ansatz zu überwinden. Entgegen neuzeitlichen Bestimmungen fasst Bayer den Glauben nicht als Gegenstand theologischer Forschung, sondern umgekehrt die Theologie als Vollzug des Glaubens, und zwar nicht etwa nur als dessen kognitiven, sondern als dessen existentiellen Vollzug. Christsein und Theologesein sind zwei Seiten ein und derselben Medaille. An wichtigen Texten Luthers, vor allem an dessen Auslegung von Ps 119, zeigt Bayer die Relevanz der Regeln Luthers für das Studium der Theologie, nämlich der *oratio*, der *meditatio* und der *tentatio* auf. Bei Luther sieht Bayer in revolutionärer Weise den wissenschaftstheoretischen Dualismus von Theorie und Praxis überwunden. Neben der *vita activa* und der *vita contemplativa* steht die *vita passiva* des Glaubens, so dass nun auch die Theologie als reflexiver und existentieller Vollzug einer grundlegenden Passivitätserfahrung gedeutet wird, die mit dem Rechtfertigungsgeschehen synonym ist. Was aber ist nach Luther ein Theologe? «In Kürze lassen sich Luthers» und im Grunde auch Bayers «Ausführungen so zusammenfassen: Ein Theologe ist, wer von der Heiligen Schrift ausgelegt wird, sich von ihr auslegen lässt und sie als von ihr Ausgelegter anderen Angefochtenen auslegt» (61). Für Bayer ist im Anschluss an Luther nicht ein unmittelbar zu beschreibender Glaube, freilich auch nicht die vom Text der Bibel abgelöste Grösse des Wortes Gottes, sondern einzig und allein die Bibel als Heilige Schrift das Apriori aller Theologie, nämlich «ein historisches Apriori, ein Apriori, das a priori zufällig und a posteriori notwendig ist» (62). Richtungsweisend ist das Theologieverständnis Luthers für Bayer aber auch, dass es aufgrund seiner Unterscheidung von Gesetz und Evangelium das Verhältnis zwischen Gott und Mensch «jenseits von Diastase, Identifikation und Analogie» (117) bestimmt. Die jenseits der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium aufbrechende Erfahrung der Verborgenheit Gottes führt Bayer unter Berufung auf Luther zur Absage an jeden Versuch, Theologie als Theorie von der letzten Einheit der Wirklichkeit zu begründen.

Im Verhältnis zur Darstellung des Theologieverständnisses Luthers fällt die Behandlung Melanchthons und Calvins einigermaßen knapp aus. Unbeschadet seiner lehre vom *tertius usus legis*, die Bayer ablehnt, und seiner humanistischen Prägung wird Melanchthon attestiert, sein Theologieverständnis sei «durch und durch» lutherisch (155; vgl. 130). Kritik übt Bayer allerdings an Melanchthons Begriff der theoretischen Gewissheit, den dieser aus der Mathematik auf die Theologie übertragen hat. Anders als Luther bringt Melanchthon die Glaubenserfahrung der Anfechtung «erstaunlicherweise wissenschaftstheoretisch nicht zu Geltung» (149). Darum aber bemüht sich Bayer in seiner eigenen Grundlegung evangelischer Theologie. Entsprechend seiner theologiegeschichtlichen Bedeutung hätte Calvins Theologieverständnis wohl eine ausführlichere Würdigung verdient, als ihr in Bayers Lehrbuch zuteil wird. Calvin wird in erster Linie als Schüler Luthers, Melanchthons und Bucers interpretiert. Trotz Kritik an seiner Prädestinationslehre vermerkt Bayer positiv, man könne von Calvin «nicht sagen, dass er durchgehend apriorisch konstruiert habe» (170). Allerdings kritisiert Bayer, dass sich das theologische Hauptaugenmerk bei Calvin gegenüber Luther von der Rechtfertigung auf die Heiligung verlagert und «faktisch – entgegen der theozentrischen Ausrichtung – eine Anthropologisierung» der Theologie befördert habe (181).

Der zweite Hauptteil (185–388) ist dem Theologieverständnis wichtiger Vertreter des Protestantismus im 20. Jahrhundert gewidmet. Die Durchsicht der Konzeptionen von Tillich, Elert und Barth fällt überwiegend kritisch aus. Am ehesten noch kann Elert bei Bayer streckenweise mit Zustimmung rechnen, hält es dieser doch für Elerts «grosses Verdienst, die im Neuprotestantismus weithin vergessene oder zumindest verharmloste dunkle Seite der Gottesbegegnung nicht verdrängt zu haben» (300). An die Stelle der von Luther geforderten Kunst der Unterscheidung trete bei Elert freilich die Diastase, die es ebenso theologisch zu kritisieren gilt wie jeden Versuch theoretischer Vermittlung oder Synthese. Kritik übt Bayer daher vor allem an Elerts Verständnis des Gesetzes, welches «fast nur Gottes Judikatur», nicht aber dessen Legislatur sieht und deshalb den *usus politi-*

cus legis theologisch funktionalisiert und dem *usus elencticus* unterordnet, was bei Elert zu den hinlänglich bekannten fatalen politischen Konsequenzen geführt hat.

Äusserst kritisch fällt die Darstellung Tillichs aus, der, wie auch später Barth, vor allem mit Luther verglichen wird. «In solchem Vergleich wird sich zeigen, worin die Schwierigkeiten liegen, die wir heute mit Luthers Theologie haben, aber auch, was diese Theologie leistet und bleibend zu denken gibt» (185). Bayer hält Tillich vor, dass die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bei ihm keine Rolle spiele (220). Mit A. Peters ist m.E. jedoch zu fragen, ob nicht gerade Paul Tillich zur Wiedergewinnung einer erneuerten und wirklichkeitsnahen Lehre von Gesetz und Evangelium wichtige Gesichtspunkte beigetragen hat (vgl. A. Peters, *Gesetz und Evangelium*, HST 2, Gütersloh 1991, 145ff.). M.E. ist die Theologie Tillichs insgesamt differenzierter zu beurteilen, als dies bei Bayer geschieht. Das gilt nicht zuletzt für die Methode der Korrelation, welche auf ihre Weise die Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium fundamentaltheologisch neu zur Sprache gebracht hat, von theologischen Kritikern aber nicht selten an der falschen Stelle kritisiert worden ist. Zustimmung verdient jedoch die Feststellung Bayers, dass ein theologisches Urteil über Tillichs Denken im entscheidenden Punkt hamartiologisch sein muss (226). Bayer würdigt die Intention Tillichs, die reformatorische Rechtfertigungslehre unter neuzeitlichen Bedingungen neu zur Geltung zu bringen, bestreitet aber, dass Tillichs Theologie als sachgerechte Reformulierung der Rechtfertigungslehre gelten kann. Neben Tillichs unzureichendem Sündenbegriff kritisiert Bayer, dass Tillich die Bindung der Theologie an jedes konkrete Wort aufgegeben habe. «Eine auf Wort und Glaube und damit auf Unterscheidung, Beziehung und Begegnung von Gott und Mensch, des homo peccator und des deus iustificans, konzentrierte und sich konzentrierende Theologie wie die Luthers einerseits und eine seinsmystisch-identitätsphilosophische Theologie wie die Tillichs andererseits lassen sich dem Grundtypus nach nicht vereinbaren» (273, im Original kursiv).

Unvereinbarkeit mit Luthers Theologieverständnis ist auch das Resultat von Bayers Barth-Interpretation. Unbeschadet ihrer Selbstbeschreibung als Theologie des Wortes Gottes müsse sich die Theologie Barths die (schon von H.U. von Balthasar aufgeworfene) Frage gefallen lassen, ob sie nicht eine neuzeitliche Gestalt von Gnosis sei (350f.). Barth erweise sich nicht als ein dem neuzeitlichen Denken widerstehender, sondern diesem ganz entsprechender Theologe, «durch und durch» als «Zeitgenosse Kants und Hegels» (333), der vor allem beim Problem der natürlichen Theologie die Weichen falsch gestellt und in Hegelschen Bahnen das Kreuz und mit ihm das Evangelium naturalisiert und zur blossen Idee verallgemeinert habe (351ff.). Im Gegensatz zu Luther habe Barth das Wort Gottes «theoretisiert»: «*Wie in Barths Theoretisierung des Wortes, in seinem Spiritualismus, ein typisch neuzeitlicher Zug liegt, so ist auch die dieser Theoretisierung entsprechende Ethisierung bzw. Moralisierung typisch neuzeitlich; sie bewegt sich in der Tradition Kants*» (376). Bayer konstatiert also einen theologischen Gegensatz zwischen Barth und Luther, der nicht etwa nur einzelne Aspekte, sondern das Fundament betrifft und unüberbrückbar ist. Dass diese Barth-Interpretation nicht mit ungeteilter Zustimmung rechnen kann, liegt auf der Hand. Für Bayers eigenes Theologieverständnis aber ist die Kritik an Barth von zentraler Bedeutung.

Dessen Entfaltung ist dem dritten Hauptteil (391–531) vorbehalten. Innerhalb seiner eigenen Grundlegung der Theologie führt Bayer nicht nur die Auseinandersetzung mit den schon besprochenen Positionen der Neuzeit fort. Sein eigenes Theologieverständnis formuliert Bayer vor allem im kritischen Bezug auf Schleiermacher (vgl. 490ff.). In Anknüpfung und Widerspruch zu den Paragraphen 5 bis 8 in Schleiermachers: «Kurzer Darstellung des Studiums der Theologie» formuliert Bayer seinen Begriff von Theologie in zwei Thesen. Die erste besagt: «Was theologische Wissenschaft zu Theologie macht, ist ihre Beziehung auf jene elementaren Sprachhandlungen, in denen Gesetz und Evangelium konkret – verpflichtend und freimachend – wirken; diese Beziehung wird in dem Bekenntnis wahrgenommen, von ihnen schlechthin abhängig zu sein, und in dem Willen, in ihnen tätig zu werden» (498, im Original kursiv). Die zweite These lautet: «Was theologische Wis-

senschaft zur Wissenschaft macht, ist ihr Vollzug in den wissenschaftlichen Methoden ihrer Zeit, die die Sache der Theologie nicht legitimieren oder konstituieren, wohl aber den nicht zuletzt zur Verarbeitung der Häresie notwendigen Umgang mit dieser Sache regulieren» (500, im Original kursiv). Im Anschluss an J.G. Hamann einerseits und die Sprachanalytische Philosophie des 20. Jahrhunderts andererseits begreift Bayer die Theologie als Sprachanalyse, deren Resultat nicht theologische Sätze, sondern «das Klarwerden von Sätzen der Verkündigung in ihrem bestimmten Sitz im Leben» ist (439), bzw. als «Grammatik zur Sprache der heiligen Schrift» (Hamann; 486).

Dieses Theologieverständnis impliziert nicht nur Kritik an Kant, dem die Ethisierung des Christentums vorgeworfen wird (456ff.), an Hegels «Theoretisierung» (458ff.) sowie der «Existentialisierung» des Christentums bei Schleiermacher und in der existentialen Interpretation der Bultmannschule, sondern auch an der wissenschaftstheoretischen Konzeption Pannenburgs. Überhaupt kann Bayers Werk als Gegenentwurf zum Theologiekonzept Pannenburgs gelesen werden (vgl. 59, 396, 517ff.). Bekanntlich versteht Pannenberg unter wissenschaftlicher Theologie «Religionswissenschaft, insofern sie Wissenschaft von Gott ist» (W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, 1977, 317). Nun entwickelt auch Bayer seinen Theologiebegriff als den einer besonderen Form der Religionswissenschaft, freilich so, dass dieser das Wesen von Religion als Gottesdienst bestimmt (395ff.), den Zugang zu diesem Phänomen aber nicht über die Beschreibung desselben, sondern durch die Teilhabe an diesem in seiner spezifischen christlichen Form sucht (397ff.). Wenn Bayer die These aufstellt, Theologie komme vom Gottesdienst her und gehe auf ihn hin (403), so ist dies im Sinne der Teilhabe am Vollzug des christlichen Gottesdienstes gemeint. Theologie ist demnach «Teilmoment des hörenden Glaubens»: «Umfassend verstanden ist die Theologie mit dem Glauben identisch» (403).

Dem Glauben, zu dem neben *oratio* und *meditatio* die Anfechtung als wesentliches Moment gehört, ist aber jedes Einheitsdenken, und sei es auch in Form theoretischer Antizipation, versagt. Nach Bayer scheitern alle neuzeitlichen Versuche spekulativer «Totalvermittlung» (411) letztlich an Gott selbst. Gegen jeden Begriff von Identität oder Analogie stellt Bayer die für sein Theologieverständnis fundamentale These auf: «Gott entspricht sich nicht. Gott widerspricht sich» (416; vgl. 326, 506), was zu Folge hat, dass jede theologische Theoriebildung aporetisch bleiben muss, sofern sie sich entsprechend der biblischen Rede von Gott weigert, das Sein Gottes theoretisch zu rechtfertigen. Theologie *unter* dem Wort verzichtet auf jede Theodizee (406). Sie ist insofern nicht Wissenschaft, sondern «metakritische Weisheit» (430ff.).

Zweifellos hat Bayer mit dieser Zuspitzung die Differenz zwischen der für ihn massgeblichen Theologie Luthers und dem neuzeitlichen Denken scharf herausgearbeitet. Das Verhältnis zwischen einer in der aporetischen Gotteserfahrung als Konfliktwissenschaft begründeten Theologie und dem neuzeitlichen Denken bedarf aber weiterer Diskussionen. Bayer erklärt bezeichnenderweise, dass seine theologische Metakritik der Neuzeit zum einen in gewisser Nähe zur sogenannten Postmoderne stehe, andererseits aber auch «prämodern» sei (433). Diese Verhältnisbestimmung zur Moderne bleibt aber in mancher Hinsicht unklar. Dies liegt vor allem daran, dass der Begriff der Postmoderne und ihr Verhältnis zur Moderne nicht wirklich geklärt wird. Ob die heute nicht nur von theologischer, sondern auch von philosophischer Seite heftig kritisierte Moderne an ihr Ende gelangt sei, ist keineswegs schon ausgemacht. Mehr noch ist zu fragen, ob die postmoderne Kritik der Moderne nicht geradezu ein Teilmoment derselben ist, zumal die Kritik der Moderne ein konstitutives Element ihrer Geschichte seit ihren Anfängen ist. Wie also ist es um die *Selbstkritik* einer theologischen Metakritik der Moderne bestellt? Begreift sie wirklich das Ausmass jener *epoche*, welche die Moderne heraufgeführt hat? Lässt sich die neuzeitliche Theologiegeschichte derart erklären und kritisieren, dass einzelne Theologen wie J.S. Semler an ihrem Beginn «die Weichen falsch gestellt» haben (393)? Und kann, um im Bild zu bleiben, der Zug der Geschichte zu dieser Abzweigung zurückfahren, um noch einmal einen anderen Weg einzuschlagen? Auch Bayer ist sich ja darüber im

klaren, dass sich eine Metakritik neuzeitlicher Philosophie und Theologie nicht in der assertorischen Wiederholung vormoderner Gedanken erschöpfen kann.

Was aber bedeutet es für die Begründungsproblematik theologischer Wissenschaft, wenn die Erfahrung ihres Grundes, wie es ja die These von dem Selbstwiderspruch Gottes behauptet, prinzipiell aporetisch ist? Wird nicht im Grunde jegliche Möglichkeit des Verstehens und Erkennens und also auch jeder Kritik bestritten, wenn die Frage nach dem Gegenstand – und das heisst doch dem Erkenntnisgrund der Theologie – in eine Aporie mündet (vgl. 416)? Wie lässt sich dann dem Einwand begegnen, die behauptete schlechthinnige Abhängigkeit von jenen elementaren Sprachhandlungen, in welchen Gesetz und Evangelium konkret wirken sollen, sei ganz einfach das Resultat einer dezisionistischen Wahl? Könnte der Hinweis auf die grundlegende Aporie aller theologischen Theoriebildung nicht gerade zur Legitimierung jener postmodernen Verabschiedung der Wahrheitsfrage dienen, gegen die sich Bayer mit Entschiedenheit wendet? Nötigt die Frage nach der Wahrheit also zur Kritik der Metakritik?

Virulent werden die genannten Fragen spätestens beim Methodenproblem der Theologie. Wie verträgt sich die Forderung einer Metakritik neuzeitlichen Denkens mit derjenigen nach einem Vollzug theologischer Reflexion «in den wissenschaftlichen Methoden ihrer Zeit» (500)? Auch wenn Bayer darauf insistiert, dass die Methoden «die Sache der Theologie» nicht legitimieren oder konstituieren, sondern lediglich regulieren sollen, besteht hier doch ein erkenntnistheoretisches Problem von erheblichem Gewicht, weil die Methoden neuzeitlicher Wissenschaften erkenntnistheoretische Prämissen implizieren, deren Geltung durch jene von Bayer intendierte Metakritik gerade bestritten wird. Wie geht die Metakritik an ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen mit dem theologischen Gebrauch neuzeitlicher Wissenschaftsmethoden zusammen, ohne in schwerwiegende Aporien zu führen?

Ich stelle diese Fragen, gerade weil ich mich mit dem Verfasser darin einig weiss, dass der Ort christlicher Theologie als einer Gestalt geschichtlicher – und das heisst sterblicher – Vernunft zwischen Mythos und neuzeitlicher Metaphysik (vgl. 26ff., 505ff.) noch einmal neu zu bestimmen ist und unser theologisches Reden und Denken heute ganz neu aus den Texten der Bibel geboren werden muss oder aber zum Verstummen verurteilt ist. In dürftiger Zeit den Blick der wissenschaftstheoretischen Diskussion auf diese Texte, ihre Sprachgestalt und schriftförmige Materialität zurückzulenken, macht die grosse Bedeutung des vorliegenden Werkes aus.

Ulrich H.J. Körtner, Wien

Augustinus-Lexikon. Herausgegeben von Cornelius Mayer et al. Vol. 1: Aaron – Conuersio. Einleitung und Fasc. 1–8 in einem Band 1994. Schwabe & Co. AG, Verlag, Basel. LX, 1294 Spalten. Leinen. Fr. 294.–/DM 358.–

Der erste Band des auf vier Text- und einen Registerband geplanten Augustinus-Lexikons liegt jetzt vor. Auf die Faszikel 1–3 wurde schon in ThZ 44 (1988) 379 f. hingewiesen. Das internationale Herausgebergremium konstituierte sich 1978. Als Vorarbeit wurde eine vollständige augustinisches Wortkonkordanz erstellt (etwa 5 025 000 Wörter!). Diese steht Interessenten zur Verfügung. Adresse: Augustinus-Institut der deutschen Augustiner, Steinbachtal 2a, D–97082 Würzburg. Die Konkordanz wird bald auf CD-Rom im Handel erhältlich sein.

Das Lexikon wird nach seiner Fertigstellung den vorläufigen Schlusspunkt in der langen Reihe von Versuchen darstellen, das Denken Augustins zusammenzufassen und zu vermitteln. Prosper von Aquitanien exzerpierte um 450 aus den Schriften Augustins 390 Lehrmeinungen in Form von Sentenzen. Durch die Jahrhunderte hindurch folgten sich weitere Unternehmen bis hin zu der weit verbreiteten Ausgabe der Mauriner, die einen doppelten Index erstellen.

Rund 1200 Artikelstichwörter sind vorgesehen. In Band 1 sind davon rund 200 bearbeitet. Die lateinischen Lemmata sind den Schriften Augustins entnommen und bieten somit ein hohes Mass an Authentizität. Die Artikel sind in deutscher, englischer oder französischer Sprache verfasst. In anderen Sprachen geschriebene Beiträge werden in eine der genannten Sprachen übersetzt. Behandelt werden a) Personen aus dem Umkreis Augustins. b) Orte, Sachen und Sachverhalte von gesellschaftlicher, politischer, kultischer und kultureller Bedeutung. c) Werke Augustins. d) Begriffe, die für sein Denken wichtig sind. Am Anfang jedes Artikels wird die Gliederung angegeben. Am Schluss findet sich jeweils das Literaturverzeichnis. Der Leser kann sich rasch zurechtfinden.

Der Registerband wird ausser einem lateinischen Verzeichnis der in den Artikeln behandelten Personen, Sachen und Begriffe auch Verzeichnisse in deutscher, englischer und französischer Sprache bringen, die es ermöglichen, das Lexikon auch unter modernen Fragestellungen wie Ethik, Gesellschaft, Politik etc. zu konsultieren. Der Registerband wird damit zu einem Schlüssel, der viele Schätze auftut, die jetzt unter einem Lemma ruhen, hinter dem der Leser jedenfalls nicht auf Anhieb ein gesuchtes Thema vermutet.

Die Wortkonkordanz wie auch die ebenfalls mit EDV erfasste Augustinusliteratur (rund 50000 Titel) bieten den Bearbeitern der Stichwörter die Möglichkeit, in einer umfassenden Weise vorzugehen. Das Resultat ist denn auch erfreulich: in vielen Fällen sind die im vorliegenden Band enthaltenen Artikel eigenständige Beiträge zur Forschung.

Für den nun abgeschlossenen ersten Band wurden die einleitenden Seiten V-LX neu gesetzt, Druckfehler korrigiert, neue Ausgaben wie die *sermones Dolbeau* eingefügt (XXXIX).

Ein paar kritische Beobachtungen seien hier mitgeteilt. Im grossen, ausserordentlich informativen Artikel «Africa» (180–219) wird der schon 1901 von Monceaux hervorgehobene wichtige jüdische Einfluss zur Zeit Augustins nicht erwähnt. Die recht zahlreiche Judenschaft Nordafrikas ist vielfach bezeugt, gerade auch von Augustin: *Sermo* 196, 4; *Sermo Denis* 17, 9; *Ep.* 71, 3.5. Näheres bei A. Schindler, *Art. Afrika I* in *TRE* 1 (1977) 669, ferner bei Johannes van Oort in seiner umfangreichen Rezension des Augustinus-Lexikons in *VigChr* 45 (1991) 376–387, 381.

Der Hauptherausgeber C. Mayer unterstreicht in der Einleitung zu *Recht*, dass Augustin nicht nur die Theologie und die Philosophie beeinflusst habe, sondern «auch andere Fachgebiete wie die der Psychologie, der Linguistik, der Politikwissenschaften ganz allgemein – um nur einige zu nennen» (IV). In der Tat ist der Einfluss seines Denkens z. B. auf die Psychologie gross. Er ist zudem der erste Autor, der uns in seinen *Confessiones* analytisch aufschlüsselbares Material hinterlassen hat. Darum erstaunt es, dass im Artikel Augustinus (uita) jeder Hinweis auf psychohistorische Ansätze in der Augustinforschung fehlt.

«*Baptismus paruulorum*»: *Sq.* 596: das von Augustin in *c. Jul.* 22 angeführte Chrysostomuszitat findet sich nicht wie behauptet in *hom. 10 in Rom. 2 sp.*, sondern in der *Taufkatechese* 2/4, 6: *Εὐλογητός* = Kaczynski I, 258.

Die Herausgeber haben sich entschlossen, «aus Gründen des vielfältigen, noch nicht überschaubaren, weil von der Forschung erst teilweise aufgearbeiteten Einflusses Augustins auf die Nachwelt» (VII), die Wirkungsgeschichte auszuklammern. Diese Überlegung lässt sich leicht nachvollziehen. Zurück bleibt aber gleichwohl das Bedauern über diese Beschränkung. Ich wiederhole darum noch einmal den schon in *ThZ* 44 (1988) 380 gemachten Vorschlag. Könnten nicht allenfalls in einem Supplementband die herausragenden Lemmata noch einmal aufgegriffen und längsschnittartig wichtige Stationen ihrer über Jahrhunderte dauernden Wirkung skizziert werden?

Eines steht jetzt schon fest: das Augustinus-Lexikon wird nicht nur das Studium des grossen Kirchenvaters und -lehrers mächtig fördern, sondern auch entscheidende Impulse für die Erforschung seiner unvergleichlichen Wirkung geben. Damit aber wird das Lexikon seine Bedeutung auch für die Nichtspezialisten gewinnen. Wer z. B. der Wirkung Augustins auf Luther, Karlstadt,

Zwingli und Calvin, die sich ja alle vier auf den afrikanischen Bischof berufen haben, nachgehen will, wird aus dem Studium der einschlägigen Artikel wichtige Anregung bekommen.

Das Augustinus-Lexikon erscheint in prächtiger Ausstattung und ist editorisch aufs beste betreut. Es reiht sich damit würdig ein in die lange Reihe der Publikationen des Schwabe Verlags, dessen verlegerische Tradition als Erbe der Petri, Amerbach und Froben bis in die Anfänge der Buchdruckerkunst zurückreicht. Er hat übrigens auch die erste Augustinus-Gesamtausgabe veröffentlicht (1506).

Rudolf Brändle, Basel

Gerd Theissen (et alii), *Le défi homilétique. L'exégèse au service de la prédication. Textes édités par Henry Mottu et Pierre André Bettex, Labor et Fides, Genève 1994. 321 S.*

Wie soll heute, da der Graben zwischen wissenschaftlicher Exegese und Predigt sich ständig vertieft, gepredigt werden? Der Sammelband bietet die Vorlesungen zu diesem Thema bei einer Lehrveranstaltung der theologischen Fakultäten der Suisse romande. Für *G. Theissen*, dessen Ausführungen einen Drittel des Buchs ausmachen, ist «Predigt eine in den Gottesdienst integrierte Rede, in welchem ein Gemeindeglied als Wortführer der andern durch einen biblischen Text die Zeichenwelt vergegenwärtigt, auf welche sich dieser bezieht. Dies geschieht in der Hoffnung, dass die Hörer in einen Dialog mit Gott treten und dadurch für ihr Leben etwas gewinnen.» Die Predigt hat eine historische, eine theologische, eine existentielle und eine kommunikative Dimension. Theissen führt die Zeichenwelt der Bibel auf 14 Grundthemen (u. a. Schöpfung, Weisheit, Exodus, Rechtfertigung, Gericht) zurück. Ein biblischer Text nimmt je wieder anders eines oder mehrere dieser Grundthemen auf und ist das generative Prinzip, das auf verschiedenen Ebenen neue, die Probleme der Gegenwart aufnehmende Variationen der Grundthemen ermöglicht. Theissen bietet Beispiele für solche Variationen. Er möchte eine Predigtweise, die nicht fundamentalistisch oder biblizistisch ist, wohl aber dem Geist der Bibel entspricht. Das Ziel der Predigt, dass der Dialog mit Gott in Gang kommt, ist nicht methodisierbar, aber lässt sich als Hoffnung umschreiben. Die erhoffte Gotteserfahrung besteht darin, dass uns die letzte Einheit von Sein und Sinn, von Allmacht und Güte Gottes offenbar wird. Theissen empfiehlt dem Prediger, reichlich von Bildern und narrativen Elementen Gebrauch zu machen. Biblische Symbole werden lebendig, indem sie in der Fülle ihrer Bedeutungen ausgeschöpft werden. Der Prediger muss grundlegende Einsichten der Rhetorik beachten, persönlich echt sein, seine Hörer achten und lieben und die Divergenzen zwischen ihm und den Hörern zu überbrücken suchen. So hilft er auch zum Verständnis von Wahrheit, die uns im mythologischen Gewande entgegentritt.

Der Patristiker *J.-M. Poffet* ruft die heutigen Prediger auf, das Auslegen der Schrift neu bei den Kirchenvätern zu lernen. Er preist die Exegese von Gregor, dem Grossen, nach dem vierfachen Schriftsinn als modern, weil nur sie (und nicht die historisch-kritische Exegese) die Fülle des Sinnes der Schrift erkennen lasse. «Die Schrift muss in dem Geist, in dem sie geschrieben wurde, interpretiert werden.» Der Patristiker *E. Junod* beschreibt ferner die Unterschiede zwischen den Kommentaren und den Homilien von Origenes. Diese wählen den Stoff im Blick auf die kurze, im Gottesdienst zur Verfügung stehende Zeit aus, nehmen Rücksicht auf die Fassungskraft der Hörer und auf das, was sie erbaut. Jene erklären den Text vollständig in allen Einzelheiten und wenden sich an die im Glauben Fortgeschrittenen.

H. Mottu nimmt Stellung zur Predigt über Texte aus dem AT. Die christologische Deutung kommt für ihn nicht mehr in Frage, wohl aber das Modell der strukturellen Analogie zwischen den beiden Testamenten. Dabei beruft er sich auf Aussagen des späten Bonhoeffer über die Weltlichkeit und die Diesseitigkeit des Alten Testaments und seine Bedeutung für den christlichen Glauben. *P.-L. Dubied* erläutert einige Begriffe aus Linguistik und Kommunikations-Wissenschaft und deren

Bedeutung für die Predigt. Nach ihm besteht die Aufgabe der Predigt «nicht zuerst darin, den Sinn eines Textes (seinen semantischen Gehalt) zu übermitteln, sondern dessen Wirkung neu zu erzeugen, wohl wissend, dass die gleiche linguistische Form in einer ganz andern Situation nicht zwingend denselben Wert hat.» *A.-C. Berthoud* beschreibt die Typen möglicher Eröffnungen eines Gesprächs und einer Rede und analysiert mit dieser Typologie die ersten Sätze von 15 vorliegenden Predigten. Daraus ergeben sich Empfehlungen für bessere Weisen des Anfangs. *B. Reymond* untersucht den grundlegenden Unterschied zwischen Schreiben-Lesen eines Textes und Sprechen-Hören einer Predigt. Obwohl Theologie, auch Exegese, sich fast ganz auf dem Niveau Schreiben-Lesen abspielt, hat die Oralität der Predigt besondere Chancen, freilich auch Gefahren. *J. Cottin* referiert kritisch über die «Bildpredigt», wie sie von H. Schwebel, H.-U. Schmidt und andern in den letzten Jahren empfohlen und praktiziert wird. Die Predigt erhält dadurch einen zweiten Brennpunkt. Neben den Text tritt, ihm gleichwertig, die menschliche Erfahrung, für die das Bild ein Ausdruck ist. Für Cottin bleibt dadurch der Primat des Wortes unangetastet. *J.-M. Sordet* wertet die Video-Aufnahmen von vier Predigten aus hinsichtlich aller nicht-verbale Kommunikationsformen (Körperhaltung, Hände, Mimik, Stimmgebung) und reflektiert über diese Dimension des Predigtgeschehens. *M. Donzé* charakterisiert den katholischen Predigtstil nach dem II. Vatikanum, vergleicht neuere Predigtanleitungen zum gleichen Text von drei verschiedenen Autoren und leitet den Prediger zum sinnvollen Gebrauch solcher Hilfsmittel an.

Der Systematiker *P. Gisel* ist der einzige Autor, der eindeutig das kerygmatische Predigtverständnis ablehnt. Man überfordert die Predigt, wenn man von ihr die Vermittlung von Gottes Wort oder die Aktualisierung des Evangeliums erwarte. Die Predigt habe vor allem eine priesterlich-sakramentale Funktion. Als Teil des Kultes helfe sie, durch Symbole zur Welt Distanz zu bekommen und diese religiös zu deuten. Von niemandem in diesem reichhaltigen Band werden Zweifel daran geäußert, dass die Predigt mit ihrer monologischen Struktur auch eine für die Moderne geeignete Form der Vermittlung von religiösen Inhalten sei.

Walter Neidhart, Basel

Werner Thiede (Hg.), *Reihe: Apologetische Themen*, Band 1–3: Scientology, Theosophie, Anthroposophie, Fr. Bahn-Verlag Konstanz 1992/93.

Die drei ersten Bände der Reihe «Apologetische Themen» möchte ich in umgekehrter Reihenfolge durchgehen, weil ich dadurch zum einen der Wirksamkeit gerecht zu werden meine und weil zum anderen die Apologetik im Sinne von Ablehnung seitens der christlichen Autoren zunimmt.

Der bekannte emeritierte Konfessionskundler *Friedrich Heyer* stellt die *Anthroposophie* einfühlsam und dialogisch vor als einen möglichen Lebensentwurf. Er zeigt den Weg Steiners von einer sektenhaften Theosophie etwa der Frau Blavatzky hin zur anthroposophischen Verbindung von Materie und Geist (Begründung der «Allgemeinen Anthroposophischen Gesellschaft» an Weihnachten 1923 in Dornach/Schweiz). Sowohl das «System» mit seiner Erkenntnistheorie der Selbst-Erkennen und Selbst-Entwicklung, der androgynen Anthropologie des Astral-, des kontingenten Äther- und physischen Leibes und des Ich, der Periodisierung der Geschichte in der nur für Eingeweihte lesbaren Akasha-Chronik, mit der Ablehnung des Schöpfungsgedankens zugunsten einer kosmischen Evolution, mit dem kosmischen Christus, der nach seinem Tod in die «Erden-Aura» wirksam ausgeflossen ist und das karmische Richteramt erhält, mit Mysterienspielen und dem 1928 neu errichteten Goetheanum in Dornach – als auch die vielen lebensreformerischen Anstöße von Steiner kommen zur Sprache: Waldorfpädagogik, biologisch-dynamische Landwirtschaft, Sprachgestaltung, Medizin usw. Heyer hält die Anthroposophie mit aller Kritik im Detail für eine Bewegung, die manche Menschen näher zu Christus hinführt ohne «zudringliche Missionierung», aber vielleicht mit etwas «elitärer Besserwisserei» (104).

Unter «*Theosophie*» laufen: einerseits eine christliche Strömung von Hildegard von Bingen über Böhme bis zu heutigen Mystiker/innen u. a., andererseits die 1875 gegründete Theosophische (n) Gesellschaft(en) auf dem Boden von Okkultismus und Spiritismus, etabliert von Frau Blavatzky (1831–1891) als «dritter Weg» neben der modernen Wissenschaft und der traditionellen Religion. Die Vorstellungen von Gott und Welt, von Geist und Materie, vom Menschen und seinem Übermenschentum sind hier monistisch und synkretistisch gefasst. Grundpostulate sind: Besitz der Ur-Gnosis als «Geheimlehre»; eine pantheistische Gottes-Idee; ein gnostisches Gottesbild mit Reinkarnations- und Fortschrittsgedanken; eine okkulte Rassentheorie und ein pädagogischer Evolutionismus. Die Nähe zum ebenfalls monistischen New Age ist deutlich, vor allem zur amerikanischen Variante von Ellis Bailey (1880–1949). Als parareligiöse Bewegung sind die Spielarten der Theosophie kritisch zu sehen: mit ihrer Selbststilisierung zur «Theosophischen Verbrüderung» aller Religionen und Menschen, mit ihrer selbst von christlichen Esoterikern bemängelten Nivellierung des Christlichen (85), mit ihrer Aufweichung, Umdeutung und synkretistischen Fortführung des Christlichen. Schade ist freilich, dass Symbole wie der Kosmische Christus, pantheistische Gottesbilder (z. B. auch das Bild von der göttlichen Mutter im theosophischen Vaterunser, 105), Ansätze eines offeneren Menschenbildes vom Verfasser, Hans-Jürgen Ruppert, nicht wirklich diskutiert werden. Höchst lobenswert sind der Text-Anhang und die Literaturhinweise.

«*Szientologen*» sind durch Zeitschriftartikel, Reportagen und Talkshows bis in Chefetagen grosser Unternehmen hinein geoutet worden, von Bundestagsabgeordneten als «Kreuzung von Stasi und Mafia» abgetan und von manchen umgekehrt als «Kirche» zum persönlichen Rettungsanker hochstilisiert worden. Der Verfasser Werner Thiede versucht in soziokultureller, religions- und tiefenpsychologischer Perspektive der «Geistmagie» des L.R. Hubbard (1911–1986) im modernen Kontext von Wissenschafts- und Fortschrittsglauben auf die Spur zu kommen. Der Begriff der «Geistmagie» ist natürlich gewollt: So wird den «Wissenden» die Prädikation (und Zulassung) als Religion oder gar als Kirche entzogen; zugleich wird die «Wissenschaft» eben als sektenhaft organisierte (1951 gegründete und 1954 als Kirche benannte) «Magie des Geistes» mit einer Feinbild-Ethik entlarvt (115f.). Dies lässt aber zu, dass Szientologen ihr weltanschauliches Bekenntnis, sofern es mit dem Grundgesetz nach Art. 4 u. a. vereinbar ist, offerieren dürfen – aber eben nicht als Religion im Sinne von GG Art. 7,3. Im Schlussabschnitt wird das szientologische Freiheitsverständnis als Vorstellung von Selbsterlösung insofern mit Recht kritisiert, als dort die am vollkommensten «Freien» am freizügigsten «von ihrer Macht Gebrauch machen und bei Strafe womöglich totalen Gehorsam fordern» (132). Schade ist aber, dass der Verfasser einseitig kirchlich-traditionell gegenargumentiert und sich nicht die Mühe macht, etwa von einem befreiungstheologischen, nachtheistischen Theologisieren her (das er selbst ja gar nicht vertreten müsste) ins kritische Gespräch zu kommen.

Insgesamt ist diesem Unternehmen höchstes Lob zu zollen, und das Erscheinen weiterer Bände zu modernen Strömungen und Themen wie Moon, Adventisten bzw. Taufe, Reinkarnation usw. ist zu begrüßen. Schön wäre es natürlich, wenn parallel Text-Bändchen herausgegeben werden könnten, weil hier in Erwachsenenbildung, Oberstufenkursen, Seminaren usw. Informationsbedarf aus erster Hand besteht, so dass die vorliegenden Diskussionsbände als hervorragende Orientierungshilfen dienen könnten.

Uwe Gerber, Darmstadt