

Autor rein metaphorisch (26), ohne darauf zu verweisen, daß es Exegeten gibt, die eine realistische Deutung bevorzugen (so etwa neuerdings Josef Blank). Die Vertreibung der Händler aus dem Tempel ist eine „drastische prophetische Geste“ (25). Die Frage, ob damit der historische Jesus eigentlich nicht völlig „gewaltlos“ gedacht und gehandelt hat, wird in diesem naheliegenden Zusammenhang nicht gestellt. Bezeichnend ist es auch, daß die Begriffe wie Menschenrechte, Gemeinwohl, Natur und Zweck des Staates im gesamten Argumentationszusammenhang überhaupt nicht auftauchen. So wird die schlichte Frage, ob es moralisch richtig sein kann, seine Menschenrechte im äußersten Fall auch mit Gewaltmitteln zu verteidigen, nicht gestellt und auch nicht beantwortet, es sei denn in obliquo (64). Daß eine differenzierte Abhandlung der Frage nach der moralischen Berechtigung atomarer Abschreckung fehlt, ist angesichts der einige Jahre zurückliegenden Abfassung dieses Kapitels verständlich. C. F. von Weizsäckers Argumentation, die in dieser Frage allein angezogen wird (87), kann da nicht befriedigen. Irgendwie hat man das Gefühl, Häring bedauerte es, daß sich der frühchristliche Pazifismus (32–34) nicht durchgesetzt und daß das II. Vatik. Konzil auf die Theorie vom „gerechten Krieg“ zurückgegriffen hat (34f.). Seine Vorliebe gilt dem Satyagraha Gandhis und der gewaltlosen, der „sozialen“ Verteidigung. Seine allzu schlichte Bejahung des tschechoslowakischen Exempels von 1968 (61) wirkt etwas befremdlich. Der gesamten Tendenz nach scheint Häring doch den Gradualismus zu befürworten, d. h. die Auffassung, man müsse stufenweise und beiderseitig abrüsten; der Westen solle aber mit hochherzigen Vorleistungen vorangehen (66).

Die Schrift hat sehr eingängige und plausible Passagen, wie sie überhaupt ungemein lesbar ist. Ihr Wert ist im Grunde ein appellativer: sie will Bewußtseinswandel schaffen und Animation zur Friedensarbeit sein.

Daß das Buch nach einer einmaligen gründlichen Lektüre in seine materiellen Bestandteile zu zerfallen droht, ist ein bedauerliches verlagstechnisches Manko.

Linz

Georg Wildmann

FAUSER WINFRIED SJ, *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung*. Teil I: Die echten Werke (Alberti Magni Opera omnia, Tom. subsid. I). (XXVI, 483.) Aschen-dorff, Münster 1982. Kart. DM 132,–.

Als Ergänzung zur Kölner Ausgabe der Werke des Albertus Magnus wird hier ein nach dem derzeitigen Stand der Wissenschaft umfassendes Repertorium der Handschriften der echten Werke des „Doctor universalis“ vorgelegt. In sehr übersichtlicher Weise werden Zuschreibung, Titel, Zeit der Handschriften, Incipit und Explicit gegeben. Dem folgt die Liste der Handschriften mit Fundort, Signatur, Datierung, Titel, Kolophon und Explicit. Die Handschriften sind unterschieden in Vollhandschriften (ganzer

Textbestand oder kleine Einbußen), Fragmente und Exzerpte. Hinweise auf die kritische Ausgabe des Albertus-Magnus-Institutes bzw. bei den noch nicht edierten Werken auf die Ausgaben von Jammy (Lyon 1651) und Bourgnet (Paris 1890–99) vervollständigen den jeweiligen Katalog. Maßgebend in der Echtheitsfrage ist der in jedem Band der Kölner Ausgabe enthaltene „Conspicetus“ der echten Werke. Ausführliche Register der Titel, Initien, Schreiber, der Zeiten und Bibliotheken können gerade die zeitliche und räumliche Verbreitung der Albertus-Handschriften aufzeigen, wobei Österreich mit 83 Handschriften vertreten ist, die großteils in Stiftsbibliotheken zu finden sind. Literaturangaben, die über Bibliothekskataloge hinausgehen, sind im Bibliotheksregister eingearbeitet. Bis zur Drucklegung nicht erfaßte Handschriften werden mit einem entsprechenden Register im Anhang gegeben.

Das Repertorium ist ein auch statistisch vorbildlich aufbereitetes Standardwerk der Albertus-Magnus-Forschung, das auch für die Bibliotheksgeschichte von großem Interesse ist.

Linz

Ulrich G. Leinsle

DEUSER HERMANN / STEINACKER PETER (Hg.), *Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie*. (Fundamentaltheologische Studien, Nr. 6). (224.) Kaiser-Verlag, München/Grünwald-Verlag, Mainz 1983. Kst. DM 42,–.

Ernst Bloch gilt als einer der Großen der deutschen Philosophie; 1977 verstummte seine Stimme; nur eingefleischte Bloch-Leser vergruben sich auch noch in seine letzten Arbeiten (bes. in den Ergänzungsbänden der Gesamtausgabe: „Tendenz-Latenz-Utopie“, Frankfurt 1978); da und dort erschienen noch Sammelbände mit Würdigungen, vereinzelt mehr oder weniger bedeutende Einzeluntersuchungen, hie und da ein „Materialband“ (z. B. zum „Prinzip Hoffnung“).

Es ist auffällig, daß von den Nachlaßverwaltern (etwa der Witwe Karola Bloch) großes Augenmerk darauf gelegt wird, daß Ernst Bloch nicht allzusehr von Theologen in Besitz genommen wird. Trotzdem ist es immer noch erkenntlich, daß einige der recht bedeutenden deutschen Theologen, allen voran Jürgen Moltmann und Johann B. Metz, vielfältig von Blochs Denken angeregt sind und daß diese sich für die Anregungen dankbar zeigten.

Wenn man nun den vorliegenden Sammelband zur Hand nimmt, der den Titel „Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie“ trägt, würde man zuerst vermuten, daß darin diesen Anregungen auf die Theologen nachgegangen wird; dies geschieht freilich hier nicht.

Man erliegt also der Irreführung durch den inflationären Gebrauch des Begriffs „Vermittlung“. Denn in einem zweiten Gedanken würde man wohl fragen: Was hat Bloch zur Theologie hin vermittelt (z. B. bestimmte Inhalte jüdischen Denkens)? Aber auch davon ist hier nur indirekt die Rede.

Worum geht es also in diesem Buch? Es geht

letztlich um Blochs theologische Ansichten, die sich – offen oder versteckt – in seiner (sogenannten) Philosophie Ausdruck verschafften. War also Bloch dann doch eher Theologe als Philosoph? Die Antwort auf diese Frage dürfte so vielfältig sein wie die Antwort auf die Frage „Was ist Theologie?“. Mit seiner religionsphilosophischen Schrift „Atheismus im Christentum“ (Frankfurt, 1968, GA 14) hat Bloch jedenfalls so kritisch wie kaum sonst jemand den Bestand des jüdisch-christlichen Fundaments befragt.

„Atheismus im Christentum“ ist gerade nicht Blochs präziseste Denkleistung; aber die Tendenz dieses Buches ist bei jeglicher Atheismus-Diskussion der Gegenwart gegenwärtig zu halten.

Schaut man diesen Sammelband genauer an, so findet man in den acht Beiträgen (und auch in der angefügten „Auswahlbibliographie über Ernst Bloch und die Theologie“, S. 211–220) Untersuchungen, die sehr komprimiert einzelnen Fragen nachgehen (die Verfasser der Aufsätze haben sich früher schon mit größeren Arbeiten über Bloch ins Gespräch gebracht).

Michael Eckert packt ein Blochsches Hauptthema an: Es geht um die Frage nach „Zukunft als Transzendenz“ (128–143); dabei wird deutlich, daß Zukunftsdenken alles statisch-immanentistische Denken mit seinen Kategorien zu überwinden trachtet, daß also die Wirklichkeitserfassung und -deutung selbst schon „auf Zukunft hin“ anders ausschaut als das Substanzenkeln (Blochs Leit-Begriffe sind nicht zufällig: Potenz, Latenz, Utopie, Hoffnung u. a.).

Großes Interesse vermag der (auch in einer begeisternden Sprache formulierte) Beitrag von Gerhard Marcel Martin zu erwecken; hier geht es um das „Erbe der Mystik im Werk von Ernst Bloch“ (114–127); in ähnlicher Weise packend ist der Aufsatz des Rotterdamer Professors Heinz Kimmerle mit seiner Sicht der „Religion in der Philosophie Ernst Blochs“ (mit dem zunächst wenig sagenden Titel „Spuren der Hoffnung“, 15–29).

Einen großen Teil des Bandes füllt der Beitrag von Ekkehard Starke über „Ernst Blochs Münzter-Interpretation und ihre Bedeutung für die Theologie der Gegenwart“ (61–113). Will man (und man muß wohl) mehr über Münzter nachdenken, wird man an diesem Beitrag nicht vorbeigehen können.

Der theologisch interessanteste Aufsatz ist u. E. der von Peter Steinacker: Er bringt Überlegungen zur Wirkung Blochs auf die Soteriologie unter dem Titel „Der verkleinerte Held – Gott in höchster Menschennähe“ (186–210); hier wird nun auch der Wirk-Geschichte Blochs nachgegangen (ausdrücklich bei W. Pannenberg, C. H. Ratschow und Jürgen Moltmann). Abschließend versucht der Autor dieses Aufsatzes auch eine eigene Christus-Deutung „nach Bloch“, die ihren Weg in die ästhetische Christologie sucht; ob damit die anderen Theologen einverstanden sind, bleibt freilich zu fragen. Aber hier wird noch einmal deutlich, wie anregend Bloch für die Theologen sein kann!

Es bleibt also am Schluß noch einmal die Frage: Was will dieses Buch? Was verstanden die Herausgeber unter diesem Titel?

Es geht offensichtlich um eine Vermittlung des Blochschen Erbes, und solche Vermittlungen sind immer noch im Prozeß. Blochs *Œuvre* ist so voll und reich (mit allen möglichen Traditionen!), daß sich bei ihm vieles – wie bei einem reichen Umschlagplatz – als wieder aktuell und neu darbietet. An dieser Quelle werden auch Theologen sich (zum eigenen Nutzen!) ausgiebig bedienen können – ob es nun Blochs Erben angenehm ist oder nicht . . .

Im vorliegenden Band spiegelt sich, daß Bloch für Theologen noch lang interessant bleiben wird!

Linz

Ferdinand Reisinger

SCHAEFFLER RICHARD, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie.* (Qu. disp. 82). (200.) Herder, Freiburg 1980. Kart. DM 34.–

„Kopernikanische Wenden“, Umbrüche in der Denkgeschichte, oder, mit einem Ausdruck aus der neueren wissenschaftstheoretischen Diskussion, „Paradigmenwechsel“ sind seltene Ereignisse in der Geistesgeschichte. Mit aller Vorsicht möchte der Rez. diese Begriffe, die eine revolutionäre Veränderung herkömmlicher Denkmuster signalisieren, auf das schon seit 1980 vorliegende Werk des Bochumer Professors für philosophisch-theologische Grenzfragen R. Schaeffler anwenden. Der Autor hat das Verdienst, in der herkömmlichen Betrachtungsweise des Verhältnisses von Glauben und Wissen, das in der Neuzeit – zumindest im okzidentalen Bereich – für den Glauben zu einem rein defensiven wurde, eine grundsätzliche Neuorientierung einzuführen.

Herkömmliche Versuche der Theologie, die zeigen wollten, daß die als endgültig und unverrückbar hingestellten Standards wissenschaftlicher Rationalität in irgendeiner Form auch auf sie übertragen werden können (Versuche, die zu meist damit endeten, daß weder die minimalsten Ansprüche des Glaubens noch die der Wissenschaft erfüllt wurden), kreisten in sich selbst. Schaeffler weist nun an Hand der Geschichte des Verhältnisses von Glaube und Wissen nach, daß es nie diesen einseitigen „Wissenschaftszentrismus“, mit seinem Anspruch, ein normatives Ideal von Wissen und Vernunft zu bieten, gegeben hat, sondern, daß sich die Theologie als Glaubensreflexion und die Wissenschaft von der Wissenschaft (Wissenschaftstheorie) in einem ständigen, spannungsreichen, aber auch inspirierenden Wechselverhältnis befanden. Der All-einherrschaftsanspruch des naturwissenschaftlich geprägten Wissenschaftsverständnisses, der die neuere Geschichte so belastet hat, entspricht nicht den Gegebenheiten. Weder Theologie noch Wissenschaft sind fixierte Größen, vielmehr beeinflussen sich die regulativen Begriffe von Wissenschaft und Theologie und treiben sich gegen-