

zismus übertrat, vollzog auch Herberstorff einen Glaubenswechsel, der ihm Karriere in Aussicht stellte. Wenige Jahre später übernahm Herberstorff im Dienst des Bayernherzogs Maximilian, des mächtigen Herrn der katholischen Liga, am 20. August 1620 das Amt des Statthalters in dem an Bayern verpfändeten Land ob der Enns. 1628 wurde er Landeshauptmann von OÖ, nach seinem Tod am 11. September 1629 fand er eine letzte Ruhestätte in der Kirche zu Altmünster. In seinen Maßnahmen der Durchführung der Gegenreformation handelte Herberstorff als Exekutor Kaiser Ferdinands II. Als er Praktiken wie das Frankfurter Würfelspiel anwandte, ging dieses Geschehen als Akt unmenschlicher Willkür in die Geschichte ein. Herberstorff war in seinem gegenreformatorischen Katholizismus von dem paulinischen Gedanken beseelt: *Unus dominus, una fides, unum baptisma*. Zeichen von Toleranz sind nur in Einzelfällen zu verzeichnen, der Astronom Johannes Kepler bescheinigt dem Statthalter jedoch *Aequanimitas*.

Die Gegnerschaft gegen die bayrische Besatzung einigte den Adel, die landesfürstlichen Städte, die protestantischen Bauern und die katholischen Prälaten. Die Landstände wehrten sich um die autonomen Rechte der ständischen Landesverfassung gegen die zentralistischen Tendenzen des Landesfürsten. Als praktizierender Katholik trug Herberstorff allerdings wesentlich zur Rekatholisierung des Landes bei. Sein Regime brachte außerdem eine gesteigerte Stärkung eines öö. Landesbewußtseins.

Abschließend ist darauf hinzuweisen, daß Sturmbergers Werk weit über die Grenzen des rein Biographischen hinausgreift und reiche Beiträge und Ergänzungen zur öö. Landesgeschichte bietet.

Linz

Rudolf Ardel

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

BISER EUGEN, *Glaubensverständnis*. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie. (Theologisches Seminar) (192.) Herder, Freiburg 1975. Kart. lam. DM 24.—

In seinem neuen Werk skizziert B. das Selbstverständnis einer Fundamentaltheologie, die als hermeneutische Fundamentaltheologie den Ansprüchen einer gewandelten geistigen Situation gerecht zu werden sucht. Allgemein soll hier der Grundgedanke, daß der Einheit des Glaubensaktes struktural eben nur der hermeneutische Begründungsweg zu genügen vermag, systematische Relevanz gewinnen.

Nach zeitanalytischen Hinweisen und der Kritik traditioneller Wege der Glaubensverantwortung gelingt es B. sowohl in Abhebung von der extrinseizistischen wie auch intrinseizistischen und nur auf den einzelnen beschränkten Vorgangsweise der Fundamentaltheologie sehr schön, den *Eigensinn* des

Glaubens herauszustellen und über diese Einsicht das Selbstverständnis einer neu orientierten Fundamentaltheologie zu fundieren. Es muß der Glaube „hermeneutisch, also nach Art eines sich selbst tragenden Verstehens begründet werden, d. h. die ihm eigene Gewißheit muß ihm selbst anstatt, wie in der extrinseizistischen Ableitung, außer ihm liegenden Beweisgründen entnommen werden“ (55). Der Vorteil einer solchen hermeneutischen Glaubensbegründung liege vor allem in einer Vereinfachung des Problembestandes wie auch des Verfahrens selbst. Die Strukturanalyse will den Glauben als „Grundwort umfassender Verständigung“, d. h. als Akt des Verstehens ausweisen. Zentral erweist sich dieser Glaube seiner Struktur nach als *Credere Deum Deo*. So bestimmt, würde der Glaube den von M. Heidegger entwickelten Grundbedingungen des hermeneutischen Zirkels entsprechen (64f). Seiner Struktur nach habe dieser Glaube dialogisch-responsorischen Charakter (72). In unmittelbarer Evidenzvermittlung ist sich in ihm der Glaubende 1. der Tatsache des Dialogs, 2. der Existenz des Redenden (Gott) und 3. seiner eigenen Existenz bewußt. Für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens ist Jesus Christus das letzte „Wort“ der göttlichen Selbstmitteilung, weshalb sich solcher Glaube immer im Anschluß an den lehrenden und zur Nachfolge rufenden Jesus zu vollziehen hat. Er erbaute sich nicht — wie die traditionelle Fundamentaltheologie naheulegen scheint — auf einem durch „Gottesbeweise“ gesicherten Boden, vielmehr führt er durch sich selbst zu Gott, „sofern er, hermeneutisch gesehen, eine ‚Horizontverschmelzung‘ (Gadamer) mit dem Gottesbewußtsein Jesu betreibt“ (83). Jesus ist der „Wegbereiter und Vollender“ des Glaubens. Freilich bleibt gegen eine so orientierte Fundamentaltheologie, so unaufgebar Bisers Einsicht in den Eigensinn des Glaubens auch ist, noch manches zu fragen. Daß alle Offenbarung im „Wort“ vermittelt ist und nur in einem ganz bestimmten Akt des Verstehens (Glaube) als göttliche Offenbarung den Menschen zu erreichen vermag, darf ja nicht darüber hinwegsehen lassen, daß es im Rahmen einer theologischen Systematik den von B. so unmittelbar aufgegriffenen und bestimmten Sinn des Glaubens denkend zu verantworten gilt. Nicht, daß positiver Glaube konstruiert werden sollte. Das ohnehin nicht. Aber dem auf sich selbst reflektierenden Glauben muß es auch gelingen, in einer kritischen Sinnreflexion den Eigensinn dessen, was Glaube heißt, im *Gesamtraum* menschlicher Sinnverwirklichungen herauszustellen und gegen Reduktionismen verschiedenster Art zu sichern. Für diese unerläßliche Aufgabe aber kann es nicht mehr einfach genügen, im Rückgriff auf die ‚Redesituation‘ den Glauben lediglich von sich selbst her zu verstehen, so einzigartig diese ‚Situation‘ tatsächlich ist. Den Horizont hierfür könnte nur

eine *universale Sinn- bzw. Sprachkritik* bereitstellen. Von hier aus wäre dann zweitens der Wirklichkeitssinn der göttlichen Offenbarung zu bestimmen. Die Akzentuierung des Offenbarungscharakters der göttlichen Offenbarung, m. a. W. der ‚Gottunmittelbarkeit‘ im Glauben als besonderem Akt des Verstehens, ist ja immer in Gefahr, die geschichtliche Bestimmtheit der Offenbarung zugunsten eines geradezu ‚mystischen‘ Glaubensvollzuges preiszugeben bzw. zu relativieren. Denn so sinnvoll es durchaus ist, den Glauben im Sinne einer ‚Horizontverschmelzung‘ mit dem Gottesbewußtsein Jesu zu charakterisieren, darf in einer solchen Charakteristik des Glaubens eben niemals außer acht bleiben, wie in Jesus das göttliche Heilshandeln zuletzt in der Überwindung von Sünde und Tod sein nicht relativierbares Zentrum findet. Der Theologie ist die denkende Aneignung dieses zentralen Heilsereignisses zur Aufgabe gestellt. Den an eine solch denkende Aneignung gestellten Anforderungen kann unseres Erachtens aber nicht mehr von einer bloß hermeneutischen Denkposition her entsprochen werden. Es ist uns klar, daß die Fundamentaltheologie nicht selbst schon diese Aneignung im Sinne theologischer Systematik zu leisten hat. Wohl aber hat sie in der Herausstellung der für diese Aneignung erforderlichen Bedingungen jenes *kritische Bewußtsein* zu eröffnen, in dem diese Aneignung als Systematik sich zu bewegen und ihre Aufgabe zu erfüllen hat. Und eben für die Eröffnung dieses kritischen Bewußtseins dürfte der hermeneutische Denkansatz nicht ausreichen. Das aber soll daran nichts ändern, daß sich im Rahmen einer hermeneutischen Fundamentaltheologie wohl die Struktur des Glaubens recht ursprünglich zur Aufhellung bringen läßt. Nur erschöpft sich in solcher Aufhellung nicht schon die Aufgabe der Fundamentaltheologie als denkende Glaubensverantwortung.

Bei all dieser Kritik wird es aber sicherlich zu würdigen sein, daß es B. gelingt, das, was Glaube heißt, in sehr wesentlicher Hinsicht ins Auge zu fassen. Und immerhin ist die von daher geforderte hermeneutische Grundorientierung der Fundamentaltheologie ein sehr ernstes Motiv, das in der Diskussion um das Selbstverständnis dieser theologischen Disziplin seine Berücksichtigung finden muß.

Wien

Johann Reikerstorfer

GOLDSCHMIDT HERMANN LEVIN, *Weil wir Brüder sind. Biblische Besinnung für Juden und Christen.* (199.) KBW Stuttgart 1975. Kart. lam. DM 24.—.

Der Autor war mit dem von Franz Rosenzweig begründeten jüdischen Lehrhaus in Zürich engstens verbunden. Sein Werk muß daher im Zusammenhang mit den geistigen Idealen dieser Richtung jüdisch-religiösen Denkens gesehen werden. G. selbst geht darauf in zwei zentralen Abschnitten des

Buches (169—177) ein. Seine Grundposition in der Begegnung von Judentum und Christentum beschreibt G. als *dialogisch* im Gegensatz zur Haltung der Gleichgültigkeit oder der Dialektik. Diese Dialogik bedingt nach G. eine „heilsgeschichtliche Arbeitsteilung“ beider Religionen und rechnet „mit wesentlicher gegenseitiger Ergänzung bei unverwischter, ungemilderter Verschiedenheit ohne jede gegenseitige Relativierung“ (13). So können „die Christen immer bessere Christen, die Juden immer bessere Juden werden!“ (13). In der Folge stellt er sieben Thesen zur jüdisch-christlichen Begegnung auf, deren vierte die eben genannten Maximen neuerlich betont. Den Thesen selbst und ihrer Intention kann man nur voll beipflichten. Freilich bewegen sie sich noch im Formalen. Ihre inhaltliche Füllung erhalten sie in jenen Kapiteln des Buches, in denen G. an Hand von biblischen Texten einzelne Grundhaltungen jüdisch-christlicher Religion behandelt. Die Art und Weise der Benützung dieses Textmaterials wird dem Untertitel des Werkes „Biblische Besinnung für Juden und Christen“ voll gerecht.

Freilich muß man aus religionshistorischer Sicht hier seine Fragen anmelden. Sind die herangezogenen Texte für G. nicht eher Aufhänger für seine eigenen — zweifellos beachtenswerten und hilfreichen — Gedanken, als eine exegetisch tragfähige Basis? Läßt sich das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1—16) wirklich als eine Aussage über das Nacheinander von Judentum, Christentum und Islam (vgl. 33) verstehen? Was G. in seinen biblischen Besinnungen vorlegt, bewegt sich auf weite Strecken in einem Bereich, der vielleicht am ehesten mit der allegorischen Exegese der Kirchenväter oder den agadischen Midraschim rabbinischer Herkunft zu vergleichen ist. Das ist *keine* Kritik an den Gedanken G.-s, sondern nur die Frage, ob seine Gedanken es nötig haben, mit dem Mantel biblischer Autorität umkleidet zu werden, wo sie doch in sich gesehen einsichtig und akzeptabel sind. Was G. im Anschluß an Gen 1, 28 über die *Schöpfung*, oder Dtn 5, 6 über *Hoffnung* und *Zukunft* sagt, was er an 1 Kg 3, 9 anschließend über die *Weisheit* ausführt oder in Verbindung mit Koh 1, 9 zum Thema *Frieden* reflektiert, ist unabhängig davon gültig, ob es sich aus den genannten biblischen Texten auch exegetisch einwandfrei ableiten läßt. Vom religionshistorischen Standpunkt aus kann man freilich die Frage stellen, ob dem Dialog der konkreten historisch gewordenen Religionen nicht die Analyse der konkreten geschichtlichen Entwicklung mehr Effizienz verleihen würde. So betont G. etwa sehr treffend den geistesgeschichtlichen Unterschied zwischen klassisch antiker und biblischer Anthropologie und sagt, daß es letzterer um „das wirkliche Glück des wirklichen Menschen“ (73) gehe. Ähnlich äußert er sich auch zum Thema Nächstenliebe an Hand von Lk 10, 29 und