

nachweisbares Faktum, das Dogmatische wird nicht immer feststellbar sein. Mit dieser Unterscheidung wäre das Verdikt über eine der großen geistlichen Gestalten des 15. Jh., den bereits erwähnten Kusaner, zu vermeiden gewesen: „Dieser Sohn eines Moselschiffers, der in einer fast unvorstellbaren Karriere zum Kardinal wird, ist schließlich nur ein Streber mit ausdauerndem Willen, nicht ein geistlicher Mensch“ (196f). C. hat offensichtlich nicht die geistlichen Briefe des Kardinals an die Tegernseer Mönche u. a. gelesen. Andere Autoren haben m. E. zu Recht keine Bedenken, den Kirchenreformer auch literarhistorisch als „Mystiker“ zu bezeichnen. Daß er dem Aberglauben und dem Mystizismus gegenüber kritisch war, ist bekannt. Selbst wenn man bei diesem Schüler der „Brüder vom Gemeinsamen Leben“ streiten kann, ob er „Mystiker“ im Sinn eines geistlichen Schriftstellers war, darüber, was in seinem Herzen „dogmatisch“ vor sich gegangen ist, kann kein Historiker urteilen.

Im übrigen ist C. für ein Buch zu danken, das man gern ganz und mit Vergnügen liest.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

PADBERG RUDOLF, *Erasmus von Rotterdam*. Seine Spiritualität, Grundlage seines Reformprogramms. (124.) Bonifaciusdruck, Paderborn 1979. Kart., lam. DM 9.80.

Erasmus (1466–1536) gehört offensichtlich zu jenen Bewegern der Geschichte, an denen sich die Geister scheiden müssen, weil sie wie etwa ein Origines oder Augustin zu großformatig waren, um von einer Partei ausschließlich vereinnahmt werden zu können. Seine Person könnte der Schlüssel zum Verständnis des Reformationszeitalters sein. Dabei spielt sein kontroverses geistliches Profil eine zentrale Rolle. Seine Pietas, die in vielem der Geistigkeit der Devotio moderna und der „Nachfolge Christi“ eines Thomas von Kempen nahesteht, ist auch noch nicht annähernd erforscht (vgl. Bd. V der Leidener Ausgabe der Werke des Erasmus). Hier Anregungen für die Forschung zu geben und Begeisterung auch für breitere Leserschichten zu wecken, ist das Ziel dieses Büchleins. Es enthält geistliche Texte und Gebete, die für den Praktiker vorzüglich brauchbar sind und auch heute nicht besser formuliert werden könnten. Man darf einem der Altmeister und Pioniere einer positiven modernen Erasmusforschung für diese Auswahl danken. Es werden damit Schätze kath. Frömmigkeit gehoben, die zu Unrecht verschüttet waren.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

TÜRK HANS GÜNTHER, *Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn*. (Theologie im Übergang, Bd. 5) (460.) Lang, Bern 1979. Kart. sfr 72.–.

Die europäische Geistesgeschichte nach den Umwälzungen von 1789 entdeckte namentlich im Deutschen Idealismus die Kategorie der Geschichte. Damit hatte man gleichsam hinter Plato

und Aristoteles zurückgegriffen. Urplötzlich wurde das „schlechthin Unableitbare, Unvorhersehbare und stets Neue“ (115) der Geschichte, mit anderen Worten nicht die metaphysische Statik ewiger Wahrheiten, sondern ein Prozeß des Kommens und Gehens, nach dem „alles fließt“, als Prinzip alles Existierenden entdeckt. Die Erkenntnisvorgänge mußten sich danach richten.

Das hatte u. a. die Geburt der modernen Geschichtswissenschaft zur Folge, einer Historie, der man nicht mehr so wie in früheren Jh. bloß unterhaltende, anekdotische, belehrende, ja sogar paränetische und prophetisch-chilastische Bedeutung beimaß, sondern den Erkenntnisvorgang, der allein eine adäquate Erfassung des Seinsflusses gewährleistet.

Für die Theologie hatte das zur Folge, daß auch ihre Gegenstände, Dogmen, Kirchenstrukturen, Verfassung, Riten, Sakramente in ihrer geschichtlichen Bedingtheit gesehen werden konnten und mußten. Dabei ergab sich für den Theologen die Schwierigkeit zu verhindern, daß der offenbarende Gott als konstantes Wort in der Heilsgeschichte, bei der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ mit Hegels absolutem Geist gleichgesetzt wird. Denn dann hätte sich der Prozeß verabsolutiert. Gott wäre in den Fleischwolf des „Alles fließt“ geraten, nicht mehr der sprechende, sinngebende Herr der Geschichte geblieben, sondern nur mehr der Ausgedrückte, Ausgesprochene, der nun seinerseits der Sinnbedeutung durch den „individuellen Geist“ bedarf.

Dazu kam, daß der Hegelschen Geschichtsphilosophie die Kontinuität mangelte, ohne die eine kath. Auffassung von Offenbarungsgeschichte undenkbar ist. Genau auf dieses Anliegen versuchte dann die Neuscholastik des Jh. des Infalibilitätsdogmas durch ihr Insistieren auf eine satzhafte Unfehlbarkeit einzugehen. Die Tübinger meinten den Hegelschen Geschichtsbegriff taufen zu können, indem sie in der durch Christus gebrachten Offenbarung das eigentlich geschichtliche Ereignis, „das schlechthin Unableitbare . . . und Neue“ (115) sahen. Das stimmt ja auch weithin. Kuhn wollte darauf in romantischer Weise folgern, daß daher alle Geschichtsbetrachtung nur von diesem Ereignis her sinnvoll ausgeführt werden könne. Eine Gefahr bleibt dabei bestehen, bei allem Neuen in der Person Jesu das Kontinuierliche etwa mit dem AT und der Religionsgeschichte nicht zu sehen. Denn gehörte nicht diese Traditionsgebundenheit Jesu zu einer der notwendigen Konsequenzen aus der Menschwerdung?

Die Tübinger der ersten Hälfte des 19. Jh. versuchten nun diesen Salomlauf zwischen neuer Philosophie und kath. Glaubenstradition. In ihren Bemühungen sind sie bis zur Theologie der Gegenwart von Interesse. Dem Verf. gelingt es, in seiner Münchner Doktorarbeit (bei H. Fries), die diesbezüglichen theol. Versuche von J. E. Kuhn gut zu vermitteln. Das Buch ist nicht leicht zu lesen, aber voller Anregungen. Soweit ich sehen konnte, erschien es mir methodisch sauber

und stilistisch hochstehend. Als häufiger Mangel von Dissertationen scheint mir die Materiallosigkeit, der Umfang und eine zu geringe Übersichtlichkeit von Darstellung und Beweisführung gegeben.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

ISERLOH ERWIN (Hg.), *Confessio Augustana und Confutatio*. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3. bis 7. Sept. 1979. (RGSrT 118) (XII u. 749.) Aschendorff, Münster 1980. Kart. DM 124.-.

Dieser bemerkenswerteste und zugleich umfangreichste Bd. zur 450. Wiederkehr des Augsburger Reichstags von 1530 enthält die Ergebnisse einer Tagung, an der Profanhistoriker, Kirchenhistoriker und Theologen teilgenommen haben. Im Mittelpunkt des Interesses standen systematische theol. Fragen der *Confessio Augustana*, wie die Referate von P. Fraenkel, S. Wiedenhofer, H. Fagerberg, V. Pfnür, H. G. Pöhlmann, W. Kasper, G. Kretschmar, W. Beinert, G. Lindbeck, E. Iserloh, H. Meyer, I. Höß, H. Jorissen, V. Vajta, P. Manns, O. Scheib, A. Kallis, W. Küppers, J. I. Tellechea Idígoras, H. Raab und H. McSorley zeigen, in geringerem Maße der *Confutatio* (H. Immenkötter, S. C. Napiórkowski, H. A. Oberman). Beide Themengruppen werden ergänzt durch wichtige Beiträge über die kirchenpolitischen Konzeptionen Karls V., Ferdinand I. und der Reichsstände und über wichtige Phasen der Religionsverhandlungen in Augsburg; vgl. die Beiträge von H. Lutz, C. Augustin, W. Reinhard, H. Rabe, W. Becker, J. Wicks, R. Bäumer, G. Müller, E. Honée und H. Tüchle.

Die wertvollen Einsichten und die überaus interessanten und weiterführenden Einzelergebnisse der Referate, die hier im einzelnen nicht gewürdigt werden können, markieren einen umfangreichen Katalog an Fragen und Problemstellungen für weitere Forschungen. Gleichzeitig werfen sie ein grelles Schlaglicht auf ein bisher beträchtliches Forschungsdefizit. In Anbetracht dieser Sachlage gewinnt die Edition der Reichs-akten erheblich an Bedeutung.

Wien

Alfred Kohler

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

LANCZKOWSKI GÜNTER, *Einführung in die Religionsphänomenologie*. (VII u. 152.) Wissenschaftl. Buchges., Darmstadt 1978. DM 25.50.

L. verdeutlicht die *Aufgabe* der Religionsphänomenologie (= RPh) durch Hinweis auf zwei verwandte Fragestellungen: Ihr „Vorläufer“ ist der religionsgeschichtliche Vergleich (1–12), ihre „abschließende Aufgabe“ die Typologie der Religionen (122–125). Denn der religionsgeschichtliche Vergleich, schon in der Antike und dann wieder seit der Aufklärung im Dienste unter-

schiedlicher Absichten geübt, setzt die Vergleichbarkeit religiöser Phänomene voraus. Der Phänomenologe hebt nun jene „Grundphänomene“ hervor, die es gestatten, die Fülle des religionsgeschichtlich vorliegenden Materials als eine Menge von „Abwandlungen“ dieser Grundphänomene zu begreifen. Auf dem Hintergrund solcher Grundphänomene wird es möglich, das Spezifische der einzelnen Religionen herauszuheben und einem Typus zuzuordnen.

Der Themenbereich der RPh, d. h. der Umkreis der in den verschiedenen Religionen abgewandelt wiederkehrenden Grundphänomene, ist mannigfaltig. L. behandelt in exemplarischer Absicht teils religiöse Emotionen (z. B. den „heiligen Schauer“), teils religiöse Überzeugungen (z. B. die von der Existenz von Göttern, 45–55), religiöse Formen des Sprechens (z. B. den Mythos, 56–65, oder andere Formen der Sakralsprache, 108–113) oder des Handelns (z. B. den Kultus, 114–117). Besondere Aufmerksamkeit widmet er religiösen Begriffen (z. B. „numinosen Ordnungsbegriffen“, 66–83) und religiösen Sozialrollen (z. B. den Typen religiöser Autorität, 84–107).

Eine *Grundüberzeugung* der RPh besteht darin, daß die religiösen Phänomene nicht aus anderen, außerreligiösen Sachverhalten genetisch hergeleitet werden können, sondern als eigene Wesenssachverhalte verstanden werden müssen, die „eidetisch“, in Akten der Wesensschau, erfaßt werden müssen (vgl. 30). Doch geht L. auf die spezifischen Prämissen der Phänomenologie im allgemeinen (Husserl), des phänomenologischen Wertfühlers (Scheler) und der phänomenologischen Erfassung religiöser Werte (Otto, Heiler), trotz einiger Ausführungen „zur Disziplingeschichte“ (17–29) nicht ein. Dies ist zu bedauern, zumal er Fachausdrücke dieser Schule wie „Eidetik“, „Epoché“, „Wesenserfassung“ durchaus übernimmt. Dieses relative Zurücktreten einer Theoriediskussion hat zur Folge, daß nicht ganz deutlich wird, inwiefern Phänomenologie mehr leistet als bloße Klassifikation. Aus der jüngeren Diskussion um Recht und Grenzen der religionsphänomenologischen Forschungsrichtung kommt nur eine einzige Frage zur Sprache: ob von der phänomenologischen Wesenserfassung her ein Zugang zur Geschichte (der Religionen) gewonnen werden kann.

So erfährt der Leser aus diesem Buch wenig über die theoretischen Voraussetzungen der RPh, über ihre Eigenart im Verhältnis zu anderen Theorieansätzen der beschreibenden Religionswissenschaft, über ihre Reichweite und deren Grenzen. Aber er bekommt religionsphänomenologische Arbeit vorgeführt und kann sich ein Bild von ihr machen. Dabei sind die Kapitel über numinose Ordnungsbegriffe und über Typen religiöser Autorität besonders materialreich und anschaulich – eine Folge davon, daß L. auf diesen Gebieten eigene Forschungsergebnisse vorlegen kann. Die Bedeutung religionsphänomenologischer Forschung für die Theologie (insbesondere für die Behandlung der Frage nach dem Verhält-