

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:	46 (1999)
Heft:	1-2
Rubrik:	Besprechungen - Rezensionen - Comptes rendus

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

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

BESPRECHUNGEN – REZENSIONEN – COMPTES RENDUS

Charles Pidgen (ed.): *Russell on Ethics. Selections from the Writings of Bertrand Russell.* London, New York: Routledge 1999, 257 p.

Dieser Band enthält eine ausführlich kommentierte Zusammenstellung von Schriften Russells zur Ethik, insbesondere zu Fragen der Metaethik. Sie soll mit der Entwicklung im Denken von Russell zur Ethik vertraut machen. Abgesehen von wenigen Aufsätzen und den Monographien von L.W. Aiken und Kenneth Blackwell von 1963 respektive 1985 (beide Bücher sind inzwischen vergriffen) wurde Russells Metaethik bisher vernachlässigt. Der Herausgeber Charles Pidgen verfolgt aber auch ein systematisches Anliegen. Die vorliegende Anthologie soll Stärken und Schwächen diverser Positionen zur Ethik vor Augen führen. Russell beginnt und endet als Subjektivist, das heißt, er insistiert auf dem engen Zusammenhang zwischen Werturteilen auf der einen Seite, Gefühlen, Wünschen und Interessen auf der anderen Seite. Moralische Urteile bringen (nur) Wünsche bzw. Emotionen von Individuen oder Gruppen zum Ausdruck. Sie sind nicht im eigentlichen Sinne wahrheitsfähig und entziehen sich dadurch einer wissenschaftlichen Überprüfung. Dazwischen liegt eine Periode, welche durch das Erscheinen der *Principia Ethica* von G.E. Moore markiert ist und in der Russell vorübergehend für einen Objektivismus in der Ethik plädierte: Moralische Urteile bringen in letzter Instanz Urteile über einfache, aber nicht-natürliche Sachverhalte zum Ausdruck. Daß einer der Väter der analytischen Philosophie in Fragen der Metaethik zeitlebens schwankte und nach vorübergehender Schwärmerei für Moores ethischen Non-Naturalismus als «widerstrebender Emotivist» (so Pidgen 165) endet, ist bemerkenswert. Man kann dieses Schwanken als Anzeichen dafür nehmen, daß Russell sich zu wenig auf Fragen der Ethik spezialisiert hat. Man könnte in diesem Schwanken aber auch ein Indiz für seine luzide Haltung gegenüber einem tief ambivalenten Phänomen sehen. Werturteile treten mit dem Anspruch auf Objektivität auf; oft genug sind sie jedoch nicht mehr als eine raffiniert verkleidete Form von Parteiinteressen.

Die sachlichen Gründe für dieses Schwanken gehen noch tiefer. Das Gute läßt sich zum einen verstehen als alles, was einen Wunsch befriedigt oder was Lust bzw. Freude bewirkt. Die Vorteile dieses Ansatzes scheinen für den jungen Russell darin zu bestehen, daß sie die Ethik als einen Zweig der empirischen Psychologie erscheinen lassen – eine These, die Moore explizit angreifen wird und die auch Russell schließlich verwerfen wird. Ein zweiter Vorteil der Wunschtheorie besteht darin, daß ein begrifflicher Zusammenhang zwischen Wert und Motivation gewährleistet ist. Dieser letzte Punkt ist für einen so engagierten Moralisten wie Russell besonders wichtig. Er wird daraus ein eigenes Argument für den ethischen Emotivismus ent-

wickeln. Werturteile verpflichten, und sie bilden den Hintergrund für eine auf radikale Veränderungen drängende soziale und politische Kritik. Allerdings können kaum alle beliebigen Wünsche zugelassen werden; nur relativ stabile und informierte Wünsche (später werden erweiterte und überpersönliche Wünsche ausgezeichnet) erfüllen diese Bedingung, die mit dem Gebrauch des Prädikats «gut» gegeben sind. Hier macht sich bereits ein Element von Objektivität bemerkbar, das so weit verfeinert und ausgebaut werden könnte, daß die ursprüngliche Wunschtheorie des Guten bis zur Unkenntlichkeit verändert würde. Dies ist ein Weg, den Russell nicht beschreitet, der aber zeigt, wie unsicher eine rein subjektive Werttheorie dasteht.

Ein Nachteil der Wunschtheorie des Guten besteht jedoch darin, daß sie in Konkurrenz tritt mit einer Modifikation dieser Theorie, die besagt: Gut ist nicht einfach das, was ich wünsche, sondern das, was meine Wünsche tatsächlich erfüllt. Hier wird nicht das Gute mit dem Gewünschten gleichgesetzt, sondern das Gute mit dem objektiven Bedingungen der Erfüllung von Wünschen. Dieses zweite Axiom ist mindestens ebenso evident wie das erste, wie Russell selber konstatiert; überdies erlaubt das zweite Axiom innerhalb gewisser Grenzen eine Kritik bestehender Wünsche, nämlich irrationaler Wünsche, deren Erfüllung mich nicht befriedigen würde bzw. wird. Mein Wunsch, Dichter zu werden, kann sich als «schlecht» oder «unvernünftig» herausstellen, weil seine objektive Erfüllung mir keinerlei Befriedigung oder viele Plagen verschaffen wird. Objektive Erfüllung und subjektive Befriedigung müssen nicht zusammenfallen. Vermutlich ist jedoch Russell der Unterschied zwischen subjektiver Befriedigung und objektiver Erfüllung von Wünschen entgangen. Russell richtet in einem Beitrag von 1897 das Argument der offenen Frage (das er schon aus den Diskussionen im Kreis um Moore kennen möchte) gegen die hedonistische Version der Wunschtheorie, welche auf die tatsächlich eintretende subjektive Befriedigung von Wünschen abstellt. Mit gleichem Recht könnte er diese Kritik auf seine eigene, einfache Wunschtheorie richten, denn auch unabhängig von der subjektiven Befriedigung läßt sich sinnvollerweise die Frage stellen: Ich wünsche X – aber ist es auch wirklich gut, daß ich X wünsche? Besonders plausibel ist dieses Argument der offenen Frage für die Bestimmung des *sittlich* Guten. Da dem jungen Russell sowohl die simple Wunschtheorie als auch eine radikale Abweichung von der Wunschtheorie widerstreben, schlägt er folgende Version vor: Gut sind Wünsche, die ich zu haben (oder zu erlangen?) wünsche. Die Definition von «gut» als «was wir (bzw. die jeweils Urteilenden) zu wünschen wünschen» (what we desire to desire), erlaubt eine «Stellungnahme» zu Wünschen, ohne ein von allen Wünschen externes Kriterium zu verlangen. Wie der Herausgeber anmerkt, hatte Moore im § 13 der *Principia Ethica*, wo er das Argument der offenen Frage entwickelte, höchst wahrscheinlich Russells Vorschlag vor Augen (Pidgen 72). Moore zeigt, daß das Ausweichen auf höherstufige Wünsche nichts bringt; auch höherstufige Wünsche (z. B. mein Wunsch, einen Wunsch nach Poesie

zu haben) können mit dem Argument der offenen Frage konfrontiert werden. Ist dieser höherstufige Wunsch auch wirklich gut? Diese Frage ist sinnvoll, denn nichts ist deshalb gut, weil es gewünscht wird, sondern etwas ist wünschenswert, weil es entweder um seiner Folgen willen oder in sich gut ist.

Offensichtlich ließ sich Russell für knapp zehn Jahre von Moore überzeugen. Doch bereits anlässlich der Lektüre einer beißenden Polemik gegen den Wertobjektivismus in George Santayanas Buch *Winds of Doctrine* (1913) ließ sich Russell wieder zum Subjektivismus bekehren. Wichtiger noch als diese Lektüre war jedoch Russells Auseinandersetzung mit der Atmosphäre von Nationalismus und Kriegsbegeisterung, die den ersten Weltkrieg mit verursachte. Nach dem Krieg, nämlich 1922 neigte Russell sogar zu einem «humanistischen Amoralismus», wie es Pidgen zutreffend bezeichnet. Im gleichen Jahr hat Russell auch eine sog. Irrtumstheorie vorweggenommen, wonach alle moralischen Aussagen letztlich auf falschen Aussagen basierten (vgl. Pidgen Text 17) – eine Auffassung, die 1946 von John Leslie Mackie neu formuliert wurde und die Russell selber zugunsten des Emotivismus aufgegeben hat. Künftig wird Russell an der Auffassung festhalten, etwas sei gut, weil es gewünscht werde, und nicht umgekehrt. Zu einer ausgereiften Formulierung des Emotivismus brachte er es erst im Kapitel IX (*Science and Ethics*) des 1935 erschienenen Buches *Religion and Science*. (Dieses Kapitel wurde nachgedruckt in James Rachels (Hg.): *Ethical Theory*, Oxford Readings in Philosophy, 1998.) Russells Ausformulierung des Emotivismus ist früher als jene von Alfred Jules Ayer erschienen und hat gegenüber der Formulierung von Charles Stevenson sogar systematische Vorteile (vgl. Pidgen 132ff.).

Die «Moore-Periode» in Russells Entwicklung ist dokumentiert durch seinen längeren Aufsatz *The Elements of Ethics*, der im Sammelband *Philosophical Essays* abgedruckt wurde und wegen seiner leichten Zugänglichkeit nicht in den vorliegenden Sammelband aufgenommen wurde. Stellvertretend für diesen längeren Essay dokumentiert eine kürzere Rezension der *Principia Ethica* neben aller Zustimmung zwei wichtige Vorbehalte gegen Moore. Nach Moore wäre bekanntlich eine wohlgeordnete Welt auch dann besser als eine chaotische, wenn es keine empfindungsfähigen Lebewesen gäbe. Russell dagegen hält am Pathozentrismus fest. Er hat die Überzeugung – auch in einer Rezension von Albert Schweitzers *Kultur und Ethik* verteidigt –, daß es nur Gutes und Schönes geben kann in einer Welt, in der es empfindungsfähige Wesen gibt, die nicht in den vorliegenden Band aufgenommen wurde. (Sie wurde im Band 9 der *Collected Works of B.R.* unter dem Titel «Does Ethics Influence Life?» wieder abgedruckt.) Weiter verwirft er Moores Auffassung von moralischen Regeln als unnötig konservativ und bleibt damit seinem radikal-reformerischen Utilitarismus treu. Russell lag bereits vor 1903 eine frühere Fassung der *Principia Ethica* vor – ein Ma-

nuskript mit dem Titel *The Elements of Ethics*, das 1991 von Tom Regan ediert wurde.

Russells eigene Metaethik, sieht man einmal ab von seiner «Moore-Phase», kreist um eine Wunschtheorie des Guten. Moralische Urteile sind der Ausdruck von Wünschen. Diese Theorie bedarf jedoch einer gewissen Verfeinerung, will sie sich nicht dem Einwand aussetzen, Wünsche könnten doch auch in sich schlecht oder sozialschädlich sein. Abgesehen von vereinzelten Annäherungen aller Werturteile an Geschmacksreaktionen (142) ist Russell mit dieser Gleichsetzung unzufrieden (156). Er sucht vielmehr nach einem Anknüpfungspunkt für die Ethik in ganz speziellen Interessen – nicht so sehr in persönlichen Interessen, sondern vielmehr in «large impersonal desires» (143). An dieser Stelle macht sich Russells lebenslängliche Faszination für Spinoza bemerkbar (vgl. 223). Spinoza hat eine eigene Kritik von Wünschen angeregt, welche die psychologische Einsicht in die Entstehungsbedingungen von Ressentiments vorbereitet. Die Ressentiments gewisser Asketen erklären jenes Element, daß auch Russell als «error in desire» (65f.) bewahrt haben möchte. In diesem Sinne kann man sagen: Nicht alle Wünsche sind mit anderen Wünschen kompossibel; manche Wünsche sind im Ensemble mit anderen Wünschen kontraproduktiv oder selbstvergiftend. Obwohl Wünsche selber weder wahr noch falsch sein können, können sie eine Genese haben, welche ihre innere Verkehrtheit verursacht. Zu diesem Irrtum gehört die Erwartung, Leiden und Niederlagen anderer könnten uns froh machen. Die Wünsche, daß andere leiden mögen, bilden die Wurzel von Vergeltung und Ressentiment, und sie beruhen auf der Illusion, andere hätten auch anders wünschen oder handeln können. Obwohl Russell den harten Determinismus Spinozas nicht akzeptiert, sieht er in der Befreiung von asketischen und destruktiven Wünschen einen wichtigen Beitrag zur Ethik. Die Wunschtheorie kommt ohne eine Klassifikation verschiedener Arten von Wünschen nicht aus (61f.) Besonders suspekt sind «unfreie Wünsche» wie Hass, Zorn und Vergeltungswünsche. Auch Todesfurcht ist eines freien Menschen nicht würdig (233, vgl. Spinozas *Ethica* IV, 67). Ob die Unterscheidung von freien und unfreien bzw. unfrei-machenden Wünschen im Rahmen einer konsequenten Wunschtheorie des Guten legitim ist, möge dahingestellt bleiben. Jedenfalls bekundet Russell seine Sympathien mit der Idee, welche Spinozas «amor intellectuallis» zugrundeliegt, nämlich die Kultivierung von Wünschen, die sich auf Güter beziehen, die nie knapp werden können und deshalb auch keine Konkurrenz und keinen Neid erzeugen. Auch in einer anderen Hinsicht erinnert Russells Auffassung an Spinoza: Das sittlich Gute drücke nicht nur *einen* Wunsch aus, sondern auch den zweiten Wunsch, daß andere diesen (ersten) Wunsch auch hegen mögen. Das Urteil «X ist gut» setzt sich demnach aus den Wünschen zusammen «Möge es X geben, und mögen andere dies auch wünschen». Dieses objektive Element der Verallgemeinerung wird jedoch nicht im Sinne von Kant verstanden, näm-

lich als Grundlage einer «kategorischen Notwendigkeit» moralischer Urteile (vgl. 147f.).

Zwei weitere Texte (Nr. 21 und 23) stammen aus dem 1954 erschienenen Buch *Human Society in Ethics and Politics*. Hier verteidigt sich Russell gegen den Vorwurf des Rationalismus. Rational können wir nach Russell nur sein in bezug auf die Wahl der Mittel. «Reason consists in a just adaption of means to ends» (172). Dazu gehört, daß wir unsere Wünsche ordnen und Konflikte zwischen eigenen Wünschen zu vermeiden suchen. Für Ziele oder angesichts von Interessenkonflikten zwischen Menschen gibt es jedoch keine vernünftigen Gründe. «There is no such thing as an irrational aim except in the sense of one that is impossible of realization» (ibid.). Letztlich basiert Ethik auf dem Wunsch nach einer Welt, in der Emotionen stark, aber nicht mehr destruktiv seien. Überzeugte Anhänger einer Raubtiermoral kann man nicht widerlegen – man muß sie bekämpfen.

Dank der guten Zusammenstellung und philosophisch durchdachten Kommentierung von Charles Pidgen wird die Bedeutung von Russell für die Ethik sichtbar. Die schroffe Gegenüberstellung von Wissenschaft und Ethik führt nach Russell nicht zu einer Diskreditierung von Vernunft und Ethik, sondern zu einer vorsichtigen Einschätzung ihrer begrenzten Orientierungsfunktion. Ohne tiefere Gefühle, Wünsche oder Einstellungen gäbe es keine Ursachen zum Handeln, doch gerade diese emotiven Ursachen lassen sich ihrerseits nicht wissenschaftlich beweisen oder widerlegen. Der hervorstechendste Zug von Russells intellektueller Redlichkeit besteht darin, daß er während der ganzen Zeit seines langen Lebens nie völlig zufrieden war mit seiner ethischen Theorie.

JEAN-CLAUDE WOLF

Walter Andreas Euler: «*Pia philosophia* et «*docta religio*». *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*. München: Wilhelm Fink Verlag 1998. 287 S. Personenregister. (Humanistische Bibliothek, Reihe I, Abhandlungen Bd. 48, hrsg. von Eckhard Kessler).

«Dem Alter nach war Pico mein Sohn, gemäß der Vertrautheit miteinander mein Bruder, und der gegenseitigen Liebe zufolge mein anderes Ich.» So schrieb Marsilio Ficino wenige Monate nach dem frühen Tod Giovanni Pico della Mirandolas. Beider Geistesverwandtschaft zeigt sich vor allem, so Walter Andreas Eulers Habilitationsschrift «*Pia philosophia* et «*docta religio*». *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, in einer gleichen Haltung, nicht nur daß, sondern wie sie die neuen Problemfelder der Theologie ihrer Zeit, das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie einerseits und das Erwachen der Subjektivität andererseits, für die Erklärung und Verteidigung des christlichen Glaubens verwenden. Die Studie bietet erstmalig, so der Verfasser, eine systematische, detailliert vergleichende Betrachtung beider Denker unter dieser für ihr Werk zentralen

Fragestellung (19). Nach einer historischen Einleitung in Leben, Werk und Verbindung beider Denker (21–37) analysiert Euler in je einem Kapitel zunächst die für die Fragestellung relevanten Hauptwerke Ficinos und Picos getrennt, um in einem weiteren, darauf fußenden Kapitel einen systematischen Vergleich vorzunehmen.

In seiner Darstellung Ficinos (39–97) zeichnet Euler die wechselseitige Verflochtenheit von Erklären und Verteidigen auf. Dabei konstatiert er zwischen den beiden in diesem Zusammenhang wesentlichen Werken, der *Theologia Platonica* und *De christiana religione*, einen Schritt von der *demonstratio religiosa* zur *demonstratio christiana*, der besonders mit der christologischen Deutung des *deificatio*-Motivs verbunden ist. Ficinos Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie sei zur Erklärung des Glaubens, so Euler in seiner Analyse der Vorrede der *Theologia Platonica*, von einem (augustinischen) Verständnis bestimmt, welches in den *prisci philosophi* – natürlich besonders Plato – bereits ein Verständnis für das *officium pietatis* wahrnehme. In der Interpretation der Gottesbeweise konzentriert sich Euler auf die beiden Grundpfeiler der Ficinischen Argumentation. Die Basis des *appetitus*-Arguments (um Kristellers Ausdruck zu übernehmen) ist das *desiderium naturale*. Euler akzentuiert aber vor allem die zweite Wurzel: die *religio* als *proprium humnum*. Es wäre eine weitere Studie wert, den anthropologischen Ansatz des *homo religiosus*, der in allen Epochen bei Spannungen zwischen Philosophie und Religion auftritt, näher zu untersuchen. Für den vorliegenden Kontext ist die Janusköpfigkeit von *desiderium naturale* und *religio* wesentlich, die ihre Entsprechung, wie Euler an anderer Stelle zeigt, in der Verschränkung von Freiheit und Geschöpflichkeit findet. Das Zentrum der Überlegungen Ficinos liegt, wie Euler klar herausstellt, in dem Gedanken einer natürlichen Theologie, die unter dem Leitbild der *deificatio* steht. Die folgende Betrachtung von *De christiana religione* erbringt den Nachweis, daß der Übergang zur *demonstratio christiana* auf folgender Einsicht fußt: «Durch die Inkarnation des Sohnes Gottes wird die gefallene Menschheit wieder befähigt, ihre eigentliche Zielbestimmung zu erlangen» (72).

Für Pico arbeitet Euler Analoges heraus (99–184). Er untersucht die (später so genannte) *Oratio de hominis dignitate*, wie er betont, im Ganzen, um nicht einer vorschnellen Interpretation des Freiheitsbegriffs zu verfallen. Er will aufweisen, daß der Mensch bei Pico nicht zur Freiheit verdammt (Sartre), sondern eher zur Freiheit berufen ist, indem er seine Freiheit als von Gott verdankt und auf ihn hinzielend weiß. Konstitutiv für den Freiheitsbegriff sei auch der Entwicklungsgedanke. In einer Abänderung der antiken Systematik der Philosophie konzipiere Pico eine *philosophia tripartita*, deren erster Teil die *purgatio* sei; sie falle den antiken Disziplinen der Ethik und Dialektik zu. Die Physik führe zur *illuminatio*, indem Gott an seinen Werken erkannt wird – noch immer, so ist anzumerken, eine ganz klassische Konzeption. Sie wird erst im dritten Schritt überwunden: Die *perfectio* ist, so Pico, die Theologie. Picos Freiheitsbegriff ist dabei nur als Sozialbegriff

verständlich, der neben der Gottesbeziehung, die jeder Hybris einen Riegel vorschiebt, auch die Dimension des Nächsten im Blick hat. Eine weltumgreifende *pax philosophica* ist das ehrgeizige Ziel des jungen Grafen. Dem Nachweis der Eingebundenheit der Anthropologie in die Theologie und Christologie folgt die Analyse der Bedeutung der Vernunft in der Theologie. Pico lasse in seiner *Apologia* ein ausgewogenes Verhältnis zwischen legitimer theologischer Freiheit und Gebundenheit an das Lehramt und die Kirche erkennen. Sie wird vor allem dadurch erreicht – so ergibt sich in Eulers Analyse der Repliken Picos auf die von der Inquisition verurteilten Thesen –, daß die Stellung der Vernunft, ihre Einsichtsfähigkeit und ihre Entwicklungsmöglichkeit hoch angeschlagen wird, ohne freilich autonom gesetzt zu werden.

Die sorgfältige Analyse der Einzelpositionen findet ihre Zusammenführung im folgenden Kapitel (185–250), wobei Euler parallele Gedankengänge durch treffend ausgewählte Zitate weiter verdeutlicht und Linien in die Gegenwart zieht. Im Zentrum, so darf erstens zusammenfassend festgehalten werden, steht keine autonome, sondern eine *theologische Anthropologie*, in der zweitens die Philosophie auf die Theologie ausgerichtet ist: «*Philosophia veritatem quaerit, Theologia invenit, religio possidet*» (Pico, *Opera omnia*, Basel 1572, S. 359; bei Euler S. 276). Dadurch stehen drittens *religio christiana* und *religio communis* nicht in einem Gegensatz, sondern jene schließt diese ein.

Abschließend gibt Euler Ausblicke einer Aktualisierung eines solchen Denkens (251–256). Die integrative Kraft vergleicht er zum einen mit verwandten Positionen Pannenbergs und Rahners, die diese zur Abwehr einer Religionskritik Feuerbachscher Provenienz anwenden. Zum anderen kann die Ausrichtung beider Denker auf die Religion – gerade im Zuge einer Auseinandersetzung mit östlichen Religionen und sog. neuen religiösen Bewegungen – als Weg der Sehnsucht und der Erfüllung eine christlich geprägte, dialogfähige Position bilden.

Unter Bezug auf Cassirer vermerkt Euler einmal (237), daß der Vergleich zwischen Ficino und Pico einerseits und Nikolaus von Kues andererseits gerade unter der Perspektive von Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie «bedeutsame Ergebnisse zeitigen» dürfte. In der Tat, solche Untersuchungen zu einer theologisch verantworteten Selbstgestaltung des Menschen als lebendiger *imago Dei* vermöchten vielleicht die Einseitigkeit der Waagschale technischer Machbarkeit zugunsten geistiger Entwicklung ein wenig auszugleichen.

HARALD SCHWAETZER

Ulrich H.J. Körtner: *Wie lange noch, wie lange?* Über das Böse, Leid und Tod. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1998. 100 S.

Der in Wien an der evangelischen Fakultät lehrende Systematiker Ulrich Körtner legt ein kleines, äußerst dichtes und ansprechendes Büchlein vor, das sich im Grenzbereich von Fundamentaltheologie und Fundamentalethik ansiedelt und sich mit den Kategorien des Bösen, des Leidens und des Todes auseinandersetzt. Körtner sucht einen dezidiert theologischen Zugang zu diesen letzten Dingen der «condition humaine», überprüft aber seine Überlegungen immer wieder an der konkreten Alltagserfahrung. Die Schrift gliedert sich in fünf Kapitel, die auf den ersten Blick lose miteinander verbunden erscheinen, sich dann aber aus der umfassenden und zusammenfassenden Perspektive des fünften Kapitels als sehr geschickt angelegte Komposition erweisen.

Im ersten Kapitel (S. 7–30) steigt Körtner kurz und pointiert mit konkreten Erfahrungen des Bösen ein, das eine «Renaissance» zu erleben scheint, und stellt sich der Tatsache, daß das Böse bei allen Anstrengungen nicht zu beseitigen ist. Daraus ergibt sich die leitende Frage des ersten Teils: Wenn dem Bösen weder gedanklich noch erzieherisch oder politisch endgültig bezukommen ist, wie läßt sich dann mit ihm umgehen? (vgl. S. 8). Um dazu Erhellendes sagen zu können, versucht der Autor zunächst über sprachanalytische Berkungen zum Begriffsfeld des «Bösen» für die Komplexität des Themas kritisch zu sensibilisieren und leitet dann über zum Bösen als ethischer und anthropologischer Kategorie. Das Spektrum an zitierten oder gedanklich nachformulierten theologischen wie philosophischen Ansätzen ist überaus breit. Die differenziert gestaltete «Übersicht» stellt Kompetenz und Belesenheit des Autors unter Beweis; sie ist für den Leser/die Leserin insofern besonders wertvoll, als in gedrängter und verständlicher Form wesentliche Orientierungen vermittelt werden. Körtner schreibt eine theologische Abhandlung, daher stehen bibeltheologische Erwägungen – besonders hervorzuheben ist die Auseinandersetzung mit Paulus im 3. und 4. Kapitel – wie theologie-systematische Klärungen anhand verschiedenster Theologen, allen voran Luther, im Vordergrund. Der Autor geht mit dem Schlüsselthema «Theodizee» sehr sorgfältig um, überzeugt und überzeugend, benennt angesichts der hermeneutischen Komplexität Reichweite und Grenzen theologischer Aussagen. «Wer also die biblischen Texte gegen die philosophisch-abstrakte Form der Theodizeefrage kritisch ins Spiel bringen will, steht doch zugleich vor der Aufgabe einer sachkritischen Interpretation dieser Texte ...» (S. 26).

Das zweite Kapitel (S. 31–51) befaßt sich mit der Leiderfahrung in christlicher Deutung. Nicht bloß das Kreuz Christi, sondern auch die christliche Leidenseinstellung steht im «Konflikt der Interpretationen». Beide unterzieht Körtner daher einer Reinterpretation, indem er den Tod Jesu im Lichte von Psalm 22 bibeltheologisch deutet und Jesu Gottverlassenheit mit den

theologischen «Klassikern» (Rahner, Moltmann, Bonhoeffer usw.) zu verstehen sucht. Körtner leistet eine knappe und übersichtliche, aber gerade auch dadurch wertvolle zusammenfassende, das Wesentliche auf den Punkt bringende Klärung.

Das dritte Kapitel (S. 53–73) diskutiert das reduktionistisch-defizitäre Krankheits- bzw. Gesundheitsverständnis in der Medizin bzw. in unserer Gesellschaft sowie als Gegenbild den «Mythos der Ganzheitlichkeit», die beide der endlichen Existenz des Menschen nicht zu genügen vermöchten. Körtner diagnostiziert für unsere Zeit «... eine neue, wenngleich noch unbestimmte Heilserwartung, nämlich die Sehnsucht nach Ganzheitlichkeit» (S. 54). Diese entlarvt er als «nicht minder eindimensional», denn sie verdeckt, daß «menschliches Leben nicht nur als krankes, sondern auch als gesundes wesentlich fragmentarisch ist» (S. 57). Auf diesem Hintergrund überdenkt Körtner die Mehrdimensionalität von Krankheit und Gesundheit. Im Horizont christlicher Anthropologie und Soteriologie ist dann Gesundheit nicht mehr die Abwesenheit von Störungen, sondern die Fähigkeit und Kraft der Person, mit solchen Störungen umzugehen (vgl. S. 68). Die Konsequenzen aus einer solchen Definitionserweiterung sind nicht bloß hinsichtlich des Umganges mit Behinderungen weitreichend, sondern auch im Hinblick auf das Verständnis der Heilkunst. Nicht zuletzt dadurch müssen überhöhte Ansprüche an die Medizin und deren Therapiekonzepte zurück genommen werden.

Das vierte Kapitel (S. 75–93) geht die Thematik um Leiden und Tod noch einmal von einer anderen Seite an: Im Mittelpunkt steht eine mit den richtigen Fragen versehene Auseinandersetzung mit Martin Luthers Sicht von Tod und Endzeit. Die Überlegungen gruppieren sich um die berühmte, für heute aktualisierte «Apfelbäumchen»-Metapher. Von Luther ist zu lernen der «Mut zum fraglichen Sein, der sich bewährt in der Liebe zu den Menschen und in der Treue zur Erde; ein Mut, der ganz im Heute lebt, ohne der Gegenwart zu verfallen» (S. 93). Damit ist bereits die Thematik des fünften und letzten Kapitels (S. 95–119) angesprochen: Die christliche Hoffnung im Angesicht des Todes. Körtner führt in das Thema der Eschatologie ein und legt eine kurze Deutungsgeschichte vor. Dabei wird der Bogen zu den vorausgehenden Kapiteln geschlagen, indem entlang der sensibel interpretierten «Fragmentarität» des Lebens die Grundzüge einer christlichen Hoffnung ausbuchstabiert werden. Dem erkenntnistheoretischen Status theologisch-eschatologischer Aussagen Rechnung tragend, deutet Körtner die «Auferweckung Jesu» vor-sichtig im Kontext fragmentarischen Lebens. Körtners Ausführungen münden in den Versuch zu benennen, was den Tod des Menschen schließlich überdauert: «Gottes Beziehung zu ihm [dem Menschen], die als Liebe zu bestimmen ist» (S. 115).

Die Schrift ist «theologisch interdisziplinär» angelegt und bietet in ihrer präzisen, manchmal fast aphoristischen Dichte und mit dem breiten Spektrum an gedeuteter Lebenswelt und vertiefter Reflexion einen anregenden

«Leitfaden» für diejenigen, die sich im Problemfeld um Krankheit, Tod und christlicher Hoffnung zurecht finden möchten. Die sehr sachkundig ausgewählten und auf einen angemessenen Umfang beschränkten Literaturangaben geben Hinweise für weiterführende Lektüre.

ADRIAN HOLDERECKER

Gotthard Fuchs/Andreas Lienkamp (Hgg.): *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute»*. Münster: Lit 1997, 232 S. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, Bd 36).

1. Ein Dokument des II. Vatikanischen Konzils nach dem anderen wird 30 Jahre alt. Jedes dieser Jubiläen gibt Anlaß zu einem Rückblick, der zugleich «Visionen» für die Zukunft freisetzen soll. In diesem Sammelband, den der verstorbene Schweizer Sozialetiiker Franz Furger noch kurz vor seinem Tod für die Reihe seines Münsteraner Instituts für Christliche Sozialwissenschaften akzeptiert hatte, werden die Beiträge von Tagungen der Katholischen Akademien der Diözesen Limburg-Mainz und Essen dokumentiert. Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* ist das letzte Dokument, das in der Konzilsaula zur Abstimmung kam. An ihr entzündet sich mit Vorzug die Debatte um die authentische Interpretation des Konzils, denn sie ist nicht nur chronologisch der letzte, sondern auch «der einzige zentrale Text des Zweiten Vatikanum, für den keinerlei Vorlage zuvor schon ausgearbeitet war und der erst im konziliaren Prozeß selbst entwickelt und erarbeitet, förmlich entdeckt wurde» (7).

2. Den Auftakt liefert *David Seeber* mit einer «Relecture» (13) des Konzilstextes unter dem programmativen Titel «... über Gaudium et spes hinaus». Zusammen mit der hohen Wertschätzung des Dokuments klingen hier kritische Rückfragen an, die auch in anderen Beiträgen wieder auftauchen: Zeichnet nicht die Konstitution «ein Bild der Moderne, das bereits der Entstehungszeit von *Gaudium et spes* nur noch sehr bedingt entsprach»? (18) Kann ein so «auffallender Geschichtsoptimismus» (18; vgl. 61) heute ungebrochen mitvollzogen werden? Sind die drei Antinomien «zwischen Biblizismus und Modernität», «zwischen theologischer Fachsprache und zeitgenössischer Verständlichkeit» sowie «zwischen dem Anspruch des Glaubens und der Freiheit des Dialogs» (19f.) wirklich gelöst? Der Verfasser plädiert dafür, «die Ekklesiozentrik des Zweiten Vatikanums auf[zu]brechen» (23) und sich der wahren Krise zuzuwenden, der «Krise des Glaubens der Christen angesichts des Säkularitätsdrucks und der kirchlichen Vermittlung des Glaubens an den säkularen Menschen von heute» (24). *Nikolaus Klein* erschließt den kirchenhistorischen Kontext der Entstehungsgeschichte zur Zeit der Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. Bei aller Kontinuität ihrer Intentionen habe Paul VI. doch den «doktrinären Wert» (50) des Konzils stärker betont und seinen «pastoralen Charakter» an zweite Stelle gerückt. *Thomas Gertler* geht in seiner Rekonstruktion der

Entstehungsgeschichte von *Gaudium et Spes* vorwiegend auf die theologischen Leitmotive ein und sieht in der Konstitution «wesentliche Grundlagen der gegenwärtigen Theologie» sowie «die erste kirchenamtliche kontextuelle Theologie» (52). Ausschlaggebend dafür wurde die Entscheidung der Konzilsväter, das Dokument nicht in einen offiziellen, doktrinären Teil und einen unverbindlichen, praxisorientierten Anhang zu zerreißen. Das «Prinzip der Weltwahrnehmung aus dem Glauben» (62) bestimmt von Anfang an die Darstellung und zeigt sich in einer Anthropologie, die an der Imago-Dei-Lehre orientiert ist und in Jesus Christus ihr Urbild findet: «Wer Christus dem wahren Menschen folgt, wird auch selbst mehr Mensch» (GS 41,1; zit. 66). Hier gründet die «richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen» (GS 41,2; zit. 70), die zu einem Schlüsselbegriff des Konzils wurde.

Vier Beiträge sind dem «hermeneutischen und theologischen Neuan-satz» der Pastoralkonstitution gewidmet. Marianne Heimbach-Steins schildert exemplarisch das kirchliche Engagement und das theologische Denken des Dominikaners Marie-Dominique Chenu, insofern er als «Konzilstheologe» vor dem Konzil» (105) verstanden werden kann. Für Chenu ist eine Kirche «en état de mission» das Gegenmodell zu einer verbürgerlichten Erstarrung, denn: «La mission, c'est l'opération par laquelle l'Eglise sort d'elle-même – de la «chrétienté» – pour s'adresser au non-croyant, pour rencontrer «ceux qui sont loin» ... avec la conscience que c'est là son être constitutif. La voilà, la fin de l'ère constantinienne» (zit. 113, Anm. 37). Für die beiden Würzburger Theologen Elmar Klinger und Hans-Joachim Sander wird die Konstitution *Gaudium et Spes* zum *articulus stantis et cadentis concilii*. «Entweder man anerkennt sie, oder man kann es [= das Konzil] insgesamt vergessen. Es steht und fällt mit dieser Grundlage» (77). «Sie ist das prinzipiell Neue. Sie ist die ureigene, man kann auch sagen, eigentliche Frucht des Zweiten Vatikanums. Sie ist auch seine Vision» (76). «Sie ist der Schlüssel zur Interpretation des Ganzen» (76), «ein Wendepunkt in der Kirche» (77), «ein Paradigmenwechsel der Theologie» (86). Von diesem pauschalen Enthusiasmus hebt sich die nüchterne «kritische dogmatische Reflexion auf die Pastoralkonstitution» von Peter Hünermann wohlzuend ab. Unter der doppelten «Frage nach Gott und der Gerechtigkeit» analysiert Hünermann den Text auf seine «innere Konsistenz der Argumentation» (124) hin und entdeckt «eine eigentlich zwiespältige Anthropologie» (131): Mit Ausnahme weniger Passagen (vgl. GS 18, 38, 39) kommen vorwiegend der Glanz und die Würde der menschlichen Natur zur Sprache, nicht aber die Verblendungs- und Verstrickungserfahrungen und die geschichtliche Gewalt des Bösen; die Freiheit als durch die Gnade geheilt, aber nicht konstituiert; eine allgemein theistische Sicht menschlichen Handelns, jedoch kaum dessen trinitarisch-heilsgeschichtliche Vermittlung. Entgegen der programmatischen Erklärung des Anfangs entfaltet sich die Pastoralkonstitution in ihrem zweiten Teil als «eine sozialethische und moraltheologische Belehrung», nicht aber als «eine

Darstellung angemessener christlicher Praxis» (139). «Kirche erscheint als geschichtlich entrückte «mater et magistra»» (141). Der Grund für dieses Defizit liegt nach Hünermann in der nicht hinlänglich aufgearbeiteten Gegnerschaft katholischer Theologie gegen das reformatorische Konzept einer total verdorbenen Natur sowie in einer unreflektierten Abhängigkeit von einer ontotheologisch verfaßten Philosophie. Die kritische Analyse mündet nicht in eine Verwerfung, sondern in eine Ermutigung: Reichten die theologischen Vorarbeiten für die Konzilsväter selbst nicht aus, um ihre Intentionen adäquat zu formulieren, so ist die Problematik heute in aller Sorgfalt aufzuarbeiten. Das II. Vatikanum bleibt «ein Konzil des Übergangs, das sich auf einer Scheidelinie bewegt ..., das nicht in der Schwebe des Übergangs konserviert, sondern nur in einer theologisch fundierten Fortschreibung bewahrt werden kann» (143).

Sinnvoll schließen sich drei Beiträge mit «Beispielen weltkirchlicher Rezeption» an. Rolf Schumacher stellt die Pastoralssynode der katholischen Kirche in der DDR 1973–1975 als gelungenes Beispiel einer Rezeption von *Gaudium et Spes* unter den Bedingungen eines sozialistischen Regimes dar. Die bewußte partielle Nichtrezeption, indem man in der sozialistischen Welt keine «Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium» (GS 40) anerkannte, bestätigt nur den freien Ermessensspielraum der Lokalkirchen in der Aneignung der Konzilsbeschlüsse. Gustavo Gutiérrez beschreibt, wie die bei Johannes XXIII. bereits vorhandene Idee einer Präsenz der Kirche in der Welt der Armen in den Konzilsschriften selbst nur einen schwachen Widerhall findet und erst «im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil» ins Bewußtsein der Kirche rückte (Schlußdokument der Bischofssynode 1985; zit. 172, Anm. 27). In merkwürdigem Gegensatz zu der vorandrängenden, aber insgesamt verhalten hoffnungsvollen und dankbaren Schilderung der Entwicklung durch den lateinamerikanischen Befreiungstheologen ist der Beitrag von Franz Weber hart und anklagend und spricht von «offenkundigem Versagen» der Pastoralkonstitution selbst (vgl. 190) und vieler Bischöfe und Priester (vgl. 187). Die Hemmnisse für den Prozeß lateinamerikanischer «Ekklesiogenese» werden vor allem in äußereren «Kontrollmechanismen» und «Bevormundung» gesucht (190). Der Konsultationsprozeß zur wirtschaftlichen und sozialen Lage, der gegenwärtig im deutschsprachigen Bereich die Visionen von *Gaudium et Spes* weiterzutragen sucht, verfällt dem Verdikt einer «prophetievergessenen Theologie und einer optionslosen Pastoral» (192). Der abschließende Beitrag von Andreas Lienkamp versucht die «bleibende Provokation des Konzils» wach zu halten aufgrund der lateinamerikanischen Impulse. Hier wird die Revision bestimmter Aussagen der Pastoralkonstitution zur Selbstverständlichkeit: «Während *Gaudium et spes* noch die Versöhnung mit der Moderne anstrebt, haben Teile der lateinamerikanischen Kirche die Dialektik dieser Moderne längst praktisch erfahren und theoretisch reflektiert: Damit ist die Richtung

von *Gaudium et spes* ... geradezu auf den Kopf gestellt, und dies aus latein-amerikanischer Sicht mit vollem Recht» (J. Ratzinger, zit. 211).

3. Der Schlußbeitrag spricht vom Konflikt «um die angemessene Beerbung des Konzils» (212) und suggeriert damit das Bild von Erbschaftsstreitigkeiten untereinander verfeindeter Familienangehöriger, die sich gegenseitig zu übervorteilen suchen. Kann das «Erbe des Konzils» nach diesem Modell verstanden werden? In diesem Falle lautet ja die Voraussetzung: Der Erblasser ist gestorben! Nun trifft dies für den zu beerbenden «Geist von *Gaudium et Spes*» zum Glück nicht zu. Der Geist des Konzils, sofern er der Geist Jesu Christi ist, lebt. Die Herausgeber und mehrere Mitwirkende können hinweisen auf seine Früchte, erkennen ihn wieder und tragen ihn mit, zum Beispiel im friedlichen Umsturz in der ehemaligen DDR, im konziliaren Prozeß für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, im Konsultationsprozeß zur wirtschaftlichen und sozialen Lage im deutschsprachigen Raum, in dem mühseligen Engagement für eine Theologie und Verkündigung, die zur Nachfolge Christi in einer Option für die Armen hinführen. Es kann nicht darum gehen, wem die Pastoralkonstitution «gehört», wer zu Recht «Anspruch» auf das Erbe erhebt und es damit anderen entreißt, sondern wer ihren Geist verwirklicht und andere daran teilhaben läßt. Unverständlich bleibt, weshalb kein Beitrag mit einem einzigen Wort einen der wichtigsten nachkonziliaren Rezeptionsstränge von *Gaudium et spes* erwähnt: die Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II., der seit seiner programmativen Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* seine kirchliche Lehrverkündigung schwerpunktmäßig auf die Pastoralkonstitution stützt. Anstatt uns gegenseitig das Erbe streitig zu machen, dürfen wir aus der Fülle seiner noch unverwirklichten Impulse zu einer missionarischen Kirche der Armen leben.

BARBARA HALLENSLEBEN

Urs von Arx/Anastasios Kallis (Hgg.): *Bild Christi und Geschlecht. «Gemeinsame Überlegungen» und Referate der Orthodox-Altkatholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem. Levadia (Griechenland) und Konstancin (Polen) 1996.* In: Internationale Kirchliche Zeitschrift 88 (1998) Heft 2 (422), S. 65–348. Bern: Stämpfli 1998.

1. Der von der Bischofssynode der Altkatholischen Kirche Deutschlands am 10. Mai 1994 «vorweggenommene» (71), d.h. ohne Konsultation mit den 1889 in der Utrechter Union zusammengeschlossenen Altkatholischen Orts- bzw. Nationalkirchen gefaßte Beschuß, die Frauenordination einzuführen, hatte ökumenische Konsequenzen: An erster Stelle ist das «Zerbrechen der Utrechter Union in ihrer bisherigen Zusammensetzung» (71, Anm. 9) zu nennen, da z.B. die Altkatholische «Polish National Catholic Church» der USA und Kanadas die volle kirchliche Gemeinschaft zwischen ihr und der

deutschen Kirche nicht mehr als gegeben betrachtet. Auch andere alt-katholische Kirchen, vor allem aus dem slawischen Kulturraum, haben sich dafür ausgesprochen, die ablehnende Erklärung der Internationalen Alt-katholischen Bischofskonferenz vom 7. Dezember 1976 weiterhin als verbindlich zu betrachten. Folgenschwer sind insbesondere die Auswirkungen auf den Dialog mit der orthodoxen Kirche, der 1975 bis 1987 offiziell geführt wurde und eine weitgehende «Übereinstimmung der beiden Kirchen in den wesentlichen Fragen des Glaubens auf der Grundlage der gemeinsamen altkirchlichen Überlieferung» (81) erreicht hatte. Diese Übereinstimmung ist nun gefährdet: Auf Anregung der III. Vorkonkiliaren Panorthodoxen Konferenz zur Vorbereitung des «Heiligen und Großen Konzils» der orthodoxen Kirche hat 1988 auf Rhodos eine Interorthodoxe Konsultation «eine deutliche Ablehnung der Weihe von Frauen zum presbyteralen und episkopalen Amt der Kirche» ausgesprochen. So ist das diplomatische Vorgehen verständlich, das zu den beiden hier dokumentierten Konferenzen geführt hat: Bereits im Oktober 1993 hatte der Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Hans Gerny, mit dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios von Konstantinopel eine «gemeinsame theologische Erörterung und Klärung der mit dem Postulat der Frauenordination zusammenhängenden Fragen» vereinbart. «Dabei war von allem Anfang an klar, daß die ins Auge gefaßte Konsultation keinen offiziellen Charakter haben, also nicht von den Kirchen abgeordnete Delegierte versammeln sollte» (72). Unter der theologischen und organisatorischen Verantwortung der beiden Professoren *Urs von Arx* (christkatholisch; Bern) und *Anastasios Kallis* (orthodox; Münster/Bern) fanden 1996 zwei Arbeitstagungen in Griechenland und Polen statt. Auffällig ist, daß dabei ausschließlich die griechische Orthodoxie zu Wort kam, was bei der «bedauerte[n] Nichtteilnahme der beiden vorgesehenen russischen Teilnehmer» (75) auch ökumenische Gründe vermuten läßt.

2. Der Veröffentlichung vorangestellt sind die offiziell verabschiedeten «Gemeinsamen Überlegungen» der Orthodox-Altkatholischen Konsultation mit dem zentralen Ergebnis, «daß keine zwingenden dogmatisch-theologischen Gründe vorliegen, daß Frauen nicht zum priesterlichen Dienst geweiht werden» (82). Die theologischen Überlegungen, die zu diesem Ergebnis geführt haben, sind in den Tagungsbeiträgen dokumentiert, die in einer ökumenisch sinnvollen Konzeption die meisten der Themen doppelt behandeln, d.h. aus altkatholischer und orthodoxer Sicht. Am Beginn steht das Hören auf die Bibel, konzentriert auf die Frage: «Gehört die sexuelle Differenzierung zur Gottebenbildlichkeit des Menschen oder nicht?» (98) Für *Savvas Agouridis* und *Urs von Arx* ist in Schöpfung und Erlösung durch Christus der Mensch schlechthin Träger der (theomorphen oder christomorphen) Gottebenbildlichkeit, «doch dringen oft im Sinn eines latenten Androzentrismus wieder männliche Metaphoriken und Konnotationen ein» (130). Die ausführlichen patristischen Beiträge von *Martien Parmentier* und

Konstantinos Yokarinis stellen eine Fundgrube von Vätertexten dar – bis hin zu dem Rat des Wüstenvaters Sopatros: «Laß keine Frau in deine Zelle eintreten und lies keine Apokryphen. Und forsche nicht nach über die Gottebenbildlichkeit ... es ist Unwissenheit und Disputiersucht» (zit. 135). Unbeeinträchtigt durch diese Ermahnung legen die Beiträge ein differenziertes Bild der unterschiedlichen Sicht der Gottebenbildlichkeit bei den Kirchenvätern vor – mit der gemeinsamen Bilanz: «Die Kirchenväter sind sich einig, daß die Gottebenbildlichkeit und die sichtbare Geschlechtlichkeit des Menschen überhaupt nichts mit einander zu tun haben» (153). So kann «das Priestertum nicht als männlich oder weiblich verstanden werden ..., sondern als Priestertum des inkarnierten Logos Gottes, der die ganze menschliche Natur, ohne die Sünde, angenommen hat» (203). In den Erwägungen zur Adam-Christus- und zur Eva-Maria-Typologie betonen *Maja Weyermann*, *Kyriaki Karidoyanes Fitzgerald* und *Ioannis Petrou* einhellig, daß Adam und Eva ebenso als Typos der gesamten erlösungsbedürftigen Menschheit zu gelten hätten wie Christus und Maria als Typos des neuen, erlösten Menschen, folglich keine geschlechtsspezifische Einschränkung der Repräsentation Christi auf einen Mann unter Berufung auf die Patristik möglich sei. Auf dieser Grundlage erhebt sich Kritik an der Interorthodoxen Stellungnahme von Rhodos: Wenn hier von der besagten Typologie her die Ordination der Frau abgelehnt werde, sei das ein Anzeichen einer «westlich vergifteten Handbuch-Theologie» (vgl. 234–236) und gebe «Anlaß zu großer Besorgnis, wenn nicht gar zu Alarmierung» (232). Ehrlicher sei die pragmatische Haltung, «daß diese Frage wegen der langjährigen Praxis und Gewohnheit mehr Probleme schaffen wird, als sie zu lösen verspricht. Die Stimmung in der orthodoxen Kirche ist nicht günstig, um eine solche Frage zu diskutieren ... » (259). Zwei Beiträge von *Dimitra Koukoura* und *Elfriede Kreuzeder* nehmen Stellung zur «Frauenemanzipation als Herausforderung an die Kirche», und die orthodoxe Rechtprofessorin und Politikerin *Kalliopi Bourdara* bekennt sich als Nicht-Theologin und engagierte Gläubige ihrer Kirche zu ihrem Wunsch, «daß ich wollte, es gäbe die Möglichkeit der Frauenordination» (280). Die Psychologin *Anna-Thekla Kühnis* beleuchtet die Frauenordination aus tiefenpsychologischer Sicht auf der Grundlage der Psychologie C.G. Jungs und ermutigt dazu, sich durch die Hoffnung auf künftige Priesterinnen nicht «von seiner eigenen Einforderung zur Selbstverwirklichung» (300) zu entbinden. Den Zusammenhang zwischen Christusrepräsentation und Vorsitz bei der Eucharistie stellen *Herwig Aldenhoven* und *Anastasios Kallis* her. Wie bei den Christus-Ikonen entweder die eschatologische Dimension oder stärker der Bezug zum irdischen Jesus hervorgehoben werde, so möchte Aldenhoven auch beim «Priester als Ikone Christi» verschiedene Akzentsetzungen in der Amtstheologie nicht als «Hindernis für die Einheit der Kirchen» (311) werten. Kallis formuliert sein Ergebnis schärfer: «Im Kontext der orthodoxen Bildtheologie, die soteriologisch ausgerichtet ist, kann das Geschlecht nicht das Kriterium für die Verleihung der Gnade des sa-

krumentalen priesterlichen Dienstes im Sinne des Abbildes Christi sein» (326). Insbesondere kritisiert er die Annäherung des orthodoxen «symbolischen Realismus» an das römisch-katholische Verständnis von «Repräsentation» im Sinne eines «dinglichen Realismus» (vgl. 320f.). Der abschließende Beitrag von *Jan Visser* fragt nach den Folgen der Frauenordination für die kirchliche Gemeinschaft. Er warnt vor der – typisch westlichen – Versuchung der Überbewertung der Amtsstruktur «gegenüber den übrigen für die Gemeinschaft konstitutiven Faktoren» (339). Insbesondere macht er darauf aufmerksam, daß die Frauenordination nicht nur eine Verständigung über historische Gemeinsamkeiten erfordert, sondern mehr noch die Besinnung «auf den Traditionssprozeß im Hinblick auf die Bewahrung und Wiederherstellung kirchlicher Gemeinschaft ... So kann eine Kirche die Frage der Frauenordination nicht so oder so im Alleingang entscheiden» (342).

3. «Nicht im Alleingang entscheiden» – diese Bilanz steht in tragischer Spannung zum Ausgangspunkt der gesamten Tagung, die ja durch «Alleingänge» provoziert wurde. Die orthodoxe Theologin *Kyriaki Karidoyanes* spricht diese «ökumenische Agonie» in ihrer schmerzlichen Realität an: «Wir dürfen nicht vergessen, daß wir alle geistlich unvollkommen in ökumenische Dialoge eintreten. Wir fangen unseren Austausch schon in Isolation voneinander an, eine Folge unserer geschichtlichen Spaltungen. Schon unsere fortgesetzte Trennung verwundet uns, sie verletzt uns auf einer geistlichen Ebene. Das beeinflußt alles, was wir tun, einschließlich der Art und Weise, wie wir entscheiden, mit der Frauenordination weiterzufahren oder nicht weiterzufahren. Irgendwie ist sogar dieser Vorgang beeinflußt von unserem Mangel an Einheit» (233f.). So ist z.B. abzusehen, daß die «Gemeinsamen Überlegungen» von beiden Kirchen des Dialogs nicht offiziell anerkannt werden können. Die Besinnung auf erneuernde Impulse einer Theologie, die auf der Heiligen Schrift und der Tradition der ungeteilten Kirche gründet, ist in dieser Situation nicht der schlechteste Weg. Ist jedoch die theologische Frage schon richtig gestellt?

Wenn der Berichtsband weitgehend dem Nachweis dient, daß Männer und Frauen in gleicher Weise als Abbild Gottes geschaffen und zur Repräsentation Christi berufen sind, dann ist dies eine Selbstverständlichkeit. Die mühevolle Argumentation zeigt eher einen Mangel in der vorausgehenden theologischen Reflexion und im kirchlichen Bewußtsein an. Denn was ist christliches Leben anderes als ein Handeln «in persona Christi», Christusrepräsentation also, gemeinsames Priestertum aufgrund von Taufe und Glauben? In dieser kirchlichen Gemeinschaft von Priestern und Priesterinnen hat ein sakramental geweihtes Priestertum nicht einfach den Auftrag der «Christusrepräsentation», sondern wird zum Zeichen dafür, daß das Leben aller in Christus nicht gesicherter Besitz ist, sondern abhängig bleibt von der lebendigen Gegenwart Jesu Christi als des unreduzierbar «Anderen» der Gemeinde. Für diesen Dienst berufen zu werden, ist keine Frage der Leistungsvollmacht und -kompetenz, sondern ein Geschehen der Enteignung,

der Enteignung sogar von der in Glaube und Liebe aktualisierten Christusrepräsentation, die den Priester mit der Gemeinde verbindet. Sollte also am Ende die Frage umzukehren sein? Nicht: Was enthält man den Frauen vor, indem man sie nicht zu Priesterinnen weiht?, sondern: Was wird ihnen erspart?!

Die eigentliche Frage, die beide Tagungen ausgespart haben, lautet, ob die Geschlechterdifferenz gemäß einer theologischen Anthropologie eine Entsprechung in der Symbolik der kirchlichen Dienste findet. Die Bilanz, das Geschlecht bleibe der Gottebenbildlichkeit gegenüber äußerlich und sei eine «vorsorgliche Maßnahme» Gottes zur Fortpflanzung der Menschheit, dürfte jedenfalls eine theologische Anthropologie wie auch das moderne feministische Bewußtsein kaum befriedigen. Einen Ansatzpunkt zur weiterführenden Reflexion zeigt Herwig Aldenhoven auf in der «in neuerer Zeit von mehreren Theologen vertretene[n] Meinung, daß der Logos eine besondere Beziehung zum Männlichen und der Heilige Geist zum Weiblichen habe» (310). Hier liegt eine theologische Spur, die nicht zuletzt die Eingrenzung auf die Priesterweihe von Frauen überwindet und einen Weg öffnet, um die Schöpfung aus der differenzierten Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes zu verstehen und so Frauen *und Männern* die Quelle für ein nicht nur biologisch, sondern theologisch begründetes Selbstverständnis zu erschließen.

BARBARA HALLENSLEBEN

Angelus A. Häussling: *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche.* Hrsg. von Martin Klöckener/Benedikt Kranemann/Michael B. Merz. Münster: Aschendorff 1997. XII+407 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 79).

Der Band umfaßt 24 liturgiehistorische und -theologische Studien, die zwischen 1966 und 1993 in verschiedenen Monographien und Periodica erschienen sind und nun – so das Vorwort der Herausgeber – zur Vollendung des 65. Lebensjahres ihres Verfassers erneut einer wissenschaftlich interessierten Öffentlichkeit vorgelegt werden. Der Verfasser selbst, Angelus A. Häussling, Benediktiner der Abtei Maria Laach und dort Leiter der renommierten Bibliothek, dazu Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramtentheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern und seit 1978 Herausgeber des *Archivs für Liturgiewissenschaft* (hier in besonderem kompetenter Verfasser einer Vielzahl von ebenso informativen wie kurzweiligen Literaturberichten und Rezensionen), zählt zu den angesehensten und weit über die Grenzen des Faches und des deutschen Sprachgebietes hinaus bekannten Liturgiewissenschaftlern. Die hier gesammelten Artikel, von den Herausgebern klug ausgewählt und ebenso klug angeordnet, spiegeln und konzentrieren das theologische Interesse ihres Verfassers: Kapitel 1 und 4 behandeln Grundsatz-

fragen der Liturgie (I. Paradigmenwechsel der Liturgie, 1–139) und ihrer Reflexion, der Liturgiewissenschaft (IV. Liturgiewissenschaft vor neuen Arbeitsfeldern, 283–344). Die so gerahmten mittleren Kapitel sind den beiden «Standbeinen» gottesdienstlichen Tuns des Christen gewidmet, der Messe (II. Eucharistie vor wechselnden Horizonten, 141–211) und dem Tagzeitengebet (III. Tagzeitenliturgie im Umbruch, 213–281); während der erste Themenbereich an die Dissertation des Verfassers von 1963 anknüpft (erschienen 1973 mit dem Titel «Mönchskonvent und Eucharistiefeier»), verweist das zweite Themenfeld prospektiv auf die zu erwartende Monographie zur Tagzeitenliturgie im Rahmen des auf 8 Bände angelegten liturgiewissenschaftlichen Handbuchs *Gottesdienst der Kirche*.

Die einzelnen Artikel, obwohl an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten erschienen, zeigen in ihrer Zusammenstellung mit beeindruckender Deutlichkeit, daß alle Arbeiten auf dem ja wahrlich nicht kleinen Forschungsfeld von einem durchgängigen Grundthema bestimmt sind, nämlich von der Frage, inwieweit der Mensch der Gegenwart in unseren Breiten, der sog. «nordatlantischen Gesellschaft» (9, 42, 53 u.ö.), der konkrete Zeitgenosse also, «glaubensgefährdet und glaubensschwach» (248), ungeübt im Gebet, inmitten einer Umwelt des «faktischen oder programmatischen Atheismus» (10, 42, 48, 54, 118), inwieweit dieser Mensch heute und morgen noch Liturgie feiern könne. Die oft zitierte (und ebenso oft mißverstandene) Frage Guardinis, ob der moderne Mensch noch liturgiefähig sei, wird von Häussling sozusagen anthropologisch gewendet formuliert: Inwieweit kann Liturgie angesichts gegenwärtiger Glaubensnot und Glaubenzweifel noch authentischer Ausdruck des betenden Menschen und seiner Kirche sein? Denn – anders als die Flut «pastoralliturgischer» Rezepte einerseits und die besorgten Grenzziehungen amtlicher Traditionsbewahrung andererseits es vermuten lassen – nicht einzelne liturgische Vollzüge oder bestimmte Traditionssbrüche sind zum Problem geworden, sondern nicht weniger als der Glaube selbst steht zur Debatte: «Die erste Frage ist nicht mehr: Wie erfahre ich Kirche tiefer und eigentlicher mittels der rechten Feier der Liturgie, sondern sehr einfach und fundamental: Wie werde ich, wie bin ich, wie bleibe ich heute Christ?» (133). Sich dieser Grundfrage christlicher Existenz auf dem umstrittenen Feld der primären Ausdrucksgestalten des Glaubens, der gottesdienstlichen Feier, in aller Offenheit zu stellen, ohne sie sogleich auf das Prokrustes-Bett der eigenen liebgewonnenen liturgischen Prägung zu spannen, erfordert Wissen, Klugheit, Erfahrung und nicht zuletzt eine gehörige Portion Mut, was man biblisch «Unverzagtheit im Glauben» nennen würde. Den fundamental-liturgischen Diskurs nach der «Menschenfähigkeit heutiger Liturgie» führt A. Häussling auch und gerade da, wo er historisch arbeitet. Die Begegnung mit den Glaubenszeugnissen der «Vorderen» ist bei ihm immer eine «Relecture aus neuen Voraussetzungen» (116), die keine vorschnellen, handhabbaren Lösungen für heutige Probleme liefert, wohl aber lehrt, überhaupt

erst die richtigen Fragen zu stellen: « ... und wir wissen gut genug, daß der in dunkler Ratlosigkeit verbleiben muß, den niemand das rechte Fragen lehrt» (131). Die Fähigkeit, sach- und menschengerecht zu fragen, macht es aus, daß die teilweise schon vor über einem Vierteljahrhundert verfaßten Artikel bis in die Gegenwart aktuell bleiben. Viele der Denkanstöße Häusslings sind von der Liturgiewissenschaft erst in allerjüngster Zeit aufgegriffen worden, so z.B. die von ihm schon 1970 angeregte Methodendiskussion des Faches (284ff.) oder die Mahnung zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem Alten Testament (300).

Abgerundet wird der Band durch ein Abkürzungsverzeichnis (VIII–XII), einer Bibliographie der Arbeiten Häusslings von 1959–1996 (345–368, zusammengestellt von B. Kranemann), und – unverzichtbar für ein solches Werk – verschiedene Register zu Autoren, Schriftstellen, Initien, Namen und Sachen (369–407, bearbeitet von Franz Bartunek); nicht nur der, der sich selbst schon einmal in der Erstellung von Registern versucht hat, wird diese dem Komfort des Lesers dienende Sisyphus-Arbeit schätzen (angesichts derer ein kleiner, zumal für den Rezensenten schmeichelhafter Schönheitsfehler nicht ins Gewicht fällt: Unter dem Stichwort «A. Franz» [370] stehen Verweise sowohl auf meine eigenen wie auch auf die Arbeiten von Adolf Franz, eines der Großen der Liturgiewissenschaft in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts).

Den Herausgebern sei es gedankt: Sie haben eine Auswahl der Arbeiten eines Liturgiewissenschaftlers vorgelegt, die als eine auf hohem Niveau angesiedelte Einführung in grundlegende Fragen der Liturgie und der Liturgiewissenschaft gelten kann und die man sicherlich – vergleichbar mit der Aufsatzsammlung von Ludwig Anton Mayer über *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte* – auch nach über einer Generation noch fasziniert zur Hand nehmen wird.

Gerne nimmt der Verfasser die von der Redaktion gebotene Gelegenheit wahr, noch auf ein weiteres, wenn auch ganz anders geartetes Standardwerk der Liturgiewissenschaft hinzuweisen:

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie. Band 2: Dokumente des Apostolischen Stuhls. 4. Dezember 1973 – 3. Dezember 1983. Übers., bearb. und hrsg. von **Martin Klöckener/Heinrich Rennings** (†). Kevelaer: Butzon & Bercker; Freiburg Schweiz: Universitäts-Verlag 1997. 801 S.

Wie der bereits 1983 erschienene Band 1 versteht sich auch der hier anzuzeigende Band 2 als deutschsprachiges Pendant zu der lateinischen von Reiner Kaczynski besorgten und mittlerweile in drei Volumina vorliegenden Sammlung *Enchiridion documentorum instauratio liturgicae* (EDIL). Band 2 der *Dokumente*, in Abfolge und Zählung der Quellen dem 2. Band des Enchiridion folgend, umfaßt die Dekade von 1974 bis 1983, angefangen vom Dekret der Gottesdienstkongregation zur Verlängerung der Frist für das Inkrafttreten der erneuerten liturgischen Ordnung der Krankensalbung (Nr.

181) bis hin zur Erklärung der Kongregation über die Glaubenslehre bezüglich des Ausschlusses vom Kommunionempfang für Mitglieder von Freimaurer-Vereinigungen (Nr. 260).

Bereits die hier genannten zufälligen Eckpunkte können einen Eindruck von der Spannbreite der für die Liturgie relevanten offiziellen römischen Verlautbarungen vermitteln. Jedes Dokument der Sammlung ist kurz und informativ eingeleitet mit dem lateinischen und deutschen Titel, einer knappen Charakterisierung des Textes mit Namensnennung der verantwortlich zeichnenden Personen, Angaben zu lateinischen und (soweit vorhanden) deutschsprachigen Erstveröffentlichungen sowie Hinweisen zur Literatur. Der relativ große zeitliche Abstand zwischen dem Erscheinen von Band 1 (1983) und Band 2 (1997) der *Dokumente* ist sicherlich nicht nur auf äußere Faktoren zurückzuführen – so verstarb 1994 überraschend Heinrich Rennings; Martin Klöckener hatte sich zur selben Zeit in seinem neuen Arbeitsfeld an der Universität Fribourg einzurichten –, sondern auch auf den immensen Arbeitsaufwand, den eine solche Publikation erfordert. Wieviele Mühen im Detail stecken, lassen der kritische Apparat zu den einzelnen Quellen und die «Benutzerhinweise» (vgl. dort etwa Nrr. 5, 6 und 10) erahnen. Doch zweifellos hat sich der Aufwand gelohnt, und nicht nur die Liturgiewissenschaft und ihre Nachbardisziplinen, auch weitere liturgisch interessierte Kreise, und nicht zuletzt die betreffenden römischen Dikasterien selbst werden dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern danken, daß die disparaten und in unterschiedlichen Zusammenhängen publizierten Dokumente nun gut überschaubar gesammelt in deutscher Sprache zugänglich sind. Der 800 Seiten starke Band macht deutlich, daß die mit dem letzten Konzil in Gang gekommene Reform der Liturgie nicht nur in der Erneuerung der liturgischen Bücher besteht und mit dieser beendet ist, sondern vielmehr als Prozeß begriffen werden muß, der der ganzen Kirche auch in Zukunft und auf Zukunft hin aufgegeben ist.

ANSGAR FRANZ