

Mariens singen. Die Volksfrömmigkeit scheint hier weniger einschlägig zu sein als im Westen.

Weil nicht zuletzt die Sprachgrenzen zu jenen Kirchen oft so schwer zu überwinden sind, leistet die Sammlung einen wichtigen ökumenischen Dienst. Mit Blick auf die gebotene Textauswahl,

die verschiedenen Register sowie die verzeichnete internationale Literatur erweist sich der vorliegende Bd. (wie das Gesamtwerk) als eine unverzichtbare Hilfe für marianisch-mariologisches Arbeiten. Es sollte in keiner Fachbibliothek fehlen.

Franz Courth, Vallendar

## Ökumenische Theologie

*Albrecht, R./Schüssler, W., Schlüssel zum Werk von Paul Tillich. Textgeschichte und Bibliographie sowie Register zu den Gesammelten Werken, Gesammelte Werke, Bd. XIV, 2. neubearbeitete und erweiterte Auflage, de Gruyter, Berlin 1990, 343 S.*

Auf die Frage, war diese zweite neubearbeitete und erweiterte Auflage des Bandes XIV der Gesammelten Werke von Paul Tillich nötig, ist mit einem entschiedenen Ja zu antworten. Sie geht nicht nur weit darüber hinaus, die einzelnen Werke Tillichs fachgerecht zugänglich zu machen und ihre Historie bis zum Erscheinen in den Gesammelten Werken nachzuzeichnen. Die Neuaufgabe verzichtet zwar aus einschlägigen Gründen auf überholte Teile der Erstauflage (Gesamtinhaltsverzeichnis der Bde I–XIV, der Nachlaßbände I–III und der Bde I–III der Systematischen Theologie; unveröffentlichtes Material; Tillichs Vorlesungen), arbeitet aber geschickt neueste Forschungsergebnisse ein.

Man begnügt sich nicht mehr mit der zum Teil verwickelten Entstehungsgeschichte der Werke Tillichs bis zum endgültigen Text in den Gesammelten Werken (13–73), sondern geht darüber hinaus der Frage nach, ob und inwieweit die Erstdrucke überhaupt als authentische Texte angesehen werden können. Neuere Forschungen im amerikanischen Paul-Tillich-Archiv (1984–1986) ermöglichen die Rückverfolgung des Entstehungsprozesses von den deutschen bzw. englischen Erstdrucken bis zu Handschriften bzw. Manuskripten Tillichs. Frucht dieser Bemühungen ist die erstmalige Dokumentation der Vorgeschichte der den einzelnen Bänden zugrundeliegenden Erstdrucke (75–93). Ferner wird die Entstehungsgeschichte auch auf die Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken, nämlich auf die drei Bände Systematische Theologie, die drei Bände Religiöse Reden und die Dogmatik von 1925 ausgeweitet (94–103).

Aufschlußreich sind vor allem die drei Beispiele textkritischer Untersuchung für die Herstellung authentischer Tillich-Texte. Sie beweisen die Not-

wendigkeit sowohl des Rückgriffes auf Vorarbeiten als auch des Vorgriffes auf die Textfassungen in den Gesammelten Werken (160–162). Die Bibliographie ist aktualisiert (Stand von 1988) und das alphabetische Titelverzeichnis ist entsprechend ausgebaut. Besonders für junge Forscher wird die Auflistung von Standortadressen der Archive und Sammlungen (298) sein. Am Gesamtregister zu den Bänden I–XIII der Gesammelten Werke hat sich kaum etwas geändert.

Mit dieser Neubearbeitung des Bandes XIV der Gesammelten Werke ist dem Tillich-Forscher ein ausgezeichnetes Manuale angeboten, das ihm den Weg von Textvarianten bis zu etwaigen Manuskripten oder Handschriften Paul Tillichs ungemein erleichtert. Dafür sei den Herausgebern herzlich gedankt.

Adam Seigfried, Regensburg

*Peura S./Raunio, A. (Hrsg.), Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30. 3.–2. 4. 1989, Helsinki – Erlangen 1990.*

Vom 30. 3.–2. 4. 1989 fand in Helsinki eine Tagung der Luther-Akademie Ratzeburg zum Thema »Luther und Theosis« statt, deren Referate jetzt in deutscher Sprache in einem Sammelband dokumentiert sind.

Im ersten Beitrag (Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung: 11–26) stellt T. Mannermaa das von ihm geleitete Forschungsprojekt der Finnischen Akademie zur kritischen Würdigung der bisherigen Lutherforschung und zur Überwindung ihrer Einseitigkeiten vor, gleich beginnend mit dem Hinweis, daß der Gedanke der Vergöttlichung kaum mit Luther in Verbindung gebracht wird und in zweifacher Hinsicht als Spitzenformulierung für die innere Struktur der Theologie Luthers herangezogen werden könne und müsse: zum

einen als starker Ausdruck für Luthers Rechtfertigungsauffassung, zum anderen in dem Sinne, daß die theosis-Lehre gleichsam nur die Spitze des Eisbergs grundlegender Wesenszüge der Theologie Luthers bilde, welche zu erhellen einer kritischen Revision der ontologischen Vorentscheidungen in der Lutherforschung bedürfe (11). Im folgenden gibt M. einen Überblick über die Ergebnisse dreier Forschungsarbeiten, die in Helsinki zum Thema erstellt worden sind: die forschungsgeschichtliche Studie R. Saarinsens über den Einfluß des transzendentalen Wirkungsdenkens auf die Lutherforschung von A. Ritschl bis E. Wolf (12–17; vgl. 103–119), den Deutungsversuch S. Peuras der Theologie Luthers vom theosis-Motiv her (18–20; vgl. 121–160) sowie die Abhandlung A. Raunios über die Goldene Regel als Prinzip der Theologie Martin Luthers (20–26; vgl. 163–184).

Die folgenden drei Aufsätze sind dem Vergöttlichungsmotiv als theologischem Problem an sich gewidmet. R. Slenczka kritisiert in seinem dogmatischen Beitrag (Die Gemeinschaft mit Gott als Grund und Gegenstand der Theologie. Vergöttlichung als ontologisches Problem: 27–48) die »neuzzeitliche Subjektivität« mit ihrer Konfundierung von Sein und Bewußtsein, die bei Luther zwar ihre Ursache, aber auch ihr dogmatisches Korrektiv habe (32–35), in der Aufklärung konsequent bis zur Auflösung des Glaubens in die Vernunft entfaltet (36f) und schließlich in den Entwürfen etwa von L. Feuerbach und D. F. Strauß zur Bestreitung der Existenz Gottes bzw. der Relevanz der historischen Person Jesu zu Ende gedacht wurde (38–40). In leider immer dunkler und unverständlicher werdenden Reflexionen wendet sich S. im folgenden gegen verschiedene Tendenzen in der evangelischen Theologie, denen er die Identifizierung von Gottes Sein und Gottesbewußtsein des Menschen vorwirft (40), u.a. gegen das Verständnis des Wortes Gottes der Heiligen Schrift als »Theologie« (42) bzw. »Gemeindebildung« (44; vgl. 47). Nur wenn man die Offenbarung Gottes und damit die Theologie als Voraussetzung der Ontologie statt umgekehrt die (geschichtlich bedingte) Ontologie als Voraussetzung der Theologie begreife (29.46), könne man den naturalistischen Monismus vermeiden und die Vergöttlichung von der Inkarnation und Geistsendung her recht verstehen (46–48).

In einem kirchengeschichtlichen Beitrag informiert H. T. Kappuri über die trinitätstheologische Erleuchtungsmystik von Gregorios Palamas (49–59), in welcher die Realität des Vergöttlichungsgeschehens bei Bewahrung der Transzendenz Gottes mittels der Distinktion von Gottes (unpartizipierbarem) Wesen und (partizipierbarer)

göttlicher Energie erklärt werde (50–53.55). K. sieht in dieser Konzeption »interessante Parallelen« zu Luthers Vergöttlichungslehre (57), insbesondere hinsichtlich der Lehre über den unbekannt Gott und der Weise, wie durch die Inkarnation die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf als überbrückt gedacht wurde (57f).

Der materialreiche Aufsatz von G. Kretschmar über die »Rezeption der orthodoxen Vergöttlichungslehre in der protestantischen Theologie« (61–84) versucht, die Kritik der liberalen Dogmengeschichtsschreibung an der griechischen Erlösungslehre geschichtlich zu relativieren und zu entschärfen durch die These, daß sie eine Erneuerung der Kritik der Lutherischen Orthodoxy (74–78) am mystischen Pietismus (67–73) »von veränderten philosophischen Voraussetzungen her« (79) sei. So wie die Positionen des Pietismus und der Lutherischen Orthodoxy als komplementäre Vereinseitigungen zu werten seien (74), so sei man im ökumenischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Rumänischen Orthodoxen Kirche erfolgreich dabei, »sich wechselseitig für unterschiedliche Aussagen zu öffnen« (81), und es sei durchaus möglich, »die Grundaussagen der reformatorischen Rechtfertigungslehre auch in östliche Spiritualität einzuzeichnen« (82). Daß dies selbst für die »Simul-iustus-et-peccator«-Konzeption gilt, wie K. meint (82f), halte ich, zumindest was Luthers Lehre darüber angeht, für außerordentlich fragwürdig (vgl. meine Dissertation Die Christologie in Martin Luthers späten Disputationen, St. Ottilien 1990, 151–175.228–233).

Eine vergleichbare Anfrage ist an den Beitrag U. Asendorfs (Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers: 85–102) zu richten, in dem er die These aufstellt, die Vergottung sei für Luther das »eigentliche Telos« der Rechtfertigung (102). Die athanasianische Vergottungsformel sei von Luther aufgenommen, bruchlos mit dem Gedanken des »fröhlichen Wechsels« verbunden und in eine eschatologische Perspektive eingefügt worden (87–92). Der nach A. mit der Vergottung inhaltlich gleichzusetzende »fröhliche Wechsel« basiere auf der Einheit der Person Jesu Christi, die in der *communicatio idiomatum* ihren zentralen Ausdruck finde (99). A.'s auffällig häufige, aber nichtsdestoweniger unklare Rede von der »eschatologischen Perspektive« hat dabei anscheinend die Funktion, das im fröhlichen Wechsel implizierte Gegensatz-Denken Luthers herunterzuspielen, welches meines Erachtens im äußersten Gegensatz der göttlichen Natur durch den »fröhlichen Wechsel« mit Christus im Glauben (148f.153f) müsse »kreuzestheologisch« (d.h. im Sinne der Dialektik von Gottes fremdem und eigenem Werk) gedacht

werden (143.148.156–160). An dieser Stelle wäre zu fragen, ob P. – unbeschadet seiner erfreulich klaren Darstellungsweise – die Abgründe dieser sog. »Kreuzestheologie« klar genug erkannt hat, die meines Erachtens das biblisch-traditionelle Verständnis der Teilhabe an der göttlichen Natur ohne wesentliche Umdeutung nicht mehr integrieren kann (vgl. meine o.a. Dissertation, 64–71.89f, Anm. 53, 255–278, bes. 265, Anm. 63, und 273, Anm. 93).

A. Raunio gibt in seinem Aufsatz (Die Goldene Regel als Gesetz der göttlichen Natur: 163–184) eine interessante Zusammenschau von Luthers Gesetzes-, Glaubens- und Moraltheologie anhand von Texten aus den Jahren von 1522–1523. Ausgehend vom Prinzip der Einheit des Gesetzesinhalts (165f), entwickelt R., wie Luther die Goldene Regel als Zusammenfassung des ganzen Gesetzes versteht (166f), als Erklärungsgrund des Dekalogus (170–174), als Struktur des Glaubens, Gott zu geben, was ihm zukommt, (177–179) und zugleich als Struktur des Erlösungswerks Christi (179f) sowie schließlich als Weise, wie der gerechtfertigte Mensch Gottes Liebe nachahmen kann und soll (180–183).

Einen Neuansatz zum Verständnis von Luthers Kritik an der katholischen Lehre über die Effektivität der Sakramente »ex opere operato« versucht E. Huovinen in seinem Beitrag (OPUS OPERATUM. Ist Luthers Verständnis von der Effektivität des Sakraments richtig verstanden?: 187–212). Nach einem Überblick über die Grundzüge der scholastischen opus-operatum-Lehre (189–192) prüft er deren Kritik in Luthers Streitschrift »De captivitate ecclesiae praeludium« von 1520 (192–205): Luther habe nicht an die Stelle der objektiven eine bloß subjektive, psychologische Wirksamkeit der Sakramente gesetzt (vgl. 187f.194), sondern vielmehr vom Standpunkt seiner Rechtfertigungslehre beanstandet, daß der opus-operatum-Gedanke wie auch die Lehre über die notwendige Disposition (»non ponere obicem«) in die Werkgerechtigkeit abgeglitten seien und den allein rechtfertigenden Glauben aus dem Blick hätten treten lassen. Die Sakramente seien nach Luther durchaus effektive Zeichen der Gnade, doch müsse man sie wie den Glauben streng als Werk Gottes und nicht als Werk des Menschen verstehen (205–212).

Im letzten Aufsatz des Sammelbandes versucht E. Martikainen eine Zusammenschau von »Lehre und Anwesenheit Gottes in der Theologie Martin zur athanasianischen Erlösungstheorie steht (vgl. meine o.a. Dissertation, 83–88.161f.182f.255–278).

Der nächste Beitrag von R. Saarinen (Gottes Sein – Gottes Wirken. Die Grunddifferenz von

Substanzdenken und Wirkungsdenken in der evangelischen Lutherdeutung: 103–119) ist eine Zusammenfassung der Ergebnisse seiner forschungsgeschichtlichen Dissertation (Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, Wiesbaden–Stuttgart 1989; vgl. dazu meine Rezension: Forum Katholische Theologie 6 [1990] 156–158). S. meint, einen fundamentalen Einfluß des von ihm sogenannten »transzendentalen Wirkungsdenkens« aus der Philosophie H. Lotzes auf die Lutherforschung von A. Ritschl bis E. Wolf nachweisen zu können (103–116), und stellt in einem Ausblick die Frage, ob die Grunddifferenz zwischen Substanz- und Wirkungsdenken (vgl. 106), die der Ausgangspunkt der von ihm untersuchten Lutherforscher ist, an Luther von außen herangetragen ist oder nicht (116). S. sympathisiert mit der ersten Alternative (118f), bedenkt dabei aber vielleicht zu wenig, daß der Deutsche Idealismus seine Wurzeln zu nicht unwesentlichen Teilen in Luthers Theologie haben könnte.

S. Peura gibt im folgenden Beitrag (Die Teilhabe an Christus bei Luther: 121–160) ebenfalls einen Überblick über seine (noch unveröffentlichte) Dissertation. P. referiert ausgehend von Luthers Genesis-Vorlesung Luthers Lehre über den Urstand des Menschen, die Verderbnis durch die Sünde und die Restitution durch das Verdienst Christi (122–147), wobei er besonders betont, daß sowohl der Urstand als auch der durch den Glauben restituierte Stand als – zwar reale, aber andererseits im Modus der Hoffnung bestehende – Partizipation an Gottes Natur (insbesondere seiner Unsterblichkeit) erklärt werden müßten (136f.144–147). Die Teilhabe an Luthers« (215–230). In Absetzung von der durch die kantianische Kritik an der Metaphysik bedingte Horizontverengung der neuzeitlichen Theologie, die M. in der aktualistischen, existentialistischen und konfessionalistischen Lutherinterpretation wirksam sieht, und zwar in der Weise, daß die theologische Lehre von der Anwesenheit Gottes getrennt wird (215–218), will M. zeigen, daß nach Luther die Lehre unmittelbar auf den anwesenden Gott hinweist (220). Anders als in der Scholastik beruhe sie aber nicht auf Metaphysik (218f.221f), sondern auf der gleichsam intuitiven Evidenz ihres Gegenstandes: des anwesenden Gottes (222f), in dem alle einzelnen Glaubensartikel (Sätze der theologischen Lehre) ihren einheitlichen Bezug hätten (224–228). Deshalb sei schließlich die theologische Lehre Vermittler des Glaubensgegenstands (228–230). Die zum Teil äußerst dunklen und in ihrer Logik schwer nachvollziehbaren Ausführungen M.'s sowie manche – zumindest mir – abwegig erscheinenden Belege (z.B. 223, Anm. 19) hinterlas-

sen Ratlosigkeit, worauf der Verf. eigentlich hinaus will.

Der Sammelband gibt, insgesamt gesehen, einen aufschlußreichen Einblick in neue Akzentsetzungen finnischer Lutherforschung, insbesondere die Beleuchtung der ontologischen Problematik von Luthers Theologie (vgl. 8). Die ökumenische Rele-

vanz dieser Fragestellung dürfte beachtenswert sein, obgleich ich Zweifel habe, ob die teilweise sehr optimistischen Ergebnisse von Luther her gedeckt sind. Ein ärgerlicher Schönheitsfehler im Buch sind die zahlreichen Rechtschreib-, Zeichensetzungs-, Trennungs- und grammatikalischen Fehler.

*Axel Schmidt, Vreden*

## Gegenwartsanalyse

*Altermatt, Urs, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Benziger Verlag, Zürich 1989. 468 S., Ln.*

Das reich dokumentierte Buch von Altermatt verdient die Aufmerksamkeit aller, die sich mit der oft beklagten Situation des Katholizismus in der 2. Hälfte unseres Jahrhunderts beschäftigen. Es ist eine Zusammenstellung von kleineren und größeren Publikationen des Verfassers, der sich zunächst mit emanzipatorischen Aspekten des sozialen und politischen Katholizismus, später mit »Problemstellungen der katholischen Identität« beschäftigt hatte, um sich dann »vermehrt der eigentlichen Sozial-, Mentalitäts- und Kulturgeschichte« (7) zuzuwenden. Dabei verschreibt er sich der »histoire totale«, die nicht bloß Dynastie-, Kriegs- und Staatengeschichte sein will, sondern multidisziplinär angelegt ist und mit unterschiedlichen Schwerpunkten Methoden und Interpretationsmuster von benachbarten Humanwissenschaften heranzieht, Religionssoziologie, europäische Kulturanthropologie, Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft (ebd.).

Den Umbruch von der ländlichen und bäuerlichen Gesellschaft der Schweiz stellt Verf. besonders seit der Mitte des 20. Jh. fest. Die heutige Schweiz sieht er dabei mit Recht als »einen Prototyp der modernen pluralistisch-demokratischen Industriegesellschaft« an, wodurch die Untersuchung »auch für andere Industrieländer der westlichen Welt von Interesse« ist (16), insbesondere für Deutschland. Deshalb beansprucht das Buch unser besonderes Interesse. Es geht dem Verf. in seinen mikrohistorischen Studien nicht so sehr um den gelehrten Katholizismus der Katechismen, sondern vielmehr um den gelebten Katholizismus der kleinen Leute (17).

Er stellt im 1. Kap. (Plädoyer für die Sozialgeschichte des Katholizismus) »das sozialgeschichtliche Interpretationsmodell der Subkultur voran« (18). Im 2. Kap. (Die katholische Sondergesellschaft: Identität und Emanzipation) stellt er »die empirische Wirklichkeit der Schweizer Geschich-

te« dar (18). Die den Berichtszeitraum ausfüllende Säkularisierung, die »kein linearer Vorgang« war, sondern »in zyklischen Wellenbewegungen von religiösen Krisen und Erneuerungen« verlief (17), zwang die Katholiken, sich zur Bewahrung ihrer Identität als eine Sondergesellschaft zu formieren, aber auch um politische Emanzipation zu kämpfen (das erste katholische Bundesratsmitglied erst 1591). Verf. zeichnet die Entwicklungslinien des sozialen und politischen Katholizismus (»Vom Sonderbund zur Synode«, Minderheit in der Diaspora am Beispiel Zürichs und die Frauen am Rande der Geschichte).

Im 3. Kap. skizziert er den Katholizismus im Aufmarsch gegen den Zeitgeist (Kulturkampf, Flottanten, Fabrikler und Protestanten, die Vereine). Der Kulturkampf war keineswegs nur ein Kirchenkampf, sondern »eine epochale Auseinandersetzung zwischen Tradition und Moderne« (219). Das 4. Kap. zeichnet den katholischen Alltag (auf dem Land »nach dem Rhythmus der Glocken«), die Wandlungen des Sonntags beim Kirchenjahr, die Klimaveränderungen im Volksbrauchtum). Im 5. Kap. endlich beschreibt er den Weg vom Milieukatholizismus zur Sektorenkirche (1850–1950) wobei er Ungleichzeitigkeiten zwischen Kirche, Katholizismus und Gesellschaft, Autoritätskrisen, das Aufkommen neuer religiöser Bewegungen, die Gewißheit statt Freiheit suchen, bis zum Paradigmenwechsel als aktuelle Probleme von Kirche und Katholizismus herausstellt.

»In den sechziger Jahren ging eine Zeitepoche dem Ende zu, die durch das katholische Milieu bestimmt war« (21). »Unter den Bedingungen der heutigen Wirtschafts- und Sozillage ist eine Restauration des Milieukatholizismus in den Industrieländern unrealistisch. Die monolithische Kirchengesellschaft – wenn sie überhaupt je bestand – gehört der Vergangenheit an« (355). Damit verlor auch der Priesterberuf an Sozialprestige und Attraktivität. Die innere Säkularisierung der Kirche entzog dem Priesternachwuchs die sozialpsychologischen Grundlagen« (346f).