

ist mit den Augen eines Sympathisanten, wenngleich eines kritischen, geschrieben, und besitzt von daher eher einen Vorschub an Kredit. Wir finden den Horizont der k. u. k. Monarchie vor uns. Im Blickfeld steht wie selbstverständlich der Balkan und der Orient überhaupt, im sprachlichen, wissenschaftlichen und kulturellen Interesse. Es gibt in dem konservativen Österreich erstaunliche internationale und ökumenische Kontakte eines Klostergelehrten. Liberalität der Gesinnung, historisch-kritische Methode, eher Desinteresse für die spekulative Theologie, der typisch nachvatikanische Regreß der katholischen Gelehrsamkeit in die positiven Wissenschaften (Archäologie, Philologie), Skepsis gegenüber sogenannten wissenschaftlichen Ergebnissen, fromme Gläubigkeit, Respekt für das Magisterium (71) bis zur Leistung des Antimodernisteneids (138) finden sich hier bunt vereint. Mancher Theologe außerösterreichischen Charakters hätte das nicht nachzuvollziehen vermocht. „Tu felix Austria nube!“ wird man auch hier in Abwandlung sagen können.

St. ordnet die packenden Archivbestände weithin kritisch und trachtet, die zeitgenössischen Quellen (besonders auch die verschiedenen Pressestimmen) so zu präsentieren, daß sich der Leser einen ziemlich guten Reim bilden kann. Manchmal wäre es jedoch unumgänglich gewesen, etwas mehr Distanz vor der bloßen Quellenpräsentation spürbar zu machen:

1. wird aus der Darstellung selbst der relative und bleibende wissenschaftliche Rang Neumanns nicht ganz klar, bzw. entsprechende Urteile müßten noch besser begründet werden. (Rez. meinte S. 82 f entnehmen zu müssen, daß der Gelehrte unter einer für die nachvatikanische Zeit charakteristischen Veröffentlichungsangst gestanden hat.) Die Wegbereitschaft für Lagrange (84) wird nicht ganz evident.

2. Wie stand es mit der wissenschaftlichen „Liberalität“ Neumanns? St. bringt S. 71 andeutungsweise, daß in den Stiften damals ein höheres Maß theologischer Meinungsfreiheit möglich war als in den Diözesen. Da hätten einige kloster- und ordensgeschichtliche Aspekte beigebracht werden müssen. Inwieweit waren die Heiligenkreuzer damals „liberal“?

3. Wie stand es mit Neumanns Nationalismus? Diese Frage stellt sich spontan anläßlich der Beschreibung der Studentenunruhen, die zu seiner Amtsniederlegung als Universitätsrektor führten. Sein Konflikt mit dem neuen Verbandskatholizismus, mit „Reichspost“ und „Vaterland“ sind doch mehr als zufällig. Hier würde sich der Leser noch mehr Profil wünschen. St. identifiziert gewissenhaft die verschiedenen Zeitgenossen, die im Gesichtsfeld Neumanns auftauchen. Ist es ein bloßes Versehen, daß die fragwürdige Ge-

stalt des künftigen Rassentheoretikers, des Frater Georg Lanz-Liebenfels (30, 165), in ihrer Beziehung zu Neumann zwar erwähnt, jedoch nicht identifiziert wird? Die Frage wäre in diesem Zusammenhang: Ist Neumanns Entgegenkommen für die randalierenden Korps-Studenten und damit schließlich auch seine Resignation als Rektor einzig auf sein „Goldenes Wiener Herz“ zurückzuführen, oder gab es auch deutsch-nationale Vorlieben?

4. bedürfte die hochinteressante Beziehung zu Rudolf Steiner (140 ff) einer problembewußteren Erläuterung. Neumanns Verhältnis zu Kardinal Rampolla wurde dagegen vom Vf. als wenngleich ungelöste Detailfrage kenntlich gemacht.

Hinsichtlich des Aufbaus empfindet der Leser gelegentlich etwas Unbehagen, bedingt durch Überschneidungen. Der biographische Vorspann ermüdet manchmal durch Details, deren Signifikanz man nicht ersehen kann, andererseits könnten die Sachkapitel von rein referierender Biographik entlastet werden, so daß der Stil der Erörterung besser zur Geltung käme. Die abschließende Charakteristik (138 ff) ist das Schwächste an dem Buch. Hervorragend erscheinen mir die Passagen über die wissenschafts-theoretischen Überlegungen Neumanns. Vielleicht hätte man auf seine dialektische Denk- und Sprechweise noch liebevoller eingehen können. Im übrigen kann man dem Vf. und seinen Moderatoren (F. Loidl und H. Watzel) zu dieser Arbeit gratulieren. Vivant sequentes!

Regensburg

Gerhard B. Winkler

DOGMATIK

EDER PETER, *Gottes Reich in dieser Welt*. (156.) Pustet, Salzburg 1975. Brosch. S 112.—, DM 16.—.

Das schlichte Buch verlangt einen aufmerksamen Leser, um den reichen Inhalt auszuschöpfen — wenngleich jede Seite in leichtfaßlicher Sprache geschrieben ist. Sachlich und gründlich beantwortet E. aus der Hl. Schrift Fragen unserer Zeit: Weiß doch der moderne Mensch vielfach im praktischen Leben mit seiner Religion nichts mehr anzufangen. Er fragt: Existiert dieses Reich Gottes in der zivilisierten, automatisierten, technisierten Welt? Was haben Welt und Gottesherrschaft miteinander zu tun? Muß eines dem anderen weichen? E. geht es um die Harmonisierung dieser beiden Seinsbereiche: Gottes Reich in dieser Welt. Die Ausführungen gliedern sich in 4 Abschnitte, von denen sich der letzte mit praktischen Konsequenzen auseinandersetzt. Die Abschnitte sind: I. Wem gehört diese Welt? II. Herrschaft und Reich Gottes. III. Gottesherrschaft und Kirche. IV. Die Gottesherrschaft verpflichtet.

Das Buch ist nicht einfach einer theologischen Disziplin allein zuzuordnen. Da sein Inhalt Dogmatik, Exegese, Moral und Aszetik be-

rührt, erreicht es dadurch schon eine Praxisnähe und gibt dem Seelsorger viele Anregungen für die Verkündigung. Das nicht überladene Sachregister leistet hierfür gute Dienste. Das Buch bringt keine „Sensationen“ und ist doch wertvoll.

Wels *Johann Grausgruber*

BEN-CHORIN SCHALOM, *Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo.* (Tübinger Vorlesungen) (320.) Mohr, Tübingen 1975. Kart. DM 27.50.

Im Vorwort bemerkt Vf., daß seine nun gedruckt erschienenen Vorlesungen am Institutum Iudaicum in Tübingen (im Jahr 1975) das „Bekenntnisbuch eines engagierten Denkers“ sind. Er stellt sich dabei aber bewußt in die große Tradition und schließt an die 13 Glaubensartikel des Maimonides an. Er will sie nicht als Denkmal „religionsgeschichtlicher Vergangenheit“ (29) sehen, sondern sie im Sinne „lebendigen Glaubens“ interpretieren. Dadurch sind die Hauptthemen vorgegeben, die auch die Kapitelüberschriften bilden: Monotheismus, Einzigkeit Gottes, Körperlosigkeit Gottes, Ewigkeit Gottes, alleinige Anbetung Gottes, Prophetie, Moses, Torah, Endgültigkeit der Torah, der Mensch, Lohn und Strafe, Messias, Auferstehung.

Diese Einzelaspekte des Judentums waren durch Maimonides von bestimmten historischen Voraussetzungen her formuliert worden. Naturgemäß sind diese Sätze daher nicht ein Compendium jüdischen Glaubens. Wenn man nach der Bedeutung dieser Sätze fragt, erhebt sich das Problem, ob es im Judentum Dogmen gibt. Der Autor beantwortet die Frage so: „Das Judentum hat Dogmen aber keine Dogmatik“ (17). Damit bezieht er eine Gegenposition zur jüdischen Orthodoxie (vgl. 13), die das als eine unbillige Konzession an die Systematisierung des Glaubens ansehen dürfte. Vielleicht müßte in diesem Zusammenhang klarer betont werden, daß Maimonides selbst durch seine Schriften eine epochale Kontroverse ausgelöst hat. Berücksichtigt man nun, daß durch den konkreten historischen Rückbezug auch eine Auswahl aus der Fülle jüdischen Glaubens vorgenommen wurde, dann wird man das Buch als eine wertvolle Hinführung zu wesentlichen Aspekten jüdischen Glaubens ansehen dürfen.

Da das Werk für ein christliches Leserpublikum bestimmt ist, behandelt der Autor auch eine Reihe von christlich-jüdischen Unterscheidungslehren. Um welche fundamentale Unterschiede es hier geht, wird sichtbar, wenn die unterschiedliche Offenbarungsauffassung dargestellt wird (66). Im Christentum ist es die Person Jesu, im Judentum das geschriebene Wort der Torah. Nicht ganz zustimmen wird man dem Autor können, wenn er das Christentum als eine eher indi-

vidualistische Religion bezeichnet (75), während das Judentum auf Gemeinschaft bezogen sei. Für die religiöse Praxis mag das stimmen, eine Behauptung christlicher Theologie ist es aber nicht. Eine wichtige Differenz wird auch im Bereich des Messianismus aufgezeigt, weil die Christen „anstelle der Hoffnung auf den Kommenden die Hoffnung auf den Wiederkommenden setzen“ (285). Damit wird sofort ein anderer Unterschied zwischen jüdischen und christlichen Grundkonzeptionen berührt. „Geschichtsphilosophie und Eschatologie sind im Judentum ineinandergehende Größen, viel mehr als im Christentum...“ (289 f.). Dabei erscheint vielleicht zu wenig klar, daß solche Positionen nicht ganz unproblematisch sind. So kann die heilsgeschichtliche Sicht der je konkreten Gegenwart seitens des gläubigen Judentums, von den Fakten bedingt, in Aporien führen. Es ist eben nicht ganz einfach „Dogmen zu haben, aber keine Dogmatik“. Das zeigt sich auch, wenn der Autor über die im christlichen Bereich bestehende Spannung zwischen Auferstehungs- und Unsterblichkeitslehre spricht. Die dazu für den jüdischen Raum getroffene Feststellung dürfte überhaupt der Schlüssel zum Verständnis dieser Art von Theologie sein, die sich „einer gewissen Keuschheit befleißigte, sich davor scheute, allzu sicher eine Vorstellung gegen die andere auszuspielen“ (319). Schon zu Beginn hatte der Autor ein ähnliches Prinzip formuliert: „Das Paradox muß als Paradox hingenommen werden“ (41). Von daher ist auch seine Forderung nach einer „Re-Mythologisierung unseres Denkens, um den Aussagen des Glaubens in den klassischen Zeugnissen der Offenbarungsreligionen gerecht zu werden“ (44) durchaus konsequent. Freilich wird ein solches Verständnis der Theologie kaum gewisse rationale und schon gar nicht rationalistische Bedürfnisse befriedigen können. Mit dem Hinweis des Autors freilich auf eine „narrative Theologie“, die „in der Erzählung mehr auszusagen vermag als jede systematische Dogmatik“ (164) wird jedoch ein entschiedener Vorzug dieser Denkweise für die existentiellen Lebensfragen aufgewiesen.

In den inhaltlichen Darstellungen jüdischen Glaubens wird der christliche Leser über lange Strecken die weitgehenden Gemeinsamkeiten feststellen. Vom religionswissenschaftlichen Standpunkt wird man aber doch die historische Frage nicht unterdrücken können, ob das Dargestellte nicht doch die Ideen des Maimonides zu sehr zurücktreten läßt. Ob man wirklich sagen kann, daß wir schon „im ersten Satz des Glaubensbekenntnisses des Maimonides ‚Abschied vom Teufel‘ feiern“ (39)? Sachlich problematisch erscheint auch die Annahme des Autors, daß die Gestalt des Messias ben Joseph schon zur Zeit Jesu bekannt war (283). Diese Vorstellung dürfte doch erst in die Zeit nach dem Bar-