

THEOLOGISCHE

100 Jahre THEOLOGISCHE REVUE
1902–2002

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 101,30 / sFr 176,-

Nummer 3

2002

98. Jahrgang

Rainer Kampling:

Eine offene Frage – theologische und historische Implikationen der Antijudaismusforschung 179

Hans Zirker: Zum Verhältnis von Christentum und Islam 195

Encyclopaedia of the Qur'ân, hg. v. Jane DAMMEN McAULIFFE, Bd. 1: A-D (Hans Zirker) 201

Allgemeines /

Festschriften / Universallexika Sp. 203

Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Antonio AUTIERO

Bewußtes Leben in der Wissensgesellschaft. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich, Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, hg. v. Thomas PRÖPPER (Klemens Richter)

JASCHKE, Helmut: Jesus, der Mystiker (Eugen Biser)
SCHIWY, Günther: Ein Gott im Wandel. Teilhard de Chardin und sein Bild der Evolution (Herbert Vorgrimler)

SCHMIDINGER, Heinrich: Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit (Wolfgang Beinert)

Theologische Profile im 20. Jahrhundert. Karl Barth – Dietrich Bonhoeffer – Romano Guardini – Karl Rahner, hg. v. Michael KAPPES (Wolfgang Beinert)

Exegese des NT Sp. 209

BURCHARD, Christoph: Der Jakobusbrief (Hubert Frankemölle)

FUMAGALLI, Anna: Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi. Una lettura di Mt 25,31–46 in chiave comunicativa (Detlev Dormeyer)

Synoptic Concordance. A Greek Concordance to the first Three Gospels in Synoptic Arrangement, statistically evaluated, including occurrences in Acts. Griechische Konkordanz zu den ersten drei Evangelien in synoptischer Darstellung, statistisch ausgewertet, mit Berücksichtigung der Apostelgeschichte, Vol. 1–4, hg. v. Paul HOFFMANN / Thomas HIEKE / Ulrich BAUER (Martin Ebner)

Kirchengeschichte Sp. 214

Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955. Bd 1 und 2. Nach Vorarbeiten von Uwe Scharfenecker unter Mitarbeit von Andreas Ochs und Barbara Wieland hg. v. Hubert WOLF / Claus ARNOLD (Christoph Weber)

DÖRFLER-DIERKEN, Angelika: Luthertum und Demokratie. Deutsche und amerikanische Theologen des 19. Jahrhunderts zu Staat, Gesellschaft und Kirche (Gunther Wenz)

Katholische Kirche und Zwangsarbeit. Stand und Perspektiven der Forschung, hg. v. Peter PFISTER (Thomas Flammer)

KREIDLER-KOS, Martina: Klara von Assisi: Schattenfrau und Lichtgestalt (Irene Leicht)
NOLTE, Rüdiger: Pietas und Pauperes. Klösterliche Armen-, Kranken- und Irrenpflege im 18. und frühen 19. Jahrhundert (Gisela Fleckenstein)

Theologiegeschichte Sp. 222

ANGLET, Kurt: Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons (Stefan Dückers)

VAN HARSAMP, Anton: Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler, Staudenmaier. Aus dem Niederländischen v. Hedwig Meyer-Wilmes / Andrea Blome (Harald Wagner)

Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Volumen XIII. Commentarius in Epistolam Pauli Ad Romanos, hg. v. T.H.L. PARKER / D.D.D.C. PARKER (Eva-Maria Faber)

„Sancti Thomae de Aquino“ Opera Omnia. Iussu Leonis XIII. P. M. Editio cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Tomus XXIV, 1: Quaestiones disputatae de anima, hg. v. B.-C. BAZÁN

„Sancti Thomae de Aquino“ Opera Omnia. Iussu Leonis XIII. P. M. Editio cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Tomus XXIV, 2: Quaestio disputatae de spiritualibus creaturis, hg. v. J. Cos (Pius Engelbert)

SOMMER, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenosenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks „Kirchenlexicon“ (Magnus Striet)

SPIJKER, Willem van't: Calvin. Biographie und Theologie. Übersetzt von Hinrich Stoevesandt (Eva-Maria Faber)

Fundamentaltheologie Sp. 229

Religion und Gott im Denken der Neuzeit, hg. v. Albert FRANZ / Wilhelm G. JACOBS (Aloysius Winter)

RUSECKI, Marian: Gottes Wirken in der Welt. Dimensionen und Funktionen des biblischen Wunderbegriffs (Andrzej Anderwald)

Streitfall „Religion“. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, hg. v. Ernst FEIL (Linus Hauser)

Dogmatik / Dogmengeschichte Sp. 235

BASSE, Michael: Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs (Kurt Meier)

Liturgiewissenschaft Sp. 238

DINKEL, Christoph: Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes (Jürgen Bärsch)

GILLES, Beate: Durch das Auge der Kamera. Eine liturgie-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen (Stefan Böntert)

JEGGLE-MERZ, Birgit: Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl (Theodor Maas-Ewerdt)

KRANEMANN, Daniela: Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete (Albert Gerhards)

RAFFA, Vincenzo: Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica (Reiner Kaczynski)

WÜNSCHE, Peter: Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des Triduum Sacrum (Benedikt Kranemann)

Kirchenrecht Sp. 253

BIER, Georg: Die Rechtstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (Klaus Lüdicke)

Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe; mit Sachverzeichnis. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und von Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Lüttich und von Metz. Die dt. Übersetzung besorgte im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz die folgende von ihr berufene Übersetzergruppe: Winfried Aymans u.a. (Klaus Lüdicke)

Moraltheologie Sp. 256

DANTO, Arthur C.: Mystik und Moral. Östliches und westliches Denken (Hans Waldenfels).

Die Freiheit des Menschen. Zur Frage von Verantwortung und Schuld, hg. v. Josef EISENBURG (Gerhard Stanke)

Theologie / Kunst Sp. 260

Die Bilder und das Wort. Zum Verstehen christlicher Kunst in Afrika und Asien, hg. v. Theo SUNDERMEIER / Volker KÜSTER (Hans Waldenfels)

Kurzrezensionen Sp. 259

Bibliographie Sp. 261

BS: Theol A 010

✓ 210

Eine offene Frage – Theologische und historische Implikationen der Antijudaismusforschung

Rainer Kampling

Vorbemerkungen

„There has been no hatred in Western Christian civilization more persistent and enduring than that directed against the Jews.“¹ Mit dieser Feststellung beginnt Robert S. Wistrich seine Einführung zu dem von ihm edierten Sbd, der diese Aussage eindrucksvoll dokumentiert. Allerdings enträt dieser sachlich richtige Satz nicht einer gewissen Spannung. Sie ist in dem Eins von Haß und „westlicher christlicher Kultur“ begründet. Wenn diese Kultur und ihre zweijahrtausendjährige Geschichte mit dem Begriff „Christlich“ treffend qualifiziert ist, so ist mit ihr das Phänomen verbunden, daß in ihr der Haß gegen die Juden stets gegenwärtig war.

Damit ergeben sich mehrere Fragen, die von historischem und zugleich theologischem Belang sind. Denn sicherlich ist zu fragen, wie es um das Christliche bestellt ist, wenn Haß ein ständiger Begleitumstand ist, wobei nochmals zu unterscheiden ist, ob es sich um ein wesenhaftes, also aus dem Christlichen erwachsenes Kennzeichen oder ob es sich um ein Sekundärphänomen des Christlichen handelt.

Aber selbst bei einem Sekundärphänomen bleibt das Nachdenken darüber aufgegeben, aus welchen Gründen das Christliche und die, die sich als Christen verstanden, kaum Resistenz gegen diesen Haß gegen Juden aufbrachten, ihn vielmehr als legitim und christlich erachteten.

Es steht zu vermuten, daß bis zum Aufkommen des rassistischen Antisemitismus nur wenige Christen² nicht dem Kirchenvater Hieronymus und wohl auch nicht seiner „christologischen“ Begründung folgten: „Si expedit odisse homines et gentem aliquam detestari, miro odio auersor circumcisos, usque hodie enim persequuntur dominum nostrum Iesum Christum in synagogis satanae.“³

Daß die Judenfeindschaft innerhalb des christlichen Kulturraumes in ökonomischer und politischer Absicht instrumentalisiert werden konnte, ist keine Entlastung von der Frage nach den religiösen Verflechtungen, da ohne diese die Judenfeindschaft ihre ideologische Basis verloren hätte. Die verheerenden Auswirkungen des spätantiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen christlichen Antijudaismus⁴ sind mit ihrem christlich akzentuierten Kontext zweifelsohne in dem Sinne kausal verbunden, daß sie weitgehend nicht als dem Christlichen Fremdes wahrgenommen und praktiziert wurden, sondern damit als im Einklang stehend angesehen wurden.

Wenn auch im Umfeld der westlichen Kirchen wohl niemand, der ernsthaft am theologischen Diskurs teilnehmen will, diese Meinung heutigentags mehr nachsprechen würde⁵, belegt das zwar die Frucht der theologischen Reflexion der letzten Jahrzehnte, erklärt aber nicht, aus welchen Gründen, Bedingungen und Interessen der Antijudaismus über Jh.e als Theologumenon existierte.

Der Verweis auf die historische Bedingtheit der Judenfeindschaft ist in historischer und theologischer Hinsicht nur eine notwendige, aber keine hinreichende Erklärung.

Dieser Erklärungsversuch besitzt nämlich keineswegs eine solche erhellende Deutlichkeit, wie oft angenommen wird.⁶ Denn die historische Rekonstruktion wird die christliche Judenfeindschaft als in

den vorgängigen Kontext gehörend berücksichtigen und trägt damit zu der Frage von Ursache und Wirkung nichts aus. Da der Antijudaismus ein stetiges Phänomen der christlichen europäischen Geschichte war, sind die Ausnahmen davon notierenswert, während die Auskunft, Antijudaismus sei ein solch allgemeines Phänomen gewesen, daß auch der einzelne selbstverständlich daran partizipierte, letztendlich wieder an das Christentum als Ursprung verweist.

Die Doppeldeutigkeit dieses Argumentes, wie fast jedes anderen, das apologetisch genutzt wird, erwies sich jüngst im Kontext der Seligsprechung Pius IX. Ob es hilfreich ist, um seine vehemente Judenfeindschaft, die auch Kindsraub nicht ausschloß, zu relativieren, die Repression Andersglaubender im Zarismus vergleichend anzuführen, wird man durchaus zu fragen haben.⁷ Eine Ehrenrettung kann das kaum bedeuten, wenn man den Papst des Vaticanum I mit einem despotischen Regime auf eine Stufe stellt. Diese Relativierung dringt zu dem eigentlichen Problem nicht vor, nämlich, daß der virulente Antijudaismus des Papstes bis hin zum Fall Mortara seinem theologischen Selbstverständnis nicht nur bruchlos entsprach, sondern die Ghettoisierung der Juden und das indirekte Verbot der heiligen Bücher konsequent seiner ekklesialen Theologie Ausdruck verlieh. Pius IX. war nicht jüdenfeindlich in dem Sinne einer bloßen Partizipation an einer gängigen Meinung, sondern er war Antijudaist, weil sein theologisches und politisches papales Selbstverständnis sich darin realisierte. Der Antijudaismus war ihm nichts Fremdes, sondern Selbstverständliches.

Die historische Rückfrage kann zu einem Befund führen, der theologisch in keiner Weise befriedigen kann. Denn wenn gilt, daß Antijudaismus und Antisemitismus mit dem Evangelium unvereinbar sind⁸, kann die Auskunft, Antijudaismus entspräche einer traditionellen Auffassung, das Vorhandensein erklären, aber nicht verständlich machen, wie es zu diesem Abweichen vom Evangelium gekommen ist und aus welchem Grund diese Verirrung nicht erkannt wurde. Und wenn die Theologie vergangener Jh.e nie von Antijudaismen frei war, wird damit die Frage nach ihrer gegenwärtigen Glaubwürdigkeit und Geltung gestellt.

Die theologische Reflexion des christlichen Antijudaismus kann sich nicht in einer mahnend-pädagogischen Funktion, die ohne jeden Zweifel notwendig ist, erschöpfen, welche davor warnt, „daß der schlechte Samen des Anti-Judaismus und Anti-Semitismus jemals wieder in eines Menschen Herzen Wurzeln schlägt“⁹. Sie hat vielmehr die Voraussetzungen, Strukturen und Interessen einer Theologie zu klären, die den Antijudaismus ermöglichte, brauchte und festschrieb, und am Entwurf einer Theologie mitzuarbeiten, die der Diskriminierung des anderen nicht mehr bedarf, um sich ihrer selbst gewiß zu sein.

Daß dieser Entwurf auch deswegen schwer zu gewinnen ist, weil eine positive Wahrnehmung Israels und des Judentums kaum auf vorgegebene Elemente in der christlichen Überlieferung zurückgreifen kann, wird man nicht übersehen können.

Denn der Anlaß für die neue positive Besinnung auf Israel – eine negative hatte es immer gegeben – ist nicht aus der Theologie selbst erwachsen, sondern entstand aus der Reaktion auf die Shoa, die die traditionelle antijüdische Theologie ihrer vermeintlichen Unschuld beraubte und ihre menschenverachtende Dimension offenlegte.¹⁰

selbst meint übrigens: „Doch ein derartiges Ereignis (sc. die Shoa) kann mit den üblichen Kriterien der Geschichtsforschung allein nicht vollkommen erfaßt werden.“ (zitiert nach: www.vatican.va)

⁷ Vgl. Martina, Giacomo: Pio IX: 1851–1866 (Miscellanea historiae pontificiae 51), Roma 1986, 35.

⁸ Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Tertio Millennio Adveniente“, 33: AAS 87 (1995), 25: „Zu Recht nimmt sich daher die Kirche, während sich das zweite christliche Jahrtausend seinem Ende zuneigt, mit stärkerer Bewußtheit der Schuld ihrer Söhne und Töchter an, eingedenk aller jener Vorkommnisse im Laufe der Geschichte, wo diese sich vom Geist Christi und seines Evangeliums dadurch entfernt haben, daß sie der Welt statt eines an den Werten des Glaubens inspirierten Lebenszeugnisses den Anblick von Denk- und Handlungsweisen boten, die geradezu Formen eines Gegenzeugnisses und Skandals darstellten.“

⁹ Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum „Wir erinnern: Reflexionen zur Shoa“ (16. 3. 1998).

¹⁰ Daß die Shoa dieses Umdenken bewegte, steht außer Zweifel, auch wenn man nicht übersehen darf, daß als Antwort auf den rassistischen Antisemitismus vereinzelt auch Stimmen gegen den christlichen Antijudaismus laut wurden.

¹ Wistrich, Robert S.: The Devil, the Jews, and Hatred of the „Other“, in: *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism and Xenophobia*, hg. v. ders., (Studies in Antisemitism 4), Amsterdam 1999 1–16,1.

² Am Seminar für Katholische Theologie der FUB wird derzeit eine Sammlung von Texten erstellt, die die gängigen antijüdischen Vorstellungen nicht teilen und antijüdische Ausschreitungen kritisieren.

³ Ep 112,13 CSEL 55, 381–382.

⁴ Ich bevorzuge diesen Begriff, um die Unterscheidung vom rassistischen Antisemitismus deutlich zu machen; Vermutungen, der Begriff Antijudaismus solle die kirchliche Verantwortung für den neuzeitlichen Antisemitismus bemänteln, sind Verdächtigungen, die sich den Gegenvorwurf gefallen lassen müssen, die Panantisemitismusthese verharmlose die Folgen und Gefahren des neuzeitlichen Antisemitismus; zu einer differenzierten Untersuchung der Begrifflichkeit vgl.: Heil, Johannes: „Antijudaismus“ und „Antisemitismus“ – Begriffe als Bedeutungsträger, in: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 6 (1997) 92–114.

⁵ Das Problem des aktuellen Antijudaismus in der Orthodoxie und in den orientalischen Kirchen ist freilich genauso wenig zu übersehen wie der der pseudokatholischen Traditionalisten.

⁶ Ein Beispiel für „verwegene“ Rekonstruktionen bietet etwa das Papier der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum „Wir erinnern: Reflexionen zur Shoa“ (16. 3. 1998), das die Parteinahme für den Nationalsozialismus in der Weimarer Republik u.a. „durch die Niederlage von 1918 und die hohen Forderungen der Sieger“ begründet sieht; die Kommission

Dabei waren und sind es insbesondere zwei Fragen, die impulsgebend für die theologische Wende wurden. Zunächst stellte sich die Frage, „ob die Verfolgung der Juden durch die Nazis aufgrund der anti-jüdischen Vorurteile, die in den Herzen und Köpfen einiger Christen bestanden, nicht leichter gemacht wurde“¹¹. Daß diese Frage zu bejahen ist, darin zeichnet sich ein gewisser Konsens ab.¹²

Schwieriger und auch weiterhin umstritten ist die Frage, ob der rassistische Antisemitismus, und hier insbesondere der der Nationalsozialisten, seinen Ursprung im christlichen Antijudaismus hatte und damit die direkte Fortsetzung desselben darstellt. Die Beurteilung wird dadurch nicht leichter gemacht, daß die Diskussion keineswegs ideologiefrei geführt wird. Sowohl die Bestreiter wie auch die Befürworter dieser These arbeiten mit dem Verdacht, die je andere Seite argumentiere apologetisch.¹³

Man wird jedoch sagen können, daß das Kontinuitätsmodell einen schwierigen Sachverhalt zu einfach darstellt. Der christliche Antijudaismus war dem rassistischen Antisemitismus mit allen seinen Schrecken ein Ermöglichungsgrund, aber er war mit Sicherheit nicht der Grund für seine Existenz selbst. Die deterministische Deutung vereinfacht geschichtliche Prozesse.

Und wie Steven Theodore Katz, der Lucas-Preisträger des Jahres 1999, zu Recht betont, birgt dieses Modell die Gefahr in sich, die mörderische Grundstruktur des nationalsozialistischen Antisemitismus zu relativieren. Wer meint, damit sei der christliche Antijudaismus entschuldigt, irrt sich, denn K. sieht in der genoziden Finalität den Unterschied, ohne aber die Folgen des christlichen Antijudaismus, den er im Neuen Testament angelegt sieht, in der Spätantike und im Mittelalter zu unterschätzen. Juden seien aber immer auch als potentielle Objekte der Bekehrung gesehen worden. Diese Intention habe die Christen von einer völligen Vernichtung der Juden abgehalten.¹⁴ Selbst wenn man K. darin folgt, bleibt der christliche Antijudaismus historisch und theologisch ein Skandalon.

Denn auch in dieser Distanz zum rassistischen Antisemitismus steht der christliche Antijudaismus in einer solch bedrohlichen Nähe zu einer zutiefst antireligiösen Vorstellungswelt, daß während der Shoa „der geistige Widerstand und das konkrete Handeln anderer Christen nicht so (war), wie man es von den Jüngern Christi hätte erwarten können“¹⁵.

Der Antijudaismus selbst ist in seinem Haß auf Menschen eine schwere Verfehlung, der andere Verfehlungen nach sich zieht.

An dieser Vorstellung, die eine weitergehende Reflexion des Dokuments *Nostra aetate* 4 ist, kann unschwer erkannt werden, welcher Wandel sich hier exemplarisch in der katholischen Kirche und Theologie vollzogen hat. Der Antijudaismus ist Sünde, die Sünde hervorruft. Zwar kann durchaus bezweifelt werden, daß Antijudaismus der richtige Begriff ist, um diesen theologischen Zusammenhang zu beschreiben, Judenfeindschaft oder Israelverneinung wären durchaus möglich, aber wichtiger ist, daß die Konnotation, wie sie sich inner-

kirchlich entwickelt hat, offengelegt wird, nämlich Antijudaismus als eine mit der Botschaft des Evangeliums nicht zu vereinbarende Haltung und Praxis. Während in der Geschichtswissenschaft die Verbindung „Christlicher Antijudaismus“ eine Erscheinung des Antijudaismus beschreiben kann, dessen Grundlagen im Christentum lagen und dessen Subjekte Christen waren, ist diese Verbindung innerhalb der theologischen Diskussion eine *contradictio in adjecto*.

Einen legitimen sich aus dem Christentum herleitenden Antijudaismus zu vertreten, ist eine Unmöglichkeit, die letztendlich auf ein irriges Verständnis des Christentums, des Judentums und des Verhältnisses beider zueinander verweist.

Die Frage, aus welchen Gründen es jedoch zu dieser Entfernung „vom Geist Christi und seines Evangeliums“¹⁶ kam, bleibt aufgegeben, da damit nicht die Peripherie, sondern das Zentrum der Verkündigung und des Erweises des Evangeliums berührt ist.

Wenn in dieser Sammelbesprechung primär Literatur zur Spätantike berücksichtigt wird, so geschieht dies aus dem Interesse der Spurensuche nach dem Anfang dessen, was als schwere Erinnerung auf dem Christentum liegt.¹⁷

1. Die Frage nach einem vorchristlichen Antisemitismus

Zvi YAVETZ¹⁸ hat in seinen Vorträgen berechtigterweise daran erinnert, daß der Begriff „Antisemitismus“ ein zutiefst ideologisch geprägter ist, der seine Entstehung dem Bemühen verdankt, der wirren Gedankenwelt aus Rassismus, Nationalismus, Antimodernismus einen wissenschaftlichen Anspruch zu geben.

Die Behauptung, es habe immer, näherhin seit der Antike, einen Antisemitismus gegeben, diene zunächst der Legitimation der eigenen Wahrnehmung und der Entwicklung einer antisemitischen Geschichtsdeutung. Daß dieses Schlagwort dennoch in die Wissenschaftssprache Eingang gefunden hat, und zwar trotz so entschiedener Warner wie Isaac Heinemann¹⁹, ist aus verschiedenen Komponenten zu erklären, u. a. die, daß auch jüdische Historiker sich an der Etablierung beteiligten (17–32).

Hilfreich und methodisch sinnvoll ist der Vorschlag, gegen Juden gerichtete Aversionen und Aktionen zunächst in ihrem engeren historischen Kontext zu analysieren; des weiteren sind solche Vorkommnisse im Rahmen der antiken Xenophobie zu betrachten. Dieser Ansatz ist zweifelsohne weiterführend; denn die Vereinzelung antijüdischer Ressentiments, wovon antijüdische nochmals zu unterscheiden wären, kann leicht zu einer unangemessenen Beurteilung der Zeugnisse führen. Daß es in der Antike Vorurteile gegen andere Ethnien und Kulturen gab, steht außer Frage.²⁰ Die Wahrnehmung des Fremden als Barbar spielt dabei eine nicht unerhebliche Rolle. Freilich meint Y., daß dieser Ansatz nicht hinreichend ist, um bestimmte Formen des Judenhasses zu erklären. Die Juden im Mutterland, in Ägypten, Kleinasien, Rom und der übrigen Diaspora entzogen sich aufgrund ihrer Kultur, ihrer Religion, ihrer Identität den vorgegebenen Klischees. In Ägypten führten lang angestaute religiöse und politische Konflikte zu tätlichen Auseinandersetzungen und zu antijüdischer Propaganda, die sich an einer negativen Deutung des Exodus festmachte. Y. vermutet in Ägypten den Beginn der Greuellegenden, die dann weitertradiert wurden (46–68). Allerdings wäre es sinnvoll, auch diese Texte nochmals abzugleichen mit ähnlich polemischen Texten über andere Ethnien.

Die Rezeption und Erweiterung der ägyptischen Polemiken geschah zur Zeit der seleukidischen Herrschaft; es handelte sich um eine politisch gezielte Polemik, die die Makkabäer bei den römischen Bundesgenossen in Mißkredit bringen sollte (72–92). Eine gewaltsame Eskalation brachte der Verlust der staatlichen Selbständigkeit

¹¹ Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum *Wir erinnern: Reflexionen zur Shoa* (16. 3. 1998).

¹² Vgl. Papst Johannes Paul II., Ansprache an den neuen Botschafter der Bundesrepublik Deutschland beim Heiligen Stuhl am 8. November 1990: AAS 83 (1991), 587–588; National Jewish Scholars Project: *A Jewish Statement on Christians and Christianity*: „Without the long history of Christian Anti-Judaism and Christian violence against Jews, Nazi ideology could not have taken hold nor could it have been carried out. Too many Christians participated in, or were sympathetic to, Nazi atrocities against Jews“ (<http://www.icjs.org/what/njsp/dabruemet.html>); vgl. jetzt auch: Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano: colloquio intra-ecclesiale, (Ecclesia Catholica/Consilium de Scientiis Historicis: Atti e documenti, 8), Città del Vaticano 2000.

¹³ Auch bei der nicht enden wollenden Diskussion um die Rolle Pius XII. während der Zeit der Hitlerbarbarei wird zu häufig übersehen, daß es schon befremdlich ist, wenn im Lande der Täter auf die angebliche Schuld eines italienischen Papstes hingewiesen wird; auf das Papier „*Wir erinnern: Reflexionen zur Shoa*“ reagierte der Hg. eines deutschen Wochenmagazins mit einem solchen Kommentar über das Verhalten Pius XII. während der Zeit der Shoa, daß man hätte meinen könnte, der Papst und nicht etwa der Hg. habe in dieser Zeit mit der Waffe in der Hand für den Erhalt des Terrorregimes gekämpft.

¹⁴ Vgl. Katz, Steven Theodore: Kontinuität und Diskontinuität zwischen christlichem und nationalsozialistischem Antisemitismus, Lucas-Preis 1999, Tübingen 2001; vgl. auch: Jewish Scholars Project: „But Nazism itself was not an inevitable outcome of Christianity. If the Nazi extermination of the Jews had been fully successful, it would have turned its murderous rage more directly to Christians.“

¹⁵ Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum *Wir erinnern: Reflexionen zur Shoa* (16. 3. 1998).

¹⁶ Vgl. Anm. 8.

¹⁷ Die Themenbereiche: Hermeneutik der Schrift, Antijudaismus im Neuen Testament werden hier nicht behandelt, da das den Rahmen sprengen würde; eine größere Publikation ist dazu in Vorbereitung: Blum, Matthias / Kampling, Rainer, Antijudaismus im Neuen Testament und der neutestamentlichen Exegese, Darmstadt 2002; eine Sammelbesprechung zur Israeltheologie in der neueren Forschung wird getrennt vorgelegt; daß die hier getroffene Auswahl auch nur einen Ausschnitt wiedergibt, versteht sich von selbst.

¹⁸ Yavetz, Zvi: Judenfeindschaft in der Antike. Die Münchener Vorträge. Mit einer Einl. v. Christian Meier, (Becksche Reihe 1222), München 1997.

¹⁹ Vgl. nur: Art. „Antisemitismus“, in: RECA Supp. 5 (1931) 3–43.

²⁰ Vgl. etwa: Cunliffe, Barry: *Greeks, Romans and Barbarians: spheres of interaction*, London 1988; Balsdon, John: *Romans and aliens*, London 1979; Ferris, Iain: *Enemies of Rome: barbarians through Roman eyes*, Stroud 2000; Sherwin-White, Adrian: *Racial prejudice in imperial Rome*, Cambridge 1970.

mit sich. Es kam zu zahlreichen bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen, deren Ziel es war, die Privilegien der jüdischen Bevölkerung etwa in Alexandria zu beseitigen. Dennoch zeigte sich im Verhalten des Claudius, daß von einer generellen antijüdischen Haltung nicht die Rede sein kann. Auch hier ist ein Vergleich mit anderen Texten hilfreich (95–114).

Die Position *Ys* kann man am ehesten als vermittelnde beschreiben:

Er sieht Elemente einer antijüdischen und antijüdischen Propaganda, deren Versatzstücke bei politischen und religiösen Konflikten nutzbar gemacht werden sollen. Allerdings warnt er zu Recht davor, von einem System des Antijudaismus in der Antike auszugehen. Die Rezeption bestimmter gegen Juden gerichteter Stereotypen durch größere Bevölkerungsgruppen ist nicht nachweisbar. Nüchtern ist auch *Ys* Einschätzung der möglichen Rezeption eines paganen Antijudaismus durch christliche Theologen: Wer diese behauptet, muß sie auch literarisch nachweisen können (32–33).

Während Zvi YAVETZ in seinen Vorträgen nur sehr begrenzt die Analysen vortragen kann, und deren Wert insbesondere in den methodischen Reflexionen und in dem gelungenen Überblick liegt, hat PETER SCHÄFER, der als Judaist in Berlin und Princeton lehrt, mit seiner Monographie *Judeophobia*²¹ ein Kompendium der paganen Wahrnehmung von Juden in der Antike vorgelegt. Es bietet nicht nur eine grundlegende Darstellung der relevanten Texte, sondern auch eine kundige und faire (nebenbei: Das ist leider keine Selbstverständlichkeit; bisweilen setzt sich anscheinend die Polemik der Texte in der Sekundärliteratur fort) Diskussion der Sekundärliteratur und einen in sich geschlossenen historischen Erklärungsansatz für das von ihm als *Judeophobia* bezeichnete Phänomen²²; in diesem Terminus sieht er die ambivalente Kombination von Haß gegen und Furcht vor Juden am besten ausgedrückt. Eine Festlegung auf das Analyseelement der wesenhaften Judenfeindschaft, d. i. die im Verhalten der Juden gründende Ablehnung, die sich am Judesein festmacht, lehnt er genauso ab, wie die auf das funktionale, das davon ausgeht, es habe nur punktuelle Konflikte gegeben, die nicht mit einer Judenfeindschaft verwechselt werden dürfte. Er selbst schließt sich dem Ansatz eines Kombinationsmodells an, das beide Aspekte berücksichtigt, ohne aber in den Fehler eines Kausalmodells zu verfallen, das den Juden und dem Judentum selbst die Verantwortung zuschreibt (8). *Sch.* hält fest: „(...) one always needs both components to 'create' anti-Semitism: the anti-Semite and the Jew or Judaism, concrete Jewish peculiarities and the intention of the anti-Semite to distort and to pervert these peculiarities. Anti-Semitism always happens in the mind of the anti-Semite, but it needs its object, the Jew or Judaism. The fact that anti-Semitism is sometimes found even in the absence of Jews, as modern history has taught us, is no argument against this, precisely because it is the distorted imagination of the anti-Semite, nourished by real Jews as well as by his fantasies about Jews, which creates anti-Semitism.“ (ebd.)

Die Untersuchung ist in drei große Kap. unterteilt: Im ersten Kap. analysiert *Sch.* die Wahrnehmung der Juden durch andere; er orientiert sich dabei an den vorherrschenden Themen paganer Literatur: Vertreibung aus Ägypten, der jüdische Gott, das Schweinefleischtabu, der Sabbath, Beschneidung und Mission (*Proselytism*). Im zweiten werden zwei historische Zwischenfälle untersucht, und zwar die Zerstörung des Tempels in Elephantine und die schweren Ausschreitungen in Alexandria. Das dritte Kap. untersucht Zentren des Konflikts, näherhin Ägypten, Syrio-Palestina und Rom. Eine zusammenfassende Analyse der Ergebnisse in Blick auf den Antisemitismus schließt das Buch ab.

Im ersten Teil liegt das besondere Gewicht auf den ägyptischen Quellen; *Sch.* behandelt ausführlich Texte von Hercateus von Abdera, Manetho und Apion, den Josephus einer Widerlegung für würdig erachtete²³.

²¹ Schäfer, Peter: *Judeophobia: attitudes toward the Jews in the ancient world*, Cambridge / Mass 1997.

²² Yavetz, Zvi: Judenfeindschaft, 26–27 verweist darauf, daß bereits 1882 in der Schrift *Autoemanzipation* der Gedanke vertreten wurde, Antisemitismus habe krankhafte Züge.

²³ Goodman, Martin: *Josephus' Treatise Against Apion*, in: *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, hg. v. Edwards, Mark, Goodman, Martin, Price, Simon, Oxford 1999, 45–58 vertritt die These, daß es Josephus nicht etwa primär um die Widerlegung dieser Schrift gegangen sei, sondern er habe damit etwaige antijüdische Gefühle nach dem jüdischen Krieg bekämpfen wollen; damit gerät freilich auch die Frage nach der Genauigkeit der josephischen Überlieferung in den Blick.

Die Spur des Antisemitismus führt zurück nach Ägypten. Hier wurde die Verleumdung des Exodus als Vertreibung kranker, gottloser und gefährlicher Menschen erdacht. Diese Erzählung hat verschiedene Stufen der Tradierung und Modifikationen erlebt. Ursprünglich gegen alle Fremden gerichtet, wurde sie dann auf die Juden hin spezifiziert. *Sch.* geht davon aus, daß diese antijüdische Erzählung bereits vor der Verschriftlichung mündlich tradiert wurde, also vor 300 v. Chr.; dieser Text bildet die Keimzelle der antijüdischen Polemik und hat andere Texte direkt oder indirekt beeinflusst: „It needed the Greek retelling of ancient Egyptian prejudices, and the Greek claim to a world-wide culture, to turn anti-Judaism into anti-Semitism. But since the Greek retelling was only made possible in Egypt and by using the specific kind of hatred of this particular group of foreigners provided by the Egyptian priest, since it was phrased unequivocally for the first time by the Egyptian priest Manetho, one may well maintain that anti-Semitism did, and could, emerge in Egypt alone.“ (208) Freilich kann *Sch.* bei Texten von Plutarch, Varro und Strabo eine neutrale bzw. positive Sicht des Judentums nachweisen.

Die Konflikte um den Tempel von Elephantine und um die Frage der städtischen Präsenz in Alexandria werden von *Sch.* historisch genau auf die politisch-soziale Situation zurückgeführt. Die Vorstellung einer wesenhaften Judenfeindschaft trägt bei diesen Konflikten nichts aus.

Die Konfliktorte werden im dritten Kap. unter dem Aspekt des Wachstums antijüdischer Vorurteile betrachtet. Die ägyptische Polemik wurde in der Zeit der Seleukiden angereichert um die Vorstellungen, die Juden seien gottlos, weil sie die paganen Götter nicht verehrten, sie seien xenophobe Misanthropen, da sie den Kontakt zu anderen mieden. Die römische Haltung wird von *Sch.* als ambivalent beschrieben: Während es durchaus Hochachtung vor der Ethik und überlieferten Religion der Juden gab, sah man auf der anderen Seite die Gefahr, die Juden könnten das römische Wertesystem unterminieren; die Mission spielt dabei keine geringe Rolle. Die Wahrnehmung der Juden unterschied sich qualitativ von der anderer Ethnien.

Nach *Sch.* wird man trotz der Schwierigkeit der Begrifflichkeit bereits von einem Antisemitismus der paganen Antike sprechen können: „The Jews as the 'evil incarnate', denying and perverting in their xenophobic and misanthropic hatred all cherished values of humankind, conspiring against the civilized world – this (...) is the allegation which crosses the line from the 'justifiable' to the 'unjustifiable', from 'anti-Judaism' to 'anti-Semitism'. It is directed against the 'Jews' (...) and it has no regard for what Jews do and do not do in reality – the 'Jews' are identified as the outcasts of human civilization.“ (206)

Ohne Zweifel hat das Buch seinen bleibenden Platz in der Forschung zum antiken Antisemitismus bereits eingenommen. Es ist in seiner argumentativen Klarheit, seinen Analysen und auch seinen Ergebnissen wegweisend. Dennoch wird man auch an dieses Konzept Fragen zu stellen haben. Hier seien zwei genannt. Die erste bezieht sich auf die Frage des Vergleichs. Um die Singularität zu erweisen, wäre zunächst ein breiterer Vergleich und dann eine genauere Abgrenzung notwendig. Gewiß ist es so, daß es bestimmte thematische Schwerpunkte in der antijüdischen Polemik gibt, die sich bis auf das Exodusethema unschwer aus dem Zusammenleben ergeben können; *Sch.* erinnert daran, daß die Behauptung der Separierung für die Diaspora weitgehend nicht zutrifft. Man wird daher unterscheiden müssen zwischen dem Merkwürdigfinden gewisser Bräuche und einer Judenfeindschaft, die diese Bräuche als misanthropisch deutet. Nicht jeder Spott, etwa bei den lateinischen Satirikern über gewisse „Wunderlichkeiten“, ist gleich im Sinne des antijüdischen gemeint. Es wäre der Nachweis zu erbringen, daß es eine antijüdische Semantik gab, nach der etwa das Schlagwort von der Misanthropie eine spezifische Färbung besaß, wenn es auf Juden gemünzt wurde. Diese Semantik müßte identifikatorische Relevanz haben und im Kontext der Kommunikation sogleich auf die Juden verweisen.

Die andere Frage ist die nach der Rezeption antijüdischer Texte. Es bleibt zu diskutieren, ob man aus dem Vorhandensein dieser Texte darauf schließen kann, daß sie eine breite Meinung der illiteraten Bevölkerung wiedergeben. Zunächst ist nur zu erkennen, daß in gewissen Kreisen die Vorstellungen entwickelt und tradiert wurden.

Noch schwieriger ist die These, diese Texte hätten eine große Rezeption erlebt und seien Belege für einen weit verbreiteten Antijudaismus oder gar Antisemitismus in der Antike. Hier bedürfte es stützender Argumente, um eine solche These wirklich zu untermauern. Ein bedeutendes Gegenargument sollte dabei nicht übersehen werden: Wenn es in der Antike einen allgemein verbreiteten Antijudaismus

mus oder gar Antisemitismus gegeben hätte, wäre der Missionserfolg messianischer Juden kaum möglich gewesen.²⁴

Die Frage einer antiken Judenfeindschaft muß, wenn man zu methodisch angemessenen Aussagen kommen will, unbedingt im Kontext der antiken Xenophilie und Xenophobie verortet werden; hier ist Yavetz und Schäfer folgend, noch einiges nachzuholen. Die funktionale Analyse, die nach den sozio-politischen Kontexten fragt, behält weiterhin großes Gewicht. Sie ist auch für die Erforschung des christlichen Antijudaismus nicht zu vernachlässigen.²⁵ Von zentraler Bedeutung ist es freilich, von der Kausalerklärung wegzukommen. Es gilt die Vorstellungswelt der Subjekte der Judenfeindschaft zu ergründen: „It is true that the allegation of the Jewish ‚separateness‘ and ‚strangeness‘ does have a *fundamentum in re*, but to argue that it is the reason for pagan anti-Semitism is to confuse cause with pretext, to hold the Jews themselves responsible for what others do to them.“²⁶

2. Der christliche Antijudaismus

2.1 Das Wagnis der Gesamtdarstellungen

Wenn es noch eines Beweises bedurft hätte, daß es eine apologetische Versuchung gibt, mit der eigenen Geschichte fertig zu werden, so ist dieser für die katholische Kirche mit dem Papier der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum „*Wir erinnern: Reflexionen zur Shoah*“ (16. 3. 1998) vorgelegt worden. So heißt es dort etwa: „1933, im Jahr der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten, äußerte Kardinal Faulhaber in seinen berühmten Adventspredigten, die nicht nur von Katholiken, sondern auch von Protestanten und Juden gehört wurden, eine deutliche Ablehnung der antisemitischen Propaganda der Nazis.“ Ob man aus Predigten, denen christlicher Antijudaismus nicht fremd ist, tatsächlich ein Dokument des Kampfes gegen den rassistischen Antisemitismus machen kann, sei angefragt. Faulhaber selbst hat sie so wohl gerade nicht verstanden. Und wer von dem Berliner Märtyrer Bernhard Lichtenberg spricht, sollte zumindest den von Göring zum preußischen Staatsrat ernannten Bischof von Osnabrück erwähnen, wenn er denn zeigen will, welcher Riß durch die Kirche ging. Das Elend vieler Katholiken in der Nazizeit war, daß sie im Verhalten zum Regime vielen ihrer Bischöfe folgten.

Wer, wie die Kommission in ihrem Papier, sich allzuleicht dem Verdacht aussetzt, er wolle beschönigen, was nicht zu beschönigen ist,²⁷ darf sich nicht sonderlich erstaunt zeigen, wenn andere sich der Causa annehmen. Daß dies nicht immer sine studio et ira geschieht, oftmals auch ohne jeden historischen Skrupel, wird man ertragen müssen.

Dabei ist allerdings weithin ungeklärt, aus welchen Gründen solche Bücher Leser finden. Historische Ansprüche erfüllen sie in den wenigsten Fällen. Es sei hier nur der Name *Karlheinz Deschner*, der den Büchermarkt mit den immer gleichen Sammlungen von Zitaten überschwemmt, genannt.²⁸ Jüngst ist die deutsche Ausgabe des Buches von GERALD MESSADIÉ „*Histoire générale de l'antisémitisme*“ erschienen²⁹; die Deutung der Geschichte des Antisemitismus als in „ein auf Zeit und Raum verteiltes Auschwitz“, läßt erkennen, daß M. wahrhaftig keine Furcht vor einfachen Erklärungen hat. Daß beide Vf.

in ihren anderen zahlreichen Publikationen durchaus antijüdische Stereotypen zu pflegen wissen, sei erwähnt.

Daß Antijudaismus und Antisemitismus auch psychopathologische Züge tragen, wird man ernst zu nehmen haben. Ob allerdings diese Methode geeignet ist, das Phänomen hinreichend zu erklären, bleibt fraglich. Noch methodisch ungesicherter wird das Vorhaben, wenn man Texte als Widerspiegelungen von Wirklichkeiten liest und von diesen Texten her versucht, den Vf., bestimmte Gruppen oder gar eine ganze Gesellschaft zu analysieren. Ein solches Buch hat RUDOLF KREIS vorgelegt.³⁰ Es fällt nicht leicht, aus und mit dem Buch klug zu werden. Da gibt es Assoziationsketten, Interpretationen, Behauptungen und Meinungen, denen alle eine besondere Bedeutung zukommen soll. Mit einem m. E. recht eigenwilligen Verständnis der Theorien von Freud werden Text und Vf. interpretiert, ohne daß K. auch nur eine selbstkritische Reflexion erkennen läßt. Aus welchem Grund dieses Buch gerade den Titel *Antisemitismus und Kirche* trägt, bleibt unklar.³¹

Ähnlich problematisch, wenn auch auf einem höheren Niveau angesiedelt, sind die Untersuchungen von BÉLA GRUNBERGER und PIERRE DESSUANT.³² Dem Buch wird hier deswegen mehr Aufmerksamkeit geschenkt, weil es zeigt, welche Infragestellungen eine analytische Sicht von religiösen Prozessen mit sich bringen kann. Freilich sei zugegeben, daß wahrscheinlich gründliche Kenntnisse der französischen Debatte des Freudianismus fehlen, um den Wert des Werks in seinem eigenen wissenschaftlichen Kontext beurteilen zu können.

G., 1903 im Königreich Ungarn geboren, lebt seit 1939 in Frankreich; er gilt als der Altmeister der Narzißmusforschung. Öffentliches Aufsehen erregte er, als er gemeinsam mit seiner Frau die Studentenrevolte in Frankreich als narzißtische Verletzung analysierte und auf ihren latent antisemitischen Charakter hinwies. Das Thema Narzißmus, Judentum und Antisemitismus hat G. während seiner ganzen Tätigkeit beschäftigt.³³ G. sieht den Narzißmus gleichsam biologisch verankert: Er führt ihn auf die pränatale Phase des Menschen zurück, die eine des vollkommenen Zustands ist, nach dem sich der Mensch postnatal zurücksehnt. Dieser Regression steht der ödipale Konflikt gegenüber, durch den der Mensch zu einer aktiven Akzeptanz der Realität voranschreitet. Auf den Antisemitismus übertragen bedeutet dieser eine kollektive Reaktion auf die narzißtische Kränkung einer Gruppe, näherhin des Christentums. Dieses habe eine Liebesreligion etablieren wollen, deren Grundschaten darin bestehe, daß sie die Realität als Widerspruch dazu nicht habe integrieren und akzeptieren können. Das Christentum verharre in einem Zustand der Unreife und in einem ungelösten Konflikt, der sich im Antisemitismus ausdrücke, wobei „der Jude“ Haftpunkt und Opfer der uneingestanden Triebstruktur sei. Die Grundstörung sieht G. bereits in Jesus vorgegeben: Das vaterlose Kind habe sich nicht aus seiner narzißtischen Kränkung befreien können und stellvertretend für den unbekannten Vater die Thora als Vaterersatz angegriffen. Den Höhepunkt des durch Narzißmus gespeicherten Eigenentwurfs stellt die Vermischung von Göttlichkeit und Menschlichkeit durch Jesus selbst dar. Antisemitismus ist nicht Ausdruck des Verlustes von Realität, sondern die Unfähigkeit, diese erkennend wahrzunehmen. Die Fähigkeit zur Erkenntnis und Wahrnehmung aber ist gerade, so die These, Kennzeichen des Judentums.

Zweifelloshock stockt dem christlichen Leser eines solchen Textes bisweilen der Atem. Denn in der Konsequenz der These liegt es ja, daß das Christentum aufhören müßte, Christentum zu sein, wenn es denn nicht antisemitisch sein wollte. Gewiß ist aber auch, daß man den Vf. nicht konfessorisch begegnen kann; man muß innerhalb des Systems argumentieren.

Es ergeben sich nämlich auch in der Binnenstruktur des Textes und seiner Thesen durchaus Fragen, wobei die wichtigste bleibt, ob es überhaupt nachweisbar ist, daß bei einer bestimmten Gruppe von Individuen alle den gleichen klinischen Befund zur gleichen Zeit aufweisen. Der Sprung von der Individualherleitung zur kollektiven Störung erscheint nicht ausgewiesen. Wenn das Christentum

²⁴ Die Annahme, 1 Thess 2,14ff belege die Rezeption von Motiven eines paganen Antisemitismus, entbehrt der textlichen Grundlage; vgl. Kampling, Rainer: Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14–16, in: Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter (FS Heinz Schreckenberger), hg. v.: Koch, Dieter-Alex / Lichtenberger, Hermann, Göttingen 1993, 183–213. Jetzt auch in: Kampling, Rainer: Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel, hg. v. Matthias Blum, Stuttgart 2002, 153–181.

²⁵ Darauf macht ausdrücklich aufmerksam: Schwartz, Daniel R., Antisemitism and Other -ism's in the Greco-Roman World, in: Demonizing (vgl. Anm. 1) 73–87, 79–81; der spätantike christliche Antijudaismus wird als eine Variante des paganen behandelt.

²⁶ Schäfer, Judeophobia, 209.

²⁷ Es sei hier auch nur kurz an das unwürdige Gezerre um Dokumente erinnert, wie man es dieser Tage zwischen Vatikan und der Historikerkommission, die zur Beleuchtung der Rolle Pius XII. bestellt wurde, erleben muß.

²⁸ Vgl. die aufschlußreiche, von keinem Hauch der Kritik berührte Darstellung: Über Karlheinz Deschner: Leben, Werke, Resonanz. Eine Dokumentation zum Erscheinen von Bd 4 der „Kriminalgeschichte des Christentums“ hg. v. Gieselbusch, Hermann, Reinbek 1994; daß man den Umstand, daß D. seinen Abituraufsatz 1943 mit sehr gut geschrieben hat, erwähnenswert findet, ist von eigener Merkwürdigkeit.

²⁹ Verfolgt und auserwählt: die lange Geschichte des Antisemitismus, München 2001.

³⁰ Kreis, Rudolf: Antisemitismus und Kirche: in den Gedächtnislücken deutscher Geschichte mit Heine, Freud, Kafka und Goldhagen, (Rowohlts Enzyklopädie 55633), Reinbek 1999.

³¹ Geradezu ärgerlich ist das Buch von: Taylor Gold, Judith: Monsters and madonnas: the roots of Christian anti-semitism, Rev. ed. Syracuse 1999; sie reproduziert Antijudaismen als Antichristianismen.

³² Grunberger, Béla / Dessuant, Pierre: Narzißmus, Christentum, Antisemitismus: eine psychoanalytische Untersuchung, Stuttgart 2000.

³³ Vgl. Hommage à Béla Grunberger: un psychanalyste dans le siècle: Du narcissisme au judaïsme, hg. v. Chasseguet-Smirgel, J. / Suied, A. Paris 1999.

die Voraussetzung des Antisemitismus ist, bleibt das Problem des Rassismus und des nichtchristlichen Antisemitismus. Wenn auch diese Phänomene auf narzißtische Kränkungen zurückgehen, dann ist der Ursprung doch außerhalb des Christentums angesiedelt. Es kann doch nicht sein, daß eine pränatale Prägung sich nur an eine bestimmte durch Sozialisation zu erwerbende Religion heftet. Aber es bleibt ein weiteres: Ist die Vorstellung eines Judentums, das primär auf Erkenntnis und Reflexion und nicht auf Glauben und der Liebe Gottes beruht, nicht selbst eine antijüdische Wahrnehmung? Weder den Erzählern, noch den Propheten, noch Jesus, noch den aberzähligen Glaubenden aus Israel wird man damit gerecht, die ihr Leben auf die Treue Gottes hin lebten, die geglaubt und nicht studiert haben.

Die Erforschung des Antisemitismus bedarf auch weiterhin des Dialogs mit der Psychoanalyse, da weder Historie, noch Theologie, noch Soziologie allein in der Lage sein werden, die pathologischen Defekte und Selbstverletzungen des Antisemitismus und des Antisemitismus zu erklären. Ob allerdings die vorliegende Provokation eine Einladung zu einem solchem transdisziplinären Dialog ist, ist mehr als fraglich, zumal monokausale Erklärungsmodelle bisher nicht weitergebracht haben.

Nach solcher Literatur ist man vermeintlich auf einigermaßen sicherem Grund, wenn man ein Buch liest, das für sich in Anspruch nimmt, „a history“ der christlich-jüdischen Geschichte zu bieten.³⁴ Das Buch hat es in den USA in wenigen Wochen auf die Bestsellerliste der New York Times geschafft; an der Brandeis University und an der Harvard University fanden dazu wissenschaftliche Symposien statt, an denen u. a. Krister Stendahl, ein Nestor des christlich-jüdischen Dialogs, teilnahm.

JAMES CARROLL aber, im deutschsprachigen Raum relativ unbekannt, ist ein literarischer Vf., der 1996 für sein autobiographisches Werk, *An American Requiem*, den National Book Award gewann. Der Begriff „history“ wird von ihm zwar auch im Sinne der Geschichtsschreibung verstanden, aber eben auch als Teil seiner Geschichte. Auf den 756 S. des Buches begegnen der Vf. und seine Geschichte selbst. Dabei läßt C. nicht die Vermutung zu, daß diese Texte etwa fiktional gemeint sind. Sie werden wohl literarisch eingesetzt, sind aber immer Ausgangspunkt für historische Darstellungen und hermeneutische Leseleitungen. So begleitet man den Vf. nolens volens auf seiner Lebensreise und seinen vielen Reisen im Leben. Ich gestehe, daß das wenig Interesse geweckt hat; die Gespräche eines jungen Amerikaners mit seiner Mutter in Maria Laach sind genausowenig ergiebig wie Erzählungen von Konflikten mit dem Vater, einem hohen Militär während des Vietnamkrieges, mit der Kirche – der Vf. war einst Priester – oder Reisen nach Berlin mit der Familie. Sprachlich kommt das Ganze mit einem wenig erträglichen Pathos daher. Freilich ist das narrative Element der Selbstmitteilung auch geschickt genützt; denn da der Vf. sich so sehr in den Vordergrund stellt, gelingt ihm eine Identifikation mit der christlich-jüdischen Geschichte, die seine Darstellung fast unangreifbar macht. Da sie nicht vorgibt, objektiv zu sein, sondern den subjektiven Faktor zur Erzählleitlinie macht, ist jede Kritik am Text sogleich eine am Vf.

Doch ist diese Art der Leserlenkung angesichts des Gegenstandes einfach ungehörig. Die Befindlichkeit des Autors steht nicht zur Debatte, sondern allein die Frage der Darstellung des Stattgehabten.³⁵

C. hat keine Primärquellen benutzt, sondern zitiert aus Sekundärliteratur. Daß damit der Wert der Darstellung gemindert wird, versteht sich von selbst. Dennoch kann diese Kritik bei einem solchen Buch kaum angebracht werden. Der Vf. vertraut offensichtlich auf einen gewissen Ethos der Wissenschaft, die ihm ein solches Vorgehen erlaubt. Freilich finden sich auch kleine oder große Fehler – das Kap. über die Inquisition ist ein einziges Fiasko; weiterhin nimmt C. anscheinend an, die Bücherverbrennung der Nazis habe fast nur jüdischen Vfn gegolten und irritierend ist, wie wenig sich ein ehemaliger Priester in der Theologie der Eucharistie auskennt –, solche monita sind sicherlich ärgerlich, aber bei dieser Form der Literatur kaum zu vermeiden. Die Kritik an diesem Buch muß anders geschehen. Sie muß bei den Leitlinien einsetzen und nicht bei Einzelheiten.

So ist zunächst zu fragen, ob der Vf. der Geschichte der Kirche, d. h. für ihn offensichtlich immer die katholische, und der der Juden Europas gerecht wird. Denn, wenn der christliche Antijudaismus auch stetig gegenwärtig war, geht es wohl kaum an, darauf die ganze

Geschichte des Katholizismus zu reduzieren oder den Antijudaismus als das alleinige movens der Theologie zu betrachten. Und auch die Rolle des europäischen Judentums auf die Opferrolle festzulegen, entspricht weder dem geistigen noch dem spirituellen Reichtum der Europäer jüdischen Glaubens und ihrer Bedeutung für die europäische Kultur und Zivilisation. C. verfällt damit in eine gängige Form der Geschichtsschreibung, die diese Bedeutung nicht wahrnimmt. Die positiven Aspekte der jüdisch-christlichen Geschichte, die es doch auch gegeben hat, werden nicht gewürdigt. Daher kann der Vf. das Phänomen des Antijudaismus und des späteren Antisemitismus, das darin besteht, Vertrautes fremd zu machen, nicht kritisch wahrnehmen. Er verbleibt bei der Beschreibung des Schrecklichen, das geschehen ist, ohne den Versuch zu unternehmen, hinter die Maske des Schreckens zu blicken.

Freilich hat der Vf. selbst einen Erklärungsansatz für den christlichen Antijudaismus und damit für den Antisemitismus. Denn wenn der Vf. auch mehrfach betont, es sei zu einfach, zwischen katholischem Antijudaismus und dem Genozid am jüdischen Volk eine kausale Verbindung herzustellen, ist es gerade das, was durchgängig suggeriert wird. Nun, die Lösung des Autors für den Ursprung des christlichen Antijudaismus sieht so aus, daß die Evangelien den Grund bilden, und zwar nicht etwa, weil sie falsch interpretiert wurden, sondern weil sie mit der Intention zum Antijudaismus verfaßt wurden. Die Hauptlast trägt bei dieser gewagten These die soteriologische Deutung des Kreuzes, die den Tod Jesu den Juden zuschrieb, um sich bei den Römern anzubiedern. Unberührt von dem Befund, daß die soteriologische Deutung bereits vor den Evangelien von Paulus vorgetragen wurde, wird sie zur Leitlinie. In der soteriologischen Deutung wird sie zum Alleinvertretungsanspruch der Wahrheit, der sich dann gegen die Juden richtet. Seinen ersten Höhepunkt, so der Vf., erreicht er mit Konstantin, der dann gemeinsam mit seiner Mutter Helena, der Kreuzauffinderin, dafür sorgt, daß diese Aussage ins Glaubensbekenntnis kommt. So weit, so falsch, aber es ist eben dieses Konstrukt, daß sich durch das ganze Buch zieht und auch in den autobiographischen Teilen wieder begegnet. Das andere Motiv ist eine fast mathematische Gleichung: Um so größer der Anspruch und die Macht des papalen Amtes, um so größer ist der Antijudaismus. Das mag zwar geistreich sein, richtig ist es gewiß nicht.

Gleichwohl wird unter diesen Vorgaben die Zeit der Kirchenväter, der Kreuzzüge, der Inquisition, der Judenemanzipation und die Zeit des Hitlerfaschismus abgehandelt. Daß Pius XII. geradezu zum Haßobjekt wird, ist auch im Kontext dieses an Polemik nicht freien Buches befremdlich, wobei sich bisweilen fragen läßt, ob Pius XII. nicht zum Stellvertreter all derer gemacht wird, die dem Wüten der nationalsozialistischen Horden nicht früh genug Einhalt geboten haben und den bedrängten Juden zur Hilfe kamen. Bei C., der der Demokratie einen Semiöffentlichkeitscharakter zuspricht, ist es auffällig, daß er viel vom Schweigen des Papstes weiß, aber wenig vom Schweigen der westlichen Demokratien.

Das umfangreiche Buch endet mit der wenig originellen Forderung nach dem Vaticanum III, das ein Ende des christlichen Antijudaismus und gleichzeitig die ein oder andere Neuerung herbeiführen soll. Die Forderung, daß als Allheilmittel das Papsttum neu definiert werden muß, liegt für C. nahe; die strukturelle Autoritätsgläubigkeit, die vielen Papstkritikern eigen ist, teilt auch er. Aber das Hauptanliegen des Vaticanum III müßte nach C. eine Totalrevision der gesamten Christologie sein. Es muß all das aufgeben, was Christologie seit dem Neuen Testament bedeutet, und zu Jesus zurückkehren. Aber aus welchem Grund Jesus dann noch interessant sein soll, bleibt unklar. Jesus, so C., sei der Verkünder der Liebe Gottes. Hier wird man zurückfragen dürfen, ob der Vf. etwa nicht meint, daß die Schriften Israels davon Zeugnis ablegen. Allem Anschein nach verfällt der Vf. hier einem der ältesten christlichen Antijudaismen, nämlich dem Alten Testament den Gott der Rache, dem Neuen Testament den Gott der Liebe zuzuordnen. Es hat etwas tragisches, wenn jemand, der sich so intensiv mit der Geschichte des christlichen Antijudaismus befaßt, letztendlich beim Erzketzer vom Schwarzen Meer ankommt. Die Christologie, die er erwartet, ist das Ende der Kirche, des Christentums. C. beteuert oft in seinem Buch, daß er die katholische Kirche liebt. Das ist wohl denkbar. Aber die Frage ist eher, ob er die Menschen, die die katholische Kirche ausmachen, liebt. Vor ihrem Glauben zeigt er wenig Respekt. Allerdings ist das Verhältnis bei den jüdischen Menschen anders. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß er tiefes Mitgefühl für die jüdischen Opfer empfindet. Sympathie, Verständnis und Interesse für das Judentum in seiner historischen und gegenwärtigen Vielfältigkeit findet sich dagegen kaum.

³⁴ Carroll, James: *Constantine's Sword: The Church and the Jews: A History*, Boston 2001.

³⁵ Hier kommt gewiß auch die Frage nach einer Instrumentalisierung in den Blick, mit der sich auch die theologische Antijudaismusforschung selbstkritisch auseinandersetzen muß.

Die Reaktion auf ein solches Buch kann sicherlich nicht darin bestehen, in wohlfeiler Apologetik die geschehenen Schrecklichkeiten zu bestreiten oder zu verharmlosen. Auch wäre es ein Fehler, an der Mathematik des Grauens mitzuwirken und die Zahlen der Opfer und Geretteten hochzurechnen. Ein Opfer des Antijudaismus ist ein Opfer zuviel. Publikationen wie diese können nur als Aufforderung verstanden werden, den Weg der Versöhnung in Anerkennung von Schuld weiterzugehen; konkret kann das auch heißen, daß es einer Kirchengeschichtsschreibung gelingen müßte, den christlichen Antijudaismus in seinen Ursprüngen, Funktionen und Wirkungen so darzustellen, daß nicht sogleich ein Entschuldigungsmythos einsetzt. Eine solche Aufgabe wird der Würde der Opfer eher gerecht als jede voreilige Schuldzuweisung.

2.2. Zur Lage der Forschung Sammelbände

Die Diskussion um den christlichen Antijudaismus konnte nicht zuletzt deswegen intensiviert und vorangebracht werden, weil das komplette opus maximum von Heinz Schreckenberger³⁶ einen bisher nicht gekannten Zugriff auf die Quellen ermöglichte. Einflußreich war ebenfalls die kontrovers diskutierte Arbeit von Miriam S. Taylor³⁷, die den Antijudaismus ganz zu einem binnenkirchlichen Konstrukt erklärte, das ausschließlich der Eigendefinition diene. Diese Deutung sieht in dem „Juden“ der Texte eine reine Symbolgestalt, die ohne Anhalt an realen Bezügen rein literarisch existierte. T. übersieht dabei, daß die Wahrnehmung des anderen als Gegner immer mit einer Konstruktion verbunden ist; der Umstand, daß die realen Bedingungen der Gesellschaft der Spätantike in diesem Entwurf nicht genügend berücksichtigt wurden, hat zu Widerspruch in neueren Untersuchungen über das ambivalente Verhältnis von Juden und Christen in diesem Zeitraum geführt.³⁸ Das Sprechen vom *ambivalenten Verhältnis* benennt einen Sachverhalt, der nicht vereinfacht werden darf. Es gab offensichtlich bei der paganen und der christlichen Bevölkerung durchaus Sympathien und Respekt für Juden und das Judentum. Die antijudaistischen Ausfälle mancher kirchlichen Vf. sind vor diesem Hintergrund zu erklären. Ihre Zielsetzung war eine Abgrenzung in theologischer, religiöser und teilweise auch sozialer Hinsicht, weil viele Christen diesen Schritt (noch) nicht vollzogen hatten. Konreligiöse Praxis war insbesondere in der östlichen Reichshälfte für viele Christen anscheinend kein Problem und mit der eigenen christlichen Praxis zu vereinbaren. Die Grenzüberschreitung wurde als solche nicht erfahren.

Die Frage nach dem theologischen Verhältnis zum Judentum beherrschte unmittelbar die kirchliche Realität.

Obwohl der Titel des Sammelbandes von Ora Limor und Guy G. Stroumsa „Contra Iudaeos“³⁹ zunächst auf die Polemik als Schwerpunkt der Begegnung verweist, kommt auch das ambivalente Verhältnis zur Sprache. Stroumsa führt mit seinem Beitrag „From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity“ (1–26) in die Diskussion ein. Er verweist auf den methodischen Vorbehalt, der gegenüber der Benutzung der Begriffe Antijudaismus und Antisemitismus zur Beschreibung von Gegebenheiten in der Antike und im Mittelalter bestehen bleiben muß, auch wenn es bisweilen gerechtfertigt erscheint, sie mit Einschränkung zu benutzen. St. unterscheidet verschiedene Stadien des christlichen Antijudaismus. Zunächst habe es die christliche Wahrnehmung eines Judentums gegeben, das zwar die überlieferten Texte nicht im richtigen Sinne verstanden habe, da ihm die

christologische Hermeneutik fehlte, aber mit dem man sich theologisch durchaus auseinandersetzen konnte. Judentum und Christentum standen nach dieser Vorstellung den Heiden gemeinsam gegenüber. Im vierten Jh. änderte sich nach St. die Wahrnehmung. Christen verarbeiteten die kognitive Dissonanz, die darin bestand, daß zwar Heiden in großer Zahl, nicht aber Juden das Evangelium annahmen, durch immer schärfer werdende Polemik. In der christlichen Wahrnehmung des feindlichen Gegenübers traten die Juden an die Stelle der Heiden und ein Dämonisierungsprozeß setzte ein, der sich dann in die späteren Epochen fortsetzte.

Die Vf.innen und Vf. des Sbdes kommen fast alle aus dem Umfeld der Jerusalemer Schule der Religionsgeschichte. Daher nimmt die Frage der Methodologie einen nicht geringen Raum ein. So fordert David Satran⁴⁰ in seinem Beitrag zu Melito von Sardes einen präzisen Umgang mit sozialgeschichtlichen Daten; auch in der Erforschung des Antijudaismus müsse man gegebenenfalls mit der Auskunft leben können, daß genauere Kenntnisse des sozio-ökonomischen Kontextes nicht vorliegen, so daß man auf den Text verwiesen bleibt. Daß damit freilich auch Spekulationen über die Hintergründe nicht verhindert werden können, ist S. bewußt. Aryeh Kofsky zeigt an Eusebios das Phänomen der antijüdischen Schriftaneignung und Schriftinterpretation auf.⁴¹ Da diesem Aspekt im Rahmen der sozialgeschichtlichen Analyse zu wenig Raum gewidmet wird, ist es zu begrüßen, daß seine Bedeutung für die grundlegende Entwicklung in der Spätantike an einem einflußreichen politischen Theologen aufgezeigt wird.⁴² Der Beitrag zu Cyrill von Jerusalem von Oled Irshai⁴³ geht davon aus, daß Cyrill der Kreuzerscheingung zu Jerusalem, über die er an den Kaiser berichtet, eschatologische Qualität zugesprochen hat und eine eigene Eschatologie daran anknüpfend entwickelt hat. Eine wichtige Rolle dabei spielen die Juden, denen durch die Epiphanie des Kreuzes in Jerusalem Jesus als Messias erwiesen werde. Cyrill habe mit seinem Brief „a church of parousia in Jerusalem“ (104) begründen wollen. Diese These vermag zu erklären, aus welchen Gründen Cyrill ein bemerkenswertes Interesse an Juden hatte und warum der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem unter Julian eine solche heftige Reaktion auslöste. Eine Neubewertung der Rolle Justins nimmt Michael Mach⁴⁴ vor. Nach ihm ist der Dialog nicht das letzte Gespräch zwischen Christen und Juden auf gleicher Ebene, sondern der Beginn eines neuen Stadiums des Antijudaismus. Die Historizität der Rahmenhandlung wird bezweifelt; Justin schreibt für Christen und Heiden; eine Auseinandersetzung mit Judentum und Juden ist für ihn uninteressant. Ihm geht es nach M. darum, die Kirche als legitime Erbin der Schriften und Verheißungen Israels zu erweisen. Justin lehnt die Position des Marcion ab und hält an der Selbigkeit Gottes fest. Die Argumentation des Justins läuft auf eine Entwertungstheologie hinaus; die Schriften zu verstehen ist nur den Christen gegeben; Gott hat sich allen Menschen und nicht nur einer Nation mitgeteilt. Den Juden waren die Gebote wegen ihrer Sündhaftigkeit gegeben, damit sie sie stetig an die lex naturalis erinnerten. Die Christen haben diese Gesetze, belehrt durch den wahren Lehrer, nicht nötig. Da die Juden all diese Mitteilungen Gottes nicht annehmen, sondern vielmehr den Christen nachstellen, sind sie der Ehre, Volk Gottes zu sein, verlustig gegangen. M. unterbreitet zum Thema Verfolgung der Christen durch Juden den überzeugenden Vorschlag, daß sich hier nämlich u.U. historische Erinnerungen mit topischen Elementen mischen; die Justin aus neutestamentlicher Überlieferung zugewachsen sind; er nimmt mithin die Vorstellung vom deuteronomistischen Prophetengeschick auf. Die historische Rückfrage ist dann ein methodischer Irrweg. Es ist bemerkenswert, wie es M. gelingt, die Geschlossenheit des Argumentationsgebäudes des Justin nachzuzeichnen. Nach ihm vollzieht Justin die Aneignung der Schrift und den Nachweis der Wahrheit des Christentums mit einer antijüdischen und auch antimarcionitischen Stoßrichtung. Dies ist aber nur möglich, weil Justin das reale Judentum, seinen Glauben und seine Lehren ignoriert bzw. verunglimpft. Wenn man M.s Analyse zustimmt, sollte man freilich nicht übersehen, daß man dann auch der These von der

³⁶ Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.) Frankfurt/Main 1999; Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (11.–13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, Frankfurt/Main 1997; Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (13.–20. Jh.) Frankfurt/Main 1994; Die Juden in der Kunst Europas. Ein historischer Bildatlas, Göttingen 1996; Christliche Adversus-Judaeos-Bilder. Das Alte und Neue Testament im Spiegel der christlichen Kunst, Frankfurt/Main 1999.

³⁷ Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus, (Studia Post-Biblica, Vol 46), Leiden 1997; vgl. dazu etwa: Paget, James C.: Anti-Judaism and Early Christian Identity, in: ZAC 1 (1997), 195–225; Stemberger, Günter, ThRv 94 (1998), 265–266.

³⁸ Vgl. etwa die Darstellung von: Ritter, Adolf M.: Israel als Gegenüber der griechischen Kirche in vorislamischer Zeit, in: Israel als Gegenüber: vom Alten Orient bis in die Gegenwart; Studien zur Geschichte eines wechselvollen Zusammenlebens, hg. v. Siegert, Folker, (Schriften des Institutum Judaicum Deitzschianum 5), Göttingen 2000.

³⁹ Contra Iudaeos: ancient and medieval polemics between Christians and Jews, hg. v. Limor, Ora / Stroumsa, Guy G., (Texts and studies in medieval and early modern Judaism 10), Tübingen 1996.

⁴⁰ Anti-Jewish Polemic in the Peri Pascha of Melito of Sardis: The Problem of Social Context, in: Contra Iudaeos, 49–58.

⁴¹ Eusebios of Caesarea and the Christian-Jewish Polemic, in: Contra Iudaeos, 59–84.

⁴² Zur mittelalterlichen Schriftkontroverse vgl. Albert, Bat-Sheva, Adversus Iudaeos in the Carolingian Empire (119–142); Chazan, Robert, Daniel 9:24–27: Exegesis and Polemics (143–159).

⁴³ Cyrill of Jerusalem: The Apparition of the Cross, in: Contra Iudaeos, 85–104.

⁴⁴ Justin Martyr's Dialogus cum Tryphone Iudaeo and the development of Christian Anti-Judaism, in: Contra Iudaeos, 27–48.

Geburt des Antijudaismus aus der christlichen Theologie zustimmt, wobei festzuhalten ist, daß dies gerade in Konfrontation mit marcionitischen Gedanken geschieht.

Ähnlich kritisch setzt sich *Tessa Rajak* mit Justin auseinander.⁴⁵ Zunächst aber übt sie scharfe Kritik an denjenigen Vf.n, die bei Justin positive Äußerungen über Juden lesen können. Ihr eigenes Urteil ist in der Überschrift *From Dialogue to Denunciation* (68) zusammengefaßt. Eine Erklärung der Invektiva gegen die Juden als rhetorisches Mittel lehnt sie ab, da es Vergleichbares etwa in philosophischen Dialogen nicht gäbe. Sie deutet den Dialog als Geflecht aus Beziehungen zwischen der christlichen Adaption der Philosophie, des Judentums und des christlichen Glaubens. Auch R. hebt die Bedeutung der Schriftinterpretation für die Argumentation des Justin hervor, sieht sie aber noch schärfer polemisch akzentuiert. Dies hat wohl auch seinen Grund darin, daß die Vf.in davon ausgeht, daß Justin zwar primär für Christen, aber eben auch sehr konkret gegen Juden geschrieben habe. Ihre Zusammenfassung sei hier auszugsweise zitiert, da sie deutlich macht, welche Veränderung in der Wahrnehmung Justins eingesetzt hat: „As with the Qumran sectaries, the group solidarity of the Christians depended upon establishing that there was only one true way, and thus on the evocation of a host of adversaries and besetting dangers. Sharing the heritage of the Jews with its owners was not an option which fitted the bill for the majority in the evolving church ... Justin's apologetic technique was (...) exclusionary, and (...) damning. He brought a relentless sense of the presence of the enemy into the heart of an ostensibly friendly dialogue and into the exegetical process itself. Dialogue, in such hands, acquired a new meaning. Apologetic became a battle of the books, and also a battle for souls.“ (80) R. abschließendes Urteil ist als Konsequenz aus der Einsicht in das Interdependenzverhältnis des Antijudaismus zu lesen, nach dem die gemeinsame Basis und die große Nähe im religiösen Denken den Antijudaismus verstärkte. Dabei bedurfte es nicht des realen Konflikts, sondern der Konflikt war als konstruierter gegenwärtig. Allerdings ist es wohl auch nicht historisch ganz angebracht, in Justin nun den auszumachen, der den Antijudaismus gleichsam begründet hat. Es gibt keine monokausalen Erklärungen, auch keine monopersonalen.

Unter den christlichen angelsächsischen Wissenschaftlern, die sich mit der Beziehung von Christen und Juden in der Spätantike befassen, ist *WILLIAM HORBURY* an vorderster Stelle zu nennen. In dem Sbd. *Jews and Christians in contact and controversy*⁴⁶ legt er Einzelstudien aus den Jahren 1972–1998 vor. H. hat die Sammlung noch durch eine Einleitung ergänzt, in denen er strittige Themen neuerlich aufgreift und in klarer Auseinandersetzung mit neuerer Literatur – allein wegen der bibliographischen Nachweise hat das Buch seinen eigenen Wert – seinen Standpunkt darlegt. H. gehört auf dem Feld der Antijudaismusforschung zu denen, die eine reale Konfliktsituation zwischen Juden und Christen in der Spätantike annehmen. Der Konflikt war auf Seiten der Christen kein imaginiertes, sondern ein tatsächlicher, an dem Juden und Christen gemeinsam beteiligt waren. Denn anders als andere hält H. daran fest, daß es auch von jüdischer Seite her Angriffe, Repressionen und Polemiken gegen Christen gegeben habe. Daß die Quellen hierfür zum großen Teil christliche Literatur sind, hält H. nicht für einen methodischen Fehler, da er davon ausgeht, daß die etwa bei Justin genannten Vorfälle durchaus Anhalt an tatsächlich Stattgehabten hatten. Die Parallelen in den neutestamentlichen Berichten erklärt er nicht als topische Parallele, sondern als strukturell ähnliche Repressionen. Von zentraler Bedeutung ist dann die zwölfte Benediktion gegen die Minim. Die auf seinen 1982 erschienenen Artikel *The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy*⁴⁷ folgende Diskussion greift er auf, hält aber daran fest, daß die Berichte bei Justin und Hieronymus glaubwürdig

seien und die Verfluchung bis in ntl. Zeit zurückgehe. Der Streit um die Benediktion wird weitergehen, da er nicht zuletzt auch ein Streit um die Aussagekräftigkeit der Quellen bleibt. Denn weder ist bisher ausreichend nachgewiesen, auf wen diese Verfluchung zurückgehen soll, noch ist das Schweigen westlicher christlicher Quellen hinreichend geklärt. Und die Diskussion darüber, ob mit Minim tatsächlich messianische Juden (mit) gemeint sind, ist keineswegs entschieden. Für H. handelt es sich um ein wichtiges Element der erzwungenen Separation messianischer Juden vom Synagogenverband. Die Loslösung vom Judentum ist demnach ein Prozeß, der nicht von Christen ausgegangen ist, sondern von Seiten der nichtmessianischen Juden, die die Christen als eigene Gruppe erkannt und ausgegrenzt hätten. „External impulses towards separation therefore impinged on Christians from the majority Jewish community long before the Christians themselves were ready to envisage separate existence (...). Separation did not turn on Christian adoption of specially high Christology (...) or on Christian attitudes to Torah and gentile tendencies (...) these will have been contributory factors, but more fundamental, both for Christians and for non-Christian Jews, was the special loyalty of the Christian group to Jesus as messiah“. (13) H. läßt selbst keinen Zweifel daran, daß er um die grundlegende Prämisse dieses Ansatzes weiß: Er postuliert gegen den Trend in der judaistischen Forschung ein frühes normatives Judentum, das im rabbinischen zur Entfaltung gekommen sei. Eine Duldung der Pluralität habe es im Judentum nicht gegeben. Die andere Prämisse wird eher vorausgesetzt, als daß sie tatsächlich reflektiert wird: Für das behauptete normative Judentum müssen die messianischen Juden derart auffällig, wichtig und bedrohlich gewesen sein, daß sie zu solchen Maßnahmen griffen. Doch für diese Annahme ist die Quellenlage in der rabbinischen Literatur viel zu dürftig. Es ist die Eintragung des später Stattgehabten in den frühen Zeitraum der Selbstdefinition. Und mit allem Respekt wird man anmerken müssen, daß das Argumentationsgebäude von H. Brüche aufweist. Denn er setzt für die patristische Zeit ein starkes hellenistisches Judentum voraus; es kann doch wohl angenommen werden, daß dieses keineswegs bereits rabbinisch majorisiert war. Damit ist aber der Gedanke eines normativen Judentums schon in Frage gestellt. Wichtiger aber ist wohl das Problem, ob dieses Modell von Abgrenzung und Ausgrenzung so statisch zu denken ist. Es erinnert doch stark an die Thesen der Tübinger Schule. Der Prozeßcharakter von Selbstdefinition, Selbststigmatisierung und herbeigeführter Ausgrenzung hat eine eigene Dynamik, die keineswegs organisch oder gezielt verläuft. Vielmehr ist immer mit einer Ungleichzeitigkeit von Nähe und Ferne, Abgrenzung und Gemeinsamen zu rechnen, die die Entwicklung beeinflussen.

Das Gemeinsame ist für Juden und Christen die Schrift. H. hebt diese Gemeinsamkeit mit allem Recht besonders hervor. An der Schrift als gemeinsame Grundlage entfalten sich Argumentation, Selbstdefinition und allerdings auch Separation. H. bringt auch die Nähen der exegetischen Methoden und Traditionen in Judentum und Christentum in Erinnerung. Damit verweist er auf einen häufig vernachlässigten Aspekt des Antijudaismus, nämlich, daß Teile des christlichen Antijudaismus wiederum die Völkerpolemik der Septuaginta rezipieren und sie nun anders gewendet gegen jüdische Positionen einsetzen. Die positive und negative Verbundenheit von Juden und Christen zeigt sich nirgendwo so deutlich wie bei der Schrift. Die christologische Lesart der Schrift als Legitimation der Christologie – die Alternative wäre der marcionistische Weg gewesen – wird dann aber auch zu dem unterscheidenden und letztlich trennenden Moment. Wenn man H. in seine Bewertung der Wichtigkeit der Schrift ohne Zögern zustimmen kann, so fällt die Zustimmung nicht ganz so leicht, wenn es wieder um die Annahme von realen Konflikten geht. Die Vorstellung, Theologie habe sich in der Opposition und im Konflikt herausgebildet, unterschätzt die Fähigkeit zur theologischen Reflexion aus und mit der Schrift. Weil das frühe Christentum auf Vorstellungen, Themen und Topoi der vielfältigen Schriftinterpretation zurückgreifen konnte, entwickelte sich selbst wieder eine eigene Tradition. Die Lektüre der Schrift aus dem Glauben an Jesus als den Christus bedurfte nicht zwingend des Anstoßes von außen, sondern konnte im Rückgriff auf Methode und Theologie der Schrift geschehen. Das kleine Credo in 1 Kor 15 ist dafür ein eindrucksvoller Beweis. Die Konfliktthese unterschätzt die Bedeutung des Glaubens und der Erfahrung der frühen Christen.

Was man H. zweifelsohne nicht vorwerfen kann, ist, er würde mit Rücksicht auf das gegenwärtige Gespräch zwischen Juden und Christen Konflikte der Vergangenheit verschweigen. Nur ist das noch kein Ausweis ihrer Richtigkeit; man kann auch nicht denken, die diese

⁴⁵ Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's *Dialogue with Trypho the Jew*, in: *Apologetics* (Anm. 23), 59–80; vgl. dies.: *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem 1982.

⁴⁶ *Horbury, William: Jews and Christians in contact and controversy*, Edinburgh 1998; der Bd enthält Studien, die vom Nt bis zur Neuzeit reichen: I Thessalonians 2.3 as Rebutting the Charge of False Prophecy; Jewish-Christian Relations in Barnabas and Justin Martyr; Christ as Brigand in Ancient Anti-Christian Polemic; The Purpose of Pseudo-Cyprian, *Adversus Iudaeos*; Jews and Christians on the Bible: Demarcation and Convergence; The Basle Nizzahon; The Revision of Shem Tob ibn Shaprut's Eben Bohan; Judah Briel and Seventeenth-Century Jewish Anti-Christian Polemic in Italy; vgl. auch: *Krauss, Samuel: The Jewish Christian controversy from the earliest times to 1789*, hg. v. *Horbury, William*, (Texte und Studien zum antiken Judentum 56), Tübingen 1996.

⁴⁷ *Horbury, Jews*, 67–110.

These in Frage stellen, gleich unterstellen, sie handelten aus *theological correctness*. Der Zweifel ist vielmehr methodisch begründet, denn zunächst bleibt ungeklärt, ob die Quellen tatsächlich das belegen können, was aus ihnen gefolgert wird. Die Eigenart der Apologie und der Polemik sind dabei genauso zu berücksichtigen, wie die Neigung einiger Autoren, etwa des Hieronymus, sich durch Phantasien hervorzuheben. Daran knüpft sich die weitere Frage nach den möglichen Trägern solcher Konflikte an; wenn sich tatsächlich auch führende Theologen des Judentums daran beteiligten, bleibt das Schweigen der rabbinischen Quellen unerklärbar. Denkbar ist eher, daß sektiererische Gruppen maßgeblich eine Rolle spielten. Grundsätzlicher Art ist aber die Skepsis, ob sich Minderheiten so konstituieren, wie es das Konfliktmodell deutet. Die Erforschung religiöser Minderheiten hat vielmehr gezeigt, wie zentral für die Selbstvergewisserung die Konstruktion einer Außenseiterstellung und die Imagination einer breiten Gegnerschaft ist, da sie dadurch eine Wichtigkeit behaupten konnten, die mit der tatsächlichen Gegebenheit nichts zu tun haben mußte und dennoch das Identifikationspotential der Gruppe stärkte. Damit ist freilich nicht behauptet, daß es keinerlei Begegnungen, Debatten oder Konflikte gegeben hätte. Wie sich die Marktfrauen von Konstantinopel über die Wesenheit Christi streiten konnten, so können sich gewiß auch Juden und Christen über ihren Glauben auseinandergesetzt haben. Doch ist von dieser Möglichkeit die Behauptung einer breiten Opposition von Juden gegen das Christentum weit entfernt.

H.s Beitrag zur Erforschung des christlichen Antijudaismus ist nicht nur wegen seiner Gelehrsamkeit ein großer Gewinn. Vielmehr sind es gerade die Thesen, welche in Einzelheiten und Grundsätzlichem zu Zustimmung und Widerspruch auffordern, die die Diskussion nachhaltig beleben. H. erinnert eindringlich daran, daß die methodische Diskussion notwendiger bleibender Bestandteil der Antijudaismusforschung ist und das selbst die Quellendebatte nicht als abgeschlossen gelten kann. Wissenschaft lebt von der Diskussion. H. trägt viel dazu bei, daß sie nicht ins Stocken gerät.

2.3. Die Auslegungsgeschichte als Methode der Antijudaismusforschung

Da die binnenkirchliche Rezeption der Septuaginta, die Explikation neutestamentlicher Motive und die gesamte christologische Lektüre immer auch eine Auseinandersetzung mit tatsächlichen oder imaginierten jüdischen Standpunkten bedeutete und gerade in Kommentaren und Homilien die antijüdische Polemik ihren Platz hatte, ist es naheliegend, die Auslegungsgeschichte als eine der ertragreichsten Methoden zur Klärung der christlichen Wahrnehmung des Judentums anzuwenden.⁴⁸ Es sei hier ausführlicher eine Arbeit zum Frühmittelalter vorgestellt, an der dieser Ertrag nachvollziehbar ist.

JOHANNES HEIL hat mit seiner Arbeit *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jh.s*⁴⁹ eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung vorgelegt, die durch sorgfältige Quellenuntersuchung und genaue Rekonstruktion des geschichtlichen Umfelds der untersuchten Texte besticht.

Die Arbeit setzt sich mit drei Grundfragen auseinander, die explizit bzw. implizit in der Titulatur angezeigt werden. Der Haupttitel benennt zunächst eine literaturgeschichtlich-theologiegeschichtliche Fragestellung, die zugleich bedeutsam für die Frage des kulturellen Kontextes dieser Epoche ist. Näherhin geht es um das Vorurteil, die kirchlichen Vf. der Zeit seien, ob nun aus Willen oder Unvermögen, nichts anderes gewesen als mehr oder weniger geschickte Zusammensteller verschiedener Texte und Textstücke der Vf. aus der christlichen Spätantike, die sie als unhinterfragte Autoritäten angesehen haben, ihre Arbeit sei eben Kompilation.

Daß der Ruf dieser Bibelauslegung innerhalb der Theologiegeschichte nicht allzu positiv ausgefallen ist, nimmt daher nicht Wunder. H. hinterfragt diese Sicht. Er stellt zunächst die Frage nach dem Autorenverständnis; denn nur wenn man erweisen könnte, daß die Vf. dieser Kommentare redigierend, bewußt selektierend und kreativ mit ihrem Material umgingen, könnte man sie als Autoren be-

zeichnen und erst dann wären ihre Texte auch für eine historische Auswertung reizvoll.

Der Begriff „Konstruktion“ verweist auf den kreativen reflektierten Prozeß der Literaturproduktion. Damit gerät bereits die weitere Leitlinie der Arbeit in den Blick, die nach der Darstellung der Juden in den Kommentaren zum Corpus Paulinum.

Die Darstellung der Juden in diesen Kommentaren läßt sich mit dem Arbeitsbegriff *Konstruktion* gut erfassen. Es geht um die in der Aufarbeitung der christlichen Literatur ständig zu reflektierende Frage, ob es sich bei den *Iudaei* um literarische Figuren handelt, so daß die Aussagen nicht beanspruchen können und wollen, etwas über die extratextuellen Juden auszusagen. Bezogen auf die Autorenintention, kann die Frage dahingehend formuliert werden, ob die Ausführungen über die *Iudaei* der Texte sich darin erschöpfen, über Juden der Vergangenheit, wie sie von der Schrift beglaubigt wurden, zu sprechen oder ob sie damit nicht auch bezweckten, die je gegenwärtigen Juden zu kennzeichnen. Freilich ist damit, was H. zu Recht betont, noch keine Gewißheit gewonnen, daß diese Bekundungen auch nur die Spur eines Anhalts an dem Leben der Juden hatten oder ob nicht hier desgleichen nur ein Konstrukt vorliegt.

Der gewählte Zeitraum ist in vielfacher Hinsicht von Interesse; das Studium des Buches verstärkt den Eindruck, daß die karolingische Zeit wohl doch nicht nur das goldene Jh. des Judentums war.

H. tätigt die Auswertung seines Materials in drei Schritten.

Zunächst nimmt er eine historisch-kontextuelle Verortung der Texte vor: „Rahmenbedingungen“. Er rekonstruiert u. a. mit Genauigkeit ein demographisches Profil jüdischer Siedlungen, um den Befund zu erheben, an welchen Orten es aufgrund gemeinsamen Wohnens überhaupt zu dauerhaften Kontakten zwischen Christen und Juden kommen konnte. Seine Ergebnisse sind gewichtig: Die Berührungsmöglichkeiten waren in diesem Zeitraum keineswegs so ausgeprägt, daß man von jedem Theologen der damaligen Zeit erwarten konnte, genauere Kenntnisse des jüdischen Lebens durch eigene Anschauungen gewonnen zu haben. Damit scheidet allerdings die Möglichkeit, einen je aktuellen Anstoß hinter Polemiken zu vermuten, als monokausales Erklärungsmodell aus. Des weiteren werden in diesem Kap. der Arbeit die Voraussetzungen und Anliegen der kirchlichen Vf. vorgestellt.

So vorbereitet beginnt dann der zweite Hauptteil: „Meinungen“. In diesem umfangreichen Kap. der Arbeit werden verschiedene Aussagen der jeweiligen Autoren zu biblisch vorgegebenen Themen zusammengestellt und kommentiert. Besonders wertvoll sind die konzentrierten Themenkomplexe im Umfeld des Prädestinationstreits und zum Heilsplan, der von den Autoren offensichtlich nicht anders gedacht werden konnte denn als Ablösungsprozeß der Juden durch die Völker.

Nochmals besonderes Interesse verdient der Abschnitt über „Das Wissen vom Judentum in den Pauluskommentaren“. Hier läßt sich nachvollziehen, ob die Bibelausleger solches Wissen besaßen und wie es beschaffen war. H. ist der Nachweis gelungen, daß die Autoren des 9. Jh.s nicht nur weniger vom Judentum wußten als ihre patristischen Vorgänger, sondern auch erkennbar weniger Interesse daran hatten, das ihnen in den Väterschriften zugängliche Material zu tradieren. „Es scheint, als hätte jede Anschauungsmöglichkeit, oder vielleicht besser: jeder Anschauungswille, gefehlt.“ (205)

Der dritte Hauptteil trägt den Titel „Textanlagen“. Nach der Lektüre dieses Kap.s wird man vorsichtiger sein, in den Theologen des 9. Jh.s nunmehr bessere Abschreiber zu sehen. Sie sind durchaus kritisch reflektierende Rezipienten und Tradenten mit eigenen Intentionen. Wenn man, belegt durch die Nachweise in der Arbeit, sieht, wie nachdrücklich und offenkundig ohne theologische Hemmung das Werk des Häretikers Origenes, insofern es noch zugänglich war, benutzt wird, kann man festhalten, daß hier tatsächlich eine eigenverantwortliche Theologie betrieben wird.

Für die Darstellung der *Iudaei* in den Pauluskommentaren ist eine „Verdichtung judenfeindlicher Motive in der karolingischen Exegese“ (376) feststellbar. H. schließt zu Recht die Behauptung eines monokausalen Zusammenhangs mit aktuellen Ereignissen als Entstehungsgrund aus. Vielmehr kann er nachweisen, daß die Funktion dieser Polemik identitätsstabilisierend war: „Wir haben zu vergegenwärtigen, daß diese Entwicklung sich just in jener Zeit vollzog, als die Durchdringung aller Gruppen der Gesellschaft mit dem Ideal der christlichen Lebensführung nicht mehr nur Absicht, sondern Programm war, zu dessen Umsetzung enorme Anstrengungen unternommen wurden (...)“ (380) In diesem sozio-politischen Umkreis konnte die Anwesenheit von Nichtchristen als Problem angesehen werden,

⁴⁸ Daß das Thema Antijudaismus in: Hebrew Bible / Old Testament: the history of its interpretation – Vol. 1. From the beginnings to the Middle Ages (until 1300), hg. v. Sæbø, Magne, in cooperation with Breckelmans, Chris / Haran, Menahem, Göttingen 1996, kaum Beachtung findet, liegt jedenfalls nicht am Quellenmaterial.

⁴⁹ Heil, Johannes: *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jh.s*. (Forschungen zur Geschichte der Juden, Abteilung A, Abhandlung 6), Hannover 1998.

aber auch zu einem Problem gemacht werden. Die Funktionalisierung ist im Kern auf Abgrenzung angelegt, um ein Binnenbewußtsein zu stärken. Daß in diesem Gefüge die wirklichen Juden in der Wahrnehmung keinen Ort hatten, ist nicht verwunderlich. „Das ‚Wissen‘ um die Juden, die ‚Fiktion‘, ging der realen Wahrnehmung, überhaupt der Möglichkeit dazu, voraus.“ (384)

Der Jude und das Judentum der Kommentare war nicht das erlebbare, reale Judentum, sondern das konstruierte Judentum, das durch tradierte und erneuerte Polemik gezeichnet wurde. Dessen ungeachtet ist es durchaus möglich, daß diese Fiktionalisierung sich dann gegen Juden richten konnte, wenn sie deren Wahrnehmung völlig bestimmte und verzerrte; wenn jede noch so übertriebene Fiktion glaubhaft war, konnte sie auch auf Juden übertragen werden.

Die Kommentare haben an der Literarisierung der Juden mitgewirkt. Man kann gewiß fragen, wie sie einwirkten auf die kommenden Zeiten der Verfolgungen der Juden Europas (vgl. 388–390). Doch kann dieses nur angenommen werden; der direkte Nachweis für die Umsetzung eines Textes in die Praxis, also das, was man gemeinhin unter Wirkungsgeschichte versteht, ist nicht durchführbar.

Das Buch von H. ist ein Musterbeispiel dafür, was Auslegungsgeschichte vermag. Sie kann, wie hier geschehen, die Festschreibung der negativen Literarisierung von Juden und die damit verbundene Diffamierung und Polemik nachweisen. Insbesondere ist es ihr möglich aufzuzeigen, daß die antijüdische Lesart vor der eigentlichen Lektüre beginnt. Dort, wo sie als einzig mögliche gesehen wird, wird sie auch im Text bestätigt und aufgefunden, so daß sie sich wieder reproduziert.

3. Zusammenschau und Ausschau

Die historische Antijudaismusforschung ist, wie gezeigt, in einem Prozeß der Entwicklung. Beginn sie als streng historische und literaturgeschichtliche Forschung, so ist sie jetzt um Fragestellungen aus der soziologischen, psychologischen und religionswissenschaftlichen Forschung bereichert. Da spätestens ab dem Mittelalter auch die Kunstgeschichte gewichtige Zeugnisse beitragen kann, ist auch sie zu berücksichtigen. Wenn man eine transdisziplinäre Forschung sucht, so hat man sie hier gefunden.

Und obwohl keineswegs in allen Fragen Einigung erzielt ist, eher im letzten Jahrzehnt eine gewisse Ausdifferenzierung hinsichtlich

bestimmter Grundpositionen erfolgt ist, sei dennoch auf eine Desiderat verwiesen. Ohne Zweifel ist der Gegenstand der Antijudaismusforschung das Verhältnis bestimmter Gruppen zum Judentum. Dennoch bedarf es, um eine inhaltliche Verengung abzuwehren, einer Erweiterung der Vergleichsmöglichkeiten. D. h. konkret, daß die Frage nach dem Verhältnis zum Judentum nicht isoliert betrachtet werden sollte, sondern durch die Untersuchung zum Umgang mit Minoritäten bzw. dem *Fremden* ergänzt werden müßte. Für die hellenistisch-römische Zeit wäre es die Frage nach den Barbaren, für die Zeit der Kirche etwa die nach den Häretikern, die zu stellen wäre. Aber auch die Wahrnehmung von Nichtjuden durch Juden müßte Berücksichtigung finden.

Für den Bereich der Spätantike und die folgenden Zeiten ist es ein dringliches Desiderat, auch das Gelingen von jüdisch-christlicher Begegnung zu erforschen. Hinter dieser Forderung verbirgt sich nicht eine apologetische Absicht, sondern die Erkenntnis, daß eine reine Reduzierung auf den Konflikt und die Polemik nicht dem Stattgehabten gerecht wird. Es gab gelungene Begegnungen; sie sollten nicht vergessen werden, damit eine andere, wenn auch gewiß schmale Traditionslinie sichtbar wird.

Diese Aufgabe ist insbesondere der Theologie aufgegeben, die den Antijudaismus als Irrtum erkannt hat. Sie muß gegen den traditionellen Antijudaismus einen Gegenentwurf liefern können, der auf die bleibende Wertschätzung von Juden und Judentum als dem Christlichen Inhärentes verweist. Falls ihr das gelingt, kann sie die je gegenwärtige kirchliche Praxis aus der Erinnerung gestalten helfen.

Sie tut das dann auch aus dem Wissen heraus, daß der Antijudaismus nicht nur die Objekte beschädigt, sondern auch seine Subjekte. Diesen Schaden zu benennen bleibt eine notwendige Aufgabe, und zwar um der Identität der an das Evangelium gebundenen Kirche willen. Wer meint, Identität sei nur durch Abgrenzung zu gewinnen, der wird erklären müssen, wie er dann den Antijudaismus überwinden will.

In seiner ersten Rede gegen die Judaisierenden erklärt Johannes Chrysostomos seinen Zuhörern: „Ist euch denn nicht klar, daß, wenn die jüdischen Riten heilig und verehrungswürdig sind, unser Weg des Lebens falsch sein muß?“ Diese Subtraktionslehre der Gnade hat ausgedient.

Zum Verhältnis von Christentum und Islam

von Hans Zirker

Diese Sammelrezension stellt einen Warenkorb vor, der angesichts des weit umfangreicheren Angebots thematisch relevanter Veröffentlichungen in seiner Auswahl zufällig wirken kann, aber in seiner Diversifikation doch aufschlußreich sein sollte. Da stehen vielstimmige Sammelwerke neben der positionell bekenntnishaften Monographie, Erörterungen von Realität, Bedingungen und Möglichkeiten des interreligiösen Dialogs neben dem Zeugnis eines experimentell-innovativen Dialoges selbst, akademisch differenzierte Vorträge eines thematisch konzentrierten Kongresses neben der populär angelegten Vorlesungsreihe, schließlich aber auch neben der Würdigung des christlich-islamischen Dialogs dessen Geringschätzung, gar Diffamierung.

In der Weite des Horizonts, der Beachtung kulturell, religiös, konfessionell und national unterschiedlicher Verhältnisse, dem Reichtum persönlicher Erfahrungen und dem Grad der Reflexion zeichnet sich der von JACQUES WAARDENBURG herausgegebene Bd über *Muslim-Christian perceptions of dialogue today*¹ besonders aus. Die zehn Vf., Theologen, Philosophen, Religions- und Gesellschaftswissenschaftler, sind mehrheitlich Christen (reformiert, römisch-katholisch und orthodox; von französischer, niederländischer, schweizerischer und deutscher Herkunft), drei sind Muslime (gebürtig in Marokko, Tunesien und Indien). Die Aufsätze sind teilweise in englischer, teilweise in französischer Sprache gehalten.

Eine umfangreiche Einführung des Hg.s (9–48) legt die Voraussetzungen und Absichten des Symposions dar, auf das die Beiträge des Bdes zurückgehen (es fand 1997 in der Nähe von Lausanne statt), faßt deren wesentliche Gesichtspunkte zusammen und notiert wichtige Momente der Diskussionen, die sich den Vorträgen anschlossen. Nur drei Beiträge haben den interreligiösen oder christlich-muslimischen

Dialog als solchen zum Thema (J. C. Basset: „Has Christian-Muslim Dialogue Already Begun?“; A. Filali-Ansary: „Dialogue des religions ou dialogue sur les religions?“; T. Mitri: „Reflections on Mutual Perceptions and Dialogue“); die übrigen erörtern ihn hinsichtlich der Gegebenheiten eines bestimmten Landes (M. Arfa Mensia: Frankreich; J. Levrat: Marokko; E. Méténier: Ägypten; K. Steenbrink: Indonesien und Niederlande) oder offizieller Äußerungen der römisch-katholischen Kirche (C. W. Troll). Durch diese Perspektivenwechsel wird das Thema „Dialog“ besonders realitätsnah und faktenreich, gelegentlich auch narrativ behandelt. Dabei erwägen die Vf. ihre Sache aber jeweils unter so grundsätzlichen Gesichtspunkten, daß sich die einzelnen Beiträge sinnvoll zueinander fügen, ob sie sich unausdrücklich ergänzen, bestätigen oder problematisieren. Freilich hat die Zusammensetzung der Autorengruppe auch zur Folge, daß muslimische Perspektiven überwiegend von Nichtmuslimen vorgestellt werden.

Unterschiedliche Positionen oder wenigstens Urteilstendenzen zeigen sich etwa darin, ob der interreligiöse Dialog eher in theologischer Verständigung oder in lebensweltlicher Kommunikation wahrgenommen wird, in institutionell-amtlichen Formen oder bei freieren Initiativen, in welchem Maß politische und wirtschaftliche Faktoren beachtet werden, ob die religiösen Lebensräume im Vordergrund stehen oder die weltanschaulich plurale, weithin religionsdistanzierte Gesellschaft, ob man das Verhältnis von Dialog zu Mission problematisiert, Majoritätsansprüche und faktische Dominanzen der römisch-katholischen Kirche kritisch bedenkt, welche Bedeutung man der Ermittlung universaler Momente von Religiosität und Humanität zumißt, wie man schließlich den Stand und Wert bisheriger Dialog-Bemühungen überhaupt beurteilt. Besonders heikel ist offensichtlich die Frage, welche Rolle im christlich-muslimischen Dialog die jüdische Religion und der Staat Israel spielen. Sie wird trotz ihres theologisch wie politisch erheblichen Gewichts nur beiläufig berührt,

¹ *Muslim-Christian perceptions of dialogue today. Experiences and expectations*, hg. v. Jacques Waardenburg, Leuven 2000.

etwa mit der Feststellung, daß man in den zwei größeren niederländischen reformierten Kirchen zugleich eine äußerst positive Einstellung gegenüber den Juden und eine äußerst negative gegenüber den Muslimen finden kann und daß eine Kritik des Staates Israel in großen Teilen der niederländischen Gesellschaft lange tabu war (Steenbrink, 222).

In der besonderen Atmosphäre der Verständigung, die dieses Buch bezeugt, liegt freilich auch seine Grenze: Trotz ihrer unterschiedlichen Beurteilungsmomente sind sich alle Teilnehmer in der prinzipiellen Hochschätzung des interreligiösen Dialogs einig. Diejenigen, die ihn für gescheitert, nutzlos, gar gefährlich halten und dabei im Christentum wie im Islam ihre Fronten bilden, erhalten hier nicht selbst das Wort; sie werden nur abweisend referiert.

Die beiden von ANDREAS BSTEH und SEYED M. MIRDAMADI herausgegebenen Bde *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive*² und *Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht*³, dokumentieren eine Leistung, die im Vorwort zu Recht als „die Frucht eines mehrjährigen Bemühens um etwas Neues, um einen neuen Anfang in den christlich-islamischen Beziehungen“ vorgestellt wird (A. Bsteh, 9f). Unabhängig von den im einzelnen erreichten Ergebnissen ist dieses Dialog-Unternehmen bereits in seiner Genese, seiner personellen Zusammensetzung und seiner Methode ein bedeutendes Ereignis. Es verbindet einen großen Anspruch mit konsequenter Selbstbeschränkung.

Im Anschluß an eine internationale Dialogkonferenz, die 1993 in Wien zum Thema „Friede für die Menschheit“ stattfand⁴, wurden auf iranische Anregung hin bilaterale interreligiöse Gespräche geplant, die in Teheran wie in Wien weitreichende politische Anerkennung und Unterstützung fanden. Die dabei gegebene Brisanz verlangte eine ebenso behutsame wie gründliche Vorbereitung. Da keiner der deutschsprachigen Referenten des Persischen mächtig war, aber auch keiner der iranischen Referenten des Deutschen, kam den Übersetzern und dem aufwendigen Austausch der zu kontrollierenden Übersetzungen große Bedeutung zu. (Daß man nicht auf die Konferenzsprache Englisch auswich, sondern bei den jeweiligen Muttersprachen blieb, hat der Sache sicher gedient.) Da auch die gesamten Diskussionen, die sich den Vorträgen anschlossen, mit Tonband aufgezeichnet und in den wesentlichen Stücken publiziert wurden, ist das geleistete Bemühen, den geführten Dialog möglichst authentisch wiederzugeben, höchst aner kennenswert. Das Ergebnis lohnt die gewaltige Arbeit.

Mit dem für die Konferenz in Teheran (1996) gewählten Thema „Gerechtigkeit“ bekundete man von vornherein die Absicht, die theologischen Aspekte mit gesellschaftlichen, schließlich politischen zu verbinden. Dabei machte die Konzentration auf dieses eine in beiden religiösen Traditionen verankerte Stichwort es den Gesprächspartnern leicht, unmittelbar von ihren je eigenen Voraussetzungen her zu sprechen und das Maß ihrer Verständigung zu prüfen, ohne daß sie sich zugleich mit einem übergeordneten Konzept, etwa dem des „Weltethos“, hätten auseinandersetzen müssen. Der Topos der „Menschenrechte“ gehörte demgegenüber auf der einen wie der anderen Seite – mit jeweils deutlich verschiedenen Implikationen – zum gemeinsamen ethischen Fundus. Die enge Verzahnung der theologischen Themen mit politik-, wirtschafts- und rechtswissenschaftlichen verlangte die Beteiligung von Wissenschaftlern verschiedener Fachrichtungen und vermied somit, daß der interreligiöse Dialog als ausschließlich theologischer geführt wurde.

Dem Konferenzverlauf entsprechend enthält die Dokumentation in wechselnder Folge sieben Referate von muslimischer und sechs von christlicher Seite. Sie befassen sich mit der Klärung des jeweiligen Begriffs von „Gerechtigkeit“, mit kulturellen, weltpolitischen und -wirtschaftlichen Strukturen und Entwicklungen, mit unterschiedlichen Verständnissen von Menschenrechten, mit der Einschätzung des Verhältnisses von christlichen und muslimischen Prinzipien und der sich daraus ergebenden Möglichkeiten für die Zukunft. Die einleitenden Begrüßungsansprachen lassen den Rang erkennen, der diesem Unternehmen von politischer und kirchlicher Seite zugesprochen wurde, die beiderseitigen Verabschiedungsworte

das freundschaftliche Klima dieser Begegnung ahnen. Eine Liste der Teilnehmer, ein Namen- und ein Quellenregister (zu den Zitaten aus Koran, Bibel und kirchlichen Lehräußerungen, bes. denen des Zweiten Vatikanischen Konzils) schließen die Dokumentation ab.

In zweierlei Hinsicht geben die Beiträge besonders deutlich ihre positionelle Eigenheit zu erkennen: zum einen im Blick auf die Legitimation von Gerechtigkeitskonzepten – theozentrisch oder vernunftorientiert, gar säkular –, zum anderen bei der Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit der Offenbarung – ob umfassend, konkret und endgültig oder geschichtlich kontingent, kulturell bedingt und immer wieder aktualisierungsbedürftig. Daß die Diskussion dabei Differenzen auch zwischen den iranischen Teilnehmern zur Sprache bringt, belegt die Offenheit dieser Gespräche wie ihre politische Bedeutung.

Der Nerv islamischen Selbstverständnisses wird v. a. dort berührt, wo ein muslimischer Referent mit Nachdruck behauptet, daß es „aus der Sicht eines Muslims an den Wegkreuzungen des Lebens keine Fragen“ geben könne, „die nicht beantwortet wären“ (Khamene'i, 106); ein anderer demgegenüber betont, daß „kein Gesetzgeber, nicht einmal der Prophet, (...) dazu imstande“ sei, „sämtliche Gesetze einer Gesellschaft auf einen Schlag zu verändern“, daß deshalb den Muslimen späterer Zeit aufgegeben sein könnte, „einige jener rechtlichen und rituellen Bestimmungen zu ändern, die der Prophet zu seiner Zeit nicht ändern konnte“ (Schabestari, ebd.). Die gegen Bestimmungen der Tradition gerichtete Berufung auf das, was „dem islamischen Wesen entspreche“ (187), ist ein erregender Vorgang, der unter Muslimen Widerspruch hervorrufen muß (vgl. hier 188f Mo-haqeq-Damad).

Die folgende Konferenz in Wien (1999) schloß sich in ihrer Planung, Anlage und Durchführung dem vorhergehenden anspruchsvollen Standard an. Mit dem Thema „Werte – Rechte – Pflichten“ nahm man die moralischen und rechtlichen Bedingungen menschlichen Zusammenlebens weiter als zuvor in den Blick und brachte damit auch die Besonderheiten muslimischer und christlicher Denkart noch differenzierter zur Sprache.

Die Themen der zwölf (wieder abwechselnd von christlichem und muslimischem Standpunkt ausgehenden) Vorträge betreffen das normgebende Menschenbild, die Wertordnung sittlichen Handelns und deren Grundlegung, den Zusammenhang von Ethos und Recht, Ethos und Ökonomie, Konzepte sozialer Gerechtigkeit und deren aktuelle Herausforderungen. Die schon dem ersten Bd zu entnehmenden Differenzen zeigen sich hier verstärkt, v. a. bei den Fragen, ob und wie weit man Wertdefinitionen und Gesetzgebungen von Gott her als unveränderlich und unveräußerlich oder von geschichtlichen Umständen und menschlicher Verantwortung her als bedingt und wandelbar ansehen könne, gar müsse und ob eine säkulare Gesellschaft und Staatsordnung auch religiös gewürdigt werden könne oder zugunsten eines theokratischen Systems verworfen werden müsse. Wieder kommen dabei auch innerislamische Gegensätze zur Sprache. So äußert sich etwa auf der einen Seite rigorose Selbstsicherheit: „Alles, was eine islamische Regierung, d. i. eine Regierung, die nach den vom heiligen Gesetzgeber angeordneten Bestimmungen eingesetzt ist, beschließt, ist Gesetz Gottes“ (273, Gordji), begleitet von der naiven rhetorischen Frage: „Sollte es Gott nicht geschafft haben, Gebote und Werte kundzutun, die für die Menschen aller Zeiten nützlich sind (...)“ (274 Rashadi); auf der anderen Seite lesen wir das Bedenken, daß bei all dem doch auch unser jeweiliges Vorverständnis eine Rolle spiele, also „wir Menschen gleichsam Mitspieler“ Gottes seien, daß dies aber auch Anlaß für Unsicherheit und Zweifel schaffe (275, Schabestari). Selbstverständlich gehen die interreligiösen Differenzen über diese innerislamischen noch hinaus.

Derart tiefgreifende Unterschiede können so gelassen wie hier nur in einem Raum erörtert werden, der von den Konsequenzen, die sich aus ihnen in der politischen Realität ergeben, selbst nicht betroffen ist, da in ihm ein geschütztes Klima der Begegnung herrscht. So kann dieser Dialog mit der ihm eigenen Spiritualität bei allem Respekt auch zwiespältig beurteilt werden. Er setzt auf eine Zukunft, für die der Boden noch kaum bereitet ist und für die es keine Gewähr gibt, aber schließlich doch einen vielfach geäußerten guten Willen.

Auf eine interdisziplinäre Tagung der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg gehen die Beiträge des Sbdes zu *Islam und Christentum*⁵ zurück. Diese Veranstaltung war zugleich als Lehrerfortbildungstagung angeboten und darüber hinaus den Bürgern Augsburgs geöffnet. Dies ist bei der Beurteilung der Aufsätze mit zu berücksichtigen.

⁵ *Islam und Christentum. Religion im Gespräch*, hg. v. Klaus Kienzler / Gerda Riedl / Markus Schiefer Ferrari, Münster 2001.

² *Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive*, hg. von Andreas Bsteh / Seyyed M. Mirdamadi, Mödling 1997.

³ *Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht*, hg. von Andreas Bsteh/Seyyed M. Mirdamadi, Mödling 2001.

⁴ Vgl. die Kurzfassung der Dokumentation in ThRv 92 (1996), 159f.

Thematisch sind sie recht disparat und umfassen erstens überblickartige Ausführungen zu „Anspruch und Selbstverständnis des Islam“ (L. Hagemann), „Leben und Glauben der Muslima in der BRD“ (M. Demir-Schmitt), dem „christlich-islamische(n) Dialog in Deutschland“ (B. Huber-Rudolf) und dem „Wesen des Sufismus“ (K. Ceming), zweitens einen Erfahrungsbericht des Bürgermeisters der Stadt Laingen über das Bemühen, die Bevölkerung auf den Bau einer Moschee vorzubereiten (B. Barfuß), drittens eine ausführliche Erörterung des muslimischen Religionsunterrichts aus vier unterschiedlichen Perspektiven (M. Demir-Schmitt / J. Lähmann / H. Mendl / U. Seiser) und viertens thematisch begrenzte Abhandlungen zu der „interkulturellen Stadtgeographie“ Augsburgs (F. Schaffer), „Jesus und Maria im Koran“ (K. Kienzler), „Prophet“ als „Deutungskategorie in den Evangelien“ (S. Schreiber), „Ehe und Familie im Islam“ (C. Breuer), dem Toleranzgedanken in Wolfram von Eschenbachs „Willehalm“ (R. M. Scheule) und der „Geschäftsordnung“ des Religionsgesprächs im Anschluß an Lullus, Cusanus und Lessing (J. E. Hafner).

Die Qualität der Beiträge ist recht unterschiedlich. Inhaltlich wie methodisch beachtenswert sind besonders diejenigen zum mittelalterlichen Epos und den literarisch-fiktiven Religionsgesprächen. Für die Verständigung mit dem Islam nützlich ist die Klärung des neutestamentlichen Begriffs „Prophet“ für Jesus. Die Erörterungen zum Religionsunterricht sind v. a. dort aussagekräftig, wo sich die religionspädagogischen Aspekte mit einer differenzierten Darlegung der gesellschaftlichen und politischen Sachlage verbinden (J. Lähmann). Aufschlußreich ist auch die Strategie von Seiten des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus (J. Seier), in scheinbarer Sachlichkeit und Aufgeschlossenheit den islamischen Religionsunterricht abzuwehren. Einerseits wird hier der Religionsunterricht für dringlich gehalten u. a. in der fragwürdigen Erwartung, er könne „Tausende unserer muslimischen Schülerinnen und Schüler von den Koranschulen abhalten“ (95); andererseits sind die vorgebrachten rechtlichen Gegenstände deutlich so angelegt, daß die Voraussetzungen für einen islamischen Religionsunterricht faktisch „für Bayern nicht in Sicht“ kommen können (94, bezogen auf „eine wirkliche islamische Religionsgemeinschaft“ im Sinn des Art. 7 Abs. 3 GG). Bemerkenswert unbefangen wird dabei (im Anschluß an Hans Maier) von „Allahs Religion“ (97) gesprochen. Die juristischen Ausführungen sind begleitet von kaum verdeckter Emotionalität.

Es ist anerkennenswert, daß man bei einer Veranstaltungsreihe zum Islam auch muslimische Beiträge vorsieht. Doch sind die beiden in diesen Bd. aufgenommenen (M. Demir-Schmitt) leider von einer zu schlicht apologetischen Grundhaltung, als daß sie der christlich-islamischen Verständigung substantiell hilfreich sein könnten. Darin zeigt sich ein grundsätzliches Problem der gegenwärtigen Dialog-Situation in Deutschland.

Eine eigene Bedeutung innerhalb der hier besprochenen Veröffentlichungen kommt den von HARALD SUERMANN herausgegebenen und einleitend erläuterten *Zeugnissen christlicher Theologie in Palästina* zu.⁶ Deren vorrangige Bezugsgröße ist nicht der Islam, sondern der Staat Israel und die jüdische Religion. Daß dieses Verhältnis das christlich-islamische schwerwiegend betrifft, wurde in den übrigen Publikationen höchstens ganz am Rand angesprochen.

Die Vf. und die eine Vf. in gehören unterschiedlichen Kirchen an, soweit angegeben oder sonst erkennbar der melkitischen, der griechisch-orthodoxen, der griechisch-katholischen, der evangelisch-lutherischen, der anglikanischen und der römisch-katholisch lateinischen. Alle sind Mitglieder des christlichen Al-Liqa'-Zentrums, das 1983 für die Förderung des Zusammenlebens von Christen und Muslimen im Heiligen Land gegründet wurde.

Die (nicht klar abgrenzbaren) vier Teile beziehen sich auf „Selbstverständnis und Geschichte der lokalen Theologie“, „Theologisch-ethische Auseinandersetzung mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt“, „Die palästinensische Ortskirche“ und „Die palästinensischen Christen und die politische Auseinandersetzung“.

Die umfang- wie inhaltsreiche Einleitung (9–36) gibt einen gediegenen Überblick über Situation und Geschichte der palästinensischen Kirchen sowie deren Theologie in ihrem Verhältnis zu Israel, zur muslimischen Bevölkerung, zu den westlichen Kirchen und deren theologischen Strömungen.

In den Beiträgen selbst lassen sich drei Problemhorizonte unterscheiden: der interreligiöse, d. h. christlich-muslimisch-jüdische,

der binnenchristlich palästinensische und der nahöstlich-nordatlantische. In diesen spannungsvollen Beziehungen sehen sich die palästinensischen Christen vor die schwierige Aufgabe gestellt, ihre religiöse, kirchliche und nationale Identität auszumachen. Die theologischen Erklärungen und Studien können dazu sicher nur Bescheidendes beitragen, sind aber sachlich sehr aufschlußreich.

Zwei Themen dominieren derart, daß sich die Beiträge nicht selten inhaltlich überschneiden und wiederholen, aber damit die Bedeutung dieser Problemkreise eindrucksvoll belegen: zum einen „Ortskirche“ und zum anderen „Kontextualität“. Es ist bemerkenswert, wie unbefangen nicht selten von der „palästinensischen Ortskirche“ im Singular gesprochen wird, obwohl dabei nicht nur Kirchen unterschiedlicher Riten, sondern auch verschiedener Konfessionen einbezogen werden (vgl. bes. 168f die Ausführungen des melkitischen Priesters J. Saghbini über „Die eine Kirche in der Vielfalt“). Die intensive Berücksichtigung der politischen, sozialen und plural religiösen Lage („Kontext“) wird nicht nur um des Wirklichkeitssinnes willen gefordert, sondern auch theologisch gerechtfertigt mit dem Gedanken der Inkarnation. Offensichtlich sieht man sich in dieser Hinsicht unter besonderem Legitimationsdruck.

Bei der Beurteilung der politischen Situation unterscheiden sich die Vf. zwar nach Schärfe und Differenzierungsgrad, stimmen aber darin überein, daß sie die Maßnahmen Israels weithin für völkerrechtswidrig und die alltäglichen Erfahrungen der Palästinenser für entwürdigend halten. (Auch die Einführung des Hg.s läßt keinen Zweifel, daß er sich dem anschließt.) Die israelische Verdrängung der Realität, d. h. der Menschen, ihrer Heimat und ihres Besitzes, sieht man symbolisch konzentriert in dem zionistischen Motto „Land ohne Volk für ein Volk ohne Land“. Heftig abgewehrt werden auch religiöse Rechtfertigungen des Staates Israels durch „christliche Zionisten“ vorwiegend amerikanischer Provenienz. Demgegenüber fragt man, auch selbst für religiöse Ideologisierung anfällig: „Welche theologische Bedeutung hat die Zerstörung von 400 Städten und Dörfern durch die israelische Armee während und nach dem Krieg von 1948? Welche Bedeutung hat die damalige Vertreibung von einer Million Palästinensern (...)?“ (R. Khoury, 151)

Das Verhältnis von Christen und Muslimen wird durchweg als eng erachtet bis hin zur ständigen Rede von „unseren muslimischen Brüdern“ (nur zwei Beiträge beziehen sich auch auf die „Schwestern“) und zum Bekenntnis: „Der Nachbar ist in erster Linie der Muslim.“ (R. Khoury, 94) Große Bedeutung wird dabei der gemeinsamen arabischen Kultur zuerkannt. Überwiegend positiv beurteilt wird auch trotz vergangener und gegenwärtiger Belastungen der arabische Nationalismus (vgl. differenziert M. Raheb, 208–217: „Die palästinensischen Christen zwischen Nationalismus und Fundamentalismus“).

Demgegenüber gerät in der Wahrnehmung und Beurteilung des christlich-jüdischen Verhältnisses manches bedenklich. Zunächst wird zwischen „christlich-jüdisch“ und „christlich-israelisch“ kaum differenziert. Nicht nur wird die in der Tat unheilvolle Instrumentalisierung der Bibel in der israelischen Landideologie abgewehrt, sondern gelegentlich in hermeneutischer Naivität das christliche Schriftverständnis als das „richtige“, „wahre“, „echte“ dem jüdischen insgesamt entgegengesetzt (nicht so bei R. Khoury, „Hermeneutische Ansatzpunkte“, 146–150). Der Völkermord an den Juden wird bei der Beurteilung des Staates Israel zumeist übergangen (bes. auffällig bei S. Yunan, 193, mit der Feststellung, daß die deutsche Kirche durch ihr Schweigen angesichts der Naziherrschaft „an Millionen von Deutschen schuldig wurde“). Einmal wird diese Vergangenheit gar in antisemitischer Manier mit dem Verweis auf „die Legende vom vertriebenen Juden“ beiseite geschoben (A. Rantis, 105). Nur vereinzelt findet sich eine Verurteilung des „Antisemitismus, dessen teuflischste Ausdrucksform die Schoah mit ihren unvorstellbaren Grausamkeiten war“ (R. Khoury, 141).

Anerkennenswert ist die im Anhang beigefügte umfangreiche bibliographische Liste „Ausgewählte Literatur zur Geschichte und Gegenwart von Christentum, Theologie und Gesellschaft in Palästina“ (157–263). Dabei fehlt aber leider das wichtige Werk von ANDREAS FELDTKELLER, *Die „Mutter der Kirchen“ im „Haus des Islam“. Gegenseitige Wahrnehmung von arabischen Christen und Muslimen im West- und Ostjordanland*, Erlangen 1998.

Alles in allem kommen in diesem Buch politische, ekklesiologische und interreligiöse Probleme derart intensiv zur Sprache, daß es trotz des eher engagierten als wissenschaftlichen Charakters der repräsentativ gesammelten Beiträge in der Reihe „Theologie der Dritten Welt“ einen wichtigen Platz einnimmt.

⁶ Zwischen Halbmond und Davidsstern. Christliche Theologie in Palästina heute, hg. v. Harald Suermann, Freiburg 2001.

Die Abhandlung *Der Islam und das Christentum* von SIEGFRIED RAEDER⁷ Kirchenhistoriker der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen, steht trotz ihrer umfangreichen geschichtlichen Anteile vorrangig unter dem Interesse, das Verhältnis des christlichen Glaubens zum islamischen systematisch zu bestimmen. Dieses Anliegen aber ist selbst wieder dem pastoralen Ziel zugeordnet, all denen zuverlässige Orientierung zu geben, die in dieser Sache verunsichert sein mögen. „So will dieses Buch helfen, wenn Menschen geneigt sind, von Christentum zum Islam überzutreten“, könnte aber nach Meinung des Autors „auch manchem Muslim nützlich sein“ (VIII).

Diese Intention bestimmt den Aufbau des Buchs in zwei Teilen: „A. Der Islam“ und „B. Christentum und Islam“. Der erste Teil, der religionsgeschichtliche Informationen verspricht, ist in seiner äußeren Anlage sachlich gehalten; im einzelnen tritt jedoch häufig die abwehrende Tendenz zutage, besonders massiv in Ausführungen zu „Mohammeds Charakter“ (38–40). Dabei kommen nach traditioneller Manier erstens seine zahlreichen Frauen zur Sprache und zweitens seine Machtpolitik. Mohammeds Heiraten sollen zwar nicht nach unseren heutigen Maßstäben beurteilt werden, dennoch wird ihm attestiert, daß er „in der Tat eine starke Zuneigung zum weiblichen Geschlecht“ hatte – mit der beiläufigen Feststellung, daß er „zuletzt mit dreizehn Frauen verheiratet“ war (38; in Rudi Parets Mohammed-Buch liest man richtig: „im Laufe der Zeit mit insgesamt 13“). Im Blick auf Mohammeds politisches Verhalten wird zunächst behauptet, daß Mohammed „keine List und Härte scheute“, wenn es darum ging, „die Macht der islamischen Gemeinde zu sichern und zu erweitern“, oder gar schlicht um „die Sache des Islams“ (ebd.). Diese Charakterisierung Mohammeds leitet (im engen Anschluß an Emanuel Kellerhals) zum systematisch-theologischen Urteil, daß wir „Mohammeds Wirken (...) im umfassenden Sinne als ‚Gesetzgebung‘ bezeichnen können“, die „aus innerer Notwendigkeit die theokratische Gemeinde“ fordert (40). So habe Mohammed schließlich aus ähnlicher Motivation gehandelt, „wie die mächtigen Päpste des Mittelalters“ (ebd.).

⁷ Raeder, Siegfried: *Der Islam und das Christentum*. Eine historische und theologische Einführung, Neukirchen 2000.

Vieles im ersten Teil ist aber nur geschichtliches Referat, oft in weiten Passagen an eine einzelne Informationsquelle angelehnt, von sachlichen Fehlern durchsetzt. Die Erzählungen der islamischen Traditionen werden so lange ganz unkritisch als historische Berichte genommen, als sie der christlichen Sicht keine Schwierigkeiten bereiten. Problembewußtsein ist dabei kaum zu erkennen. Für die Selbstsicherheit des Autors bezeichnend sind seine Äußerungen zu dem bedeutenden Religions- und insbesondere Islamwissenschaftler Wilfred C. Smith: U. a. attestiert er ihm „wenig Kenntnis des islamischen Verständnisses von Gott“ (128).

Die Essenz des Buchs findet sich in seinem zweiten Teil, insbesondere in dessen zweitem Kap. „Theologisch-systematische Überlegungen zum Verhältnis von Christentum und Islam“. Es ist konsequent auf die Opposition von Evangelium und Gesetz, Heil und Unheil hin angelegt und gipfelt in der Feststellung, daß wir den Gegensatz nicht besser als mit Luthers Worten formulieren könnten, in denen er allem, „was außerhalb der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler“, die Zuversicht auf Gottes Gnade verwehrt (260f mit Zitat des Großen Katechismus).

Mehrfach wird die Religionstheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils als ein vordergründiges und irriges Verfahren angesprochen. Dessen scheinbar tolerante Berufung auf die Gemeinsamkeit derer, die an den einen Gott Abrahams glauben, sei „im Grunde ein islamischer Gedanke in christlichem Gewand“ (204) und also nur gar zu verführerisch, auch wenn er sich schon im Mittelalter bei Thomas von Aquin, Wilhelm von Tripolis und Nikolaus von Kues findet.

Eine Auseinandersetzung mit thematisch relevanter theologischer Literatur der Gegenwart – etwa dem Werk des evangelischen Theologen REINHARD LEUZE, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994 – fehlt völlig. (Die mehrseitige Literaturliste am Ende verdeckt den Charakter des Buchs nur oberflächlich.) Statt der wissenschaftlichen Auseinandersetzung findet man vage Polemik gegen nicht genannte Theologen, die den „Deutungen muslimischer Propagandisten Vorschub leisten“ und damit „auch zur Verwirrung unter solchen Christen bei[tragen], deren Urteilsfähigkeit in Glaubensfragen schwach entwickelt ist“ (261).

Encyclopaedia of the Qurʾān, hg. v. Jane Dammen McAuliffe, Bd. 1: A–D. – Leiden: E.J. Brill 2001. 557 S., geb. € 186,00 (Listenpreis) / 173,00 (Subskr.) ISBN: 90-04-1146-53

Bislang hatte die nicht-muslimische („westliche“) Islamwissenschaft ihre lexikalische Summe in der *Encyclopaedia of Islam* (New Edition, Leiden 1960ff). Von nun an wird neben diesem Werk mit eigener thematischer Konzentration die auf fünf Bde hin angelegte *Encyclopaedia of the Qurʾān* stehen. (Der Verlagsankündigung entsprechend soll pro Jahr ein Bd erscheinen.) Dabei ist die Koranwissenschaft gegenwärtig weniger als je in der Lage, geruhsam Bilanz zu ziehen. Seit einigen Jahrzehnten wird v. a. die Genese des Koran zunehmend problematisiert. Ein zuvor weitreichender wissenschaftlicher Konsens ist zerfallen. Die Positionen sind teilweise äußerst gegensätzlich, die Kontroversen scharf.

Lange Zeit schien die Forschung bei aller kritischen Distanz gegenüber islamischen Überlieferungen doch deren Sicht der geschichtlichen Composition des Buchs in den Grundzügen zu bestätigen: daß seine Partien insgesamt von Mohammed vorgetragen, bald nach seinem Tod aufgezeichnet, redaktionell zusammengefügt und gegenüber umlaufenden Textvarianten gesichert wurden, ein Vorgang, den man im wesentlichen mit einer „Sammlung“ unter dem Kalifen Uthman (644–656) für abgeschlossen hielt. Diese Sicht wird in neueren traditions- und redaktionsgeschichtlichen Theorien grundlegend in Frage gestellt. Im einen Extrem, repräsentiert v. a. durch John Wansbrough, vertritt man die Theorie, daß der Koran erst in einem etwa 200 Jahre währenden Prozeß aus Stücken unterschiedlicher Herkunft komponiert und der Verkündigung Mohammeds zugeschrieben wurde. Im anderen Extrem, vertreten durch John Burton, soll entgegen der muslimischen Überlieferung schon die Konstitution des Koran als Buch auf Mohammed selbst zurückgehen. Es liegt auf der Hand, daß sich bei diesen unterschiedlichen traditions- und redaktionsgeschichtlichen Positionen auch wesentlich verschiedene Interpretationen und Bewertungen des Koran insgesamt, seiner Funktionen und Aussagen, ergeben. Manchmal ist kaum mehr absehbar, wie angesichts der wissenschaftlichen Konstrukte auch noch das religiös geachtete und achtenswerte Buch der Muslime wahrgenommen werden kann. Bezeichnenderweise werden die besonders traditionskritischen Hypothesen und Theorien im Internet von einer Liga aus

christlichen Fundamentalisten und muslimischen Verfechtern eines „säkularisierten Islam“ polemisch instrumentalisiert, umgekehrt dann von islamischer Seite in erregter Apologie bestritten. Solche Polarisierungen entsprechen jedoch nicht dem Geist des vorliegenden Werks (vgl. nebeneinander die unterschiedlichen Positionen von Gerhard Böwering, *Chronology and the Qurʾān*, 316–335, hier 322–335, und John Burton, *Collection of the Qurʾān*, 351–361).

In einem bedachtsamen und differenzierten Vorwort (I–XIII) erklärt die Hg. in ihre und ihrer Mitherausgeberschaft Absicht, sowohl den Stand der Forschungen in der gegebenen Pluralität und Gegensätzlichkeit darzulegen als auch die Verständigung darüber zu fördern. Dementsprechend wurden die Mitarbeiter allein unter dem Gesichtspunkt ausgewählt, daß sie sich in methodischer Strenge am akademischen Diskurs beteiligen, ungeachtet ihrer wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen und religiösen oder weltanschaulichen Positionen. Daß dabei auch die Unterscheidung von „westlicher“ und „islamischer“ Koranwissenschaft nicht mehr in altgewohnter Selbstverständlichkeit und Strenge galt, sondern muslimische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler in das Unternehmen mit einbezogen wurden, ist besonders beachtenswert.

Ist das Werk hinsichtlich der Vf. ganz islamwissenschaftlich konzipiert, so doch nicht gleichermaßen im Blick auf die Adressaten. Es ist vielmehr allen zugedacht, die sich in geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen mit entsprechenden Themen befassen, unabhängig davon, ob sie über arabische Sprachkenntnisse verfügen oder nicht. Deshalb sind die Artikel-Stichwörter anders als in der *Encyclopaedia of Islam*, die sich an den islamischen Sprachen orientiert, englisch gehalten. Die Hg. mußten also ihre Sache thematisch und terminologisch eigenständig strukturieren. Dies erweist sich im Ergebnis keineswegs als ein nachteiliger Kompromiß, sondern als zusätzlicher hermeneutischer Gewinn. Die spezifisch islamische Begrifflichkeit wird innerhalb der einzelnen Artikel hinreichend berücksichtigt und soll in einem Register des fünften Bdes aufgelistet werden.

In ihrem Umfang variieren die Artikel beträchtlich. Sie reichen von der knappen Erläuterung bis zur ausführlichen Abhandlung. In

ihre alphabetische Reihe sind zusätzlich zahlreiche Stichwörter mit dem Vermerk eingefügt, unter welchen anderen Begriffen dazu Relevantes zu finden ist. Viele sorgfältige Querverweise vernetzen die Beiträge und eröffnen so den Lesern beträchtliche Studienfelder. Die jeweiligen Literaturangaben weisen den Interessierten die weiterführenden Wege. (Eine Reihe von Tafeln zur arabischen Schrift und zu Koranhandschriften am Beispiel der Basmala, der Suren-Eröffnungsförmel, bereichern den Bd außerdem illustrativ.)

Thematisch lassen sich die Artikel nach verschiedenen Gruppen sortieren: Neben den wissenschaftstheoretischen (z. B. Mohammed Arkoun, *Contemporary Critical Practices and the Qur'an*, 412–430) stehen die sachbezogenen, die sich entweder mit dem Buch als ganzem befassen – seiner Geschichte (s. o. J. Burton und G. Böwering), seinen literarischen Formen und Funktionen (z. B. David Thomas, *Apologetics*, 115–118; Mustansir Mir, *Dialogue*, 531–534), aber auch darüber hinaus seinen kulturellen Bedingungen (z. B. Herbjörn Jenssen, *Arabic Language*, 127–135; Beatrixe Gruendler, *Arabic Script*, 135–142) und Wirkungen (z. B. John O. Hunwick, *African Literature*, 32–35) –, oder mit einzelnen Inhalten – Verheißungen und Warnungen (z. B. Frederik Leemhuis, *Apocalypse*, 111–114), Forderungen und Verpflichtungen (z. B. Keith Lewin, *Commandments*, 365–367; Gerhard Böwering, *Covenant*, 464–467), sozialen Gruppen (z. B. Sidney H. Griffith, *Christians and Christianity*, 307–315) und Beziehungen (z. B. Wadad Kadi, *Authority*, 188–190), Akteuren (z. B. Gisela Webb, *Angel*, 84–92) und Handlungen (z. B. Azim Naji, *Almsgiving*, 64–70), Einstellungen und Verhaltensweisen (z. B. Yohanan Friedman, *Desobedience*, 536–539), Gegenständen (z. B. Gerald Hawting, *Calf of Gold*, 273–276) –, schließlich mit der Wirklichkeitskonstitution des Koran überhaupt (z. B. Angela Neuwirth, *Cosmology*, 449–457).

Auch wenn sich die Enzyklopädie ausdrücklich auf den Koran konzentrieren soll, so betont doch schon das Vorwort, daß viele Artikel selbstverständlich die islamischen Überlieferungen (in Hadithen, Kommentaren, lexikalischen, historischen und rechtswissenschaftlichen Werken, mystischen Traditionen usw.) mit berücksichtigen müssen. Ähnliches gilt, selbst wenn dies nicht programmatisch angesprochen wird, für die Beziehungen des Koran zu jüdischen und christlichen Zeugnissen, sowohl in traditionsgegeschichtlicher als auch in thematisch struktureller Hinsicht. Daß ein christlicher Theologe seinen Blick besonders darauf richtet, wo und wie dies geschieht, liegt nahe und bedeutet kein sachfremdes Interesse. Ohnehin sind die westlichen Koranstudien kräftig in den Bibelwissenschaften verwurzelt. So seien hier bei allem Respekt vor der Leistung dieser Enzyklopädie beispielhaft zu einigen Artikeln auch Bedenken und Einwände angemerk.

In seinen Ausführungen zu „*Abraham*“ (5–10) nimmt Reuven Firestone biblische wie außerbiblische jüdische und christliche Zeugnisse nur sparsam und vornehmlich als traditionsgegeschichtliche Quellen des Koran wahr. In einem knappen interreligiösen Vergleich stellt er fest, daß Abraham bei den Juden als „the authenticator and founder of Judaism“ gelte, daß die Christen ihn sich angeeignet haben „as a means of legitimating their religion“ und daß er im Koran ähnlich, aber polemischer, „appears as neither a Jew nor a Christian but as a *hanif muslim*“ (7). Doch diese Verhältnisbestimmung ist – trotz der im übrigen noch umfangreich und detailliert erhobenen Momente des koranischen Abraham-Bildes – unklar und mißverständlich. Was meint der Koran mit einem „*hanif muslim*“? Im Vorhergehenden wird dazu nur wenig und Unzulängliches gesagt. In welchem Sinn ist Abraham für die Christen „ein Legitimationsmittel“? Inwiefern ist er dies für Muslime „ähnlich“? Für Juden und Christen ist er in je eigenem Sinn „Stammvater“ – ist er dies auch für Muslime? Gewiß für die Araber, aber das ist eine andere Sache. In welcher Hinsicht ist der Islam „*millat Ibrahim*“, „religion of Abraham“ (6)? Der Begriff wird hier nicht geklärt. Wer schon Bescheid weiß, findet Bedeutungselemente im größeren Kontext. Aber ist Abraham etwa, wie man in islamwissenschaftlicher wie theologischer Literatur häufig liest, „der erste Muslim“? (Im Koran wird dieser Begriff gerade nicht

auf Abraham bezogen, sondern auf Mohammed, z. B. 6,163; nach 7,143 ist Mose „der erste der Gläubigen“; aber dies ist jeweils nicht chronologisch gemeint.) – Schlicht falsch ist in diesem Artikel die Aussage, daß von den biblischen Gestalten im Koran nur Abraham und Mose als Überbringer von Offenbarungsschriften genannt würden (5): Schließlich gehören auch Jesus, dem „das Evangelium“ anvertraut wurde (Sure 5,46 u. ö.), und Johannes der Täufer, der „die Schrift“ erhielt (Sure 19,12), zur Bibel (wenn auch nicht zur jüdischen); aber auch von David sagt der Koran, daß Gott ihm „einen Psalter“ (o. ä.) gegeben habe (Sure 4,163; 17,55).

In dem Artikel „*Creation*“ (472–480) vermerkt Daniel Carl Peterson zwar, daß Gott nach dem Koran die Welt wie in der Bibel in sechs Tagen erschuf (473), nicht aber, daß er sich, ganz anders als in der Bibel, „dann auf den Thron gesetzt hat“ (Sure 10,3). Auch wenn man daraus nicht, wie dies gelegentlich geschieht, einen fundamentalen Gegensatz von biblischem und koranischem Schöpfungsverständnis ableiten kann, so wird die Grundlegung des menschlichen Lebensraumes in den beiden religiösen Traditionen doch mit einem bemerkenswert anderen Akzent abgeschlossen. Die Konsequenzen reichen schließlich bis in die unterschiedlichen Zeitstrukturen und -qualifizierungen einerseits der jüdischen und der christlichen Woche mit Sabbat und Sonntag und andererseits der muslimischen mit dem Freitag. (Darauf verweist A. Neuwirth in ihrem bereits erwähnten Artikel „*Cosmology*“, 444.) – Auffallend umfangreich legt Peterson demgegenüber dar, daß der Begriff der *creatio ex nihilo* dem Koran ebenso fremd ist wie der Bibel (475–479). Für einen negativen Befund ist der Aufwand reichlich groß. – Der Hinweis darauf, daß der Koran wie jüdisch-christliche Apokalyptik Schöpfung und Endzeit miteinander verbindet, ist zwar berechtigt, führt aber irre, wenn dabei nicht mitbedacht wird, daß der zitierte Begriff der „neuen Schöpfung“ im Neuen Testament wesentlich andere Dimensionen hat als im Koran.

In seinem Artikel „*Crucifixion*“ (487–491) beschränkt sich Neal Robinson angesichts der Aussage des Koran, daß die Juden irrigerweise behaupten, sie hätten Jesus getötet, ganz auf die Oberfläche der Wortbedeutungen von Sure 4,157 im Spektrum der muslimischen Interpretationen sowie einiger möglicher vorislamischer Analogien und späterer polemischer Äußerungen auf christlicher Seite (488f). Nach den theologischen Voraussetzungen und Konsequenzen, etwa im Verhältnis zum biblischen Bekenntnis der Kreuzigung Jesu, wird nicht gefragt, der Kontrast zu den sonst im Koran ausgesagten Tötungen von Propheten (Sure 2,91 u. ö.) nicht bedacht. Selbst der unmittelbare Kontext von Sure 4,157, nach dem Gott Jesus „zu sich erhoben“ hat (V. 158), und das Verhältnis dieser Aussage zu den entsprechenden Bekenntnisformeln des Neuen Testaments bleiben unberücksichtigt. Mit solchen theologischen Erwägungen würden keine sachfremden Gesichtspunkte an den Koran herangetragen; sie ergeben sich aus seiner eigenen Rede.

Der Artikel „*Credo*“ von Sabine Schmidtke (480–485), äußerst reich an Informationen nicht nur zum Koran, sondern v. a. zu späteren islamischen Bekenntnisbildungen, kommt ganz ohne einen Blick auf Genese, Strukturen und Themen jüdischer und christlicher Bekenntnisse aus. Man vergleiche demgegenüber die Feststellung von Richard C. Martin in seinen Ausführungen zur *Createdness of the Qur'an* (467–471), daß der Disput darüber, ob der Koran geschaffen oder ungeschaffen sei, und die nachfolgenden Bekenntnisbildungen den christologischen Auseinandersetzungen und christlich-dogmatischen Sprachregelungen nicht nur formal ähnlich, sondern von diesen mitbeeinflusst sein dürften (471). Sich auf derartige Beziehungen auch im Artikel „*Credo*“ einzulassen, hätte möglicherweise bei dessen thematischer Struktur den Rahmen gesprengt oder in der Kürze zu trivialen Feststellungen verleitet. Dennoch zeigt sich hier eine Grenze, an der theologische Studien nicht gleichermaßen Halt machen wollten.

So werden christliche Theologen von dieser Enzyklopädie nicht nur fachkundig unterrichtet, sondern auch angeregt, sich unter ihren besonderen Voraussetzungen und Interessen an der weiteren Verständigung über den Koran und die koranwissenschaftlichen Ergebnisse zu beteiligen. Sie haben davon auch für ihre eigene Sache Gewinn.

Essen

Hans Zirker

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. v. Antonio Autiero. – Altenberge: Oros Verlag 2000. 208 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 62), kt DM 56,00 / € 28,– ISBN: 3-89375-189-0

Bewußtes Leben in der Wissenschaftsgesellschaft. Wolfgang Frühwald und Dieter Henrich, Ehrendoktoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, hg. v. Thomas Pröpper. – Altenberge: Oros Verlag 2000. 93 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 64), kt DM 19,80 / € 9,90 ISBN: 3-89375-195-5

Die beiden Bde dokumentieren jeweils zwei Ehrenpromotionen der Münsterischen Fak.: zum einen die von Jan Sobrino, eines profilierten Vertreters der Theologie der Befreiung, und die von Giuseppe Alberigo, den, so die Urkunde, „Kirchenhistoriker, der mit sei-

nen Forschungen einen herausragenden Beitrag zur Geschichte und Theologie der Ökumenischen Konzilien geleistet hat, und den engagierten Christen, der sich zum Anwalt einer kirchlichen Erneuerung im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils gemacht hat“; zum anderen die von Wolfgang Frühwald, „der sich um das Verhältnis von Religion und Literatur, um den interdisziplinären Dialog zwischen Germanistik und Theologie sowie die Einbeziehung der Theologie in den Diskurs der Geistes- und Kulturwissenschaften in hohem Maße verdient gemacht hat“, und Dieter Henrich, „der durch seine Forschungen freilegt, wie das Denken der Moderne aus einer unauflösliehen Verschränkung philosophischer und christlich-theologischer Motive hervorgeht, die die Theologie an ihre Verantwortung für diese Moderne und die Philosophie an die Reichweite des ihr Zugemuteten erinnert“.

Daran mag schon deutlich erkennbar werden, daß es erklärtermaßen zu den Grundsätzen dieser Fak. gehört, seit dem Zweiten Vatica-

nischen Konzil diese Würde vornehmlich Persönlichkeiten anzutragen, die sich um die Ziele der Erneuerung von Kirche und Theologie, wie sie von diesem Konzil angestrebt wurden, verdient gemacht haben. Das wird übrigens auch durch die beiden vorhergehenden Ehrenpromotionen eindrucksvoll belegt: für Hanna-Renate Laurien, „die jenseits der parteipolitischen Grenzen die Kraft und den Mut aufbringt, gesellschaftliche und religiöse Gruppen miteinander konstruktiv ins Gespräch zu bringen“ und die „restaurativen Tendenzen im deutschen Katholizismus widerspricht“, sowie an der von Franz Kardinal König, „den Repräsentanten einer dialogfähigen, lernbereiten und erneuerungswilligen Kirche“ (vgl.: *Für eine Kirche des Dialogs. Franz Kardinal König und Hanna-Renate Laurien. Ehrendoktoren der Kath.-theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster*, hg. v. KLEMENS RICHTER und UDO F. SCHMÄLZLE, Altenberge 1996. [MThA 44]; hier auch eine Dokumentation aller Urkunden der Ehrendoktoren seit dem II. Vatikanum).

Wenn eine Fak. durch Ehrenpromotionen ein Zeichen setzt, indem sie Weggenossen sucht und würdigt, die ihre Absichten teilen, dann auch dadurch, daß sie Wissenschaftler zu sich ruft und mit ihnen kritische Fragen behandelt. Dies ist im Zusammenhang mit der Ehrung von Alberigo auf einem deutsch-italienischen Symposium zu Rezeptionsmodellen des II. Vatikanums geschehen, dessen Referate in MThA 62 wiedergegeben sind und deren Titel hier wenigstens genannt werden sollen, weil sie das Anliegen der Fak. verdeutlichen: G. ALBERIGO, „Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (13–35), O.-H. PESCH untersucht die Rezeptionsgeschichte des Konzils (37–79), P. HÜNERMANN bietet „Vorüberlegungen einer dringlich erforderlichen Bestandsaufnahme“ (81–94), K. LEHMANN befaßt sich mit Überlegungen zur Struktur der verschiedenen Rezeptionsprozesse des Konzils (95–110), ähnlich E. RUGGERI „Zu einer Hermeneutik“ des Konzils (111–115), K. RICHTER untersucht „Das Verhältnis von Kirche und Liturgie“ (117–130) und K. WITTSTADT stellt „Konzilspersönlichkeiten und ihre Impulse zur Verlebendigung des Glaubens dar“ (131–140). In diesen Zusammenhang fügt sich dann auch ein J. SOBRINO, „Die Theologische Herausforderung der ‚gekreuzigten Völker‘“ (141–156). Die Laudationes beschließen den informativen und sich mit der Wirkungsgeschichte des Konzils innerhalb der letzten mehr als drei Jahrzehnte befassenden Bd.

Auch die Ehrungen von D. Henrich und W. Frühwald (MThA 64) zeigen die Zielsetzung der Fak. Die Entwürfe einer Theorie des Selbstbewußtseins und des Subjekts durch den Philosophen Henrich bilden einen wesentlichen Bezugspunkt der theologischen Grundlagendiskussion und markieren zugleich die Anforderung, der sich die vernünftige Rechenschaft des Glaubens nur noch auf die Gefahr hin verweigern kann, an ihrem genuine Auftrag resignieren zu müssen. Der Literaturwissenschaftler Frühwald hat sich u. a. als Wissenschaftspolitiker zur Rolle der Geisteswissenschaften in der vom naturwissenschaftlichen Denken geprägten Wissenszivilisation geäußert. Der Theologie mutet er die Aufgabe zu, ihre spezifische Gedächtniskultur in einen öffentlich auszutragenden, auf die grundlegenden Bedingungen von Rationalität bezogenen Orientierungsdialog einzubringen und ihn jenseits theologischer Bescheidwisserei mit informierter Argumentationsbereitschaft aber auch Mut zum Widerstand zu führen. Die Laudationes kommen für H. von K. MÜLLER: „Vernunft und Dasein. Anmerkungen zum Projekt einer ‚Metaphysik der Lebensdeutung‘“ (33–42) und für F. von K. RICHTER: „Die rationalisierende Moderne hat nichts nötiger als den Dialog mit der Glaubenswissenschaft“ (45–55).

Münster

Klemens Richter

Jaschke, Helmut: *Jesus, der Mystiker*. – Mainz: M. Grünewald 2000. 200 S., kt DM 32,00 / € 16,36 ISBN: 3-7867-2242-0

In seinem faszinierenden Jesus-Buch unternimmt Helmut Jaschke den wagemutigen Versuch, „Jesus als Mystiker in den Blick zu bekommen“ (17). Dabei geht es ihm um nichts Geringeres als um einen Paradigmenwechsel in der Christologie, auf den zwar die nachkonziliare Jesusliteratur, die Jesus als Bruder, Helfer und Freund herausstellte, unverkennbar hinarbeitete, der aber erst durch ihn voll thematisiert wurde. Denn er ließ sich ebenso wie seine Gesinnungsführten von Karl Rahner davon überzeugen, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sei und daß das Christentum einer mystischen Zukunft entgegengeführt werden müsse (9). Voraussetzung dessen aber sei, daß der Bruder und Freund nun auch in seiner Dignität als Mystiker gesehen werde.

Auf dem Weg zu diesem Ziel kämpft sich der Vf. durch eine mächtige Drohkulisse hindurch. Sie bezieht sich auf die an eine Obsession grenzende Faszination heutiger Theologie durch die „Dunkelseite“ Gottes und die Drohworte der alt- und neutestamentlichen Schriften, die einen Gott des Schreckens (12ff) und einen Jesus der Strafe und Gerichtsandrohung (60ff) zu bezeugen scheinen. Indessen begnügt sich der Vf. nicht damit, die unbestreitbaren Drohlogiken mit dem heutigen Forschungsstand als nachösterliche, hauptsächlich der Disziplinierung der Gemeinden dienende Bildungen zu erweisen (69f); als geschulter Psychologe und Pädagoge geht er vielmehr auch der erzieherischen Funktion des richterlichen Gottesbildes nach (18–59), das sich aber gerade durch diese Bildung als Projektion einer religiös motivierten Triebunterdrückung erweist (40ff). Ergänzend fügt Jaschke dem hinzu, daß dabei neben Interessen des Gemeindelebens auch die der Mission und der theologischen Polemik ins Spiel kommen (80ff).

Auf dem Hintergrund dieser sorgfältigen Aufarbeitung stößt der Vf. sodann zu seinem Zentralanliegen, dem Aufweis des „Mystikers“ Jesus, vor, wobei er mit Recht auf die Ostererfahrung als „Basis“ der gesamten „Jesusüberlieferung“ und ihrer Dokumentation in den neutestamentlichen Schriften abhebt (15ff), gleichzeitig aber auch darauf hinweist, daß die Darstellung der Evangelien als Versuch zu gelten hat, „die Ostererfahrung in Form von Erzählungen an Jesus zu binden“ (73). Daß diese primär „Zeugnisse urchristlicher Mystik“ sind (74), bestätigt etwa die Verklärungsszene, die „wie ein Block“ in die „geläufigen Jesusgeschichten“ hineinragt (Berger). Sie verweist auf die als Berufungsszene gestaltete, aber auf eine „Vision“ Jesu zurückgehende Taufperikope, die als solche von der Vision des „wie ein Blitz von Himmel“ fallenden Satans (Lk 10,18) gestützt wird (94ff). Danach ist die „Wurzel von Jesu Wort und Tat“ primär in seinen visionären Erlebnissen zu suchen (90). Zum Propheten wurde er dagegen erst als Vorbild christlicher Missionare (93). Auch seine Basileia-Verkündigung entspringt „mystischer Erfahrung“ (103). Das gilt insbesondere von deren Entfaltung in den Gleichnissen, die, ebenso wie sie einer Schau entstammend, den Hörern „die Augen öffnen“ wollen (107). Wurzel der Verkündigung Jesu ist aber sein visionär veranlaßtes Sohnesbewußtsein (105f), das sich dem Einsamen (112ff) im Gebet erschloß (111f; 116ff). Einer – dazu kontrastiven – Schau des Menschen in seiner Verlorenheit entstammt auch die Zuwendung Jesu zu den gesellschaftlich Geächteten und ins Abseits Verwiesenen (133ff), während die „Sünde“ im Sinn der kirchlichen Pastoral „kein Thema der Evangelien“ und erst recht keines der Verkündigung Jesu war (129). Unter „Sünde“ müßte deshalb das verstanden werden, „was die Ankunft der Basileia im Herzen der Menschen verhindert“ (143).

Gegen Ende des Buches verliert der Vf. sein Beweisziel freilich zunehmend aus dem Auge, während der Tiefenpsychologe gleichzeitig dem Theologen das Steuer der Gedankenfahrt aus der Hand nimmt. Dem entspricht der Wechsel in der Methode, da es ihm von da an hauptsächlich darauf ankommt, „zwischen den Zeilen“ zu lesen (161ff). Hauptanliegen – dessen Bedeutung keinesfalls unterschätzt werden soll – ist ihm fortan, zu zeigen, wie „die Kraft des Eros im ‚Reich Gottes‘ endgültig vermenschlicht“ wird (162). Dem gilt schon die Deutung der Gesprächs- und Berührungsszenen (161ff). Vollends läßt der Vf. dann allerdings bei seiner Deutung der Szene mit der salbenden Sünderin dem Psychoanalytiker die Zügel schießen. (167ff), so wenig die Menschlichkeit und kirchenkritische Relevanz seiner Interpretation verkannt werden darf. Daß frustrierte und vom Leben enttäuschte Menschen im Bannkreis der Liebe Jesu zu sich selber finden, ist auch das Beweisziel des ausführlich gewürdigten Gesprächs mit der Samariterin (175ff; 181). Zwar versucht die Schrift abschließend v. a. durch das auf die Kreuzigungsszene (189f) bezogene Schlußkapitel (187ff) zu ihrem Beweisziel zurückzukehren; ob dieses tatsächlich erreicht wurde, bleibt indessen fraglich. Fraglos gelang es Jaschke jedoch, wie vor ihm Rudolf Hoppe, Jesus (v. a. im Blick auf Lk 10,18) als Visionär glaubhaft zu machen. Die für seine Mystik geltend gemachten Stellen gehören jedoch durchweg jener (vorwiegend johanneischen) Überlieferung an, die in ihm aufgrund ihrer Spiritualität den Kronzeugen ihrer Mystik suchte. Beweiskräftig ist diese Tradition dafür, daß der durch das Osterereignis zum Botschafter und Lehrer Gewordene schon in jener Frühzeit ebenso Gegenstand des Glaubens wie einer elaborierten Mystik war und als solcher im Interesse eines lebendigen Glaubens stets aufs neue geltend gemacht werden muß. Daß Jaschke das gerade auch für das um seine Zukunft ringende Christentum dieser Zeit herausstellte, ist das unbestreitbare Verdienst seiner geistvollen Studie. Wie sich das Gottesverhältnis Jesu konkret gestaltete und in welchem Umfang es charisma-

tische (Theissen) oder gar mystische Züge aufwies, bleibt dagegen weiterhin ein Hauptziel der christologischen Forschung.

München

Eugen Biser

Schiwy, Günther: Ein Gott im Wandel. Teilhard de Chardin und sein Bild der Evolution. – Düsseldorf: Patmos 2001. 271 S., brosch. DM 39,80 / € 22,00 ISBN: 3-491-72447-3

Der Vf. braucht als hervorragender Teilhard-Spezialist nicht eigens vorgestellt zu werden. Der vorliegende Bd umfaßt 13 Kapitel, die zwischen 1985 und 1997 in verschiedenen Sbdn und Zeitschriften veröffentlicht worden waren, vermehrt durch Vorwort, Einleitung und Nachwort. Der äußere Anlaß dafür war der 120. Geburtstag Teilhards am 1. 5. 2001; innerer Grund ist jedoch die dem Vf. notwendig erscheinende Auseinandersetzung mit J. Ratzinger und dessen Verurteilung der Evolutionstheorie im Januar 2000, aber auch mit „Dominus Jesus“ und deren Folgen für die Ökumene.

Diese Auseinandersetzung erfolgt in geschickter Weise dadurch, daß der Vf. die neuesten Äußerungen Ratzingers mit Zitaten aus dessen „Einführung in das Christentum“ (1968) konfrontiert. Der provozierend gemeinte Titel geht insofern auf Teilhard selber zurück, als bei diesem von einem Gott gesprochen wird, „der sich von Anfang der Schöpfung in Christus, dem Logos, in dem alles erschaffen ist, der Evolution unterworfen hat; der mit der Evolution wächst und sich mit ihrer Vollendung, die in der vollkommenen Vereinigung der Schöpfung mit dem Schöpfer besteht, selbst vollendet“ (9). Da der Vf. keine Bedenken hat, die Glaubenslehre von der Unveränderlichkeit Gottes abzulehnen und in einem univoken Sinn von einem „Werden Gottes“ spricht, fragt sich, ob er mit dieser Akzentuierung Teilhard in der gegenwärtigen Kirchen-situation wirklich einen Dienst erweist.

Das Buch hat drei Hauptteile. Im ersten dokumentiert der Vf. die Entwicklung des „Gottesbildes“ Teilhards, wobei er den Nachweis versucht, daß die Konzeption des „kosmischen Christus“ dem „ganzheitlichen“, „holistischen“ Weltbild des 3. Jahrtausends und den „Bedürfnissen einer Religion der Zukunft“ entspreche. Zu diesen im 4. Kap. ausgesprochenen Vermutungen sind Fragen angebracht. – Der zweite Hauptteil geht auf vermeintliche „Vorläufer“ Teilhards ein, die nach Meinung des Vf.s alle mit der Erfahrung oder Idee eines „Gottes im Wandel“ gelebt hätten: Meister Eckhart, Ignatius von Loyola, die Pantheisten des deutschen Idealismus und Graf Dürckheim, dessen Intuitionen der Vf. bereits auch bei den Vorgenannten sucht. – Der dritte Hauptteil ist bestimmten Konsequenzen des Teilhardschen Gottesbildes für eine Spiritualität der Zukunft gewidmet: in der Frage des Verständnisses der nichtchristlichen Religionen, in einer ganzheitlichen, Materie und Leib umfassenden Sicht der Erlösung, in einer Revision der „Allmacht“ Gottes, in der Beteiligung der Menschen an der Vollendung der Schöpfung und in der Frage nach der Möglichkeit heutigen Betens. Im Nachwort verteidigt der Vf. Teilhard gegen die Meinung, Kreuz und Tod seien bei ihm verharmlost, ja sogar ausgeblendet.

Unabhängig von der vom Vf. intendierten Zielrichtung des Buches stellt es eine wertvolle Textsammlung dar, die auch denen, die dem Vf. nicht zustimmen können, genug Impulse zum Nachdenken über Teilhards Einsichten vermittelt und die die Lektüre allemal lohnend macht.

Altenberge

Herbert Vorgrimler

Schmidinger, Heinrich: Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit. – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos plus 2000. 110 S. (Topos plus, 362), kt DM 13,50 / € 6,90 ISBN: 3-7867-8362-4

Die Theologen leiden mit der von ihnen vertretenen Disziplin unter nahezu allseitigem Liebesentzug. Die Wissenschaft samt ihren Vertretern will nicht religiös, die Religion und ihre Diener wollen nicht wissenschaftlich, die Theologie und die Theologen möchten unglücklicherweise beides sein. Und die „Endverbraucher“, die „kleinen Leute“? Sie basteln sich synkretistisch ihre Weltanschauung nach einem Bedarf, den die Theologie nicht befriedigen kann, weiß sie sich doch streng an die Vorgaben der von ihr vertretenen definierten Religion gebunden. Jedenfalls schreiben sich die Söhne und Töchter besagter Leute kaum mehr an den theologischen Fak.en ein, die so zu aller anderen Pein noch von Auszeichnung befallen sind. In dieser mißlichen Situation darf man um jede Schützenhilfe froh und dankbar sein, zumal wenn sie aus der Schwesterfakultät Philosophie kommt.

Der Inhaber des Salzburger Lehrstuhls für Christliche Philosophie verteidigt mit leidenschaftlichem Engagement, didaktischem Geschick und eleganter Verve nicht die Theologie als solche und ganze, sondern näherhin nur die Bedeutung der Kath.-Theol. Fak.en an den Staatsuniversitäten der Länder deutscher Zunge. Nach einer einleitenden düsteren, doch realistischen Situations-schilderung wirft der Vf. einen Blick in die Vergangenheit, um zu erklären, warum und wieso aus einer im Mittelalter leitenden eine leidende Wissenschaft in der Moderne geworden ist. Die epochalen Veränderungen seit dem

Beginn der Neuzeit, so die Auskunft, zutage getreten vornehmlich in der Krise der Gottesfrage, wurden von der amtlichen Kirche nicht erkannt, nicht aufgenommen und nicht diskutiert. Statt dessen schuf sie das katholische Milieu, in dem die Kinder der Kirche von der Wiege bis zum Grab vor aller rauhen Zugluft bewahrt waren, und favorisierte die reaktionäre Neuscholastik, die hilflos vor den Herausforderungen durch die Natur- und Humanwissenschaften stand. Das Ergebnis war für die Theologie seitens der Kirche, daß man von ihr nicht wissenschaftliche Arbeit, sondern Exekution der Lehramtsvorgaben erwartete, seitens der anderen Disziplinen, daß eben diese Erwartungen ihr den Wissenschaftscharakter a limine abzusprechen schienen. Insgesamt zeigt sich die verfahren Lage für S. manifest an der Sprachproblematik: Heute reden Theologen und, sagen wir Naturwissenschaftler, in zwei vollkommen differenten Idiomen, die zueinander nicht mehr übersetzbar dünken. Vor diesem Hintergrund untersucht die kleine Schrift in einem dritten Gang die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Theologie für den christlichen Glauben. Sie resultiert aus dem universalen Öffentlichkeitscharakter der jüdisch-christlichen Offenbarung wie aus deren radikaler Anthropozentrik (in theologischer Sprache: dem Faktum der Inkarnation). Die sie aufnehmende christliche Religion ist mithin der Erkenntnisverifizierung prinzipiell offen. Sofern diese das Geschäft der Theologie ist, gehört Wissenschaftlichkeit zum Wesen dieser Theologie, weil und sofern sie christliche Theologie ist. Ihre exklusive Reservierung als Verkündigungsinstrument widerspricht gerade dem Inhalt der Verkündigung! Ein weiterer Argumentationsgang will die Bedeutung der Disziplin für die moderne Gesellschaft zeigen. Sie bringt, prozediert er, Menschheitsfragen auf den Tisch, verteidigt die Freiheit der Menschen vom Evangelium her und wehrt endlich dem „Unwesen der Religion“ (B. Weite) durch ihre Rationalität. Abschließend fragt der Vf. nach den Möglichkeitsbedingungen der Theologie in der Zukunft. Als Dienst an den anderen Wissenschaften wäre nach seiner Meinung dringlich die Ausarbeitung einer genauen theologischen Erkenntnistheorie. Für die Theologen besteht nur dann eine Chance, wenn sie über das eigene Fach hinaus interdisziplinäre Kompetenz erwürben, also „zweisprachig“ werden.

So richtig, so überzeugend und so sympathisch der philosophische Verteidiger sein theologisches Plädoyer auch vorbringt, man kann gleichwohl Skepsis nicht unterdrücken. Selbst wenn man von den Vorbehalten seitens der nichttheologischen Wissenschaften einmal abstrahiert – sie werden sich wohl nicht alle von des Autors Gründen gewinnen lassen, die Theologie als gleichwertige Partnerin zu akzeptieren –, nachhaltig gravierend ist wenigstens augenblicklich, daß weder das Lehramt bereit zu sein scheint, die echte und volle Wissenschaftlichkeit der Theologie zu akzeptieren, geschweige denn zu unterstützen, noch daß die Adepten dieser Disziplin fähig und bereit sind, das gewaltige Arbeitspensum zu absolvieren, daß ihnen S. aufzuhalten sich verpflichtet sieht. Es steht zu fürchten, daß er recht sehr wohl hat, doch nicht bekommt. Oder werden vielleicht doch die entscheidenden Leute das ebenso schmale wie gewichtige Taschenbuch konsultieren?

Regensburg

Wolfgang Beinert

Theologische Profile im 20. Jahrhundert. Karl Barth / Dietrich Bonhoeffer / Romano Guardini / Karl Rahner, hg. v. Michael Kappes. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2001. 318 S. (Topos plus. Taschenbücher, 370), kt € 9,90 ISBN: 3-7867-8370-5

Die deutsche Theologie des 20. Jh.s hat auf reformatorischer wie römisch-katholischer Seite hervorragende und weltweite Wirkungen entfaltende Repräsentanten gehabt, deren Hoch-Zeit ihren Höhepunkt etwa um die Mitte des Saeculum erreicht hatte, d.h. in einer Ära, die voller religiöser, politischer und auch theologisch-wissenschaftlicher Umbrüche gewesen ist. Inzwischen erscheinen ihre gesammelten Werke, werden aber auch die Zeitzeugen weniger, die noch lebendigen Kontakt mit ihnen hatten und daher wichtige Aufschlüsse geben können über Gedanken und Konzeptionen, die auch in der unmittelbaren Gegenwart ihre Bedeutung nicht verloren haben. Der rührige Ökumene-Referent im Bistum Münster hat, in Erkenntnis der Gunst der Stunde, die aus einer Vortragsserie in der Bistumsakademie Franz-Hitze-Haus erwachsenen Beiträge enger Weg- oder Werkgenossen je zweier katholischer und zweier reformatorischer Gelehrter gesammelt, ergänzt um Zeitafeln zu deren Leben und Werk samt entsprechenden Literaturangaben.

Eberhard Busch, der letzte persönliche Assistent Karl Barths und derzeitige Göttinger Prof., schildert im ersten Beitrag einfühlsam und nicht ohne Humor den Weg und das Gedankengut seines Lehrers (11–72), wobei er in besonderer Weise auf die politischen Implikationen im Leben des Basler Theologen hinweist, der als Haupt-Vf. der „Barmer Theologischen Erklärung“ von 1934 mit-ten in die Auseinandersetzungen mit dem Nazi-Regime getreten ist und dies auch sofort büßen mußte.

In tragischster Weise trifft dies natürlich für Dietrich Bonhoeffer zu, dessen Porträt Ilse Tödt, Mitherausgeberin der Werke, relativ knapp zeichnet (73–130).

Dabei werden die wechselvollen Beziehungen des Breslauer Pfarrers zu Barth gewürdigt, aber auch der Glaube als tragender Grund seiner Welt-Sicht herausgestellt. Er hat ihn letztlich zum Martyrium reifen lassen.

Als „bekannten Unbekannten“ stellt der Mainzer Religionsgeschichtler *Arno Schilson*, ausgewiesener Kenner seines Protagonisten, den Deutsch-Italiener *Romano Guardini* im umfangreichsten Teil des Buches (131–214) vor. Tatsächlich dient sein bändereiches Œuvre, um dessen Neuedition sich *Franz Henrich*, der ehemalige Direktor der Bayerischen Katholischen Akademie, bleibende Verdienste erworben hat, mehr als Zitateinbruch denn als Motor theologischer Fortbewegung. Schilson versteht klarzumachen, daß die eigentliche Bedeutung Guardinis noch erkannt werden muß angesichts der Krise in die das Christentum am „Ende der Neuzeit“ geraten ist und die das gleichnamige Werk hellstichtig vorausgesehen hat.

Der Schlußaufsatz befaßt sich mit *Karl Rahner* und stammt aus der Feder des Schülers, Münsteraner Nachfolgers und vertrauten Freundes *Herbert Vorgrimler* (215–284). Er ist wohl der instruktivste, klarste und einfühlsamste des ganzen Buches, hat doch kaum ein anderer sich lebenslang so intensiv mit dem Freiburger Jesuiten befaßt wie der Vf. Die „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“ dient als Schlüssel zum Verständnis der tief spirituellen, vom Geist der Exerzitien durchgehend geformten theologischen Welt Rahners. Wenn bis heute dessen Konzeption samt ihren Konsequenzen umstritten ist und nicht selten unfair angegriffen wird, dann meist in Unkenntnis ihrer geistlichen Wurzeln. Wie kein anderer seiner Zeitgenossen kreist er um das unaussprechliche Geheimnis Gottes und dessen Wirken in der Kirche.

Insgesamt vermittelt der Sbd ein farben- und perspektivenreiches Bild der Impulse, die aus der (heute gern geschmähten) Univ.s-Theologie im gerade ausgelaufenen Jh. in die Weltsituation der Zeit um die beiden großen Kriege und danach erwachsen sind. Man darf die Voraussage wagen: Er wird bei manchem Leser Verlangen und Mut wecken, sich mit ihren bedeutenden Vertretern in den Dialog zu begeben. Dafür spricht die ungewöhnlich große Akzeptanz, die ihre Vorstellung seinerzeit im Franz-Hitze-Haus hervorgerufen hat.

Regensburg

Wolfgang Beinert

Exegese des NT

Burchard, Christoph: Der Jakobusbrief. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. XI, 217 S. (Handbuch zum Neuen Testament, 15/I), brosch. DM 58,00 / € 29,00 ISBN: 3-16-147368-X

Seit einigen Jahren wird national und international der Jakobusbrief intensiv bearbeitet (vgl. die Literaturberichte in ThRv 63, 1998, 1–73 und VF 44, 1999, 54–78). Auch die ca. 30–35 S. (im Kleindruck) an Spezialliteratur zum Jak in dem neuesten Kommentar des emeritierten evangelischen Neutestamentlers aus Heidelberg bestätigten diesen Trend. Dabei bietet Vf. aus der uferlosen Literatur nur eine „repräsentative Auswahl“ (was ihm einen Hinweis auf eine Seminararbeit nicht verbietet. Der für 2000 angegebene Kommentar von *W. Popkes* ist bis September 2001 nicht erschienen). Formale und traditionsgeschichtliche Fragen, näherhin das Verhältnis zu Paulus und zur Weisheitsliteratur, dann aber auch die Suche nach einem eventuellen Grundthema des Jak standen im Vordergrund der Forschung. Kein Wunder also, daß man das Werk, dessen Vf. seit 1980 durch Aufsätze an der Auslegung beteiligt ist, mit einiger Spannung in die Hand nimmt.

Wie der Vf. sich selbst in der Vielfalt der Auslegungsversuche positioniert, wird als Ergebnis der Auslegung dem Leser auf einer Seite in der Einführung als „Grundannahmen“ vermittelt: Jak ist ein Brief, pseudepigraphisch aus den letzten Jahrzehnten des 1. Jh.s, vermutlich aus Syrien, er ist stark traditionsgebunden, aber keine Sammlung von Traditionsstoffen. Sein Vf. „folgt einer Disposition auf dem Hintergrund einer theologischen Konzeption mit einem aktuellen Ziel“. Er „setzt sich nicht mit Paulus oder seiner Nachwirkung auseinander“ (etwas anders liest es sich auf S. 16 unten). Mehr Erläuterung trotz der Differenzierung auf S. 1 hätte ich mir gewünscht bei der Frage, ob der Vf. Judenchrist war. Da der Anschluß an das Judentum und die Bindung an die Tora gemäß 1,25 für christliche Existenz nicht erforderlich sei, war Jakobus „in diesem Sinn kein Judenchrist. Jüdische Herkunft ist trotzdem möglich.“ (5) Ist „Judenchrist“ nur glaubensmäßig, nicht ethnisch zu bestimmen?

Neben diesen wichtigen inhaltlichen Thesen werden in der Einleitung ebenso wichtige methodisch-hermeneutische Hinweise geliefert: Der Vf. versteht seine Auslegung als „Glossenkommentar“ – wohl im Sinne des Hauptanliegens der antiken Philologie seit dem 5. Jh. v. Chr. D. h.: Der Text wird in Übersetzung geboten, dann folgen streng philologisch-historische Anmerkungen zum griechischen Text und zu erklärungsbedürftigen Wendungen. Zum Stil eines solchen

Kommentars gehört auch die Erklärung dieser Begriffe durch Parallelen, deren wichtigste „nach einer Anregung des Hg.s manchmal auch übersetzt“ wurden. Diesem „Nachweis von Parallelen und Traditionen (?)“ ist viel Platz gegeben. Die Belegketten (Ketten?) sind manchmal lang, um Verbreitung anzudeuten. Was besagen sie, v. a. jüngere, für Jakobus? Die Belege stammen aus griechischer und lateinischer Literatur, aus dem AT mit Apokryphen, aus Pseudepigraphen, aus jüdischer Literatur, aus dem NT und aus christlicher Literatur: „Die Reihenfolge besagt nichts über den Erklärungswert.“ Entsprechend offen wird die Vorgeschichte und die Verarbeitung von Quellen beantwortet (14–18): Die Kenntnis und die Benutzung von paganer, jüdischer und christlicher Literatur wird verneint (selbst Zitate und parallele Motive sind „kaum durch Lektüre verursacht“), der Brief wird als „Ertrag von Redetätigkeit“ verstanden, der Wortlaut muß nicht „erst beim Schreiben entstanden sein“.

Neben den Glossen, versweise angeordnet, finden sich 27 Exkurse, in denen z. T. traditionsgeschichtliche und motivgeschichtliche Fragen, dann aber auch in Weiterführung der Einleitung zusammenfassende thematische Aspekte des Jakobusbriefes beschrieben werden. Sie bestätigen, daß B. das Kontextverbot von *Martin Dibelius* nicht teilt, ebenfalls nicht das hier und da vertretene Situations- und Präzisionsverbot (13).

Im einzelnen werden in der Einleitung folgende Fragen behandelt: Herkunft, literarische Form, Vorgeschichte, Theologie (½ S.), Text (4½ S.) und Nachgeschichte. Anders als in anderen Kommentaren werden bei der Auslegung auch die Überschrift vor 1,1 aus den meisten Hss. (47) und die Subscriptio nach 5,20 (217) kurz ausgelegt.

Wie in der neueren Zeit üblich, gliedert B. den Brief nach dem Präskript in 1,1 dreiteilig, auch wenn „deutliche Signale“ für eine Gesamtdisposition fehlen. 1,2–11 bieten die Eröffnung, 1,12–5,6 das Corpus, 5,7–20 den Briefschluß. Dabei bietet die „Eröffnung. Was im Brief kommt“ eine summarische Exposition, deren untergliedertes Thema in der hier genannten Reihenfolge im Hauptteil entfaltet wird. Interessant ist weniger die Dreiteilung und die These, daß Jak ein kohärenter Text ist, als vielmehr die Differenzierung im Eröffnungsteil. In 1,2–4 steht das Generalthema an alle Adressaten, das in 1,5–11 auf zwei Personengruppen angewendet wird, in 1,5–8 auf diejenigen, denen Glaube fehlt, und in 1,9–11 auf diejenigen niedrigen und reichen Christen, die ein falsches Selbstbewußtsein haben. Wie immer entscheidet bereits diese Gliederung, die mehr thetisch behauptet als am Text begründet wird (bedingt durch den Charakter als „Glossenkommentar“), über die Auslegung. Daß neuere literaturwissenschaftliche Ansätze wohl einiges zur Mikrostruktur, aber wenig zur Makrostruktur leisten mit der Begründung „weil die meisten Anwender nicht viel Kontakt mit der historisch-kritischen Exegese haben“ (11), erstaunt; ich sehe mich nicht davon getroffen, hätte aber zu meiner These von einem semantischen Netz, wodurch der Brief literarisch und thematisch zusammengehalten wird, gern mehr gelesen als „anders z. B. Frankemölle: Jak, s. gleich“. Sind hier und auf S. 15 unten („zu Hartmann s. gleich“) im Druck Ausführungen der Kürzung zum Opfer gefallen? Anders als B. sehe ich weiterhin in 1,5–11 drei Themen behandelt: Mangel an Weisheit, Mangel an Glauben (in kontextuell bedingter Variation von 3b) und Mangel an richtiger Selbsteinschätzung, was durch die Entfaltungen im Brief m. E. bestätigt wird. Auch ich sehe in 1,2–4 das Generalthema, werte aber den Hinweis auf Weisheit in 1,5 (parallel zu den Stichworten Glaube und Ethik) sehr viel höher als B. (vgl. auch seinen Exkurs zur Rolle der Weisheit im Jak S. 155–158 mit der These: „Weisheit fehlt im Thema samt zugehörigem ersten Hauptteil (1,2–4; 1,12–3,11) (...) Weisheit gehört also nicht zur Grundausrüstung der Christen. Weisheit ist (...) für Jak so etwas wie christliche Lebensklugheit oder -kunst“ (157). Wenn dem so wäre: Warum muß sie gemäß 1,5 von Gott erbeten werden? Gemäß seinem Verständnis lehnt B. die Theologie des Briefes als Weisheitstheologie ab (158), unterstellt aber mir und anderen Vertretern dieser Lesart (vgl. 156), wir würden auf der Linie der Weisheit als Personifikation und Hypostase in der jüngeren jüdischen Weisheitsliteratur den Jak interpretieren. Ich kenne niemanden, der dieses behauptet.

Enthält der Jak überhaupt Theologie? Heißt es in der Einführung etwas offen: „Der Vf. folgt einer Disposition auf dem Hintergrund einer theologischen Konzeption“, so liest man in der Einleitung weiter als Bestätigung von Dibelius: „Es bleibt dabei, daß der Brief nicht die Absicht hat, Theologie mitzuteilen (würde B. so auch zu Paulus formulieren?), schon gar nicht systematisch und vollständig“ (welcher Theologe tut dies im NT?) (19). Dann werden zum Beleg die üblichen Fehlanzeigen (Tod und Auferweckung Jesu [...]) genannt und wie folgt differenziert, „daß Jak eine stark jüdisch grundierte, theozentrische (...) Art von Theologie des Wortes vertritt, deren soteriologischer Hauptsatz in 1,18 steht (...) und damit evangelischer ist als seit Luther oft angenommen“ (20). Konsequenter wird 1,18 und 2,7 nicht wie hier und da üblich auf die Taufe gedeutet, sondern auf die Bekehrung der Christen (78). Zur Frage der Theologie erscheint mir die Bestimmung des „Glaubens“ durch B. angemessener zu sein: Mit *πίστις* bezeichnet Jak das heilvolle Verhältnis der Christen zu dem einen Gott, Schöpfer, Vater, Herrn, Freund, Richter und Geber des ewi-

gen Lebens“ (113). Ist das keine Theologie und können wir Christen sie nicht so denken? Und zwar als spezifisch jüdisch-christliche Theologie, ohne sie durch Wendungen wie „Jak wendet antike Gotteslehre an“ (72) zu deprivieren. Hier scheinen mir die bekannten Vorurteile evangelischer Theologen seit Luther gegen Schöpfungs- und Weisheitstheologie kräftig durch. Es gibt also noch viel Gesprächsbedarf...

Zusammengefaßt: Der „Glossenkommentar“ zu den einzelnen Versen mit stupenden Kenntnissen der weitverzweigten Literatur bietet auch für den, der sich fast ein Jahrzehnt mit dem Jak beschäftigt hat, reiche Früchte. Hier ist das Buch von der intendierten Anlage her ein exzellenter Arbeitskommentar, der allerdings aufgrund des knappen Stils geduldiges Durcharbeiten und vielfaches Nachschlagen verlangt. In diesem Teil bleibt Dibelius methodisch wegweisend wie auch in der Bestimmung des Briefes als „Mahnbrief“ (9; als „Unterweisung von Neubekehrten“ wird der Brief 53 und 80 gedeutet). Für die Einleitung und die Exkurse gilt das schöne Wort: „Mag sein, daß ich das Gras wachsen höre, wo Dibelius und seine Nachfolger nicht einmal eine Wiese sahen, sondern nur Büschel getrockneter Heilkräuter“ (13), was konkret bedeutet, daß B. die übergreifende Einheit des Briefes betont, hier die gesamte neuere Literatur rezipiert, v. a. auch kritisch, dabei die eigene Position umschreibt, oft auch vorsichtig, mehrere Möglichkeiten erwägend. Zum Gottesbild (72), zur Christologie (97f), zur Eschatologie (203f) hätte ich mir differenziertere Ausführungen gewünscht.

Mein methodisches Hauptproblem bei Dibelius und bei diesem Kommentar lautet: Wie versteht sich eine so vorgetragene Exegese, die mit Hilfe der auf S. 33f uns zur Verfügung stehenden Hilfsmittel alle nur möglichen „Parallelen“ aus der griechischen, lateinischen, jüdischen und christlichen Literatur zur Erklärung heranzieht? In welchem Sinne kann man sie historisch-kritisch nennen, bei der es m. E. um die Perspektive des Vf.s gehen sollte. Diese Frage drängt sich v. a. angesichts der These auf, daß Jakobus die pagane Literatur überhaupt nicht kannte (16). Sind alle gefundenen Texte Traditionen? Sicherlich nicht im Sinne der traditio der tradita, d. h. im Sinne der Rezeption durch Jakobus (worum es mir in der Kommentierung ging). Was leistet der hier von B. virtuos gehandhabte Ansatz der Intertextualität? Darüber sollten m. E. nicht nur weitere Vf. der Kommentare zum Jak nachdenken, sondern jeder Kommentator antiker Texte. So anregend und in seiner Art bestechend der vorliegende Kommentar ist, bei mir hat er mehr Fragen nicht in dem, was er sagt, wohl aber in dem, was an methodisch-hermeneutischen Voraussetzungen nicht gesagt wird, zurückgelassen.

Paderborn

Hubert Frankemölle

Fumagalli, Anna: *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi*. Una lettura di Mt 25, 31–46 in chiave comunicativa. – Frankfurt: Peter Lang 2000. 273 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie, 707), kt € 28,10 ISBN: 3-631-37103-9

Es handelt sich um eine Diss. an der Gregoriana, Rom, bei Prof. Dr. Massimo Grilli. 5 Kap. gliedern die Arbeit: In „Le coordinate metodologiche“ entwickelt Fumagalli ein neues Modell der texttheoretischen Bibelauslegung. In wohlthuender Kürze wird die Diskussion zwischen moderner Texttheorie und historisch-kritischer Methode ab den 70er Jahren referiert. Gegen die Neutralität der historisch-kritischen Methode wird die Aktivität des Lesers nach der philosophischen Texttheorie (Ricoeur), nach Sprechakt und Rezeptionstheorie und nach dem reader's response Criticism gesetzt. Ein knapper Überblick über die „Pragmatica“ in biblischen Studien, die diese Ansätze besonders in Deutschland ab den 70er Jahren verarbeitet haben, schließt sich an.

F. geht es um einen methodologischen Neuansatz. Muß die Differenzierung zwischen Syntax, Semantik und Pragmatik textanalytisch immer bei der Interpretation geleistet werden oder handelt es sich bei dieser Trias nur um eine theoretische Unterscheidung von Dimensionen. F. entscheidet sich vehement für die zweite Hypothese. Daher muß nach ihrer Arbeitshypothese (42–44) die Pragmatik der Syntax und der Semantik jeweils herausgearbeitet werden, so daß eine Isolierung der Pragmatik als „Anwendung“ (applicazione) unterbleiben kann. Das Lesen an den Sätzen entlang wird zum „massimo servizio al testo“ (44). Für wen? An dieser Stelle führt F. den „Modell-Leser“ nach Eco ein. Der implizite Leser entsteht zum einen aufgrund der „funzione comunicativa“ eines Textes. Der Vf. muß seinen Text lesbar machen, indem er den Text als Kommunikationsmedium für eine po-

tentiell unbegrenzbare Zahl von Lesern verstehbar macht. Der implizierte Leser ist das Leseangebot für alle potentiellen Leser. Der „Modell-Leser“ trägt zum anderen eine Spezifizierung ein. Er stellt den Leser dar, den der reale Vf. im „Situationskontext“ vor Augen hat. Auf den Modell-Leser hin entwickelt der Vf. die „pragmatische Potentialität“ des Textes. Der mathäische Modell-Leser (il lettore matteo) ist zum einen von den Personen des Textes zu unterscheiden, wobei er sich wechselnd mit einzelnen Rollen partiell identifizieren kann, zum anderen ist er der intendierte Realisator der kommunikativen Funktion.

Mit diesen beiden neuen Aspekten „Lesen am Text entlang“ und „Modell-Leser“ werden die folgenden Kap. II–V aufgebaut:

II „Der Weg des Lesers bis zu Mt 25,31“ stellt den Makro-Text Mt-Ev vor und beschreibt den Leseweg von der Überschrift an. „Biblos“ in Mt 1,1 wird zu Recht als „Buch“, das auf Jesus konzentriert ist, übersetzt und als Einladung zum Lesen des Buches von Satz 1 an interpretiert. „Das Urteil als Endmotiv“ durchzieht als Ausdruck der Eschatologie das ganze Buch. Das Gleichnis bietet sich als Gattung des eschatologischen Gerichts an, das ja nicht denotativ, sondern allein metaphorisch beschrieben werden kann. Die vier Reden vor der fünften Schlußrede Mt 23, 1–25, 46 schließen daher wie scheinbar diese letzte Rede jeweils mit einem Gleichnis: Mt 7, 24–27; 10, 40–42; 13, 47–50. 51–52; 18, 23–35. Mt 10, 40–42 ist in einem weiten Sinne zu den Gleichnissen zu rechnen.

Diese Ergebnisse überzeugen. Der Evangelist hat die Anlage seines Evangeliums sorgfältig geplant und kohärent durchgeführt. Auch der Nicht-Modell-Leser, z. B. der heutige und auch damalige distanzierte Leser, kann diese Konstruktion erkennen, nachvollziehen und würdigen.

III „Die kommunikative Relevanz der apokalyptischen Gattung in Mt 25, 31–46“ arbeitet dann als „kommunikativer Schlüssel“ mit dem „mattheischen Modell-Leser“. Es werden zwei gegensätzliche Auslegungen diskutiert: 1. eine Tröstung für die Prüfungszeit – danach sind die bedrängten Christen die „geringsten Brüder“; 2. eine Paränese für das endzeitliche, universale Gericht: Alle, auch die Christen, unterliegen dem Gericht und müssen ihr Handeln gegenüber den Gerinsten rechtfertigen.

F. schlägt gegen diese Alternative eine christologische Lösung vor. Das „Erstaunen“ betrifft beide Gruppen im Text. Es geht also um das richtige Erkennen Jesu schon jetzt in der Zeit der Krise, z. B. aufgrund der Warnung vor Pseudomessiasen Mt 24, 4. 23. 26.

IV „Die pragmatische, präsenste Potenz in Mt 25, 31–46“ führt das Lesen am Satz entlang exemplarisch am Text vor. Der Stil erhält Leitfunktion. Die Partikel „dann“ (tote) untergliedert, unterstützt von einleitendem „und“ (kai) u. a., das Gleichnis in 7 Sequenzen: Vv 31 a–b; 31c–33; 34–36; 37–40; 41–43; 44; 45–46. Der Parallelismus membrorum schafft eine doppelte Sicht. Sequenz für Sequenz werden dann Bedeutung und Pragmatik innerhalb des Makrotextes Mt-Ev erschlossen. Die Szene wird mit einer Theophanie nach Sach 14,5 eröffnet, dann folgt die Scheidung der Völker mit dem Hirten- und Herden-Vergleich, der im Mt-Ev und im AT bereits verankert ist. Es entsteht die neue Gattung „Gericht des Menschensohnes“. Der Leser erhält mit ihr eine neue Wahrnehmung (percezione) der Wirklichkeit.

Die Textsequenz hat die kommunikative Funktion, Kommunikation abzubilden. Daher teilt F. zunächst zu Recht den apokalyptischen Text ein in Einleitung Vv 31–33, antithetische Redestücke Vv 34–40. 41–45 und Schluß V 46 (165). Erst aufgrund des „dann“-Stils wird der Schluß V 46 mit V 45 zusammengefaßt, zu Unrecht. Denn V45 korrespondiert als parallele Antwort zu V 40, müßte also Sequenz 5 entsprechend (Vv 37–40) zu V 44 gezogen werden. V 46 ist eine in sich selbständige Handlung, auch wenn die „dann“-Einleitung fehlt. Doch leitet „und“ den Satz ein, so daß eine Sequenz vorliegen kann. „Dann“ im V 45 betont innerhalb der vorhergehenden Sequenz emphatisch die verurteilende Begründung des Menschensohns, schafft aber m. E. keine neue Sequenz.

Diese Unklarheit bei der Sequenzbestimmung zeigt, daß nicht nur stilistische Signale den Sequenzenwechsel anzeigen. Die Abbildung von Kommunikation hat m. E. weit mehr auf den Wechsel von Handlung und Rede und den Wechsel von Personen innerhalb der Handlung und Rede zu achten als auf Stilistika. Der Menschensohn hat mit V 45 die Rede beendet; die zwei Gruppen handeln nun in V 46 und führen das Urteil aus. Stilistika können wie hier die Sequenzen anzeigen, aber nicht konstituieren.

Auch die „potenziale pragmatic“ bleibt bewußt offen. Der Leser erkennt die direkten und indirekten Appelle zum Handeln, z. B. den Aufforderungscharakter der Aufzählung der Werke der Barmherzigkeit. Doch wie kann der damalige Leser sozialgeschichtlich diese Werke in Praxis umsetzen? Textimmanente Identifizierungen mit Rollen und Situationen und Midraschtexte schaffen Beispiele. Doch diese Rückverweise und Kommentierungen reichen nicht aus. Der heutige Leser muß eine Rekonstruktion der damaligen Handlungsmöglichkeiten erhalten. Handlungsmodelle müßten Realisierungen solcher Möglichkeiten zusätzlich anzeigen.

V „Mt 26,1–2 als Kommentar zu Mt 25, 31–46“ bezieht konsequent den Schluß des Mt-Ev auf das Gerichtsgleichnis. Mt 26, 1–2 ist die Abschlußformel einer mt Rede (218). Das Weltgericht ist nur eine vorläufige, apokalyptische Vorstellung, die vom Evangelisten weitergeführt wird. Jesus in seinem Leiden ist der unbekannte Geringste, der durch die Auferstehung die Erhöhung erfährt. Bis zum Weltgericht repräsentiert er als unerkannter Fremder „Gott mit uns“ (Emmanuel) und will fortwährend durch auf Handeln bezogenes Lesen gefunden werden. Seit Ostern ist jede leidvolle und schwierige Lebenslage mit ihm verbunden, mit seinem Tod und seinem Leben, wobei das Leben das letzte Wort hat und das Bestehen im Gericht verleiht.

Die Arbeit ist konsequent aufgebaut. Die Führung des mattheischen Lesers durch die Textsignale ist plausibel aufgezeigt. Das Lesen wird zum entdeckenden Genuß. Der richtende Menschensohn und der leidende Menschensohn Jesus Christus bleiben in Spannung und finden im Akt des Lesens eine überzeugende, theologische Zuordnung. F. hat ein gründliches und mutiges Buch geschrieben, das zum nachvollziehenden Lesen ermuntert und über diesen Leseakt hinausweist.

Dortmund

Detlev Dormeyer

Synoptic Concordance. A Greek Concordance to the First Three Gospels in Synoptic Arrangement, statistically evaluated, including occurrences in Acts. Griechische Konkordanz zu den ersten drei Evangelien in synoptischer Darstellung, statistisch ausgewertet, mit Berücksichtigung der Apostelgeschichte, Vol. 1–4, hg. v. Paul Hoffmann / Thomas Hieke / Ulrich Bauer. – Berlin: W. de Gruyter 1999–2000. Vol. 1: A–Δ, LXXIII, 1032 S., Ln DM 316,00 / € 158,00 ISBN: 3–11–016296–2; Vol. 2: E–I, XVIII, 957 S., Ln DM 316,00 / € 158,00 ISBN: 3–11–016617–8; Vol. 3: K–O, XVII, 997 S., Ln DM 316,00 / € 158,00 ISBN: 3–11–016618–6; Vol. 4: Π–Ω XIX, 1064 S., Ln DM 316,00 / € 158,00 ISBN: 3–11–016619–4

Wer im Rahmen seiner Diplomarbeit oder Diss. mit der guten alten Konkordanz von Moulton & Geden sich auf die Spuren bestimmter neutestamentlicher Termini gemacht hat, wird sich an die Mühe und, häufig genug, auch den Ärger erinnern: Der abgedruckte Text war zu knapp, um den Kontext wirklich vor Augen zu haben, insbesondere im Fall der Synoptiker war es nötig, sich auch noch die Synopse daneben zu legen, um die unterschiedliche Verwendung, Auslassung oder neue Eintragung eines bestimmten Terminus bei den „Seitenreferenten“ beobachten zu können. Aus dieser Not heraus sind oft eigene, handgeschriebene Spezialkonkordanzen entstanden, die jetzt in den Akten lagern.

Diese Zeit ist nun vorbei. Das Riesenwerk „Synoptic Concordance“, als DFG-Projekt in Bamberg unter der Ägide von P. Hoffmann durchgeführt, leistet kompetente Abhilfe: Endlich läßt sich der Gebrauch eines jeden Wortes der synoptischen Tradition (mit ganz wenigen Ausnahmen, z. B. $\delta\epsilon$ und $\kappa\alpha\iota$) im großräumig bemessenen Kontext und mit den entsprechenden Parallelstellen, ebenfalls mit Kontext abgedruckt, auf der gesamten Strecke der drei ersten Evangelien mühelos verfolgen. Dabei wird das betreffende Stichwort durch eine eigene Zeile und zusätzlich durch Sperrdruck hervorgehoben. Die Stellen, die in der Akoluthie des jeweiligen Evangeliums abgedruckt sind, sind grau schattiert. Auf Dubletten wird mit einem Doppelpfeil, auf weitere „beachtenswerte Stellen“ mit einem einfachen Pfeil verwiesen. Durchaus hilfreich ist der Abdruck der entsprechenden Belegtexte aus der Apostelgeschichte, weil dadurch die schriftstellerischen Eigenheiten des dritten Evangelisten, wie sie beim „synoptischen“ Durchgang zu beobachten sind, an seinem zweiten Werk weiter verfolgt werden können. Jedem Stichwort sind statistische Informationen vorangestellt – sowohl im Blick auf dessen Streuung im Neuen Testament insgesamt, als auch speziell im Blick auf die Verteilung unter den Synoptikern. Die Angaben erfolgen allerdings in einem derart detaillierten Symbolsystem, daß für die Entschlüsselung dieser diffizilen Informationen das eingehende Studium der Einführung unabdingbar ist.

Auch wenn Normalverbraucher die Fülle an Zusatzinformationen, die, wie angedeutet, in einem ausgeklügelten System mitgeliefert werden, nicht auf Anhieb werden ausschöpfen können, erlaubt die analog zu üblichen Synopsen dreispaltige Anordnung der Stichwörter samt Kontext einen raschen und entdeckungsreichen Gang durch die verschlungenen Pfade der synoptischen Tradition. Das Werk leidet allerdings unter zwei Schönheitsfehlern, die strukturell bedingt sind: (1) Es ist wirklich ein Jahrhundertwerk, was da erschienen ist, aber eher für das vergangene 20. Jh. Inzwischen sind die technischen Hilfen für die statistische Auswertung des neutestamentlichen Textmaterials auf Grund von allgemein zugänglichen Datenbanken (z. B. BibleWorks) so groß und so ausgereift, daß sich jede und jeder, auch wenn sie/er kein Computerfreak ist, seine eigene Konkordanz sozusagen in Minutenschnelle zusammenstellen, jederzeit verändern und nach Belieben ausdrucken kann – und zwar zugeschnitten auf die eigenen Bedürfnisse: entsprechend der eigenen Denkstruktur und den jeweiligen Forschungsinteressen. Und (2) ist das Jh. werk zu teuer: Mit dem stolzen Preis von insgesamt über 600,00 Euro ist das Werk nicht nur für Studierende unerschwinglich. Bei den momentanen finanziellen Sparmaßnahmen wird sich jede Institutsbibliothek genau überlegen, ob die Anschaffung zu rechtfertigen ist.

Münster

Martin Ebner

Kirchengeschichte

Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955. Band 1 und 2. Nach Vorarbeiten von Uwe Scharfeneker unter Mitarbeit von Andreas Ochs und Barbara Wieland, hg. v. Hubert Wolf / Claus Arnold. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 2001. VI, 667 S. / VI, 753 S., geb. DM 336,00 / € 177,00 ISBN: 3–506–79700–X

„Lieber hochwürdiger Herr Studienrat! Seit unserem Gespräch in Duisburg besteht für mich kein Zweifel mehr daran, daß Sie mit Ihren Auffassungen völlig außerhalb der Kirche stehen. An dieser Feststellung führt keine Dialektik vorbei. Nur eine ganz klare, eindeutige, vorbehaltlose ehrliche Unterwerfung unter die Lehrautorität der Kirche gäbe mir die Möglichkeit, die ich von ganzem Herzen herbeiwünsche, von einem Vorgehen gegen Sie abzusehen. Ich bitte Sie dringend und inständig, sich der Folgen eines solchen Vorgehens für Sie und Ihr Seelenheil bewußt zu werden. Es würde auch äußerlich der Bruch mit der Kirche vollzogen. Sie müßten auf die Ausübung Ihres priesterlichen Amtes und auf den Empfang der Sakramente verzichten und ständen außerhalb der lebensspendenden Gemeinschaft der Kirche Christi, der Sie doch – das möchte ich annehmen – einmal mit ganzer Seele angehangen haben. Und das jetzt, wo Ihre irdische Pilgerfahrt sich dem Ende zuneigt.“ (II 265)

Das ist etwa die erste Hälfte eines Mahnschreibens, das Bischof Michael Keller von Münster am 11. November 1951 an den geistlichen Religionslehrer Dr. Oskar Schroeder richtete, und das beispielhaft für zahlreiche Dokumente steht, in denen sich die immer neuen Eskalationen niederschlugen, die im Verhältnis der reformistisch gesinnten Priester des Rheinlandes zu ihren Bischöfen während der gesamten Epoche des Modernismus und der sog. Pius-Päpste bis hin zum II. Vatikanum sich regelmäßig wiederholten.

Die Exkommunikationsdrohung des Bischofs gegenüber dem – wie es im selben Schreiben hieß – vielleicht doch von „einem gewissen Geistesstolz und falschem Unabhängigkeitsdrang“ erfüllten Studienrat bezog sich auf die Annahme des Assumptio-Dogmas von 1950, wurde hier nur als ein Beispiel für das Basisverhältnis von „Amtskirche“ und „Reformpriestern“ angeführt, um die Atmosphäre, in der jene fünf Männer und ihr weiterer Kreis jahrzehntelang lebten, von vornherein deutlich zu machen.

Die Edition, in der wir diesen Brief finden, umfaßt auf zusammen 1420 S. 454 Dokumente, zwei Einleitungen, eine Monographie zu den beiden sog. Reformschriften der Jahre 1937 und 1938, einen Anhang mit 33 Kurzbiographien der wichtigeren Mitglieder des Reformkreises und deren komplette Schriftenverzeichnisse inklusive der ihren Schriften gewidmeten Rezensionen, sowie einen kleinen Fototeil, der unentbehrlich ist, um wenigstens von den wichtigsten Mitgliedern eine leibhafte Vorstellung zu gewinnen.

Machen wir uns zuerst klar, um was für eine Art von Edition es sich handelt. Es ist nicht die Herausgabe eines amtlichen Schriftwechsels, bei dem Anweisungen erteilt und Berichte erstattet werden. Es ist aber auch nicht eine rein private Briefsammlung eines Freundschaftskreises oder einer kleinen Gelehrtenrepublik. Das Rückgrat dieser Edition, von der alle weiteren Teile, teils Korrespondenzen, Artikel oder Protokolle, abhängen, sind die Rundschreiben, Einladungen, Vorträge, Zusammenfassungen von Tagungen, Versandmappen eines theologischen Kreises, der in organisierter Form zwischen 1942 und 1955 existierte.

Die „Freunde einer Erneuerung der Kirche in Deutschland“ werden im Kern von fünf Priestern gebildet, die am 2. Januar 1942 zum ersten Mal im Hause des Kölner Extraordinarius Johannes Hessen zusammenkamen. Die Gründungsmitglieder, die auch bewußt einen „engeren Kreis“ bildeten, waren Dr. Oskar Schroeder, Religions-Studienrat in Duisburg, Pfarrer Joseph Thomé in Würselen bei Aachen, Studienrat Dr. Wilhelm Wilbrand in Siegburg (dem aber der Religionsunterricht schon seit 1920 verboten war), Prof. Johannes Hessen, sowie als Sekretär der wesentlich jüngere Dr. Willy Lenzen, Kaplan im Bistum Aachen. Unter den weiteren Mitgliedern sind auf jeden Fall erwähnenswert Prof. Aloys Müller, Extraordinarius für Philosophie in Bonn, Dr. Werner Keuck, später Prof. der Homiletik in Essen und Aachen, der auch längere Zeit als Sekretär fungierte, sowie Pater Marcus Müßig OFMCap, der als eine Art Spiritual wirkte.

Alle diese Geistlichen waren wissenschaftlich befähigt und gebildet und wären unter anderen Umständen vor vielen anderen Männern, die in dieser Epoche Lehrstühle bestiegen, geeignet gewesen, eine akademische Laufbahn erfolgreich zu durchlaufen. Wer das bezweifelt, möge nur einmal in aller Stille die Namen katholischer Philosophen an den Priesterseminaren Deutschlands in der Epoche zwischen 1930 und 1960 durchgehen, und dann die Hauptwerke unserer Fünfergruppe zum Vergleich heranziehen. Die Lebensläufe eines Thomé, eines Wilbrand, eines Hessen, eines Müller zeigen alle die schonungslose Brechung ihres Aufstiegs durch intransigente Dogmatiker, z. B. in der Ablehnung einer guten Doktorarbeit Thomés durch den Bonner Antimodernisten Gerhard Esser. Die meisten Mitglieder des Reformkreises hatten 1940 schon die volle Marginalisierung ihrer Personen und ihrer Doktrinen durch das kirchliche Lehramt erfahren.

Daß diese Männer aber in einem Kreis zusammenfanden und über mehr als zehn Jahre eine Aktivität entfalten konnten, die nach damaligen Kriterien als tollkühn zu bezeichnen ist, war die ganz persönliche Leistung OSKAR SCHROEDERS (1889–1974), dessen Buch *Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reform-katholischen Bewegung* (Köln/Graz 1969) für immer eine Hauptquelle zu diesem Thema bleiben wird. Er war der unermüdliche Spiritus rector, der zusammen mit Willy Lenzen den Betrieb am Laufen hielt und der auch die intensivsten Außenkontakte, besonders zu Karl Adam, Friedrich Heiler und Anton Fischer pflegte.

Die Reformgeistlichen, wie man sie kurz nennen kann, hatten, wie schon erwähnt, schmerzhaft Konflikte mit der Obrigkeit hinter sich: Indizierungen durch Rom oder durch bischöfliche Kurien, Monita, Zensur-Streitigkeiten, Verhinderungen von Promotionen und Habilen usw. All dies veranlaßte diese Gruppe, im Geheimen oder genauer im Inoffiziellen vorzugehen.

Ausgehend von der anonymen Veröffentlichung zweier Reformschriften in den Jahren 1937 und 1939, die aus der Feder von Hessen und Schroeder stammten, beschlossen die Mitglieder des Kernkreises, sich zu einer Gemeinschaft zusammenzuschließen, in der nicht wenig von der Mentalität und Spiritualität der Jugendbewegung erhalten blieb, von der die Mehrheit des inneren Kreises geprägt war. Die von Schroeder verfaßten „Richtlinien“ vom Jahre 1941/42 geben sehr klar das innerste Anliegen des Kreises wieder (Dok. Nr. 1, I 124–27). Es war der Versuch, ein dogmatisch erstarrtes Amtskirchentum aufzubrechen und durch wissenschaftliche Wahrhaftigkeit den eigentlichen lebenspendenden Sinn der „Dogmen“, die durch Scholastik und Neuscholastik zu toten physikalischen Thesen erstarrt waren (z.B. Transsubstantiation, Assumptio), wiederzugewinnen.

Das Geheimnis, das schlecht gewahrt, war durch die Versendung von sog. Nikodemus-Mappen an ca. 100 Mitglieder eines weiteren Kreises von vornherein unterminiert. Den Kreisen der theologischen Fak.en und Seminarien dürften die Zusammenhänge und Gruppierungen bald bekannt gewesen sein.

Will man nun inhaltlich den Geist des Reformkreises erfassen, ist der schnellste Weg derjenige über die Kontroverse: was bekämpften diese Priester an der Kirche der Pius-Päpste konkret? In einem Vortrag von 1942 faßte der Philosoph Aloys Müller „die falschen Lebensformen des Christentums“ schlagwortartig zusammen. Die Einflußlosigkeit des Christentums, welches nicht vermocht habe, „den jetzigen Krieg“ zu verhindern, war auf sechs Fehlentwicklungen zurückzuführen. Erstens, „das jenseitschristentum. Ihm ist die Welt gleichgültig.“ Zweitens, „das Herrschaftschristentum“, welches „die Welt in einer politischen Form beherrschen“ will. Drittens, „das Gesetzeschristentum“, in dem der Gehorsam „zur wichtigsten Tugend des Christen“ wird. Viertens, „das Sündenchristentum“. Fünftens, „das intellektualistische Christentum“, welches die Religion „nur als Lehrgebäude, als Summe von heruntergesagbaren Glaubenssätzen“ aufzufassen vermag. Sechstens, „das Gehäusechristentum“, nämlich „das Christentum der verabsolutierten Tradition“, z.B. in der scholastischen Philosophie, im lateinischen Brevier sowie in der lateinischen Liturgie (I. 211–213). (Selbstverständlich war die Einführung einer deutschsprachigen Liturgie in diesem Kreis ein unbedingtes Postulat.)

Man würde allerdings die Qualität der in diesem Kreis erstrebten Erneuerung verkennen, sähe man ihn nur in seiner Kritik an der Tradition (genauer: der neuscholastischen Formulierung des 19. Jh.s). Neben den Tagungsprotokollen und Rundschreiben ist jetzt auf den inhaltlichen Kern der ganzen Unternehmung einzugehen: die großen theologischen Denkschriften, Gutachten, Vorträge, Ausarbeitungen, die uns mit einem Schlag Tiefenkenntnisse der katholischen Theologiegeschichte ermöglichen, die bislang nicht einmal vorstellbar waren, trotz schätzenswerter Forschungen zur Liturgiebewegung, zur Biographie großer Theologen, in einzelnen Monographien zu Sachthemen. Aus den ca. 21 Dokumenten, die mindestens in diese Gruppe eingereiht werden können, stammen elf von Oskar Schroeder, zwei von Karl Adam, je eins von Antweiler, Rademacher (postum!), Friedrich Heiler, Aloys Müller, Walter Berttram, Anton Fischer, Willy Lenzen, Joseph Lortz und Joseph Thomé. Als innersten Kern der Reformtheologie darf man Schroeders umfangreiche dogmengeschichtliche und kirchenpolitische Stellungnahmen, besonders zur Christologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre bezeichnen. Von überraschender Schärfe sind die Aussprüche Prof. Arnold Rademachers, die als geheime Sammlung tradiert, puren „Modernismus“ bieten und selbst vor einer Infragestellung des Zölibats nicht zurückschrecken. (Fundorte: I 137, 201, 271, 298, 381, 398, 455, 465, 502, 520, 539, 552, 606, 653, 658, II 7, 14, 114, 205, 326, 452, 454.)

Wer im Jahre 2001 das Umstürzlerische der rheinischen Reformtheologie um 1940/50 erfassen will, hat es schwer, wenn er vom tatsächlichen Glauben zeitgenössischer Christen etwa ablesbar an Sonntagspredigten ausgeht. Er muß sich, und das ist schwer, vor Augen führen, was an Dogmen und Moralvorschriften damals von der „Amtskirche“ strengstens vorgeschrieben war. Zwei Beispiele: auf dem Treffen des engeren Kreises vom 6. Januar 1947 in Mönchengladbach wurde von Johannes Botterweck die Frage erörtert, ob die Sintflut historisch oder mythologisch zu verstehen sei (I 569): Diese Debatte, die übrigens während des ganzen 19. Jh.s hemmend auf die katholische Bibelwissenschaft eingewirkt hatte, war immer noch nicht ausgestanden. Noch in den 50er Jahren waren die Entscheidungen des S. Officium über alttestamentarische Fragen aus der Zeit Pius' X. in voller Kraft. Wer in dieser Zeit z.B. die Autorschaft des Moses an den fünf ihm zugeschriebenen Büchern in Zweifel zog, war als Alttestamentler unmöglich.

Zweitens: Der Reformkreis und seine weiteren Anhänger erstellten eine moderne Moral, die von den Teufel-, Höllen- und Tod-sündenvorstellungen der traditionellen Theologie weit wegführte. Karl Adam hat sich 1939 in Aa-

chen in einem Vortrag gegen die herkömmliche Vorstellung gewandt, daß durch die Unkeuschheit mehr Menschen in die Gewalt des Teufels getrieben würden, als durch jede andere Sünde (II 41). Die weitverbreitete Vorstellung, daß eine „Sünde“ meist eine solche gegen das 6. Gebot sei, und diese immer auch eine Todsünde sei, wurde von Adam abgelehnt, was ihm die scharfe Kritik eines Weihbischofs einbrachte. Die Auseinandersetzung um Sünde, Todsünde und Unkeuschheit (II 38–50), die Karl Adam und Joseph Thomé mit dem Hierarchen führen mußten, wirft ein helles Licht auf die festgefahrene Lage der damaligen Theologie. Der Rez. darf hinzufügen, daß um 1960 sein in Innsbruck promovierter Religionslehrer, ein an sich dynamischer, begeisternder ND-Kaplan, immer wieder seinen Schülern einschränkte, daß Onanie in jedem Falle eine Todsünde sei, und also ein Vierzehnjähriger, der z.B. nachts onaniert habe und auf dem Schulweg vom Auto überfahren werde, unweigerlich der ewigen Höllenstrafe ver falle. In allzu gelehrten Theologiehistorien tauchen solche Zustände nicht auf; in dieser Edition wird unendlich viel Wirklichkeit lebendig.

Blicken wir noch kurz auf einige Merkmale, die es gestatten, das Sozial- und Mentalitätsprofil unserer Theologen, die insgesamt so etwas wie eine Geheimfakultät bildeten, näher zu erfassen.

1. Sie kamen alle aus dem Raum zwischen Bonn, Aachen und Düsseldorf. Das Epizentrum ihrer Herkunft wie Bildung waren die Städte und Kreise Mönchengladbach und Krefeld. Auf der einen Seite war der Einfluß der Bonner Theologischen Fak. (Rademacher war der nächste und intensivste Inspirator), auf der anderen Seite jener des „Volksvereins“ spürbar.

2. Alle Mitglieder entstammten dem Bauerntum oder Kleinbürgertum. Soweit ich sehe, gab es nirgendwo Verbindungen zu dem mächtigen katholischen Adel oder zu den oberen bürgerlichen Gesellschaftskreisen. Der dort angesiedelte soziale und ästhetische Konservatismus war ihnen fremd.

3. Die katholische Jugendbewegung prägte die Mentalität nach der emotionalen Seite so stark, wie die historisch-kritische Methode nach der intellektuellen Richtung. Diese Verbindung von strenger Wissenschaftlichkeit und bündischem Lebensideal ist in dieser Generation nicht selten und war die eigentliche Basis aller Reformbestrebungen in der Epoche des II. Vatikanum.

4. Ausgangspunkt aller theologischen Bemühungen war die katechetisch-didaktische Situation von Religionslehrern, die ihren älteren Schülern die Zugehörigkeit zur Kirche sichern wollten: eine Situation von großer Schwierigkeit, die bei dem Senior des Kreises, Wilhelm Wilbrand, bereits 1920 zum Konflikt geführt hatte. Noch in den 60er Jahren litt Willy Lenzen unter den Angriffen konservativer Eltern gegen seinen modernistischen Religionsunterricht.

5. Die von jedem Einfluß ausgeschlossenen „Nicht-Ordinarien“ und Religionslehrer entwickelten eine scharfe Opposition gegen die römische und gegen die bischöflichen Kurien. Ihre Machtlosigkeit und Marginalisierung zwang sie zur höchsten Konzentration auf das Wesentliche. Keiner hatte Zeit und Lust, auf wissenschaftlichen Spielwiesen bloße Gelehrtheit zu entwickeln. Was sie schrieben, entstand unter Druck, innerem und äußerem. Man kennt das Phänomen, welches nach dem sowjetischen Vorbild „Samisdat-Literatur“ genannt wird. Diese Arbeitssituation gibt den Texten oft eine Schärfe, die bei gelehrten Monographien kaum anzutreffen ist.

Nun noch einige Mitteilungen zu den weiteren Teilen dieser Edition. Das Gesamtwerk beruht auf insgesamt 16 Archivfonds, von denen die folgenden die Hauptmasse der Texte liefern: die Nachlässe resp. Sammlungen von Oskar Schroeder, Willy Lenzen, Joseph Thomé, Werner Keuck und Karl Adam. Von den meisten Kernmitgliedern (auch Hessen ist greifbar) liegt eine komplette Dokumentation vor. Daß eine derart vollständige Überlieferung besteht, ist wiederum Ausdruck der Tatsache, daß es stets im deutschen Klerus des 20. Jh.s Männer gab, die der neuscholastischen Orthodoxie mit aller Kraft ihren Anspruch auf Selbstdenken entgegensetzten. Da unsere Geheimfakultät durchaus von einem gehobenen Selbstbewußtsein erfüllt war – ein Umstand, der z.B. Bischof Keller an Oskar Schroeder nicht wenig störte – haben ihre Mitglieder ihre Akten sorgsam verwahrt, wohl wissend, daß eines Tages aus ihren Knochen ein Rächer erstehen würde, wenn man das sagen darf.

Unter den Briefwechseln ragt an Umfang und Bedeutung derjenige mit Karl Adam hervor (II 33–120). Ihm stimmte Thomé zu, wenn er sagte: „Rom ist Anti-Christ!“ (II 82). Dies kann nicht unerwähnt bleiben, und macht deutlich, daß all die Bischöfe, Generalvikare, Offiziale und Domherren, die mit der Verfolgung und Vernichtung des Reformkreises betraut waren, nicht etwa einem Phantom nachjagten, sondern einer realen Gefährdung der römisch-zentralistischen Amtskirche. Daher erregen die 10 Gedächtnisprotokolle, die Schroeder, Lenzen und Thomé in den Jahren 1943, 1951, 1955 und 1956 über ihre Vernehmungen durch die Bischöfe Graf von Galen, Keller und Pohlschneider und die Prälaten Chaudre, Schauff und Müssener anfertigten, ein besonderes Interesse (II 237, 245, 249, 371, 376, 392, 397, 405, 409, 463). Derartige Gesprächsprotokolle sind dem Rez.en noch nie begegnet, sie atmen den Geist bürokratischer Repression und erlauben uns, nachzuempfinden, was in den 50er Jahren noch die Angst vor dem Generalvikariat war. Einem Kanonisten muß es überlassen bleiben, einmal des näheren zu untersuchen, ob diese Repressionen den Normen des Codex entsprachen oder nicht.

Die Edition ist von größter Sorgfalt, die Kommentierung sehr reichhaltig. Eine enorme Leistung stellt auch die Bibliographie aller Schriften von 35 Mitgliedern des Kreises dar (darunter natürlich auch aller Kernmitglieder), die von Barbara Wieland erstellt wurde, die auch einen eigenen Beitrag zur unmittelbaren Vorgeschichte des Kreises erstellt hat. In den editorischen Notizen (auch im 20. Jh. gibt es schwierige Datierungsprobleme!) und in den erläuternden Anmer-

kungen steckt die sechsjährige Arbeit eines fünfköpfigen Teams. Die Kirchengeschichte Deutschlands im 20. Jh. ist durch diese wichtige und zugleich explosive Edition unendlich bereichert. Es wird künftig nicht mehr möglich sein, dies Gebiet zu betreten, ohne das hier gebotene Material nicht nur zu „benutzen“, sondern sich mit ihm inhaltlich auseinanderzusetzen.

Düsseldorf

Christoph Weber

Dörfler-Dierken, Angelika: Luthertum und Demokratie. Deutsche und amerikanische Theologen des 19. Jahrhunderts zu Staat, Gesellschaft und Kirche. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 448 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 75), geb. DM 138,00 / € 69,00 ISBN: 3-525-55183-5

Nach dem Urteil von Ernst Troeltsch brachte es die charakteristische „Leidsamkeit des Luthertums“ mit sich, daß es in politischen Dingen wenig eigenständige Produktivität entfaltete, sondern sich zumeist passiv den bestehenden Verhältnissen anpaßte: „Die Weichheit seiner ganz innerlichen Spiritualität schmiegte sich den jeweils herrschenden Gewalten an.“ (E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften. Erster Bd: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, 601f.) Konnte so in Amerika „das denkbar orthodoxe Luthertum unter dem Schutz der Demokratie blühen“, so lasse sich allerdings nicht verkennen, „daß es seinem ganzen Wesen nach sich am leichtesten verbindet mit politischen Verhältnissen von monarchisch-aristokratischer Art und mit einer wirtschaftlichen Gesamtlage von agrarisch-mittelständischer Beschaffenheit. Daher hat es sich den stärksten Ausdruck geschaffen in Politik und Weltanschauung der preußischen und deutschen Konservativen, in denen es heute noch die Gesetze des deutschen Volkes mitbestimmt.“ (A.a.O., 602f) Das Luthertum im Preußen-Deutschland seiner Zeit sieht Troeltsch im schroffsten Gegensatz zu den Anhängern der liberalen Ideenwelt einer aufgeklärten Moderne und aufs engste verbunden mit einem antidemokratischen Konservatismus restaurativ-patriarchalischen Zuschnitts. Demokratieförderliche Innovationen erwartete er von ihm nicht. Im Gegenteil: Das deutsche Luthertum galt ihm fast in Gänze als reaktionär.

Troeltschs These hat im Verein mit analogen Diagnosen Max Webers in häufig pauschalierter Form Schule gemacht. Die vorliegende Untersuchung, die im Jahre 1998 als kirchengeschichtliche Habil. von der Theologischen Fak. der Ruprecht Karls-Universität Heidelberg angenommen wurde, leistet einen Beitrag zu ihrer sozialhistorischen Überprüfung. Ziel ist die Klärung der Frage, welchen Einfluß die unterschiedlichen politischen Rahmenbedingungen im demokratisch-egalitären Amerika des 19. Jh.s einerseits und in den deutschen Kleinstaaten bzw. ab 1871 im Deutschen Reich andererseits auf die sozialetische Lehrbildung des Luthertums gewonnen haben. Zu diesem Zweck werden je zwei sozialetische Entwürfe aus dem amerikanischen und aus dem deutschen Luthertum analysiert, wobei einer von beiden jeweils dem eher liberalen oder dem eher konservativen Lager zuzuweisen ist.

Richard Rothe (49–113), der „Heilige des Protestantenvereins“, kommt aus dem politisch-liberalen Großherzogtum Baden und propagierte die Idee der fortschreitenden Realisierung des Reiches Gottes als eines Reiches religiös fundierter Sitte in einem ständischen Verfassungsstaat mit präsidialer Spitze. Auf amerikanischer Seite ist ihm der aufgeklärte Pietist Samuel Simon Schmucker (115–186) zugeordnet. Er war „nicht nur der erste lutherische Theologieprofessor in den Vereinigten Staaten von Amerika, sondern er war auch der erste an einer amerikanischen Hochschule, in Princeton, ausgebildete amerikanische lutherische Pfarrer überhaupt“ (115). Er wirkte in Pennsylvania, „wo sich schon im Ausgang des 17. Jh.s Angehörige verschiedener religiöser Gruppierungen als gleichberechtigte Bürger begegneten“ (19). Das vom Schmuckerismus als liberalen American Lutheranism abgegrenzte konservative Luthertum Amerikas wird paradigmatisch von dem Repristintheologen Carl Ferdinand Wilhelm Walther (259–333) repräsentiert, der die Kirche als Staat im Staate organisiert wissen wollte und dessen vorgegebene Verfaßtheit daher für äußerlich und letztlich gleichgültig erklären konnte. Walther ist Gründervater der streng konfessionell ausgerichteten Missouri-Synode. Ihm wird auf Seiten des deutschen Luthertums der aus dem politisch konservativen Königreich Sachsen stammende und in Erlangen wirkende Theologe Christoph Ernst Luthardt (187–257) zugeordnet, der für eine Verbindung von lutherischem Landeskirchentum und deutschem Nationalstaat eintrat. Behandelt werden die Konzeptionen der genannten Vertreter jeweils unter Bezug auf die allgemeinen Grundzüge ihrer Sozialetik, ihrer spezifischen Lehre vom Staat, von der Gesellschaft und von der Kirche. Die getroffene Auswahl der Entwürfe ist ausdrücklich nicht an einem normativ-dogmatischen Begriff des Luthertums orientiert. „Als Lutheraner werden (...) vielmehr solche Theologen bezeichnet, die aus einer lutherisch geprägten Tradition stammen und ihre akademische

Theologie bewußt in der Wirkungsgeschichte der lutherischen Reformation trieben.“ (21) Das trifft nach Meinung des Vf.s sowohl für Luthardt und Walther als auch für die um gut eine Generation älteren Rothe und Schmucker zu, wobei die Altersdifferenz die Tatsache markiert, „daß Konfessionalismus sowohl in den Vereinigten Staaten von Amerika wie in Deutschland das liberal geprägte Luthertum verdrängte“ (24f).

Bei aller historischen Problematik von Fallstudien und ihrer nicht seltenen Tendenz zu abstrakten Typisierungen darf die Zentralhypothese der Untersuchung als bewährt gelten, daß nämlich „die angebliche Demokratieunfähigkeit von Theologen aus der lutherischen Tradition ihre Wurzel nicht in der Theologie Luthers hat, sondern im jeweiligen politisch-gesellschaftlichen Kontext der Lutheraner“ (17). Es ergibt sich, daß die behandelten lutherischen Theologen „jeweils so demokratisch oder demokratiefeindlich eingestellt waren, wie es ihr gesellschaftliches Umfeld vorgab und die politischen Rahmenbedingungen es erlaubten“ (335). Allerdings reproduzierten sie in ihren sozialetischen Konzeptionen nicht lediglich die politischen Rahmenbedingungen, sondern bezogen sich in sehr unterschiedlicher Weise reflexiv auf diese: „Daß der Amerikaner Schmucker demokratiefreundlicher ist als der Deutsche Richard Rothe verwundert nicht. Bemerkenswert ist jedoch, daß der Deutsche Luthardt demokratiefreundlicher ist als der begeisterte Wahlamerikaner Walther.“ (337) Es bestätigt sich, was ohnehin von Anbeginn zu vermuten stand, „daß die lutherische Tradition ungemein vielschichtig ist“ (360). Die pauschale These einer angeblichen Demokratieunfähigkeit des Luthertums läßt sich daher nicht aufrechterhalten. Sie stellte schon bei Troeltsch eher eine Zeitdiagnose in historischem Gewande als ein kategorisches Urteil über die Beschaffenheit der aus der Wittenberger Reformation hervorgegangenen Bewegung dar, deren Charakterbild wie das ihres Namensgebers starken Schwankungen in der Geschichte ausgesetzt war und noch ist. Es liegt daher am Luthertum selbst, seinen gegenwärtigen Begriff ebenso wie sein Verhältnis zur Demokratie in kritischer Treue zur Tradition konstruktiv zu bestimmen.

Angemerkt sei, daß den materialreichen Studien zu Rothe, Schmucker, Luthardt und Walther ein statistischer und historisch-religionssoziologischer Vergleich zwischen den lutherischen Kirchen in Deutschland und in den Vereinigten Staaten vorangestellt ist (35–47), dem sich lehrreiche Informationen über die rechtliche und gesellschaftliche Stellung der Kirchen in den beiden Staaten diesseits und jenseits des Atlantiks entnehmen lassen.

München

Gunther Wenz

Katholische Kirche und Zwangsarbeit. Stand und Perspektiven der Forschung, hg. v. Peter Pfister. – Regensburg: Schnell & Steiner 2001. 64 S. (Schriften des Archivs des Erzbistums München und Freising, 1), kt € 9,90 ISBN: 3-7954-1417-2

Im Hochsommer 2000 schreckte die Katholische Kirche Deutschlands auf, nachdem in der Monitorsendung vom 19. Juli der Einsatz von Zwangsarbeitern in ihren Einrichtungen während des II. Weltkrieges thematisiert wurde. Bereits wenige Tage später beschloß der Ständige Rat der Deutschen Bischofskonferenz am 28. August 2000, sich näher mit der Frage der Zwangs- und Fremdarbeiter in kirchlichen Einrichtungen auseinanderzusetzen und beauftragte umgehend die deutschen Bistümer mit der wissenschaftlichen Aufarbeitung und Erforschung der Thematik. Seither ist in nahezu allen Diözesen ein hohes Engagement zu verzeichnen: Zeitzeugen werden befragt, Archivalienbestände durchforstet, Arbeitsgruppen gebildet und Tagungen zur Thematik gehalten.

Mit dem von P. Pfister (Direktor des Archivs des Erzbistums München und Freising) herausgegebenen Bändchen „Katholische Kirche und Zwangsarbeit. Stand und Perspektiven der Forschung“ liegt nunmehr die schriftliche Dokumentation des gleichnamigen am 14. Februar 2001 in München gehaltenen Kolloquiums vor, in der namhafte Historiker des bayerischen Raumes sowie der Kommission für Zeitgeschichte Fragestellungen und „neue Impulse für die historische Forschung“ geben möchten.

Inhaltlich bieten die acht Beiträge zum einen allgemein bekannte Einblicke in die Lage der bayerischen Kirche zwischen 1933 und 1945, in den staatlichen Umgang mit Zwangsarbeitern im Dritten Reich sowie in die damaligen Möglichkeiten und Grenzen der kirchlichen Seelsorge an Zwangsarbeitern. Zum anderen erhält der Leser einen komprimierten Überblick über das geplante Vorgehen in der Aufarbeitung des Themas Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen für den deutschen Raum und im speziellen für das Gebiet des Erzbistums München und Freising. Neben ersten Ergebnissen zum

Stand der dortigen Untersuchungen – für das bayerische Erzbistum waren bis zum 14. Februar 2001 ca. 300 betroffene Personen ermittelt – werden nicht nur für parallel laufende Recherchen in anderen Bundesgebieten wertvolle Hinweise auf möglicherweise relevante Archivalien gegeben, sondern auch wichtige Desiderate im Forschungsfeld „Kirche im Krieg“ aufgezeigt.

Insgesamt hält der Leser mit dem knapp 70 S. umfassenden Büchlein relevante Beiträge in Händen, die schon jetzt die künftige Entwicklung der Forschung zur Thematik „Kirche im Dritten Reich“ – v. a. bzgl. der Frage der Zwangsarbeiter in kirchlichen Einrichtungen – mit Spannung erwarten lassen. Es bleibt zu hoffen, daß insbesondere in dieser Frage das von Hockerts geforderte „Ethos der Wissenschaft“ mit seiner „methodisch kontrolliert[en]“ Bearbeitung im Gegensatz zu einer „plakativen Schwarz-Weiß-Malerei“ (55) mehr denn je beachtet wird. Vor diesem Hintergrund ist es jedoch im derzeitigen Stadium der Forschung geboten, mit Verallgemeinerungen, denen zufolge „von kirchlicher Seite (...) auf diese Menschen [Zwangsarbeiter] kein Zwang ausgeübt worden (...) ist“ (9), zurückhaltend umzugehen, zumal zu bedenken ist, daß auch die in kirchlichen Einrichtungen eingesetzten ausländischen Arbeitskräfte in den seltensten Fällen freiwillig im nationalsozialistischen Deutschen Reich gelebt und gearbeitet haben.

Münster

Thomas Flammer

Kreidler-Kos, Martina: Klara von Assisi: Schattenfrau und Lichtgestalt. – Tübingen / Basel: Francke 2000. 350 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 17), kt DM 98,00 / € 49,00 ISBN: 3-7720-2585-4

Klara von Assisi aus dem Schatten zu holen, in den die sogar als „alter Christus“ bezeichnete Gestalt des Franziskus und manch eine einseitige Forschung sie stellten, und sie zugleich in das Licht zu setzen, das ein von patriarchalischen Voreinstellungen freier Blick auf sie, ihr Leben und Wirken zu werfen vermag – diese beiden Aufgaben verfolgt die Vf.in in ihrer Diss. Im Rahmen der moraltheologischen Arbeit ist es das vornehmliche Ziel, die Biographie und das Ethos der Klara für aktuelle Fragestellungen und weibliche, oft gesellschaftlich bedingte Defiziterfahrungen fruchtbar zu machen. Dabei wird Klara als „Heilige“, d. h. ihre Vita als Modell gelingenden Lebens betrachtet, das auch heute Identität stiften sowie zu Beharrlichkeit und Widerstand ermutigen kann. Dieses erkenntnisleitende Interesse am Thema wird zu Beginn der Untersuchung offen und direkt formuliert (Kap. I).

Die ersten beiden inhaltlichen Hauptteile nehmen eine kritische Sichtung der bisherigen Literatur vor und untersuchen die Quellenlage (Kap. II und III). Im Blick auf die bereits vorhandenen Klara-Biographien kann Kreidler-Kos überzeugend ein zugrunde-liegendes „Muster der Ambivalenz“ (77) nachweisen, das darin besteht, daß Klara fast durchgängig in Abhängigkeit von der Bezugsgröße Franziskus betrachtet wird und ihr nur dann selbständige Züge zugesprochen werden, wenn Lebensereignisse, die keine Verbindung zu Franziskus aufweisen, im Mittelpunkt stehen. Der Überblick über die Quellen rund um Klara von Assisi diskutiert gründlich aktuelle Forschungsfragen, auch die nach der Datierung des „Privilegium paupertatis“ (107–116), der entweder von Innozenz III. oder erst von Gregor IX. gewährten päpstlichen Erlaubnis kollektiver Armut für Klaras Gemeinschaft von San Damiano.

Das zentrale Kap. (Kap. IV) stellt den Versuch dar, die Geschichte Klaras neu zu schreiben. Dabei gibt das Ende von Klaras Segensschreiben die Struktur vor: „Seid immer Liebhaberinnen eurer eigenen Seele“ – unter diesem Satz-anfang verhandelt die Vf.in Klaras Lebenskonflikte. Die Fortsetzung des Zitats „und eurer Mitschwester“ öffnet den Blick für Klaras zahlreiche Kontakte. Und der Zitatschlußteil „und seid immer besorgt zu beobachten, was ihr dem Herrn versprochen habt“ veranlaßt die Untersuchung von Klaras Einstellung zu den drei Ordensgelübden (Kap. IV.1).

Die Konzentration auf Klaras Konflikte korrigiert schlüssig das virulente Bild einer harmlosen, angepaßten, sich widerstandslos familiären, gesellschaftlichen und kurialen Zwängen beugenden Frau. Vielsagend ist z. B. Klaras Reaktion auf den Druck, den Papst Gregor IX. ausübt, um die Gemeinschaft von San Damiano zur Annahme von Besitz zu bringen: „Heiliger Vater, auf gar keine Weise will ich (...) von der Nachfolge Christi befreit werden.“ Die Vf.in macht weiter plausibel, daß die bisherige Forschung Klaras Beziehung zu Franziskus als viel zu harmonisch und auch als viel zu persönlich dargestellt hat. Daß die befremdlich wirkende Askese- und Fastenpraxis der Klara ein wesentlicher Ausdruck ihres Verständnisses der Armut ist, für die allein sie so zahlreiche Kämpfe foht, ist ebenfalls ein neuer Aspekt, den bisherige Interpretationen nicht kennen (Kap. IV.2).

Klaras Kontakte unabhängig von der Beziehung zu Franziskus zu untersuchen, ist lohnend. Mit einmahl werden so zahlreiche Frauenverbindungen sichtbar, daß der Eindruck bewußter Frauensolidarität entsteht. Besonders die Beziehung zur Mutter und die Freundschaft mit Agnes von Prag bereichern das Bild von Klaras Persönlichkeit und lassen viele ihrer Handlungen wie die Er-

stellung einer eigenen Ordensregel (Agnes war hier mit einem eigenen Versuch vorausgegangen) in einem neuen Licht erscheinen (Kap. IV.3).

Weiter erhellt K.-K. Klaras Spiritualität anhand ihrer Einstellung zu den Gelübden Armut, Keuschheit und Gehorsam. Klaras theologische Begründungen der Gelübde und ihr durchgängiger Wille zur Freiheit, der sich in der Hochschätzung der Gelübde, v. a. der Armut niederschlägt, rückt wiederum verzerrte Blickweisen der Forschung zurecht, die Klara bisweilen unterstellen, durch die Gelübde Frustrationen kompensiert zu haben (Kap. IV.4).

Die letzten beiden Kap. der Arbeit gelten der Ergebnissicherung (Kap. V und VI). Ein wichtiges Ergebnis der Quellenanalysen besteht darin zu zeigen, daß die in den Schriften häufige Erwähnung des Franziskus Klara nicht zur „Schattenfrau“ macht, sondern eher strategische Gründe hat: Immerhin war er zur Zeit der Abfassung von Klaras Ordensregel und Testament bereits heilig gesprochen und bot sich dadurch als bestechende Legitimationsgrundlage für Klaras eigentliches Interesse an, die Armut als umfassendes Prinzip durchzusetzen. Am Schluß skizziert K.-K. Klara als „Lichtgestalt“, die heutigen Bedürfnissen nach authentischer Spiritualität, geschichtswirksamen Handeln und gelingendem Leben von Frauen Wege weisen kann.

Die Diss. deckt derart schlüssig und an so vielen Stellen die herkömmliche Geschichtsschreibung als androzentrisch auf, daß sie zu einem feministischen Lehrstück wird. „Ohne Franziskus ist Klara als religiöse Gestalt nicht denkbar. Sie ist wie ein anderer Franziskus, der Abdruck seines Wesens und Wollens in Gestalt der Frau. Klara war nicht originell und schöpferisch in der Aufstellung eines religiösen Ideals.“ (144) Diesen und ähnlichen Behauptungen ist nach vorliegender Untersuchung jegliche Grundlage entzogen. Die Arbeit zeichnet sich durch einen klaren Aufbau aus und arbeitet wissenschaftlich solide. V. a. die Auseinandersetzung mit der bisherigen Sekundärliteratur zu Klara und auch Franziskus wird gründlich und kritisch geführt. Allerdings ist zu bemängeln, daß der historische Kontext an einigen Stellen doch zu stark vernachlässigt wird. Die latenten Zusammenhänge der franziskanischen Bewegung mit dem Katharertum wären auch im Blick auf die Rolle der Frauen in beiden Bewegungen höchst interessant. Wie stellen sich Klaras Positionen dar, vergleicht man sie mit der Rolle der Frauen in der katharischen Bewegung? Wie läßt sich überhaupt die Absolutsetzung des Armutsideals bei Klara erklären? Hier wäre ein genauere Blick auf den Kontext doch wünschenswert gewesen (vgl. z. B. zum Thema Armut MICHEL MOLLAT, *Die Armen im Mittelalter*, München² 1987). Auch das Beginitum mit seiner Schaffung einer neuen Lebensform liefert einen wichtigen Hintergrund, vor dem Klara und ihre Gemeinschaft betrachtet werden müßten (135–139). Hier hat die Vf.in wichtige Literatur nicht beachtet und kommt so zu einer zu unkritischen Einschätzung des Papstes Innozenz III. (155–162), dem büßende Frauen eher aus machtpolitischen Gründen gut ins Konzept paßten (vgl. Martina Wehrli-Johns: *Das mittelalterliche Beginitum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik*. Ein Beitrag zur Revision des Begriffs „Religiöse Bewegungen“, in: dies. – C. OPITZ: *Fromme Frauen oder Ketzerinnen*. Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter, Freiburg 1998, 25–51). Im Hintergrund der Äußerung des Jakob von Vitry über die religiös bewegten Frauen in Umbrien (278) steht ebenso un- zweideutig das Beginitum, über dessen Anfänge Jakob eine der bedeutendsten historiographischen Quellen liefert. Im Blick auf hermeneutische Fragen feministischer Geschichtsforschung wäre ergänzend UTA C. SCHMIDT: *Vom Rand zur Mitte*. Aspekte einer feministischen Perspektive in der Geschichtswissenschaft, Zürich / Dortmund 1994, zu nennen. Denn an einigen Stellen zeigt die Vf.in zu wenig historische Sensibilität, so daß die Aktualisierungen zu unmittelbar geraten. Außerdem scheint es doch fraglich, ob das Armutsideal als Kern der Ethik Klaras heute gar keine Rolle mehr spielt bzw. spielen könnte/müßte. Ein Personenregister gehört inzwischen eigentlich zum Standard. Auch angesichts des stolzen Preises ist sein Fehlen ärgerlich.

Bei aller Kritik ist die Diss. unbenommen eine unverzichtbare Lektüre für alle, die einen möglichst unverstellten Blick auf Klara von Assisi werfen wollen. Außerdem führt sie beispielhaft vor, wie dringlich der „andere Blick“ der historischen Frauenforschung auf Geschichte Not tut.

Karlsruhe

Irene Leicht

Nolte, Rüdiger: Pietas und Pauperes. Klösterliche Armen-, Kranken- und Irrenpflege im 18. und frühen 19. Jahrhundert. – Köln / Weimar / Wien: Böhlau 1996. VIII, 295 S., brosch. DM 68,00 / € 34,50 ISBN: 3-412-03596-3

Vorliegende Arbeit ist eine bei Harm Klutzing entstandene Kölner Dissertation. Der Autor will sich mit den wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen der Säkularisation am Beispiel der Klöster befas-

sen. Er will überprüfen, ob die Auswirkungen des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 negative Auswirkungen auf die Fürsorge für Arme und Kranke im Umkreis der Klöster hatten. Zunächst beabsichtigt Nolte den „konkreten Vollzug klösterlicher Sozialfürsorge“ quellennah zu untersuchen. Dabei stehen Fragen nach den Organisationsformen von Fürsorge, Art und Umfang der monetären und nichtmonetären – diese gehen in der Arbeit völlig unter – Aufwendungen, ihre Prinzipien sowie ihre Breitenwirkung im Mittelpunkt. Da Gesetzmäßigkeiten herausgearbeitet werden sollten, nimmt er keine regionale Abgrenzung der Untersuchung vor, sondern er will Strukturen und Organisationsformen in den Mittelpunkt stellen. Die sozialen Nöte des 18. Jahrhunderts forderten – so N. – eine Reaktion der Klöster, deshalb bot sich dieses Jahrhundert für die Untersuchung an.

„Unter einem Kloster wird gemeinhin ein abgeschlossener Gebäudekomplex verstanden, der für den Aufenthalt einer Ordensgemeinschaft bestimmt ist.“ D. h. für N. ist nur das Kloster als Gebäude interessant und nicht die Konfession oder die Regel, nach der die Insassen lebten. Und dies ist der entscheidende Schwachpunkt dieser Arbeit, denn N. beurteilt das sozial-fürsorgerische Handeln der Religiösen! Aber da in einem wesentlichen Teil seiner Arbeit nur das Gebäude interessiert, mußte er diesen Ausgangspunkt wählen. Er hat Klöster in Westfalen, im Rheinland und in Bayern ausgesucht, die aufgrund ihrer Wirtschaftskraft als repräsentativ für die Klosterlandschaft des 18. Jahrhunderts gelten können. N. wählt diese Klöster aber nur aus, weil zu diesen aussagekräftige archivalische Quellen (Armen- und Almosenrechnungen, Kapitelsprotokolle) vorhanden sind!

Das Buch beginnt mit einer breitangelegten Darstellung der Klosteraufhebung und Umnutzung zu Landeshospitälern im Hessen des 16. Jahrhunderts, die N. meint voranstellen zu müssen, „da dieser Vorgang als ein historischer Vorläufer der großen Säkularisation des frühen 19. Jahrhunderts anzusehen ist und hier zum ersten Mal in größerem Maße Klöster für sozial-fürsorgerische Zwecke Verwendung fanden“. Ziel der Klosteraufhebungen war jedoch nicht die Errichtung von Landeshospitälern, sondern die konsequente Durchführung der Reformation. Die Hospitalgründung war ein Nebenprodukt. Dazu N.: „Hierdurch wird die sozial-caritative Bedeutung der Hospitäler jedoch in keinsten Weise geschmälert.“ Dieser Teil der Arbeit hat die Qualität einer umfangreichen Seminararbeit und ist belanglos für die Themenstellung. Es folgen einige globale Ausführungen über demographische Entwicklungen in Europa und über Armut im 18. Jh. Ausführlich wird über die mittelalterlichen und frühneuzeitlichen städtischen Armenordnungen berichtet, ohne das ein Zusammenhang mit der Ausgangsfragestellung zu erkennen ist. Der Autor erwähnt knapp die Verpflichtung der Klöster zur Caritas und zitiert die entsprechenden Kapitel der Benediktinsregel sowie die Aachener Kanonissenregel von 816. N. will untersuchen, ob die Caritas im 18. Jh. auch noch in vollem Umfang wahrgenommen wurde. Die im Titel genannte „Pietas“ wird nicht thematisiert. Der Vf. untersucht u. a. freiweltlich adelige Damenstifte, Benediktiner, Trappisten, Prämonstratenser, Zisterzienser, Augustinerinnen und Augustinerchorherren.

Ihn interessieren die Almosenspenden im Klosterhaushalt. Beispielsweise hatte Stift Schildesche zu kirchlichen Hochfesten fixe Termine der Almosenvergabe, zu denen im Laufe der Jahre weitere Termine hinzukamen. Zu einer erhöhten Zahl von Almosenempfängern kam es in Krisenjahren des 18. Jhs oder in Jahren lokaler Nöte. Die Almosenvergabe an Festen führte zu einem bestimmten Reiseverhalten der Bettler. Die Rechnungen gaben nicht immer individuell an, an wen Almosen gegeben wurden. Zum Teil werden andere Ausgaben damit vermischt, so daß der prozentuale Anteil der Almosen an den Gesamtausgaben des Klosters oft nur schwer zu ermitteln ist. Aus wenig Material zieht N. kühne Schlußfolgerungen. So, wenn er die geringen Ausgaben des niederheinischen Klosters Kranenburg mit denen des fränkischen Heilsbrunn vergleicht, was seine Ausgaben steigern konnte. Er schließt daraus, daß das Armutsproblem im Süden des Alten Reiches verstärkt auftrat. Wichtig ist m. E. der Standort der Klöster. Doch zu dieser grundlegenden Einsicht kommt N. erst zu spät (173): „Hinsichtlich einer klösterlichen Armenpolitik erscheint es sinnvoll, drei Gruppen von Klöstern zu unterscheiden: Klöster innerhalb einer Landesherrschaft, Klöster innerhalb von Städten, und solche Klöster, die selbst Landesherrschaft ausübten.“

Einziger Lichtblick der Arbeit sind die Einzelanalysen der Armenrechnungen und – in Westfalen – die der Vergabe von Armenkapitalien einiger Klöster und Stifte. Aufwendungen für Arme und Bedürftige sind mit einer Größenordnung von drei bis vier Prozent der Gesamtausgaben gering zu veranschlagen und stellten kaum eine nennenswerte Belastung der Klosterhaushalte dar. Aus der Perspektive der Empfänger konnten sie allerdings überlebenswichtig sein. Vor allem da, wo die Almosen als dauerhafte Unterstützung ausgegeben wurde. Almosenempfänger waren Brandgeschädigte, Hausarme, arme Studenten, kriegsversehrte Soldaten, Gefangene der Türken, Leprakranke, Konvertiten, verwitwete Frauen, Kranke und Schwachsinnige. In allen Klöstern wurden Personen mit Almosen bedacht, die aufgrund eines individuellen Schicksalschlags in Not geraten

waren. N. konnte auch einige offensichtliche Betrüger ausfindig machen.

Neben den jährlichen Armenrechnungen bzw. außerhalb der laufenden Haushaltsrechnungen existierte – wenn auch eher selten – das System der Armenkapitalien (Geldverleih gegen Zins an Außenstehende). Die Zinseinnahmen bildeten die Grundlage für die Vergabe von Almosen und anderen Hilfs- und Unterstützungsmaßnahmen). Auch hier erfolgte die Ausgabe meist an kirchlichen Festen. Teilweise wurde an einige Arme eine kontinuierliche Unterstützung gezahlt. Das System war abhängig von den regelmäßigen Zahlungen der Schuldner. Die Almosenvergabe – sei es individuell oder egalitär – wird bis zur Säkularisation beschrieben. Einzig dieser Teil des Buches ist überzeugend.

Klöster waren keine Aufnahmeasyle für Arme, Kranke, Invalide und Irre. N. findet nur ein Beispiel aus dem Jahre 1629. Er schließt daraus, daß innerhalb seines Untersuchungszeitraums Klöster „nur in seltenen Ausnahmefällen ein Aufnahmeasyl für Gebrechliche, Kranke und andere Versorgungsbedürftige“ darstellten. (...) Das Schweigen der Quellen offenbart jedoch die Tendenz, daß im 18. Jahrhundert wohl nur vereinzelt Personen innerhalb von Klostermauern versorgt oder gepflegt wurden.“ Spätestens hier hätte der Autor einen genaueren Blick auf die unterschiedlichen Orden werfen müssen, denn innerhalb der meist vorgeschriebenen Klausur lebten nur Ordensangehörige. Auch bei den Damen- bzw. Kanonissenstiften überlagerte die Versorgungsfunktion für die eigenen Mitglieder. Nur die Alexianer waren auf die Irrenpflege spezialisiert.

N. behauptet in seinem letzten Teil, daß die Säkularisation „bedeutende und zum Teil sehr weitreichende Auswirkungen“ auf die Sozialfürsorge in Deutschland gehabt habe. Er kommt zu diesem Ergebnis, weil die Gebäude säkularisierter Klöster zum Teil als Landarmen-, Arbeits-, Kranken- und Irrenhäuser genutzt wurden. Er führt für die Armenfürsorge dazu Beispiele aus dem rheinisch-westfälischen Raum an, wie das ehemalige Zisterzienserinnenkloster Benninghausen oder die ehemalige Benediktinerabtei Brauweiler. Doch hier verliert er aus den Augen, daß die Säkularisation nicht zu diesem Zweck erfolgte.

„Auf die Krankenfürsorge hatte die Säkularisation keine gravierenden Auswirkungen.“ Hier folgt eine breite Ausführung über das beginnende Krankenhauswesen in Deutschland. N. sucht krampfhaft nach Beispielen: „Nennenswerte Verbindungen im Sinne einer Nutzung vormaliger Klöster für kranken-fürsorgerische Zwecke sind in größerem Stil nicht bekannt. Dennoch gibt es durchaus Belege für die Umwandlung von Klöstern in Krankenhäuser und andere Institute der Krankenpflege.“ Hier kann man nicht mehr mit Klöstern als Gebäude operieren, sondern muß das Personal berücksichtigen, nämlich die zunehmende Zahl krankenpflegender Kongregationen.

Ehemalige Klostergebäude eigneten sich zweifellos auch für psychiatrische Anstalten, doch dieser Aspekt hat nichts mehr mit einer Funktion der Klöster zu tun. Allein der bauliche Zustand war ausschlaggebend, denn es standen auch Schlösser wie Bensberg oder Brühl zur Disposition. Es folgt ein Exkurs über Psychiatriegeschichte und N. schreibt: „Die Säkularisation der Klöster und die Umwandlung einiger von ihnen in Einrichtungen der Psychiatrie bedeutete die Bereitstellung von Infrastruktur, in der sich die Anfänge der modernen Psychiatrie etablieren konnten. Es wurden Räume bereitgestellt, in denen die neue Haltung gegenüber dem Problem ‚Geisteskrankheit‘ Anwendung finden konnte. Der Säkularisation kommt so gesehen die Funktion eines Wegbereiters für die Entwicklung der modernen Psychiatrie zu.“

Die Schlußbetrachtung der Arbeit spiegelt die Hilflosigkeit des Untersuchungsansatzes wider. Letztlich bleibt nur, daß „Klöster in Einzelfällen auf lokaler Ebene durchaus einen bescheidenen, gelegentlich wohl auch gewichtigen Beitrag zur Linderung der Not leisteten“. N. erkennt hier – er muß die Verbindung zu seinem Hessen-Kapitel herstellen – daß die Weiternutzung der Klostergebäude für sozialcaritative Zwecke lediglich ein nicht beabsichtigtes Nebenprodukt der Säkularisation war. Daß in den neuen Einrichtungen mehr Bedürftige betreut wurden als ehemals von den noch intakten Klöstern, hat mit den Klöstern selbst nichts mehr zu tun.

N. hätte besser daran getan, nur die ihm vorliegenden Armenrechnungen penibel auszuwerten. Die Arbeit ist ein typisches Beispiel dafür, wie man mit einer nachträglich konstruierten Fragestellung an seine Materialsammlung Schiffbruch erleidet.

Detmold

Gisela Fleckenstein

Theologiegeschichte

Anglet, Kurt: *Der eschatologische Vorbehalt*. Eine Denkfigur Erik Petersons. – Paderborn / München / Wien / Zürich: F. Schöningh 2001. 186 S., kt DM 58,00 / € 30,60 ISBN: 3-506-70407-9

Aus dem allgemein-gebräuchlichen theologischen Sprachschatz ist die Rede vom „eschatologischen Vorbehalt“ nicht mehr wegzudenken. Woher dieses Wort aber stammt und – bedeutsamer – was es bezeichnet, ist den wenigsten bewußt. Dieses Defizit zu beheben hat sich K. Anglet zum Ziel gesetzt: Der Vf. gibt in vorliegender Arbeit eine genaue Kenntnis von Ursprung und Bedeutung der Denkfigur

des eschatologischen Vorbehalts und trägt damit zur weiteren Würdigung des Patristikers, Exegeten und Theologen Erik Petersons (1890–1960) bei, auf den dieser Begriff zurückgeht.

Peterson definiert die eschatologische Zeit als „die Zeit, die mit der ersten Ankunft Christi begonnen hat und mit seiner zweiten Ankunft abschließt“: Terminus a quo der eschatologischen Zeit ist die Auferstehung Jesu Christi – den terminus ad quem bildet unsere eigene, noch ausstehende Leibesauferstehung. Mit Christi erstem Kommen und dem Beginn der eschatologischen Zeit hat auch ein Äonenwechsel stattgefunden: „Christus ist die Wende der Äonen.“ Die Christen erhoffen folglich die Vollendung (nicht die Erfüllung), sind sie doch schon neu geschaffen durch Geistsendung, Taufe und Eucharistie. Der christologisch präfigurierte eschatologische Vorbehalt ist nach Peterson deshalb pneumatologisch und sakramental konzipiert.

Strukturell stützt sich A. weitgehend auf die edierte Römerbriefvorlesung Petersons aus den zwanziger Jahren (*Ausgewählte Schriften Bd 6: Der Brief an die Römer*. Aus dem Nachlaß hg. v. BARBARA NICHTWEISS unter Mitwirkung von Ferdinand Hahn, Würzburg 1997) sowie auf eine Vielzahl bislang unveröffentlichter Vorlesungen und Texte Petersons. Dennoch versteht sich diese detaillierte Arbeit „nicht (als) eine rein werkimmanente Rekonstruktion“ (9): So wird die Denkfigur des eschatologischen Vorbehalts im „Diskurs der Moderne“ u. a. in Beziehung gesetzt zu den Schriften W. Benjamins und F. Nietzsches, zu Bildaussagen P. Klees und Texten F. Kafkas und bzgl. der Synchronie von Weltzeit und Endzeit (über Petersons Ansatz hinausgehend) eine Auseinandersetzung mit P. Virilio (Information und Apokalypse) geführt.

Kap. 1 setzt ein mit Petersons massiver Kritik des modernen Offenbarungsbegriffs: Offenbarung ist nicht – nachauflärerisch – die „Offenbarung Gottes in Christus Jesus“ und erst recht kein Synonym für Erkennen, sondern ist – ntl. – „immer entweder charismatische oder eschatologische Offenbarung“ (22). Christliche Offenbarung ist an die Parusie gebunden, ist Selbstoffenbarung Christi bei seiner Wiederkunft. Dieser eschatologischen Enthüllung Christi als Weltenrichter und Weltenherrscher entspricht das „Mysterium seiner Verborgenheit in unserer Welt und Geschichte“ (32). – Der folgende (und einzige) Exkurs führt ein in Petersons Sicht des Mysteriums der Entstehung der Kirche: Ihr Ursprung liegt im Teilen der Todesseinsamkeit des am Kreuz Verlassenen, in Passion und Auferstehung Christi.

Kap. 2 erläutert nach der These Petersons vom radikal Neuen und Endgültigen der eschatologischen Zeit als Einbruch in und Ende von (von der Natur erfahrenen) Schöpfung und historischer (Welt-) Zeit die christologische Präfiguration des eschatologischen Vorbehalts. Dieser ist darin begründet, daß die Gläubigen „in Christus, durch seinen Tod und seine Auferstehung, zwar die Gerechtigkeit Gottes und das ewige Leben empfangen haben, aber eben doch noch (...) der Leibesauferstehung entgegensehen“ (81/82). Die Hoffnung der Christen geht nach der Epiphanie Christi auf dessen Wiederkunft – und auf diese richtet sich im Zustand „zwischen“ Christi erstem und zweitem Kommen, „zwischen“ Taufe und Leibesauferstehung die Gestaltung ihres Lebens.

Die sakramentale und pneumatologische Bestimmung des eschatologischen Vorbehalts ist Inhalt des 3. Kap.s: Die Taufe bezeichnet – im Unterschied zur noch ausstehenden Auferstehung – „die sakramentale Gleichzeitigkeit zwischen dem Tod Christi am Kreuz und unserem Absterben für die Sünde, des Todes des adamitischen Leibes“ (100), in ihr wird dem Menschen ein neuer Status, wird ihm Teilhabe am „Sein des neuen Äon“ geschenkt. Der Geist überbrückt dabei gnadenhaft die leibliche Abwesenheit des in den Himmel Aufgefahrenen bis zu seiner Wiederkunft (ohne seine sakramentale Gegenwart aufzuheben); er verbindet Christus und die Gläubigen, die „nach der Taufe zwar in Christus sind, sein Eigentum sind, aber eben noch nicht auferstanden sind“ (105).

Der genauen Bestimmung des dialektischen Verhältnisses von historischer und (ihr überlegener) eschatologischer Zeit, von altem und neuem, endgültigem Äon sowie der eschatologischen Deutung der Sakramente der Taufe und der Eucharistie widmet sich schließlich das 4. Kap. Auch stellt sich der Vf. hier dem Wandel des Raum- und Zeitbegriffs und expliziert von der Welt der modernen Technik, ihrer Digitalisierung der Zeit und der künstlichen Herstellung von Gleichzeitigkeit aus die Synchronie von Weltzeit und Endzeit. Peterson betrachtete letztere als diachrone Kategorien; für A. dagegen ist die eschatologische Zeit „als Differenzbegriff zwischen der auslaufenden historischen Zeit des alten Äons und der Vollendung des neuen Äons zu begreifen“ (143). Die Auffassung Petersons erfährt hier eine Korrektur, wie der Vf. gerade in diesem letzten Kap. (so z. B. bzgl. der ekklesiologischen Version des eschatologischen Vorbehalts) diesen behutsam kritisch anfragt.

Mit der vorliegenden Untersuchung erweist sich A. (nach: Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson, Berlin 1995) erneut als versierter Kenner Petersons. Über die umfangreiche Diss. B. Nichtweiß' zu Erik Peterson, seinem Leben und Werk hinaus gelingt es ihm, die Rede vom eschatologischen Vorbehalt bzgl. Herkunft und Inhalt kenntnisreich darzulegen. Gerade die Nutzung bislang der Öffentlichkeit unbekannter Texte ist

für den an Petersons Schriften Interessierten ein großer Gewinn; zugleich erfährt Peterson hier einen Teil der ihm zu Lebzeiten versagt gebliebenen Anerkennung – nicht in nostalgisch-verklärender Rückschau, sondern unter Beachtung seiner richtungweisenden Impulse. Ein solcher geht sicher auch von der Denkfigur des eschatologischen Vorbehalts aus. Der Vf. verschafft dem Patristiker Peterson Gehör, wenn dieser im Rückgriff auf die alte Kirche die in der Neuzeit ausgeblendete eschatologisch-apokalyptische Dimension des christlichen Glaubens annahmt: Der Mensch muß die Vorläufigkeit der eschatologischen Zeit, muß wachsam die Existenz „zwischen den Zeiten“ aushalten.

Über Peterson hinaus zieht A. unter Bezugnahme auf Texte verschiedenster Vf. kontinuierlich, oftmals in pointierte Urteile mündende Linien in die Moderne hinein. Ob jedoch jede Anmerkung und jeder Querverweis nötig sind, bleibt eine Anfrage an diese Arbeit, wollte der Vf. selbst doch „eine endlose Literaturliste“ vermeiden, „um ein angelesenes und überflüssiges Wissen zur Schau zu stellen“ (9). Diese Kritik trifft v. a. die starke Bezugnahme auf das Werk Benjamins – hier wäre vielleicht „weniger“ „mehr“ gewesen. Vermißt wird hingegen neben einer leserfreundlicheren Untergliederung zumindest ein Hinweis auf die Bedeutung der Juden als *katharon* (2 Thess 2,6): Für Peterson scheint das ausstehende Bekenntnis des Volkes Israel die Wiederkunft des Messias zu verzögern – ihr Unglaube hält diese noch auf.

Insgesamt überzeugt diese klar strukturierte Arbeit; gerade auch die Behandlung der Fragen z. B. nach der herausragenden Stellung von Taufe und Eucharistie im Denken Petersons, nach dem Konnex von Sakrament und Eschatologie und der Kirche als Modell einer eschatologischen Erwartungshaltung machen dieses Buch für jeden, der sich mit Peterson beschäftigt, zur Pflichtlektüre. Gleiches gilt für das Beharren Petersons auf der Unterwerfung alles Historischen unter den eschatologischen Vorbehalt in der Endzeit und dessen martyrologischer Bestimmung – Herausforderung und Entscheidung, Prüfung und Bewährung kennzeichnen die eschatologische Zeit! – sowie seine vehemente Absage an eine individuelle Eschatologie, die vom Vf. instruktiv aufgewiesen werden. Darüber hinaus ist dieses Buch lesenswert für den, der über die eschatologische Dimension christlicher Existenz und den Begriff der Zeit nachdenken möchte. Dazu gibt A. mancherlei Anregung.

Brüggen

Stefan Dückers

van Harskamp, Anton: *Theologie: Text im Kontext*. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier. Aus dem Niederländischen v. Hedwig Meyer-Wilmes / Andrea Blome. – Tübingen: A. Francke 2000. 601 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 13) kt DM 140,00 ISBN: 3-7720-2581-1

Vierzehn Jahre erst nach dem Erscheinen im Niederländischen ist dieses Buch von Anton van Harskamp auf Deutsch erschienen. Es geht, zusammenfassend gesagt, um den Aufweis einer ideologiekritischen Verbindung zwischen der Entwicklung theologischen Denkens im 19. Jahrhundert (Beispiele: J. S. Drey, J. A. Möhler, F. A. Staudenmaier) und den sozialökonomischen, politischen und kirchenpolitischen Entwicklungen dieser Zeit.

Das Buch ist in acht Kapitel aufgliedert. Im einleitenden Kapitel (I) nimmt der Vf. Begriffs- und Standortbestimmungen vor. Es geht ihm um den Aufweis, daß sich hinter (theologischen) Texten bestimmte soziale Gegebenheiten und Machtpositionen verbergen („ideologiekritisch“). Zur Durchführung einer ideologiekritischen Kontextanalyse macht er von marxistischen Theorieelementen Gebrauch, denen es ja wesentlich um „die Aufdeckung der dialektischen Beziehung zwischen der Totalität von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein“ (16) ging. Den Gebrauch dieser Methode sieht er als heuristisch an, also nicht als festen und festgelegten Erkenntnisstand. Überlegungen zum Verhältnis zwischen Systematischer und Historischer Theologie sind der zweite Schwerpunkt der Einleitung. Im nächsten Kapitel (II) geht es um „Betrachtungen über die Methode“. Seine Hypothese: „Es gibt einen wesentlichen Zusammenhang zwischen den Ideen, die in geschriebenen Texten niedergelegt sind, und der Position, die der Autor von Texten aufgrund seiner Klasse im Prozeß des Klassenkampfes einnimmt“ (45). In diesem Kapitel sagt der Vf. auch, was er genau unter „ideologisch“ versteht: „Ideen sind ideologisch, wenn sie ein unwahres, unrichtiges und zugunsten einer Klasse verlogenes Bild der menschlichen Praxis abgeben“ (51). Die hier vorliegenden Begriffe werden im folgenden *en detail* entfaltet. Das folgende Kapitel (III) befaßt sich im Sinne eines historischen Aufweises mit „Klassenstrukturierung in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“. Sozialökonomische Strukturen und Tendenzen werden ebenso vorgestellt wie die Klassen (Adel, Bauern, Kleinbürgertum, Bürokratie). Dem Verhältnis zwischen Katholizismus und

den traditionellen Mittelklassen wird besondere Beachtung geschenkt. Danach (IV) rücken die Phänomene von Säkularisation und Staatskirchentum in den Blick. Im Anschluß an diese Untersuchung stellt der Verf. die interessante Hypothese auf, daß sich im 19. Jahrhundert der Klassenstreit zwischen Bauern und Kleinbürgertum eigentlich im Widerspruch zwischen Staat und Kirche manifestiert. Der Klassenstreit wurde zum Kirchenpolitikum. Was das bedeutet, will das nächste Kapitel (V) im einzelnen zeigen und auswerten. Dieses Kapitel ist besonders reich an Informationen und Einzelaspekten. Die Rolle bestimmter Kreise („Münsteraner Kreis“, „Konföderierte von Bayern“, „Kreis um Sailer“, „Mainzer Kreis“) wird analysiert, die „katholische Aufklärung“ wird vorgestellt, die Zeitschrift „Der Katholik“ wird besprochen, die „Kölner Ereignisse“ werden in Erinnerung gebracht u. a. m. Nachdem der Vf. zu demonstrieren versuchte, daß sich der damalige „Klassenkampf“ letztlich im Widerspruch zwischen Staat und Kirche darstellte, soll dieses Kapitel die Reaktion des Katholizismus aufzeigen und die gesamte These untermauern. Die Vermutungen über den Zusammenhang zwischen Kirchenpolitik und Theologie sollen die folgenden Kapitel (VI: „Die Wende an der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen“; VII: „Die politisierende Theologie Franz Antons Staudenmaier“) belegen und erhärten, letztlich also die Hypothese verifizieren, „daß die Tendenzen im kirchenpolitisch überdeterminierten Kontext für die Tendenzen in der theologischen Entwicklung bestimmend sind“ (317). Was die Erwägungen zu den drei genannten Tübinger Theologen angeht – aus Platzgründen beschränke ich mich hier auf J. A. Möhler –, so sind die Darlegungen weitschweifig, das Ergebnis ist eher mager: In der „Einheit“, so der Vf., konstruiert Möhler aus romantischem Geist ein völlig geschlossenes Kirchenbild. Die Rede von Kontinuität und Entwicklung, der „streng qualitative Freiheitsbegriff und der Ausschluß des individuellen Rechts“ (416), dieses und was immer das auch heißen mag, und anderes will zeigen, daß das Denken in der „Einheit“ kirchlich-praktische und kirchenpolitische Implikationen habe. Ähnliche Mißverhältnisse zwischen einigen punktuellen Beobachtungen und der Auswertung in ideologiekritischer Absicht kann man auch bei der Behandlung der anderen Theologen feststellen. Das letzte Kapitel (VIII) bringt eine Art Zusammenfassung.

Ganz gewiß hat die Arbeit von H. ihr Hauptverdienst darin, daß sie – in vielen detaillierten Anläufen – für das 19. Jh. die Kontextualität der Theologie aufweist, auch jene, die in den sozioökonomischen und kirchenpolitischen Faktoren und Entwicklungen besteht. Die deutlich von „erkenntnisleitendem Interesse“ geprägten Einzeluntersuchungen des Vf.s (Klassenkampf – Widerspruch Kirche/Staat – Dominanz dieses Themas bei der Ortsbestimmung von Theologie) überzeugen mich jedoch nicht, schon gar nicht die Schlußfolgerungen. Manchmal, scheint mir, wird den Texten geradezu Gewalt angetan (Möhlers „Einheit“!). Die Arbeit hat freilich darin ihren hohen Wert, daß sie Zusammenhänge anspricht (Stichwort: Ideologiekritik), für die die gängige Theologie – wie E. Schillebeeckx unentwegt betont – bislang kaum weder Auge noch Ohr hat.

Münster

Harald Wagner

Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Volumen XIII. Commentarius in Epistolam Pauli Ad Romanos, hg. v. T. H. L. Parker / D. D. C. Parker. – Genève: Librairie Droz 1999 LXXXII, 356 S. (Ioannis Calvini. Opera Omnia. Series II. Opera Exegetica Veteris Et Novi Testamenti, 13), € (F) 82,32 ISBN: 2-600-00347-9

Bereits 1981 hatte der renommierte Calvin-Forscher Thomas H. L. Parker den Römerbriefkommentar von Johannes Calvin ediert (Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos. Brill: Leiden, 1981 [SHCT 22]). Diese kritische Edition wird nun in den neuen Opera Omnia (vgl. Rez. ThRv 95 [1999] 477–479) deren Richtlinien entsprechend und mit ausführlicherer (englischsprachiger) Einleitung neu vorgelegt.

Die Editoren beschreiben in der Introduction den Entstehungsprozeß des Kommentars, diskutieren u. a. die Frage nach dem von Calvin zugrundegelegten Bibeltext, die gewählte Auslegungsmethode im Kontext zeitgenössischer Kommentare sowie theologische Grundlinien. In den Anmerkungen zum Text werden in diesem Bd Vergleichsstellen, auf die sich Calvin bezieht, nur genannt; ausgewählte Stellen sind in einem Appendix (319ff) zitiert. Bezugnahmen auf das Konzil von Trient werden mit Verweis z. T. auf DS, z. T. auf DH gegeben (vgl. 9223 mit 325; im Abkürzungsverzeichnis des Bdes wird nur „Denz / Schön“ [in den Richtlinien des Gesamtwerkes: „Denzinger / Schönmetzer“) aufgeführt] diesbezüglich sollte für künftige Bde eine Klärung und Angleichung der Abkürzung an sonstige Gepflogenheiten (vgl. TRE) herbeigeführt werden.

Der Römerbriefkommentar hat für Calvins Schaffen nicht nur deswegen besondere Bedeutung, weil es sich um den für die Reformation zentralen Paulusbrief handelt. Darüber hinaus ist es Calvins erster Schriftkommentar, der zwischen 1536 (oder gar 1535?) und 1538 entstanden ist, danach über zwei Jahrzehnte hinweg in Calvins Blick-

winkel blieb und 1551 sowie 1556 überarbeitet erschien. Die vorliegende Edition bietet im Haupttext die Fassung von 1556, ermöglicht durch einen kritischen Apparat aber die Rekonstruktion der früheren Fassungen. Die verschiedenen Ausgaben vergleichend konstatieren die Editoren: „The changes made were far-reaching, but there was no change at all in Calvin's general understanding of the Epistle between 1536 and 1556“ (XVI). Besonders interessant sind abgesehen von stilistischen Veränderungen die Ergänzungen in den späteren Fassungen, die z. T. den gemeinten Sinn schärfer herausarbeiten wollen, z. T. polemisch auf zeitgenössische Auseinandersetzungen mit der römischen Theologie bzw. auf Kontroversen in puncto Prädestination zurückzuführen sind (vgl. XIX). Der beschränkte Raum einer Einführung setzte der Analyse solcher Veränderungen leider sehr (vielleicht: zu) enge Grenzen; weitere veränderte Akzentsetzungen dürften herauszuarbeiten sein.

So fiel mir auf, daß Calvin in der Fassung von 1556 auffallend oft einen theozentrischen Zug verstärkt (vgl. 70,28–31; 185,36–38), Gott vermehrt als Vater bezeichnet (wie nebenher 64,1; 155,4; mit trinitarischem Interesse: 161,2–9; 166,11; schon 1551 ist 166,27–31 ergänzt) und Hinweise auf die väterliche Vergebung und Güte Gottes einfügt (vgl. 165,32; 179,20; 180,8; 184,33 ändert „divina“ in „paterna benevolentia“; 230,20f). Schon 1551, noch mehr 1556, macht sich ein stärkeres Interesse am neuen Leben und seinem Prozeßcharakter (vgl. 121,28–33; 126,9–11; 152,19–26; 161,13–15; 159,27–29) sowie (1556) an der Bindung dieses Lebens an den Willen Gottes (257,5–10.35–258,6; 283,25–35; 285,20–31) bemerkbar.

Diese inhaltlichen Anmerkungen belegen, wie sehr es Freude macht, mit diesem Bd der neuen Calvin-Edition zu arbeiten.

Chur

Eva-Maria Faber

<Sancti Thomae de Aquino> Opera Omnia. Iussu Leonis XIII. P. M. Edita cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Tomus XXIV, 1: Quaestiones disputatae de anima, hg. v. B.-C. Bazán. – Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. 239 S. (Opera Omnia, 24,1), brosch. FF 950,00 / € 144,83 ISBN: 2-204-05656-1

<Sancti Thomae de Aquino> Opera Omnia. Iussu Leonis XIII. P. M. Edita cura et Studio Fratrum Praedicatorum. Tomus XXIV, 2: Quaestio disputatae de spiritualibus creaturis, hg. v. J. Co s. – Paris: Les Éditions du Cerf, 2000. 171 Sp. (Opera Omnia 24,2), brosch. FF 695,00 / € 105,95 ISBN: 2-204-06498-X

Zum ersten Mal in der Geschichte der Editio Leonina der Werke des Thomas von Aquin ist eine Ausgabe von einem Nichtdominikaner, dem in Ottawa tätigen Prof. B.-C. Bazán, gefertigt worden. Zum ersten Mal ist (im Fall von XXIV, 2) die Einleitung englisch statt französisch bzw. (früher) lateinisch geschrieben worden. Zum ersten Mal werden auch die Editoren auf dem Titelblatt mit Namen genannt. Das sind Anzeichen, daß die Commissio Leonina sich wandelt und nicht nur internationaler, sondern auch weniger dominikanisch wird. Dennoch sind die bewährten Prinzipien der Editionsarbeit der Kommission, die ihr heutiges hohes Qualitätsniveau dem inzwischen verstorbenen P. A. Dondaine OP verdankt, unverändert beibehalten worden: Wirklich alle bekannten Textzeugen eines Werkes zur Edition heranzuziehen (93 Hss. bei *QQ. de anima*, dazu 4 Inkunabeln, 66 Hss. mit den 3 ältesten Editionen bei *Q. de spiritualibus creaturis*), diese nach rigorosen textkritischen Methoden zu sichten und nicht nur die Thomaswerke konsequent in ihren historischen Kontext zu stellen, wie dies schon P. M.-D. Chenu OP gefordert hatte, sondern auch die Hss. selbst.

Die beiden Teilbände müssen zusammen gesehen und benutzt werden, so wie auch die edierten Quästionenreihen in der Werkgeschichte zusammengehören. B. braucht sich nicht lange bei der Frage der Authentizität aufzuhalten. Sie wurde nie bezweifelt. Umstrittener war in der Forschung jedoch die Datierung und Lokalisierung dieser *Quaestiones disputatae*. Insgesamt sind im Laufe des 20. Jh.s vier Hypothesen dazu vorgetragen worden, die sich entweder für die erste italienische Periode im Leben des Magisters (1259–1268) oder für dessen zweite Pariser Lehrtätigkeit (1268–1272) aussprachen. Die heutigen verfeinerten Untersuchungsmethoden führten B. zu dem Ergebnis, daß die *QQ. de anima* und auch die *Q. de spiritualibus creaturis* während der römischen Lehrtätigkeit des Thomas im *Studium* der Dominikaner in S. Sabina als wirkliche Disputationen entstanden sind. *De anima* 1266–1267, *De spir. creaturis* zwischen Nov. 1267 u. Sept. 1268. Gleichzeitig arbeitete Thomas aber auch an zwei anderen Werken: An der *Sentencia libri De anima* (Ed. Leon. XLV,1) – von R.-A. Gauthier OP auf die Zeit zwischen Sept. 1267 und Sept. 1268 eingegrenzt –, und an den *QQ. 75–89* der Pars Prima der *Summa Theologiae*. Die *QQ. de anima* und die *Q. de spiritualibus*

creaturis waren also eine Vorstudie zu den entsprechenden Artikeln in der *Summa Theologiae*. Diese Reihenfolge und die Lokalisierung der Disputationen in Italien werden bestätigt durch die Liste der Thomaswerke, die Bartholomaeus (Ptolomaeus) von Lucca etwa 1313–1316 in seine *Historia ecclesiastica nova* integriert hat¹. Schon länger kannte man auch das Zeugnis zweier, zuletzt dreier Hss. (Li M¹ F⁴), die am Beginn von *De spir. creaturis* schreiben: „Hic incipiunt questiones fratris thome disputate in Ytalia.“

Nicht ganz einsichtig ist, warum die Editoren den Text von *De anima* in mehrere Quaestiones aufteilen, den von *De spiritualibus creaturis* aber nur als eine einzige Quaestio in 11 Artikeln behandeln. Die hsl. Tradition spricht bei den drei soeben genannten wichtigsten Textzeugen von *De spir. creat.* eindeutig von „questiones“ in der Mehrzahl, ebenso der schon genannte Katalog des Bartholomaeus von Lucca, sowie jener in der „Legenda sancti Thomae Aquinatis“ des französischen Dominikaners Bernard Gui (vor 1324).

B. kann überzeugend nachweisen, daß die *QQ. de anima* noch in Italien veröffentlicht worden sind. Der beste Text ist eine „unabhängige Familie“ italienischen Ursprungs. Dabei ist der interessanteste Zeuge die Hs. Toulouse, Bibl. Mun. 872 (= Tl), ein Pergamentcodex des 13. Jh.s, von einer italienischen Hand geschrieben, der auch mehrere Opuscula des hl. Thomas enthält. Der Text des Pariser Universitäts-exemplars, das in der Preisliste von 1275 mit 23 Pecien angezeigt ist, ist dagegen sekundär und leitet sich, wie B. zeigen kann, ganz von der „unabhängigen Familie“ ab. Für die Textherstellung ist das Pariser exemplar dennoch unverzichtbar. Das Ziel des Editors mußte es darum sein, das Apograph A, den Archetyp der gesamten Überlieferung, ideell wiederherzustellen, nicht, ihn zu „verbessern“. Es ist rühmend hervorzuheben, daß B. dieses Apograph als das behandelt, was es war: eine real existierende Hs., die, wie alle Codices, ihre Fehler und materiellen Mängel hatte. Es überrascht nicht bei der hastigen redaktionellen Arbeitsweise des hl. Thomas, daß manche Unebenheiten offenbar auf ihn selbst zurückgehen, weil er sich nicht die Zeit nahm, den Text gründlich durchzusehen.

Die Textüberlieferung der *Q. de spir. creat.* ist einfacher, aber auch schlechter. Sie geht auf ein Pariser exemplar von 5 Pecien zurück. Eine unabhängige Überlieferung gibt es nicht, was bedeutet, daß dieses Werk erst in Paris veröffentlicht worden ist. Auch in diesem Fall gehen Unebenheiten im Text auf den Archetyp, eben das Pariser exemplar, zurück.

Die Editoren haben nicht nur eine an textkritischer Genauigkeit wohl kaum zu übertreffende Ausgabe dieser Quaestiones disputatae geliefert. Sie haben auch in mühsamer Sucharbeit im Quellenapparat den literarhistorischen Hintergrund der beiden Werke dokumentiert, und zwar, zum Nutzen des Lesers, mit ausführlichen Zitaten. Dies gilt besonders vom Sachapparat der *Q. de spir. creat.*, wo P. Cos nicht nur ausführlich die Quellen zu Wort kommen läßt, sondern auch einen eigenen Apparat „Loci paralleli“ bereitstellt. So bekommt der Benutzer einen Eindruck davon, welche Parallelen in anderen Thomaswerken zu finden sind (bei B. sind sie in den allgemeinen Sachapparat eingefügt), welche Lektüren des Thomas in seine Werke eingeflossen sind, und mit welchen Autoren er sich v.a. auseinandersetzte. Erstaunlicherweise folgte er beim Aufbau der *QQ. de anima* stark den Vorgaben der *Summa de anima* eines heute wenig bekannten Franziskanertheologen, Johannes de Rupella († 1245). Daß Thomas jeweils die neuesten Aristotelesübersetzungen heranzog, sobald er ihrer habhaft werden konnte, wußte man schon länger; es ist aber durch die vorliegenden Editionen bestätigt worden.

Es ist eine Freude, diese beiden neuen Editionen der Commissio Leonina anzeigen und vorbehaltlos loben zu können. Wären doch alle Editionen von dieser Qualität!

Billerbeck

Pius Engelbert

Sommer, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums.

Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unpublizierter Texte aus Overbecks „Kirchenlexikon“. – Berlin: Akademie-Verlag 1997. XII, 183 S., geb. € 49,80 ISBN: 3-05-003112-3

„Sein Augenmerk gilt der Endlichkeit des Menschen: es ist das säkularisierte ‚Memento mori‘ im Gewand der historischen Wissenschaft“ (120) – mit diesem, die wissenschaftlichen Intentionen Overbecks resümierenden Satz schließt die zu besprechende Studie zur

¹ Hist. ecclesiastica nova XXII, c. 24 u. c. 39; ed. A. Dondaine, Les „Opuscula fratris Thomae“ chez Ptolémée de Lucques: AFP 31 (1961) 150f.

„Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und eben Franz Overbeck, zweier paritätischer Freunde (vgl. 12), die sich zumindest in einem unbedingt verbunden wußten: nämlich „die Waffen, die ihnen vom historisch selbstbewußt gewordenen Christentum gereicht worden waren, gegen dieses zur Hand“ (9) zu nehmen. Historisch selbstbewußt geworden war das Christentum durch den Inkarnationsglauben, der der Geschichte eine ganz neue Qualität vermittelte und, wie dann faktisch im Verlaufe der Neuzeit geschehen, auch der Geschichtswissenschaft enormen Auftrieb verlieh. Die gemeinsame Devise von Overbeck und Nietzsche lautete nun: „kritische Historie“ (9). Doch während dem Kirchenhistoriker Overbeck darum zu tun war, mittels dieser Methode die Differenz zwischen dem ursprünglichen Christentum und seiner faktischen, in der Geschichte gewordenen Gestalt und der in dieser Tradition stehenden Moderne herauszuarbeiten (vgl. 111), sich aber ansonsten metaphysisch bescheidete, galt Nietzsches Augenmerk etwas ganz anderem, wie S. in seiner Studie mit erfreulicher Entschiedenheit und, wie in der Nietzsche-Interpretation leider nur allzu häufig anzutreffen, ohne Relativierung von dessen Anspruch herausstellt: Trotz seiner Destruktion der Metaphysik, so das Fazit, breche Nietzsche „zu neuen, diesseitsbezogenen Welttotalerklärungen auf“ (5). Nietzsches „philosophische Philologie“, so zeigt S. bereits an seiner Basler Antrittsvorlesung *Über die Persönlichkeit Homers* (1869) auf, ist „Religionssurrogat“ (28) geworden und soll diese Funktion übernehmen; sie soll in Konkurrenz treten zum kirchlich vermittelten Sinnangebot des Christentums, dessen kulturbildende Kraft und damit Lebensförderlichkeit Nietzsche bereits in diesen frühen Jahren seines Schaffens und dann im Kontext seiner späteren Nihilismusanalysen für unwiderruflich erstorben hält. Zumal in der Tragödienschrift profiliert Nietzsche dann sein gegen die Lebensansicht des Christentums gerichtetes „Memento vivere“ (70), das im Resultat auf die ästhetische Gutheißung alles dessen herausläuft, was faktisch ist, war und sein wird, und zwar ohne Abzug (vgl. 75). Es sind Motive der Theodizee, die auch im Denken Nietzsches noch nachdrücklich ihre Wirksamkeit entfalten, wobei das Ziel dieses Denkens, nach dem geschichtlichen Ereignis des Todes Gottes, in einer (nicht mehr an Hegels Begriff der Selbstwerdung des Absoluten orientierten) antiteleologischen Kosmodizee besteht, (vgl. 114). Nietzsches Poetische Historie, so S., intendiere deshalb, „das dionysische Leiden wiederersterben zu lassen; sie wäre heroische Leidensverwindung, ohne Leidensverminderung zu sein“ (118). Nicht um Erlösung vom Leiden gehe es Nietzsche deshalb auch, sondern darum „daß das Leiden produktiv wird und nicht etwa paralysiert“ wird (ebd.). Wenn sich auch antitheologisch gebärend, so bleibt Nietzsche bei aller inhaltlicher Differenz damit formell doch dem Projekt einer Theodizee in der Tradition eines Leibniz und eines Hegel verbunden: Kosmodizee als Ersatz für die gescheiterte Theodizee.

Wenn der Schwerpunkt dieser Rezension bisher auf der Behandlung Nietzsches lag, so entspricht dies der üblichen, in der Wissenschaftsgeschichtsschreibung vorzufindenden Gewichtung, geht es um die Einschätzung ihrer jeweiligen Bedeutung. Daß Overbeck keineswegs nur im Dunstkreis Nietzsches Beachtung verdient, sondern daß dieser ursprünglich-kongential zu Nietzsche seine eigene Position fand –, dies mit allem Nachdruck herausgestellt zu haben, ist eines der großen Verdienste dieser Studie. Von daher fügt sie sich bestens ein in das gegenwärtige, Overbecks Bedeutung erschließende Erscheinen seiner Werke, die, wenn auch nur zu einem Bruchteil, über die von ihm selbst publizierten Texte hinaus Notate aus dessen „Kirchenlexikon“ zugänglich machen¹; Notate, die die Studie von S. noch ergänzt (121–149). Von Nietzsches ästhetizistischem Immoralismus hat sich die „Geschichtsdeutung“ Overbecks „mit ihrer kritisch-moralischen Absicht“ stets wohlthuend distanziert. (119) Der sich als „strammer, ja selbst bornierter Tübinger“ (32; Zitat aus: Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie²) bezeichnende Overbeck bleibt dem Programm der konsequenten Historisierung aller theologischen Inhalte verpflichtet. Und es ist gerade diese rein historische, den Grundsätzen der profanhistorischen Methodik verpflichtete Betrachtungsweise des Christentums und der Geschichte, die es nun auch Overbeck verbietet, „Teleologie in der Geschichte am Werk zu sehen“ (32). Als solche erfüllt diese Geschichtsschreibung eine kritische Funktion innerhalb der Theologie (vgl. 43), und sie deckt im Zuge dessen die Ursprünge des Christentums als eschatologisch orientierte asketische Lebensform auf, die im deutlichen Kontrast zu der

¹ Franz Overbeck. Werke und Nachlaß. Schriften bis 1873. Hg. V. W. Stegmann u. N. Peter, Stuttgart / Weimar 1994ff.

von ihm vorgefundenen Gestalt des Christentums steht. Die spezifische Funktion des Theologen jedoch, den Glauben mit dem Wissen systematisch in Einklang zu bringen, hat Overbeck nicht mehr wahrgenommen.

Verpflichtet fühlt S. sich in seiner Studie der kritischen und der kritisch bleibenden Historie. Daß er sich von daher Overbeck mehr als Nietzsche verbunden fühlt, ist auch durchaus spürbar. Wer im Interesse der endlichen Vernunft systematisch zu reflektieren nicht aufzugeben bereit ist, wird sich freilich mit dem Skeptizismus Overbecks, dem S. durchaus nicht zu Unrecht wegen seiner Pluralisierung des Sinnbegriffs eine Nähe zur Postmoderne unterstellt (vgl. 116), nicht abfinden wollen, und er wird deshalb die Frage Nietzsches, was denn die Historie und darüber hinaus das Denken überhaupt „für das Leben taugt“ (15), erneut stellen. Wer sich allerdings auf dieses Wagnis einläßt, sollte an Overbeck und Nietzsche nicht vorübergehen. Denn selbst wenn einem der eine zu wenig und der andere zu viel (oder doch auch zu wenig?) bietet, so muß das Denken und zumal das theologisch ambitionierte Denken durch das ihrige hindurch, um sich nicht der Naivität bezichtigten lassen zu müssen. Von daher sei die Studie von S. dringend zur Lektüre empfohlen, um des Dogmas willen.

Tübingen

Magnus Striet

Spijker, Willem van't: Calvin. Biographie und Theologie. Übersetzt von Hinrich Stoevesandt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. VIII, S. 101–236 (Die Kirche in ihrer Geschichte, Lieferung J, 2, 3), kt € 28,00 ISBN: 3-525-52338-6

Die hier zu besprechende historische und theologische Einführung in die Biographie und Theologie Johannes Calvins ist Teil des Handbuchs „Die Kirche in ihrer Geschichte“ und gehört in fortlaufender Seitenzählung zu Lieferung J 1 (Zwingli). Nach einer Beschreibung der politischen und kirchlichen Situation von Calvins Geburtsland Frankreich am Anfang des 16. Jh.s wird in acht Abschnitten das Leben und Wirken Calvins dargestellt; zeitgeschichtliche Skizzen zu seinen späteren Wirkungsstätten Genf und Strasbourg werden in die biographischen Ausführungen eingeflochten. Zwei Abschnitte zur Theologie Calvins und zu seinem Einfluß runden die Darstellung ab.

Damit liegt eine solide und zugleich (verhältnismäßig) knappe biographische Einführung in das Werk des Reformators Johannes Calvin vor. Sie kann helfen, ein immer noch verbreitetes Vorurteil gegen den vermeintlichen Diktator von Genf auszuräumen. Verwiesen sei etwa auf die differenzierte Darlegung der Rolle, die Calvin im Fall Servet gespielt hat (178–182). Im Blick auf Calvins Theologie wird in wünschenswerter Deutlichkeit hervorgehoben, daß Calvin zu Unrecht als System-Denker (in negativem Sinn) qualifiziert wird: „Für das Ganze von Calvins Denken (paßt) das Wort ‚System‘ nicht“ (J 192). Die Institutio hat ursprünglich erbaulichen Charakter und zielt auf das Wachsen im Glauben: „Praktische Frömmigkeit will es fördern, Stärkung der Spiritualität leisten“ (J 208). Zudem gilt: „Man kann den Reformator gar nicht kennenlernen, wenn man den Prediger außer acht läßt“ (J 209). Wenig angemessen scheint das Urteil, daß die Liturgie für Calvin kein entscheidender Punkt war (128; siehe etwa 138 die zitierte Mahnung Calvins, das Abendmahl als Mittelpunkt kirchlichen Lebens zu feiern, und zwar „in einer so guten Form, daß niemand den Mut hat, anders als in Heiligkeit [...] daran teilzunehmen“!).

Bei den Literaturangaben ist von der zweisprachigen (lat. bzw. frz.-deutschen) Calvin-Studienausgabe nur der 1. Bd aufgeführt; bereits 1999 waren 3 Bde erschienen. Ansonsten ist, soweit ich sehe, Literatur bis ca. 2000 eingearbeitet, wobei allerdings wichtige Werke zur Theologie (z. B. von R. Müller, Ph. Butin, S. Schreiner) fehlen.

Chur

Eva-Maria Faber

Fundamentaltheologie

Religion und Gott im Denken der Neuzeit, hg. von Albert Franz / Wilhelm G. Jacobs. – Paderborn: F. Schöningh 2000. 228 S., kt. DM 68,00, ISBN: 3-506-72602-1

Der vorgelegte Sbd gibt Referate einer Tagung wieder, die vom 19. bis 22. November 1996 in Wrocław (Breslau) von der *Internationalen Schelling-Gesellschaft* in Zusammenarbeit mit dem Philosophischen Seminar der dortigen Univ. und seinem Direktor, Prof. Dr. Karol Bal, zum Thema: „Der Gottes- und Religionsbegriff in der Philosophie der

Neuzeit“ veranstaltet wurde (7). Leider werden nur die Hg. vorgestellt, nicht aber die übrigen Beiträge, die zum Teil weniger bekannt sind. Es war beabsichtigt, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler „aus dem (ehemaligen) Osten und dem (ehemaligen) Westen“ über die komplexen Fragen nach Gott und Religion, wie sie sich in der Neuzeit (etwa von Descartes bis Heidegger) darstellen, in einem fachphilosophischen Dialog zu Worte kommen zu lassen. Da die Abhandlungen z. T. kontrovers ausgefallen sind, läßt sich, so die Hg., ein Fazit nicht ziehen (9). Dadurch ergibt sich neuer Gesprächsbedarf, wozu die Referate reichlich Anlaß bieten. Die Veranstalter der Tagung wollten einen Beitrag zu der Frage liefern, ob es gelingen könnte, „unter Zuhilfenahme der Philosophie an jener Vernünftigkeit des Glaubens festzuhalten“, die „den Menschen in seiner Ganzheit, nämlich als autonomes Vernunftwesen und zugleich als ‚homo religiosus‘, ernstnimmt“ (9).

Die beiden ersten Beiträge bieten zusammenfassende philosophiegeschichtliche Überblicke. Claus-Artur Scheier behandelt das Thema: „Von der Geschichtlichkeit des Glaubens in der Philosophie. Bemerkungen zum neuzeitlichen Gottesbegriff“ (11–23). Er versteht als unbestrittene „Neuzeit“ die Periode von Descartes bis Kant und die „Moderne“ jedenfalls von Nietzsche bis Heidegger, ohne sich aber für die Zwischenzeit festzulegen. Das für die Neuzeit in der Frage nach Gott und dem Glauben „entscheidende geschichtliche Ereignis“ ist mit dem Christentum gegeben (17), hinter das er bis zu den Vorsokratikern zurückgreift. Das „Welturteil“ Heraklits (17) wird in seinen mehrfachen Verwandlungen über Plotin, Augustinus, Thomas von Aquin, Nikolaus von Kues und Descartes bis hin zu Heidegger nachgezeichnet. Das noch „metaphysisch-religiös gebunden[e]“ neuzeitliche „Sich-selbst wissen“ kontrastiere „zur Moderne, deren sie konstituierende Offenheit solche Selbst-Gewißheit a limine ausschließt“ und sich mit den „älteren, ‚natürlichen‘ Gestalten von Religiosität“ nicht mehr „zu identifizieren vermöchte“ (15), da sie „von der ihr geschichtlich vorausgehenden Metaphysik im Prinzip verschieden“ sei (14).

Rainer Specht versucht im zweiten Beitrag: „Gottesvorstellungen im Rationalismus und Empirismus“ (24–38) zu verdeutlichen, daß „der neuzeitliche Umbruch der Philosophie (...) den Kernbestand der vorneuzeitlichen Gotteslehre, die untersucht, was die Vernunft auch ohne die Hilfe der Offenbarung von Gott erkennen kann“, übernimmt (24). Die Erschaffung der Welt, ihre Erhaltung und Lenkung nach Naturgesetzen durch den „Gott der Philosophen“ (Pascal) sowie sein Verhältnis zur Vernunft ist beiden Richtungen mehr oder weniger gemeinsam (25–30), während sie sich in der Frage nach der Herkunft unserer Begriffe (30–34) und bzgl. eines überkonfessionellen Wahrheitskriteriums (34–38) unterscheiden, was bei Descartes bzw. Wolff und Locke belegt wird.

Die folgenden Abhandlungen beschäftigen sich mit einzelnen Philosophen. Richard Schaeffler legt in seinem Beitrag: „Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant. Ein Versuch, einige klassische Texte neu zu lesen“ (39–63) eine „Reformulierung der Dialektik“ vor, die im Vorgriff auf spätere Äußerungen Kants die Unentbehrlichkeit des im Kantischen Sinne weiterentwickelten Gottespostulats zeigen soll, wobei er davon ausgeht, daß Kants Vernunftpostulate „offensichtliche Schwächen“ haben (44). Er bezieht sich dabei auf die Kritik Gerhard Schönrichs, der den anschließenden Beitrag „Für eine Postulatenlehre ohne Gott“ (65–81) verfaßt hat und darin eine „Transformation der Postulate“ versucht, für die er sich auf eine Schrift Kants von 1796 beruft, nach der die Bedingungen der „Leistung der Pflicht“, auf das höchste Gut „hinzuwirken“, nur noch „in der Gestalt von Maximen oder Regeln des handelnden Subjekts“ erscheinen (76). Beiden Beiträgen ist trotz ihrer unterschiedlichen Tendenz gemeinsam, daß sie sich auf den bei Kant mehrdeutigen Begriff des „höchsten Guts“ stützen, der jedoch in der *Kritik der praktischen Vernunft* zur Auflösung der praktischen Antinomie noch eine entbehrliche Nebenrolle spielt und erst später, v. a. im moralischen Gottesargument der *Kritik der Urteilskraft*, eine tragende Funktion erhält. Es stellt sich die Frage, ob es angemessen ist, von hier aus die frühere Argumentation, die zu den Postulaten führt, zu relativieren, obwohl sie in sich stimmig war. Trotzdem ist es aufschlußreich, sich den Problemen, die sich bei der „Beförderung“ oder gar „Hervorbringung“ des „höchsten [durch Freiheit möglichen] Guts in der Welt“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, Akademieausgabe Bd V, 126; vgl. auch V, 82; 114; 122; 130) stellen, nachzugehen, was beide Beiträge auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichem Ergebnis versuchen. Schaefflers Neuformulierung lautet: „Wenn das Sittengesetz nicht ‚phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch‘ sein soll, muß ich annehmen dürfen, daß die Tat, die aus reiner sittlicher Gesinnung hervorgeht, das von Gott gesetzte Ziel der gesamten Menschheitsgeschichte rememorativ, demonstrativ und prognostisch anzeigt.“ (57) Für Schönrich ist Gott nach der von ihm vorgeschlagenen Transformation der Postulate „nicht mehr länger die Bezeichnung eines Garantieprinzips für den Umgang mit der prognostischen Unverfügbarkeit des Handlungserfolgs“ (78), und das Unsterblichkeitspostulat „eine von überflüssigem metaphysischem Ballast befreite Regelstruktur“ (81). Beide Vf. argumentieren auf der Grundlage eines Konsequentialismus („Verantwortungsethik“), den Kant so nicht vertreten hat, obwohl ihm die Folgen einer Handlung durchaus nicht „gleichgültig“ waren; außerdem lassen sich die vorgelegten Transformationen nicht mehr als Auflösung der „Antinomie der praktischen Vernunft“ begreifen. Kant war sich schon länger und noch vor Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* über die Postulate im klaren. So konnte er dann in aller Gelassenheit das Ungenügen des spekulativen Vernunftgebrauchs dartun. Für ihn galt:

„Die moralische *postulata* sind evident, ihr Gegentheil laßt sich *ad absurdum morale* bringen (...). Wer sie nicht annimmt, verfällt in ein *absurdum practicum*.“ (Akademieausgabe Bd. XVIII, 193 – Refl. 5477; außerdem Bd. XVI, 383 – Refl. 2470, zur Terminologie Bd. XVII, 485 – Refl. 4256.) In den Vorlesungen über Metaphysik heißt es dazu: „Denn ob ich es gleich nicht beweisen kann, so ist es doch eine notwendige Voraussetzung der Vernunft. Dieser subjective Glaube ist in mir eben so fest, ja wohl noch fester, als die mathematische Demonstration. Denn auf diesen Glauben kann ich alles verwetten“ (Bd. XXVIII, 1, 304).

Im nächsten Beitrag: „Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie bei Kant und Schleiermacher“ (82–98) versucht Maciej Potępa zu zeigen, daß Schleiermacher auf Kants (allerdings mehrdeutigen) Begriff des Gefühls aufbaut, den er als „nichtreflexive“ und „nichtgegenständliche Selbstbeziehung“ des Bewußtseins versteht, und den Schleiermacher „zur Theorie des unmittelbaren Selbstbewußtseins ausgearbeitet und zudem theologisch qualifiziert“ habe (88). Im „unmittelbaren Selbstbewußtsein“ sieht sich das Subjekt „in Form des religiösen Abhängigkeitsgefühls“ auf den „transzendenten Grund“ verwiesen (89), ohne sich ihm jedoch (im Gegensatz zu Kant) diskursiv nähern zu können (91). „Gott ist nur der ausgesprochene Name für die unmittelbare Reflexion auf das ‚Woher‘ des Gefühls“ (93), ein bloßer „Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls“ (95). Schleiermacher gehe aber entscheidend über Kant hinaus, „indem er diesem unmittelbaren Selbstbewußtsein oder Gefühl eine fundamentale oder konstitutive Funktion für anderes, nämlich für gegenständliches Bewußtsein“ zuweise (95).

Der folgende Beitrag Wilhelm G. Jacobs beschäftigt sich mit „Fichtes Gottesanschauung“ (99–108) nach dem „zweiten Vortrag der Wissenschaftslehre aus dem Jahr 1804“ auf der Grundlage der „Bestimmung des Menschen“, während Peter L. Oesterreich im Anschluß daran „Fichtes philosophische Religion in der *Anweisung zum seligen Leben*“ vorstellt (109–125). In der Bestimmung des Menschen, so Jacobs, werde Gott gedacht „als der gesetzgebende Wille der Vernunft. Er ist nichts anderes als der Wille des Guten.“ „Der Begriff Gott erklärt Fichte die Autonomie der Vernunft.“ (Sic! Grammatik? Druckfehler? 103.) Nach der Wissenschaftslehre wird Gott unter dem Terminus „das Absolute“ „als Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins“ vorgestellt. „Wenn ich das Absolute eingesehen habe, und zwar als geschlossenes Singulum, dann hat es selbst sich im Bewußtsein konstruiert.“ (106f) Das Absolute sei „ebenso über uns erhaben wie unser Innerstes“ und zeige sich immer dort, wo wir „Absolutes beanspruchen: Wahrheit, Recht, Freiheit, Sittlichkeit.“ (108) In der „Anweisung zum seligen Leben“, so Oesterreich, stelle Fichte als Grundzug des menschlichen Daseins die „geheime Sehnsucht nach dem Absoluten“ vor (111f), dessen „begreifliche Unbegreiflichkeit“ sich der reflexiven Rationalität entzieht, das aber im Gefolge der „Selbstvernichtung autonomer Subjektivität“ so etwas wie eine „*unio mystica*“ verheiße (113ff), indem „zwischen dem Absoluten, oder Gott, und dem Wissen, in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung“ ist (116). Auf dem „Standpunkt der Religion“ erreicht die „Sehnsucht nach dem Absoluten“ ihr „Ziel in einer ‚absoluten[n] Liebe‘“ (121f), die sich klar und ihrer selbst gewiß wird auf der höchsten Stufe des Denkens: „Das reine Denken ist selbst das göttliche Daseyn; und umgekehrt, das göttliche Daseyn in seiner Unmittelbarkeit, ist nichts anderes, denn das reine Denken“ (123, nach GA I,9,69).

Schellings Religionsphilosophie wird von den beiden nächsten Beiträgen behandelt: Walter E. Ehrhard, „Schellings Gottesbegriff“ (126–135), und Albert Franz, „Schelling und die negative Theologie“ (136–145). Beide legen den Satz Schellings zugrunde: „Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes“ (131f, 134, 137). Ehrhards These: „Der Gottesbegriff der Philosophie Schellings fundiert und umfaßt die philosophischen Möglichkeiten, Höchstes zu wollen, und zugleich auch die religiösen Erfahrungen des Höchsten. Er wird beidem gerecht.“ (128) Beide Vf. bezeichnen den Begriff der Schöpfung als grundlegend für Schelling. Das, was „Gott will, ist das Höchste, nicht das, was er ist“, während die Religionen wesentlich darin versagen, „ein *Sein* statt Freiheit als Höchstes zu wollen“, und damit Abhängigkeit begründen (Ehrhard 134). „Gott, d.i. Freiheit!“ Der „Prozeß der Menschwerdung der Freiheit ist mit der Erlösungstats Christi nicht abgeschlossen. Sie überall in der Menschheit wirklich werden zu lassen“, war mit dem Sendungsauftrag an die Jünger „schon gefordert“ (Ehrhard 135). Franz sieht demgegenüber im „Gedanken der Wirklichkeit als Schöpfung den Schlüssel zur Lösung“ des von Schelling in aller Schärfe gestellten Problems, wie endliche Freiheit neben und unter der absoluten göttlichen Freiheit bestehen kann (138ff). Der Schöpfer werde jedoch von der menschlichen Vernunft nicht „kataphatisch behauptet und somit am Ende als wirklich konstituiert“, sondern „vielmehr apophatisch nur ‚als möglich‘ eingesehen“ im Sinne einer negativen Theologie, allerdings „als im ‚überschwänglichen‘ [!] Sinne Möglichen“, „quo maius nil fieri potest“. Dies sei für Schelling „der Kern des Christentums, der Grundgedanke der Offenbarung“ (141f). Wenn das Christentum an Gott als Dreifaltigen glaube, dann habe dies nach Schelling „nur dann und insofern einen Sinn, wenn dies dazu dient, die Unsagbarkeit weil Überseendheit Gottes so zu begreifen, daß wirkliche menschliche Freiheit (...) als Freiheitsgeschichte aus Gott als ihrem Grund begrifflich wird“.

Mit der Philosophie Hegels beschäftigt sich ausführlich Falk Wagner t, „Philosophisch begriffene Religion zwischen Voll-Endung und Umformung“ (146–182). Der während der Drucklegung verstorbene Vf. unterscheidet in seiner „kritischen Explikation“ „zwischen dem kritischen Verfahren Hegels, das auf die Differenz von Inhalt der Religion und ihrer Vorstellungsform zielt, einerseits und der Aufhebung des Inhalts der Religion in die Begriffsform seiner affirmativ-spekulativen Rechtfertigung andererseits“, und geht der Frage nach, ob der „veränderte Inhalt der Religion im Zuge seiner Aufhebung in die Be-

griffsform *festgehalten* oder aber durch einen anderen, weil einzig philosophisch begreifbaren Inhalt *ersetzt* wird“ (148). Das letztere sieht der Vf. als gegeben an. Nach der Darlegung von Hegels „Auseinandersetzungen mit traditionellen und zeitgenössischen religionsphilosophischen Positionen“ (149–161) expliziert er „Hegels Philosophie der christlichen als der offenbaren, absoluten und vollendeten Religion v.a. auf der Textbasis der ‚Phänomenologie des Geistes‘“ (ab 161). Er zeichnet detailliert die logischen Schritte des Weges von der Befreiung der „Inhalte der Religion von ihrer positiv-gegebenen Vorstellungsform“ zu ihrer Überführung in die „selbstbewußte Begriffsform“ schrittweise nach (147) und nennt dabei die Grundüberzeugungen und freien Annahmen Hegels, mit denen er sich offenbar identifiziert und die sich als Bestandteile des Systems der Kritik des Theologen offen darbieten. So schreibt er z.B.: „Denn das Unglück des unglücklichen Bewußtseins besteht darin, sich von der geglaubten Selbständigkeit einer göttlich-jenseitigen Welt abhängig zu wähnen, die aber mit dem im römischen Rechtszustand sanktionierten Verlust der griechischen Götter-Welt [!] hinfällig geworden ist.“ (164) „Der vom unglücklichen Bewußtsein beklagte Verlust Gottes als Substanz wird von der neuen Gewißheit des christlichen Selbstbewußtseins abgelöst, daß das göttliche Wesen nicht etwa als Substanz, denn diese ist verschwunden, sondern als Subjekt eines einzelnen Selbstbewußtseins gegenwärtig ist.“ (165) Den „Positivitäts-Kult der Vorgegebenheitsansprüche entlarvt Hegel als das, was er ist: als Kultivierung auf Dauer gestellter leerer Verströungen“. (179) Das „Ende der Geltung der Religion als Religion“ sieht der Vf. schließlich auf dem Boden der „Wissenschaft der Logik“ bestätigt (180). „Das als Gottesbewußtsein sich verstehende religiöse Subjekt vollzieht mit seiner Erhebung zum Gedanken des Absoluten die Umkehr seiner Blickrichtung, wodurch es sich als Manifestation des sich selbst auslegenden Absoluten begreift.“ (180) „Die Auslegung des Gedankens des Absoluten fällt also mit dessen Destruktion zusammen.“ (181) Am Schluß seiner Darlegung stellt der Vf. fest: „Die Begründung, die Hegel der Religion durch seine Theorie des in seiner Auslegung scheiternden Gedankens des Absoluten zuteil werden läßt, ist also ohne die die Religionskritik radikalisierte Entsubstantialisierung und Depersonalisierung des Gottesgedankens nicht zu haben.“ (182)

In seinem Beitrag: „Gott und Christ bei Kierkegaard“ (183–199) versucht Karol Toeplitz im Anschluß an Soeren Holm eine (im Sinne Vaihingers) fiktionalistische Deutung von Kierkegaards Gottesauffassung und Christologie (184, 188, 196, 198f.), die er unter Berufung auf F. A. Lange auch für Kant als zutreffend erachtet (195), von dem er annimmt, er habe „die Theologie tödlich verwundet“ (183). Unter Verknüpfung der Bedeutung eines „Postulates“ bei Kant glaubt der Vf., Kierkegaard insoweit in der Nähe Kants zu sehen (188). Er beschreibt den „bedeutenden Einfluß Schellings“ (183f, 185, 189) und die Gegnerschaft zu Hegel, der dennoch „Grundlagen“ geboten habe (183, 186, 195), und referiert die verschiedensten Auslegungen Kierkegaards, die wegen seiner „antysystematischen Reflexion“ möglich und „teilweise auch berechtigt“ seien (188). Im Sinne Kierkegaards und „Holms Auslegung nach sollte man glauben, daß dieser Mensch [Christus] Gott ist, als ob dies wahrhaftig so sei, und dies, obwohl er nicht eine empirische, sinnliche Erscheinung sein kann, denn die Geschichte kennt nur Beziehungen, Verhältnisse usw., die das Absolute ex definitione nicht kennzeichnen können“. (198) Gott aber ist „nur für den Gläubigen (...) und nur im Glauben (...) da, kann er da sein. Wenn dem so ist, und wenn Glaube ein Verhalten zur eigenen ‚Jetzigkeit‘ ist, dann existiert für ihn Gott nicht außerhalb, sondern nur während dieses Verhaltens. Gott ist eine *Möglichkeit*, auf die der Mensch stoßen kann, indem er sich zur eigenen Existenz verhält; das sind Konsequenzen der Existentialisierung des Glaubens.“ Eine „konsequente Existentialisierung des Glaubens“ aber führt zu einer „Degradierung, zum Herabsetzen Gottes auf die Ebene eines Postulats, einer Hypothese [!]“ (194). Abschließend gibt der Vf. zu bedenken: „Entweder (...) war Kierkegaard der erste konsequente existentielle Denker in Europa und kein konsequenter Christ, oder er war ein Christ, indem er kein konsequenter Existentialist war.“ (199)

István M. Fehér gibt im letzten Beitrag: „Heideggers Kritik der Ontotheologie“ (200–223) zunächst einen Überblick über Heideggers Denkweg und über dessen „Kehre“, die für das Thema von Belang ist. Aufgrund der erst in den letzten Jahren zugänglich gewordenen Dokumente glaubt der Vf. sagen zu können, „daß Heideggers ursprüngliche Absicht nicht zuletzt darin erblickt werden kann, eine Erneuerung der dem christlichen Glauben zugrundeliegenden und ihn in begrifflicher Fassung vermittelnden aristotelisch-scholastischen Theologie in die Wege zu leiten“. (212) Sich selbst betrachtete er 1921 „nach seiner faktischen Herkunft“ nicht als Philosophen, sondern eher als „christlichen Theologen“ (213). Ein erstes Aufscheinen der Konzeption einer „Ontotheologie“ finde sich bereits in der 1936 gehaltenen Schelling-Vorlesung, während die „onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ 1957 zum Thema eines Vortrags wurde. „Da die Metaphysik ... vielfach mit Grund und Gründen zu tun hat, und letztere offensichtlich logische Charaktere darstellen, kann und muß ‚die Metaphysik ... sachgemäßer und deutlicher‘ als ‚Onto-Theo-Logik‘ gedacht und bestimmt werden“ (207f). „Bei der Ontotheologie (...) handelt es sich um einen ‚ursprünglich zur Philosophie gehörigen Begriff der Theologie‘, die nicht gleichzusetzen sei mit ‚irgendeiner dogmatisch-kirchlichen‘ Theologie oder ‚Glaubentheologie‘“, wobei die „überkommene Theologie (...) unter das Verdikt der Kritik an der Metaphysik als seinsvergessener Onto-Theologie“ falle (211). Heidegger sieht den Gott der herkömmlichen (ontotheologischen) Metaphysik unter dem (problematischen) Begriff der „Causa sui“, den er ablehnt: „Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen.“ – Demgemäß ist das gott-lose Den-

ken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.“ (209f, Heidegger 1957) Nach der ‚Kehre‘ wollte er sein Denken ausdrücklich „nicht mehr als Philosophie verstanden wissen“ (213). Einer der ontotheologischen Metaphysik verpflichteten Theologie aristotelisch-scholastischen Prägung sei „Heidegger zeit seines Lebens äußerst kritisch gegenüber“ eingestellt gewesen, während echte christliche Theologie für ihn „als begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz“ einzig auf „die christliche Existenz selbst in ihrer Konkretheit“ ziele (210). Wer (solche) Theologie „aus gewachsener Herkunft erfahren hat, zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“ (211, Heidegger 1957). In diesem Sinne müsse die Philosophie „prinzipiell a-theistisch“ sein (221), aber nur, um „sich gerade ob ihrer Grundtendenz nicht [zu] vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen“ (221), und um Gott „den Raum frei[zu]halten und für seine mögliche Ankunft Bereitschaft“ zu wecken (223).

Zusammenfassend kann gesagt werden: Die auf hohem Niveau verfaßten Vorträge leisten einen wichtigen Beitrag zur neuzeitlichen Einschätzung der Frage nach Gott, die aber so verschieden beantwortet wurde, daß insofern die Rede vom „Gott der Philosophen“ für diesen Zeitraum problematisch erscheint. Der Sbd zeigt, daß dies nicht nur an den unterschiedlichen philosophischen Positionen liegt, die zur Sprache kommen, sondern auch an manchen Unschärfen in den überlieferten Texten, die von den Interpreten je nach ihrer Herkunft und Einstellung bei aller Akribie unterschiedlich eingeschätzt werden. Das Gespräch muß also weitergehen, nicht nur, um sich der bisherigen Antworten zu vergewissern, sondern auch, um dem Weiterdenken Wege zu bereiten.

Fulda

Aloysius Winter

Rusecki, Marian: Gottes Wirken in der Welt. Dimensionen und Funktionen des biblischen Wunderbegriffs. – Frankfurt: Peter Lang 2001. 247 S., kt € 40,40 ISBN: 3-631-37928-5

Die Wunderfrage, die immer ein Objekt eines regen Interesses der christlichen Gedankenwelt war, ist auch heute einer der wichtigen Aspekte der Fundamentaltheologie. Deshalb entstand Anfang des 20. Jh.s mit einem neuen Verständnis der Apologetik als Fundamentaltheologie auch ein neues Verständnis des Wunders. Der Anstoß zu einem neuen Verständnis der Fundamentaltheologie ergab sich durch folgende Änderungen: (1) durch jene, die durch den Einfluß von philosophischen Strömungen wie der Phänomenologie, des Existentialismus und des Personalismus verursacht wurden; (2) und durch diejenigen, die sich innerhalb der Theologie im Zusammenhang mit der Rückkehr zu den biblischen Quellen und der Entwicklung der Bibel-Wissenschaft vollzogen. Die Veränderungen waren auch die direkte Ursache für das Erarbeiten der Zeichenkonzeption des Wunders. Diese Konzeption knüpft an das biblische Verständnis des Wunders an und betont seinen Zeichen-Charakter. Danach ist das Wunder ein Zeichen Gottes, das eng mit der göttlichen Offenbarung verbunden ist. Dabei ist das Wunder keine externe Tatsache, sondern geht in die Struktur der Offenbarung hinein. Dieser erneuerte Blick auf das Wunder hat zur Folge, daß die Wunderfrage heute nur aus der theologisch-biblischen bzw. existentiell-biblischen Perspektive vorgestellt wurde (vgl. J. IEMBACH, *Eine existentielle Auslegung*, Würzburg 1995; J. ZINK, *Die sieben Zeichen. Die Wunder im Johannesevangelium als Zeichen zum Heilwerden*, Freiburg 1996; H. J. BLUM, *Biblische Wunder – heute. Eine Anfrage an die Religionspädagogik*, Stuttgart 1997). Selten erscheinen Bücher wie z. B. von K. BERGER, *Darf man an Wunder glauben*, Stuttgart 1997; S. ALKIER, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostel Paulus*, Tübingen 2001, die sich auch mit der Theorie des Wunders befassen. Das Buch von Marian Rusecki *Gottes Wirken in der Welt* beleuchtet die Wunderliteratur sowohl aus der Perspektive einer Theorie des Wunders als auch einer Theorie des Wunders. Der Vf., Prof. für Fundamentaltheologie und Leiter des Institutes für Fundamentaltheologie an der Katholischen Univ. in Lublin und ein in der polnischen Theologie anerkannter Experte in der Problematik des Wunders (vgl. M. RUSECKI, *Cud w chrześcijaństwie* [Wunder im Christentum], Lublin 1997, *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich* [Die Wunderfrage in der nichtchristlichen Religionen], Lublin 2001), setzt sich in seiner Arbeit das Ziel, die Evolution im Verständnis der Motivierungsfunktion des Wunders sowie anderer Funktionen des Wunders zu zeigen. Der Mangel an der gegenwärtigen Bearbeitung dieser Problematik bildet für den Vf. den Grundimpuls für die Forschung eines genaueren Verständnisses dieser Funktion im neuen Kontext des theologischen und kirchlichen Bewußtseins (8).

Das vorliegende Buch besteht aus fünf Kap.n. In der etwas längeren Einleitung (9–35) stellt der Vf. u. a. die wichtigsten Wendepunkte im Wunderverständnis wie etwa das Wunderverständnis in der Urkirche, bei Augustinus, bei Thomas von Aquin, des I. Vaticanums dar. Außerdem wird die bisherige Entwicklung der Motivierungsfunktion des Wunders in der katholischen Theologie besprochen. Das erste Kap. „Rolle des Wunders in der christlichen Offenbarung“ (36–75) zeigt, daß das Wunder, begriffen als Zeichen Gottes, einen theophanischen Charakter hat und eine Art der göttlichen Offenbarung ist. Das Wunder, verstanden als ein Element der göttlichen Offenbarung, ist zugleich eine ihrer Realisierungsformen und ihre Bescheinigung und Beglaubigung. Das Wunder wird dann zum Motivierungswert, wenn man es insgesamt mit der ganzen Offenbarung betrachtet, also mit der wörtlichen Offenbarung und mit Werken Gottes, die in der Heilsgeschichte vollbracht wurden, sowie dann v. a. im Hinblick auf die Person Jesu Christi.

Im zweiten Kap. „Messianischer Sinn der Wunder“ (76–111) weist der Vf. auf das Wunder als Zeichen der göttlichen Mission hin. Aus den Erwägungen in diesem Kap. ist zu ersehen, daß die biblischen Wunder besonders in den Evangelien alle auf Christus (Messias) und seine göttliche Mission ausgerichtet sind. Deswegen kann man sagen, daß sie einen messianischen Charakter und Sinn haben. Dieser messianische Sinn entscheidet letztlich über die Motivierungsfunktion des Wunders und macht ein vertieftes Verstehen dieser Funktion des Wunders möglich.

Im dritten Kap. „Wunder – soterisches Zeichen“ (112–149) wird der Heilscharakter des Wunders dargestellt. Der Vf. geht hier von der Verbindung zwischen dem Wunder und den Pascha-Ereignissen (Leiden, Tod und Auferstehung Jesu) aus und zeigt, daß Wunder nicht nur auf die Pascha-Ereignisse hinweisen, sondern auch zu ihnen führen und sie vergegenwärtigen. Wunder, die völlige Erlösung ansagen und sie zu Beginn realisieren, beglaubigen sie gleichzeitig.

Der Inhalt des vierten Kap.s „Das kirchenbildende Ausmaß des Wunders“ (150–182) schildert die Verbindung zwischen Wunder und Kirche. Der Fundamentaltheologe aus Lublin weist auf die ekklesialen Aspekte der Wunder hin, die wenig in der Fachliteratur bearbeitet sind. Von Anfang an waren die Wunder in der offenbaren Religion mit der Entstehung des Gottesreiches verbunden, welches Ansatz und Beginn der Kirche ist. In der gegenwärtigen Fundamentaltheologie wird das Bündnis der Wunder mit der Kirche innerlich aufgefaßt, weil die Wunder im gewissen Maß zum Bau der Kirche als Gottes Heilsmilieu sowie zum ekklesialen Glauben beigetragen haben.

Das fünfte Kap. „Wunder in der Glaubensfunktion“ (183–220) stellt das Wunder in der Glaubensfunktion dar; dabei wird insbesondere die Entwicklung der Problematik der Wunderfunktion im Verhältnis zum christlichen Glauben aufgezeigt. In dieser Funktion erscheint das Wunder als eines von vielen Motiven des Glaubens, als Aufforderung zum Glauben. Das Wunder erzwingt aber den Glauben nicht, obwohl es eine glaubensschaffende Funktion besitzen kann.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Arbeit von Rusecki nicht nur wertvolle Einblicke in die Problematik des Wunders, v. a. in seine Motivierungsfunktion bietet, sondern auch das gesamte Wunderverständnis von theologisch-biblischen Seite aus vertieft. Es ist zu betonen, daß es keine Publikationen gibt, die sich direkt mit dem Problem der Funktionen des Wunders befassen. Das Buch ist im übrigen nicht nur für Fachleute zu empfehlen, sondern für alle, die sich mit dem Wunderverständnis befassen wollen.

Oppeln

Andrzej Anderwald

Streitfall „Religion“. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, hg. v. Ernst Feil. – Münster: Lit-Verlag 2000. II, 190 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 21), brosch. DM 34,80 / € 17,90 ISBN: 3-8258-4525-7

Ernst Feil ist bekannt geworden durch seine verdienstvollen Untersuchungen zur Begriffsgeschichte von „Religion“ (Religio). Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986; Religio. Zweiter Bd: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus, ca. 1540–1620, Göttingen 1997; Religio. Dritter Bd: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im frühen 17. und 18. Jh., Göttingen 2001. F.s Untersuchungen zum Religionsbegriff „leiten“, so schreibt Carsten Colpe in seinem Beitrag, „für mehrere Wissenschaftsdisziplinen gleichzeitig eine neue Epoche ihrer Sachforschung ein“ (39).

F. schlägt in seinem neuen Sbd einen sehr sinnvollen Weg ein, indem er seine Ergebnisse zur Diskussion stellt und sich aus kurzen Statements anderer Wissenschaftler eine Hilfe für die Ausarbeitung seines Standpunktes erhofft. Dies macht den großen Reiz dieses Buches aus.

Zunächst liest man den durch F. verfaßten Hauptartikel „Zur Bestimmung- und Abgrenzungproblematik von ‚Religion‘“ (5–35). F. legt das Problem dar, daß der Religionsbegriff seine „antik-römische Bedeutung“ (5) beibehalten habe, bis er im 18. Jh. eine „neuzeitlich-

protestantische“ Bedeutung (5) bekommen habe. Diese „Historisierung“ (5) des Religionsbegriffs führe dazu, die oft vertretene These, daß man von Religion als „anthropologischer Konstante“ (5) sprechen könne, fallenlassen zu müssen.

Eine Vielzahl von kurzen Statements anderer nimmt dann zu diesen Ausführungen Stellung. Die wichtigsten kritischen Anmerkungen seien hier angeführt.

Helmut Fritzsche (45), Friedo Ricken (115) und Iris Gniosdorsch / Hermann Schrödter (128) weisen auf die für F.s These eines ‚protestantischen Religionsbegriffs‘ wichtige, sachlich problematische Schleiermacherinterpretation hin. Seinem Anliegen, die Emanzipation der Religion vom Glauben darzustellen, dient auch die Feilsche Kantinterpretation (23f), die wie ich anmerken möchte eine ebenfalls problematische Unterscheidung von reinem Religionsglauben und statutarischem Kirchenglauben postuliert. Kant setzt vielmehr aus anthropologischen Gründen voraus, daß der Mensch auch in der Religion immer etwas brauche, was er konkret anschauen und lieben könne (vgl. dazu Hauser, L., Praktische Anschauung als Grundlage der Theorie vom höchsten Gut bei Kant, in: Kant-Studien 75 [1984] 228–236).

Nicht nur Friedrich Fürstenberg (55) und Lluís Oviedo machen deutlich, daß sich F. zu stark im Bereich des Begriffsgeschichtlichen orientiert, wenn er über Religion und nicht nur über Religionsbegriffe spricht. „Der Abgrenzungsversuch zeigt weniger eine Orientierung an empirisch nachweisbaren Phänomenen, sondern an theologisch relevanten Reflexionen über ‚Religion‘, ‚Theologie‘, ‚Glaube‘ und das ‚Heilige‘. Bezeichnenderweise fehlt der Begriff ‚Religiosität‘“ (55).

Dieser Einwand leitet zum Blick auf Anfragen an die Stimmigkeit der Methode Feils über.

Helmut Knoblauch stellt heraus, daß an F.s Begriff der Religion „gerade seine ideengeschichtliche Herkunft“ (73) problemisierend sei. Es sei unklar, ob es sich um einen „wissenschaftlichen Kunstbegriff handle, der zum Zwecke der Analyse“ (73) gebildet werde, oder um einen Begriff der im „hiesigen Sprachgebrauch verwendet wird“ (73). Iris Gniosdorsch / Hermann Schrödter (129) bringen das Feilsche Methodenproblem auf den begriffologisch bestimmbaren Punkt:

Der Religionsbegriff sei nach F. deswegen „obsolet geworden (...)“, weil er historisch verschiedene Bedeutungen hatte, kulturabhängig definiert wurde und inzwischen so formalistisch bestimmt sei, daß er weder ein menschliches Existential bezeichne noch inhaltliche Aussagekraft besitze“ (128). Dem Glaubensbegriff eigne hingegen eine biblische Fundierung.

Weil der Schleiermachersche Religionsbegriff als Paradigma der modernen Religion verabsolutiert werde, stelle Feil einen „bestimmten Religionsbegriff (...) dem Begriff des christlichen Glaubens gegenüber (...) Praktisch läuft sein Verfahren darauf hinaus, einen gemeinsamen Gattungsbegriff für das, was er ‚Religion‘ nennt, und das, was er ‚Glaube‘ nennt, nicht zuzulassen“ (128, vgl. auch die pointierte Formulierung von Heinrich von Stietencron, 131).

Der Sbd ist ein sehr anschauliches und viele Standpunkte präsentierendes Beispiel für das aktuelle Problem einer Diskussion des Religionsbegriffs und in dieser Hinsicht beachtenswert.

Gießen

Linus Hauser

Dogmatik / Dogmengeschichte

Basse, Michael: *Die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Adolf von Harnacks und Reinhold Seebergs*. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 384 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 82), geb. DM 124,00 / € 62,00 ISBN: 3-525-55190-8

Die vorliegende Untersuchung von Michael Basse, eine Habilitationsschrift an der Evang.-Theol. Fak. Bonn, bietet einen Vergleich der dogmengeschichtlichen Gesamtdarstellungen von Adolf von Harnack (1851–1930) und Reinhold Seeberg (1859–1935). Sie berücksichtigt zugleich die biographischen und kirchenpolitischen Rahmenbedingungen ihres Wirkens (Kap. 1) und stellt die „theologische Geschichtsforschung“ der beiden Berliner Universitätstheologen in den kirchengeschichtlichen Kontext ihrer Zeit (Kap. 3). Kap. 2 („Die Dogmengeschichte als Entfaltung des Wahrheitsgrundes christlicher Religion“) erörtert zunächst ausführlich das Geschichtsverständnis Harnacks und Seebergs und schildert dann Aufgabe, Proprium und Spezifika ihrer dogmengeschichtlichen Konzeptionen (52–224). Ein abschließendes Kap. 4 berücksichtigt die zeitgenössische Diskussion und aktualisiert das Thema im Blick auf die „Notwendigkeit und Aufgabe heutiger Dogmengeschichtsschreibung“ (295–343). Ausführliches Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister sind beigegeben.

Um die Jahrhundertwende hatten sich Harnack wie auch Seeberg durch ihre theologiegeschichtlichen Arbeiten über die Grenzen der Fachwelt hinaus bereits einen Namen gemacht, „wobei ihr jeweiliges Lehrbuch der Dogmengeschichte nicht nur in damaliger Zeit zum Maßstab der Dogmengeschichtsschreibung geworden ist, sondern

auch insofern bis heute unerreicht geblieben ist, als vergleichbare Gesamtdarstellungen seither nicht mehr verfaßt worden sind“. (11) Doch: Ein Vergleich mit dem zeitgenössischen Leitfaden von Friedrich Loofs wird nur aspekthaft vorgenommen (s. Reg.). Die jüngeren vergleichbaren Darstellungen, so von A. Adam (1965) und K. Beyerschlager (1982, 1988, 1991, 2000), W.-D. Hauschild (1995/99) werden nur beiläufig erwähnt bzw. charakterisiert (319; s. auch Reg.).

Der Vf. erörtert in ausführlicher Darstellung einschlägiger Sachverhalte die Frage, „inwieweit die Intentionen Harnacks und Seebergs auch unter Berücksichtigung der allgemeinen theologischen Umbrüche sowie der speziellen geschichtstheologischen Probleme unserer Zeit noch in Zukunft Relevanz beanspruchen können“. (11) Harnack, der um die Jahrhundertwende als herausragender Repräsentant kirchenhistorischer Forschung galt, wurde nach dem Weltkrieg vom krisistheologischen Verdikt über die liberale Theologie getroffen, hat aber in jüngster Zeit wieder verstärkt Beachtung gefunden, während Reinhold Seeberg gänzlich in Vergessenheit geraten war. Das gilt indes nur eingeschränkt: Seebergs mehrbändige Dogmengeschichte erlebte in den 50er Jahren eine fotomechanische Neuauflage. Als Systematiker ist er einflußarm geblieben. Während Harnack sich der demokratischen Entwicklung während der Weimarer Republik öffnete, gehörte Seeberg zu den stärker nationalkonservativ orientierten Kräften, die im Ersten Weltkrieg einen annexionistischen Siegfrieden propagierten, sich 1917 an der Gründung der Deutschen Vaterlandspartei beteiligten und so den „nationalen Aufbruch“ in der Endphase der Republik förderten. Auch dem „Dritten Reich“ hat seine „modern-positive“ Theologie – jetzt ordnungstheologisch-völkisch akzentuiert – durchaus Sympathien abzugewinnen versucht. Indes: trotz starker Affinitäten zur NS-Ideologie sei er „doch kein überzeugter Anhänger der Nationalsozialisten geworden“ (276). Sein Sohn, der Kirchenhistoriker Erich Seeberg in Berlin, hat kirchen- und fakultätspolitisch ähnliche Ziele vertreten und einer befürchteten Verbannung der theologischen Fakultäten von den Univen entgegenzusteuern versucht (vgl. K. MEIER, *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich*, Kap. 12: fakultätspolitische Ambitionen des Seeberg-Kreises; 313–351).

Die Einleitung orientiert auch über die einschlägige Literatur. Über Harnacks Dogmengeschichtsschreibung liegen einzelne Spezialuntersuchungen wie problemgeschichtliche Studien vor (W. Schneemelcher, F. W. Kantzenbach u. a.). Mit K. Blasers Diss. „Geschichte – Kirchengeschichte – Dogmengeschichte in Adolf von Harnacks Denken“ (Mainz 1964) konstatiert B. partielle Übereinstimmungen. Auf die Studie von G. Wayne Glick „The reality of Christianity. A study of Adolf von Harnack as historian and theologian“ (New York 1967) wird hingewiesen. Wichtige Einsichten in Harnacks Geschichtsverständnis werden der katholischen Arbeit von Karl H. Neufeld bescheinigt („Adolf Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche“, Paderborn 1977). Im Blick auf Ritschls Einfluß, Harnacks Lutherinterpretation wie seine Hellenisierungsthese in E. P. Meijerings Arbeiten konnte B. aufbauen, versucht aber, die Ergebnisse in einen weiteren Bezugsrahmen zu stellen (13).

Zu Seeberg liegen neben zwei Darstellungen seiner Theologie aus den dreißiger Jahren vor (G. Koch, 1932; W. Auer, 1937); ebenfalls nur systematisch relevant sind die Arbeiten von G. Steege (1993) und H.-J. Fraas (1960). Zur Beurteilung von Harnacks Geschichtsverständnis ist am ehesten noch die Diss. von EBERHARD POCH heranzuziehen (*Modern und positiv. Die Verantwortung der Theologie gegenüber ihrer Sache und ihrer Zeit in Reinhold Seebergs dogmatischem Denken*, Marburg 1973). Die stärker systematische Wahrnehmung seiner „modern-positiven Theologie“ ist auch dadurch bedingt, daß Seeberg Systematiker war. G. BRAKELMANN, *Die deutsche Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus*, Bielefeld 1974, arbeitete auch Grundzüge seines Geschichtsverständnisses heraus. Indes ist eine umfassende Untersuchung des Theologen und Dogmenhistorikers Reinhold Seeberg „noch ein Desiderat“ (15). Insofern dient der Vergleich Seebergs mit Harnacks Position einer klaren Konturierung beider dogmengeschichtlichen Konzeptionen.

Während Harnack stark zurückhaltend gegenüber den ihn prägenden geschichtsphilosophischen Traditionen war, wodurch das Sichtbarwerden seiner Geschichtsforschung als Gesamtkonzeption erschwert wurde, blieb Seeberg um die Klärung seines Geschichtsverständnisses bemüht. Von Hegel und der Erlanger Theologie beeinflusst, eignete ihm eine stärker systematisierend-polarisierende Betrachtungsweise. (84) „So war Harnacks Geschichtsbegriff weniger theoretisch fundiert und damit teilweise auch vieldeutiger, während

Seebergs Konzept auf Grund seiner systematisch-theologischen Vorentscheidungen stringenter war.“ (108) War Harnack an einer konsequenten Historisierung der Theologie gelegen, um das „Wesen des Christentums“ zu ergründen, so ging Seeberg einen Mittelweg zwischen einer Historisierung der Geschichte und ihrer Dogmatisierung (109). Gravierende Unterschiede begegnen auch bei der Charakterisierung des Dogmenbegriffs. Für Harnack ist Dogmengeschichte ein Hellenisierungsprozeß, der die ursprüngliche Wahrheit des Evangeliums sichert, dabei dieses aber hellenistisch-zeitgeschichtlich überkrustet. Harnack fokussiert das Wesen des Christentums auf das Evangelium. Dogmengeschichte ist daher zugleich Dogmenkritik. Mit Luther endet die Dogmengeschichte, da der verpflichtende Charakter des Dogmas wegfalle. Dogma ist im wesentlichen das altkirchliche Dogma (These vom „dreifachen Ausgang der Dogmengeschichte“ in Reformation, Sozialismus und römischem Katholizismus; 173f). Jede Erneuerung des altkirchlichen Dogmas sei Verrat an der Reformation. Für Seeberg hingegen ist Dogmengeschichte christliche Ideengeschichte, sofern diese kirchliche Lebensstypen hervorgebracht hat (155). Dogma ist der kirchliche Lehrsatz oder das Gefüge solcher Lehrsätze im kirchlichen Lehrbegriff, wozu die formelle Anerkennung durch die organisierte Kirche gehört. Ihm ist Dogma Ausdruck des Gemeindeglaubens als auch der Heilswahrheit.

Seeberg sei – so der Vf. – darin zuzustimmen, daß die Reformation nicht grundsätzlich das Dogma, sondern nur einen bestimmten Infallibilitätsanspruch aufgehoben habe, insofern das Dogma der Schrift untergeordnet wurde. Daß die Reformatoren am Dogma festgehalten haben, war „keine Inkonsistenz, sondern ergab sich aus ihrem eigenen Dogmenverständnis, insofern das Dogma als inhaltliche Zusammenfassung der biblischen Verkündigung zu verstehen ist“. (195) Durch diese praktisch-theologische Relevanz des Dogmas für den Gemeindedienst sei Seebergs Ansatz als historisch und theologisch tragfähiger, während Harnacks Dogmenverständnis weder Luther noch dem Dogma gerecht werde. (195) Bei Seeberg wird positiv hervorgehoben, daß nicht wie bei Harnack „ein Ursprungsgeschehen wesentlich ergründet und demgegenüber das Dogma als defizient erwiesen, sondern der fortdauernde Wahrheitsgehalt dieses Überlieferungsprozesses aufgezeigt werden sollte“ (222). Der Abschnitt „Harnacks und Seebergs Konzeptionen in der Diskussion ihrer Zeit“ (295–308) bietet eine kurze Überschau über das Rezensionsecho. Eine Erörterung der Gegenwartsdiskussion schließt den Bd ab.

Während K. Beyschlag nochmals den Versuch einer Gesamtdarstellung macht, beschränkt W. A. Bienert Dogmengeschichte und -spätere auf die älteste Phase der eigentlichen Normenbildung, die spätere Entwicklung sei der Konfessionskunde zuzuweisen. Andere, so W.-D. Hauschild, fassen die Dogmen- mit der Theologiegeschichte und Kirchengeschichte zusammen. (319)

Der Vf. plädiert bei historiographischer Würdigung der dogmenhistorischen Leistung Harnacks für einen weiteren Dogmenbegriff, der sich nicht allein auf das altkirchliche Dogma beziehen darf. Vielmehr müsse „sich die Dogmengeschichte für alle Konfessionen bis in die Gegenwart erstrecken“. (332) Auch die Bekenntnisschriften gehören zur Dogmengeschichte; die Aufgabenverteilung von Dogmen- und Symbolik verbiete sich (gegen W. Bienert, vgl. 326), wenngleich auch die „umstrittene praktisch-theologische Komplexität“ des Symbolbegriffs nicht in den Dogmenbegriff hineingetragen werden soll. (328, Anm. 104). Seeberg sei auch gegen Harnack darin zuzustimmen, „daß die Stellung der Reformatoren zum Dogma keineswegs inkonsequent war, sondern sich aus ihrem eigenen Dogmen- und Theologieverständnis ergab“. Sie hoben nicht grundsätzlich das Dogma, sondern einen bestimmten Anspruch auf Infallibilität auf, was aber den Verbindlichkeits- und Geltungscharakter des Dogmas nicht berührt. Der Vf. favorisiert auch die Eigenständigkeit der Dogmen- von der Kirchen- und Theologiegeschichte (332ff) und postuliert die eschatologische Offenheit der Dogmengeschichte, was „die Möglichkeit neuer Dogmen“ einschließt. (338) Von daher gehören auch die Barmer Theologische Erklärung wie auch die Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1948 und (in erweiterter Fassung) von 1961 als weitere Fixpunkte zur Dogmengeschichte. Auch mit einer eigenständigen Dogmenentwicklung in den jungen Kirchen könne durchaus gerechnet werden, die der Situationsgebundenheit des Dogmas gerecht zu werden versucht, ohne aber den Inhalt christlichen Glaubens und Bekenntens aufzugeben oder zu relativieren (339). Bei einem dogmengeschichtlichen Neuansatz seien die theologiegeschichtlichen Grenzen der klassischen Konzeptionen der Dogmengeschichte zu durchbrechen, nicht jedoch die Standards einer theologischen Geschichtsforschung zu übersehen, die Harnack

und Seeberg „über ihre theologiegeschichtlich bedingten Begrenzungen hinaus einen historischen Stellenwert“ (341) sichern (genannt werden u. a. Grundsätze exakter Quellenforschung, genetische Orientierung, Verbindung von Narrativität und Rationalität sowie Lebenspraxis ihrer Geschichtsschreibung). Für die stärkere Berücksichtigung der Rezeptionsgeschichte des Dogmas wird abschließend eine Lanze gebrochen. Die stark geschichtsmethodologisch orientierte gediegene Arbeit von B. über die Dogmengeschichtskonzeption zweier klassischer Repräsentanten kann sowohl kirchengeschichtliches wie systematisches Interesse beanspruchen.

Leipzig

Kurt Meier

Liturgiewissenschaft

Dinkel, Christoph: Was nützt der Gottesdienst? Eine funktionale Theorie des evangelischen Gottesdienstes. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2000. 339 S. (Praktische Theologie und Kultur, 2), kt DM 58,00 / € 29,95 ISBN: 3-579-03480-4

Auch wenn seit einiger Zeit eine gewisse Stagnation erkennbar ist, am sonntäglichen Gottesdienst der beiden großen christlichen Kirchen in den westlichen Industriestaaten Nordeuropas nehmen – auf unterschiedlichem Niveau – immer weniger Gläubige teil: das Durchschnittsalter der Teilnehmenden steigt weiter an, und die Kirchenbänke leeren sich zusehend. Dagegen scheinen alle Bemühungen von Geistlichen, haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sowie der vielfältige Einsatz der Verantwortlichen in den Gemeinden ohne Erfolg zu bleiben. Offenbar führt die Säkularisierung zu einem Plausibilitätsverlust religiöser Sinngebung menschlicher Erfahrung, aber damit auch zu Veränderungen im Glaubensbewußtsein und dessen Ausdruck in der liturgischen Feier der Christen. Da kann es nicht verwundern, wenn der Gottesdienst selbst als Ausdruck einer vergangenen Kultur verstanden wird und darum evangelischerseits gefragt wird, ob den Christen heute der Gottesdienst nicht schon als „eine kulturelle Verhaltensanomalie“ vorkommen müsse.

Auf diesem Hintergrund wendet sich Christoph Dinkel in der hier vorliegenden Studie, die von der Evang.-Theologischen Fak. der Christian-Albrechts-Universität in Kiel als Habil. angenommen wurde, der Frage nach einer funktionalen Bestimmung des evangelischen Gottesdienstes zu. Den Zugriff durch funktionale Fragestellungen sieht der Vf. als einen besonderen Charakter der evangelischen Theologie an, den er schon bei Philipp Melancthon wahrnimmt. Demnach dient der Gottesdienst „der Erlangung des rechtfertigenden Glaubens und hat in dieser Funktion seinen Sinn und sein Ziel. Im Gottesdienst wird Christus in Wort und Sakrament den Menschen als Heilmittel gereicht, um sie ins rechte Verhältnis zu Gott und zu den Nächsten zu setzen“ (18). Damit formuliert D. eine explizit reformatorische Position, die sich durch das gesamte Buch zieht. So will er die evangelische Gottesdienstpraxis differenziert beschreiben, indem er die gesellschaftlichen Bedingungen klärt, unter denen heute evangelische Kirchen und Gemeinden Gottesdienst feiern. Dazu nutzt er in breiter Form systemtheoretische Erkenntnisse, insbesondere die Theorie sozialer Systeme, wie sie von Niklas Luhmann entwickelt wurde. Gerade in der auf die Funktion gerichtete, die komplexen Kommunikationsstrukturen analysierende Systemtheorie mit ihrem streng deskriptiv-empirischen Charakter sieht D. eine höchst angemessene Methode, „das Vertraute in ein fremdes Licht zu rücken, um gewohnte Perspektiven mit neuen Aspekten anzureichern“ (33). Auf diese Weise möchte er einen Beitrag zu einer reflektierten, verbesserten Gottesdienstpraxis der evangelischen Kirche in Deutschland leisten (28).

Dazu geht er nach dem einleitenden, Ziel und Methode der Studie erörternden Teil (13–45) auf den Gottesdienst als religiöse Kommunikation ein (46–113). Hier macht er mit dem Instrumentarium der Systemtheorie Luhmanns bekannt und stellt im Anschluß an deren Erkenntnisse Religion als ein eigenes, in der ausdifferenzierten Gesellschaft unvertretbares Funktionssystem vor, das – im Blick der genannten Theorie – der Erzeugung von Sinnvertrauen dient. Der christliche Glaube erscheint darin als ein „extravagantes symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium“ (111), kann sich darin aber nicht erschöpfen, da der Glaube nicht auf die Funktion sozialer Problemlösung hin erfunden wird, sondern – nach D. – immer auch als inneres Ereignis der Psyche des Individuums zu beschreiben ist.

In diesem Zusammenhang diskutiert der Vf. die Frage, ob der evangelische Gottesdienst als ein Ritual zu verstehen sei (94–111). Dies lehnt D. vehement ab, pflegt doch der evangelische Gottesdienst mit seiner zentralen Wortverkündigung eine für die Neuzeit typische Dauerreflexion, in der die Ritualisierungen und „Mysterien in Winkelmessen und in von der Außenwelt abgeschlossenen Klöstern“ (95f) durch den Protestantismus programmatisch überwunden wurden. An eine solche Bewertung müssen doch eine Reihe von Anfragen gestellt werden. Schon die Annahme, der evangelische Gottesdienst habe die diskursiv-reflexive Predigt als ein wesentliches Element aufgenommen (95), entspricht nicht der historischen Wirklichkeit. Nicht umsonst konnten die Reformatoren im oberrheinischen Gebiet auf den dort von ihnen vorgefundenen Prädikantengottesdienst zurückgreifen. Auch der volkssprachliche Gemeinde-

gesang im Gottesdienst kann nicht allein auf den Protestantismus zurückgeführt werden, wie D. es nahelegt (96; vgl. auch 228. 233). Schließlich aber führt der Ritualbegriff Luhmanns den Vf. auf merkwürdig anmutende Wege. Hier wird das Ritual als „Kommunikationsvermeidungskommunikation“ verstanden, das – weil es weder Mitteilung noch Information darstellt – Geheimnisse pflegt, die allein von der Richtigkeit des Vollzugs leben und die demnach auf die persönliche Glaubensentscheidung des Individuums verzichten können. Diesen Ritualbegriff wendet D. auf die „dunkle“ orthodoxe bzw. römisch-katholische Liturgietradition an, wogegen der protestantische Gottesdienst das helle Licht der „Modernität“ gebracht hat: „Während sich Rituale mit der Akzeptanz des Rituals durch die Beteiligten begnügen können, fordert der Protestantismus über die sozial sichtbare Akzeptanz hinaus den persönlichen Glauben“ (96). Darf man diese Forderung den anderen christlichen Liturgietraditionen mit ihrer stärker zeichenhaften Dimension (auch vor dem II. Vatikanum) absprechen? Wird hier der Wert und die Bedeutung der zeremoniell-rituellen Vollzüge für die Ausdrucksvielfalt des Dialogs zwischen Gott und Mensch nicht einseitig qualifiziert, wenn der Vf. betont: „Der Protestantismus ist in dieser Hinsicht moderner als andere Formen christlicher Religiosität. Statt auf Rituale setzt er v. a. anderen auf den Glauben und die Lehre, um den Anforderungen gesellschaftlicher Modernisierung an Reflexivität begegnen zu können. Indem der Protestantismus von ‚Kult auf Kommunikation‘ umstellt, ist er die erste voll ausgebildete Glaubensreligion“ (98).

Im dritten Teil widmet sich D. näherhin dem Gottesdienst als ein Interaktionssystem (114–167). Im Sinne der Systemtheorie definiert er Interaktion als „Kommunikation unter Anwesenheit“ (118). Hier untersucht er die Bedingungen, die das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Kommunikationspartner fördern oder behindern. Sein Blick richtet sich dabei auf die „Besucher“ (?) des Gottesdienstes (123), aber auch auf die Pfarrerinnen und Pfarrer. V. a. die Hilfen und die Störungen bei der Informationsaufnahme (sequentielle Kommunikationsverarbeitung, Kargheit evangelischer Gottesdiensträume, Kirchenbänke, schlichte Kleidung, aber auch persönliche Bekanntschaft, Lebensräume der Teilnehmenden, Strukturen des Gottesdienstes, Verbindungen zu gesellschaftlichen Dimensionen) werden dabei ausführlich betrachtet und analysiert.

D. beschreibt aber nicht nur die Interaktionsebenen, er versteht im vierten Teil den Gottesdienst auch als Selbstbeschreibung des christlichen Lebens (168–216), der den Alltag unterbricht und damit eine Zeit ausspart, die es dem Christen ermöglicht, sein Leben in Beziehung zum Evangelium zu setzen und damit seine Beziehung zu Gott zu reflektieren. Dies geschieht in festiven Formen, die den Alltag kontrastieren und die eschatologische Verheißung wachhalten. In dieser Weise versteht D. den Gottesdienst als „kulturelles Gedächtnis“ der christlichen Gemeinde, der damit der Orientierung des einzelnen wie der Gesellschaft dient.

Die dabei tragenden Medien stellt er im fünften Teil vor (217–271). Hier setzt er sich u. a. kritisch mit der Erneuernden Agende der lutherischen Kirchen und Gemeinden auseinander. Näherhin ist ihm die Aufwertung des Abendmahls als regulärer Bestandteil möglichst jedes evangelischen Sonntagsgottesdienstes ein Dorn im Auge (231–233). Für ihn steht außer Frage, daß Luther „den Gottesdienst nicht vom Abendmahl, sondern von der Predigt des Wortes Gottes her verstand und konzipierte“ (233). Dies erscheint ihm auch aufgrund des funktionalen Bezugs zum Rechtfertigungsglauben schlüssig. Gleichwohl sieht er im Abendmahl eine „wesentlich intensivere Form der Beteiligung“ (238), weil sie die Gottesdienstteilnehmer nicht nur hören und sehen, sondern auch schmecken und fühlen läßt. Dennoch ist für ihn klar: „Der evangelische Gottesdienst wird reformatorisch vom Wort des Evangeliums und seiner Kommunikation aus konzipiert und nicht von der Eucharistie“ (239), denn „der evangelische Gottesdienst hat keine eucharistische Grundstruktur“ (240). Deshalb fordert er, gegen die Erneuernde Agende, die Predigt als Kernelement, das zugleich eindeutig das protestantische Profil abgibt. Zweifellos haben die Reformatoren eine Neuorientierung ihres Gottesdienstes vorgenommen. Dabei schufen sie aber keine neuen Liturgieformen, sondern knüpften an die ihnen tradierten an. Dies gilt auch für die eucharistische Feier, wenngleich hier die gegen die reformatorische Lehre gerichteten Elemente gekürzt oder gestrichen wurden. Luthers Reaktion ist demnach doch wohl v. a. als Entgegnung auf eine defizitäre spätmittelalterliche Liturgiepraxis der von ihm so verhaßten Winkelmessern zu interpretieren, aber sicher nicht gegen die Eucharistie als grundlegende Feier der sonntäglichen Gottesdienstversammlung. Erfreulicherweise haben die Lernprozesse auf evangelischer wie katholischer Seite zu einem vertieften Verständnis der gemeinsamen Wurzeln gottesdienstlicher Feiern geführt und ökumenische Konvergenzen zeitigt. Dies ist nicht zuletzt in der seit vielen Jahren intensiven und vertrauensvollen Zusammenarbeit der Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler sichtbar. Es ist D. recht zu geben, wenn er den eigenen Wert der jeweiligen konfessionellen Ausprägung der Gottesdiensttraditionen ausdrücklich beachtet wissen will (19f). Ob sich die ökumenische Zusammenarbeit in der Liturgiewissenschaft „auf die Bearbeitung einzelner Aspekte beschränken muß“ (20), bleibt dennoch zu fragen.

Abschließend referiert der Vf. die Leistungen des Gottesdienstes (272–318), also die Auswirkungen des Gottesdienstes auf die kirchlich-gesellschaftliche Öffentlichkeit. Dabei betont er dessen Wert als Strukturgeber und als Former von Musik, Kunst und Sprache. Daneben hebt er die katechetische wie die seelsorgliche und die ethische Funktion des Gottesdienstes hervor.

Selbstverständlich bietet er ein Literaturverzeichnis (319–335) sowie ein Namenregister (336–339).

Zweifellos stellt D.s Studie einen höchst interessanten und durchaus neuen Zugang zum Phänomen des Gottesdienstes dar. Die inten-

sive Anwendung der Luhmannschen Systemtheorie macht auf die komplexen Kommunikationsstrukturen einer Feiertradition aufmerksam, die besonders stark vom gesprochenen und gesungenen Wort geprägt ist. Er weist aber auch darüber hinaus auf die „Umwelt“ der Kommunikation, die gottesdienstfeiernden Menschen hin und eröffnet manch entlarvenden Blick auf die Gestalt reformatorischer Liturgiepraxis. Insofern werden nicht zuletzt all jene daraus einen Nutzen ziehen, die Gottesdienste vorzubereiten und zu leiten haben.

Aus der Sicht der katholischen Liturgiewissenschaft bleiben am Ende aber doch fundamentale Fragen offen: Kann eine wie hier dargelegte funktionale Theorie dem Wesen des Gottesdienstes als Dialog zwischen Gott und Mensch gerecht werden? Muß sie sich nicht zwangsläufig gegen ein Liturgieverständnis abgrenzen, das sich der funktionalen Begrifflichkeit entzieht, weil es wesentlich auf das Handeln Gottes in Wort und Zeichen vertraut und die Haltung des für das Geschenk Gottes geöffneten Menschen voraussetzt? Welches Verständnis des sakramentalen Geschehens steht im Hintergrund einer solchen funktionalen Theorie? Und welche Liturgietheologie liegt ihr zugrunde? Diese Fragen kann und will D. mit seinem Ansatz nicht beantworten. Es ist aber ein nicht unwichtiger Dienst, daß er sie mit seinem Buch aufwirft und vor zu schnellen und deshalb vielleicht unredlichen Vereinnahmungen im ökumenischen Dialog warnt.

Bochum

Jürgen Bärsch

Gilles, Beate: *Durch das Auge der Kamera*. Eine liturgie-theologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen. – Münster: Lit-Verlag 2000. 362 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 16), brosch. DM 49,80 / € 25,90 ISBN: 3-8258-5150-8

Die im Jahr 2000 bei dem Bonner Liturgiewissenschaftler Albert Gerhards erstellte Diss. beschreitet in ihrer Thematik den Weg einer grundlegenden medien-spezifischen und (liturgie-)theologischen Analyse der Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen, wie sie sich v. a. in den Programmen der öffentlich-rechtlichen Sender in Deutschland längst etabliert haben. Sie bewegt sich damit im großen Kontext der kirchlichen Arbeit in und mit den Medien, die einen festen Bestandteil des kirchlichen Lebens darstellt. Doch kann die Quantität des kirchlichen Engagements in den Medien nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Verhältnis der Kirche zu den Medien nicht ohne spannungsgeladene Differenzen war und z. T. auch noch ist. Medientheologische Reflexionen, die Theologie und Medien miteinander in einen kritisch-konstruktiven Dialog stellen, sind deshalb rar. Um so erfreulicher ist es, daß die Vf. in dieses Feld gerade aus liturgie-theologischer Perspektive betritt und sich der Aufgabe stellt, „die Bedingungen medialer Kommunikation sowie das Gestaltungspotential und die Gestaltungsaufgaben der Übertragungen sowohl auf der liturgischen als auch auf der medialen Ebene zu bestimmen“ (15).

Die Vf. wählt einen breiten historischen Anweg. Das zweite Kap. stellt ausführlich die wechselvolle Relation zwischen der Kirche und den Medien dar und bemüht sich um eine historische Vergewisserung sowie um eine Systematisierung. Für letztere greift die Vf. in auf zwei Kommunikationstheorien zurück, die helfen, die kirchliche Haltung der ablehnenden Distanz zu begreifen. V. a. die einseitige Perpetuierung des Stimulus-Response-Modells, das kategorisch zwischen einem aktiven Sender und einem passiven Empfänger unterscheidet, hat die kirchliche Haltung beeinflusst. Beginnend bei den ersten offiziellen Äußerungen des Lehramtes im 19. Jh. durch Gregor XVI. gegen die Meinungsfreiheit in der Presse wird der Boden geschlagen bis zu den modernen kirchlichen Sendern der Gegenwart. Zunächst stand die Kirche in ihren Dokumenten den Massenmedien ablehnend gegenüber, weil sich die Medien als Marktplätze differenzierter Meinungen etablierten und die Kirche sie deshalb für soziale Umwälzungen und Probleme verantwortlich machte. Eine Veränderung brachte das erste Viertel des 20. Jhs., als man die Möglichkeiten der Medien zur Verbreitung von kirchlichen Anliegen erkannte. Erst mit dem II. Vatikanum setzte ein grundlegender Wandel ein. Grundsätzlich wurde nun die Möglichkeit bejaht, daß die Medien in den Dienst des Evangeliums gestellt werden sollen und können bei gleichzeitiger Wahrnehmung der möglichen Gefahren durch die Medien. In diesem Kontext steht auch die historische Entwicklung der Gottesdienstübertragungen im Fernsehen.

Das vierte Kap. stellt die Konzepte der Kirche und der verschiedenen Sendeanstalten für die Übertragungen vor. Dabei schälen sich unterschiedliche Akzente heraus, welche die Vf. in deutlich einander gegenüberstellt. Kirchlicherseits wird unterschieden zwischen einer missionarischen, einer pastoralen und einer dokumentarischen Funktion der Übertragungen. Auf diese Weise will man unterschiedliche Zielgruppen ansprechen. Das ZDF hat als Zielgruppe der Übertragungen v. a. Menschen im Blick, die wegen körperlicher Einschränkungen nicht an der Liturgie einer Gemeinde teilnehmen können. Deshalb bemüht man sich darum, einen hohen Grad der Partizipation der Mitfeiernden am Bildschirm durch verschiedene Kontaktmöglichkeiten zu schaffen. Demgegenüber betonten die ARD den missionarischen Charakter der Fernseh-

gottesdienste. Aus liturgietheologischer Perspektive öffnet sich hier ein Reflexionsfeld, das für die Gestaltung der Gottesdienste von konstitutiver Bedeutung ist. An diese Darstellungen schließt sich die Wiedergabe und Analyse der seit den fünfziger Jahren geführten Diskussion über die theologische Legitimität von Gottesdiensten im Fernsehen an. Entscheidend war stets die Frage, welche Qualität die Teilnahme der Fernsehzuschauer bei der Liturgie hat. Die Vf.in schließt sich Michael Böhnke an, der von einer „intentionalen Teilnahme“ (111) spricht, eine geistliche Teilnahme mit der Intention zu *Communio* und Kommunikation.

Kap. 5 nimmt die Zuschauer der Übertragungen in den Blick. Längere statistische Erhebungen und Zahlenreihen sowie Diagramme bilden den Ausgangspunkt für die Analyse der Zuschauerschaft, der Sehbeteiligung, ihrer Konfession, ihres Alters etc. Leider stehen diese Analysen recht unverbunden da, und der Leser vermisst theologische Konsequenzen aus den statistischen Befunden. So gibt es keine nach vorn weisenden Überlegungen, welche Folgerungen für das Konzept, die Ausgestaltung der Liturgie für mögliche neue Zielgruppen gezogen werden können. Zwar weist die Vf.in darauf hin, daß bei den Übertragungen bisher kaum auf die Rezipientengruppe eingegangen wurde, die keine Kirchenbindung aufweisen. Hier hätte der Leser theologisch zukunftsweisende Hinweise erwartet. Liturgietheologisch wäre zu bedenken, wie die postulierte intentionale Teilnahme im Hinblick auf die missionarische Funktion der Übertragung adäquat in der Praxis umgesetzt werden kann. An dieser Stelle bleibt die Vf.in im Grunde haften, bei einer einzigen Funktion: die pastorale Verpflichtung für Menschen, die nicht mehr teilnehmen können.

Das sechste Kap. widmet sich der Methodik, mit der im Anschluß einige ausgewählte Gottesdienstübertragungen analysiert werden. Theologisch bedeutsam ist der Hinweis, daß die Analyse der gefeierten Liturgie wesentlichen Aufschluß über und gleichzeitig ein Anknüpfungspunkt von theologischer Reflexion darstellt. Die Vf.in wählt für die Analyse als Kriterien die medientechnischen Spezifika des Fernsehens. Dafür wird ein kurzer Überblick über die technischen Abläufe und Kontexte einer Fernsehübertragung gegeben. An diesem Punkt bindet sie überzeugend das Medium und die Liturgiewissenschaft zusammen.

Kap. 7 setzt sich mit den äußeren Merkmalen der Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen auseinander: Orte, Anlässe und Zielgruppen. Leider erhält durch die etwas unklare Gliederung dieses Kap.s der Abschnitt über die Partizipation der Zuschauer am liturgischen Geschehen mit Hilfe von medien-spezifischen Hilfsmitteln wie Kameraführung oder Begrüßung durch den Vorsteher der Liturgie zu wenig Gewicht, liegt doch hier ein liturgietheologischer Brennpunkt. Ob dieser bloß zu den ‚äußeren Merkmalen‘ gehört (vgl. Überschrift, 195) ist zu hinterfragen. Wichtig sind die Hinweise zur Gestaltung von Hinführungen und Begrüßungen am Anfang einer Liturgie, die gleichzeitig eine Brücke zu den Mitfeiernden in der Kirche und an den Bildschirmen bauen und zur Feier selbst geistlich hinführen soll. Für die Übertragung sind aus medien-spezifischer Perspektive für den Zuschauer der Vor- und Abspann der Übertragung von wesentlicher Bedeutung. Sie schaffen einen Rahmen, qualifizieren die Übertragung als Liturgie und heben sie damit aus der Abfolge der Sendungen heraus. Mit Hilfe der Kamera und ihrer variablen Einstellungsmöglichkeiten kann die Beziehung zwischen den Zuschauern und der Gemeinde in der Kirche selbst hergestellt und gestaltet werden. Dabei nimmt v.a. der Kom-muniongang der Gemeinde eine besondere Rolle ein. Möglichst viele liturgische Dienste lassen den Zuschauer erkennen, daß wirklich die ganze Gemeinde Subjekt der Feier ist. Mit Bild, Ton, Filmeinspielungen und Einstellungsgrößen der Kamera können Einzelteile der Liturgie akzentuiert werden und den Zuschauer in die Feier mit einbeziehen.

Kap. 8 zieht das Fazit der Analyse. Gottesdienstübertragungen sind ein eigenes Fernseh-Genre, das sich darum bemüht, den Zuschauern im Sinne der *participatio actus* die Mitfeier zu ermöglichen. Die Rolle des Zuschauers am Bildschirm ist nicht die des passiven Konsumenten. Vielmehr ist sie geprägt durch eine intentionale Teilnahme. Die Übertragungssituation beeinflusst die Liturgie in der Kirche selbst und muß ihre Gestaltung prägen. Die Vf.in schließt mit der Nennung von Impulsen und wesentlichen Aufmerksamkeitspunkten, die sich aus der Übertragung von Gottesdiensten für die Liturgiewissenschaft ergeben. Aus diesen Impulsen sei besonders herausgehoben, daß die Notwendigkeit besteht, die Inszenierungsfähigkeit der Liturgie zu bedenken und sie als Gesamtdramaturgie zu begreifen.

Die Vf.in legt eine fundierte Analyse des Ist-Zustandes gegenwärtiger Praxis bei der Gottesdienstübertragung durch das Fernsehen vor. Sie vermag überzeugend darzustellen, wie eine Analyse der Liturgie mit Hilfe von Kriterien des Fernsehens zu einem Stimulans für die liturgiewissenschaftliche Reflexion werden kann. Leider ist der lange Anweg über die historische Auswertung des Verhältnisses von Kirche und Medien mühsam. Der Anweg breitet zwar den Kontext aus, ist allerdings für den Fortgang der Überlegungen nicht von richtungsweisender Bedeutung. Letztlich bleibt außerdem die missionarische Funktion der Liturgie im Fernsehen weitgehend unberücksichtigt. Angesichts der Bedeutung, die das Fernsehen für die Lebensgestaltung der Menschen besitzt, liegt hier der Anknüpfungspunkt, über den Ist-Zustand hinaus zu denken. Möglicherweise wäre bei einem direkten Einstieg beispielsweise in die Konzepte für die Übertragungen noch Gelegenheit gewesen, die missionarischen Möglichkeiten einer Liturgie im Fernsehen herauszustellen.

Münster

Stefan Böntert

Jeggle-Merz, Birgit: Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl. – Münster: Aschendorff 1998. 449 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 84), kt DM 108,00 / € 55,30 ISBN: 3-402-04063-8

Die Vf.in, inzwischen Akad. Rätin in Freiburg i. Br. (Kath.-Theol. Fak.), legt mit diesem Bd ihre Diss. vor. Diese ist im WS 1995/96 angenommen worden (Phil.-Theol. Hochschule Benediktbeuern). Der Titel greift eine Formulierung auf, die das Grundanliegen der Liturgischen Bewegung beschreibt. Diese Umschreibung stammt jedoch nicht von Wintersig/Winterswyl, um den es in dieser Arbeit geht, wie der präzisierende Untertitel zeigt, sondern von Ildefons Herwegen (1874–1946), Abt von Maria Laach in den Jahren 1914–1946 (vgl. S. 7), den die Vf.in irrtümlich, weil viel zu kurz gegriffen, als „Leitfigur und geistigen Vater der Liturgischen Erneuerung“ (vgl. S. 260) ansieht.

Georg Ludwig Wintersig (1900–1942) aus Linn bei Uerdingen, heute ein Stadtteil von Krefeld am Niederrhein (NRW), trat im März 1921 in die Abtei Maria Laach (OSB) ein und wurde im August 1925 zum Priester geweiht. Er verließ den Orden nach Abschluß seiner Promotion in Tübingen (Diss. bei Karl Adam), wurde im Mai 1932 in den Laienstand zurückversetzt und führte ein ziemlich chaotisches Leben (Heirat, Scheidung, neue Bindung an eine Partnerin „ohne Trauschein“), das mit einem tragischen Tod am 1. Okt. 1942 auf dem Wiehre-Bahnhof in Freiburg im Breisgau endete. Wintersig hatte seinen Familiennamen im Okt. 1933 in „Winterswyl“ ändern lassen. Er bestritt nach dem Austritt aus dem Kloster sein bewegtes Dasein aus Einkünften als freier theologischer Schriftsteller. W. hat 11 Jahre der Abtei Maria Laach angehört (1921–1932). In diesen Jahren war „Athanasius“ sein Ordensname. Eingeschlossen sind in diese Zeit das Noviziat und die Jahre der phil.-theol. Ausbildung in Maria Laach und Beuron.

Vor etwa 30 bis 35 Jahren waren aus Maria Laach über W. nur zurückhaltende, eher verschleierte Auskünfte zu erhalten, die sich teils widersprachen. Jetzt wird sein Lebensweg – bis in völlig nebensächliche und teils peinliche Details hinein, die mit dem Thema der Arbeit herzlich wenig zu tun haben – brutal offengelegt und nach bisweilen eigenartigen Kriterien „gewürdigt“. Darüber hinaus wird W. nicht nur als Liturgiewissenschaftler und Vertreter der Liturgischen Bewegung eingestuft, sondern als „geistiger Vater der Pastoralliturgik als eigenberechtigten Zweigs der Liturgiewissenschaft“ (LThK³ 10 [2001] 1229) gepriesen, was unter Berufung auf die hier vorgestellte Diss. geschieht.

Im Aufbau ihrer Arbeit unterscheidet die Vf.in zwei Teile. Den Teil A gliedert sie in vier Kap.: I. Hintergründe und Methodik (17–23), II. Leben und Werk [Wintersigs/Winterswyls] (25–213), III. Theologische Grundlinien (215–343), IV. Historische Klopfsignale für die Gegenwart: Von der Relevanz der Untersuchung für Theologie und Kirche heute (345–357). Während dieser Teil A die ganze Untersuchung umfaßt (17–357), bietet Frau J.-M. als Teil B eine vollständige Bibliographie W.s (359–398). In dieser hebt sie Monographien, Herausgabe (Mitherausgabe/Redaktion), Zeitungsbeiträge und Besprechungen/Literaturbericht begründenswert klar voneinander ab. Die Bibliographie W.s erstreckt sich über die Jahre 1921–1956, also weit über dessen Tod (gest. 1942) hinaus. Die Vf.in zählt 718 Nummern. Den Löwenanteil machen allerdings Besprechungen (einschließl. Literaturberichte) und Zeitungsartikel aus. Frau J.-M. konnte bei der Erstellung dieser Bibliographie auf Vorarbeiten der Abtei Maria Laach zurückgreifen (vgl. S. 359, Anm. 1144). Sodann folgen in Teil B Literaturverzeichnis (399–433), Abkürzungsverzeichnis (435f) und ein Register (437–449). In letzterem findet man Namen und Sachen vereint.

Der Linzer Liturgiewissenschaftler Winfried Haunerland, inzwischen Ordinarius in Würzburg, hat in einer Rez. (ThPQ 147 [1999 327f]) erklärt, „zweifelsfrei“ sei der „liturgiegeschichtliche Ertrag der [vorliegenden] Studie“. Denn die Vf.in habe „Leben und Werk einer durch ihr Schrifttum einflußreichen Gestalt in ihren biographischen und theologischen Zügen eindrucksvoll aufgearbeitet“ (ebd. 328). Wie einflußreich die Publikationen W.s tatsächlich gewesen sind und als wie bedeutsam sie wirklich gelten können, ist m. E. auch nach einer sehr gründlichen Lektüre der Arbeit von Frau J.-M. nicht so leicht auszumachen und auch nicht ohne weiteres plausibel. Möglicherweise ist das Urteil Haunerlands weniger fundiert als bemerkenswert charmant. Dann wird man hinsichtlich der Qualität der „Aufarbeitung“ und der Einstufung W.s ein anderes Urteil nicht ganz ausschließen müssen.

Was Rang und Einfluß W.s im Gefüge oder Kräftespiel der Liturgischen Bewegung anbelangt, so ist m. E. trotz der ausführlichen Darlegungen von Frau J.-M. in dieser Untersuchung kein klares Ergebnis zu finden bzw. festzustellen. Wo man am Ende der materialreichen Arbeit ein solches zu finden hofft, stößt man auf nicht näher begründete Behauptungen, die eher wie beiläufig fallen, v.a. aber auf „Klopfsignale“ für die Kirche in der Gegenwart, die mit der Hauptfigur der vorliegenden Arbeit nicht sonderlich viel zu tun haben. Mehr treten in diesen „Signalen“ die eigenen Anliegen der Vf.in wortreich hervor, ihre Ansichten und Desiderate.

In der Tat ist es ja nicht leicht, aus dem katastrophal verworrenen Lebensweg W.s und dessen höchst unterschiedlichen Publikationen die Schwerpunkte, die tatsächlich die Liturgie der Kirche betreffen, so konsequent und klar herauszustellen, daß ein überzeugendes Ergebnis im oben angedeuteten Sinne möglich wird, wie dieses auch immer geartet sein mag. Daß der Untertitel ihrer Diss. ein solches Ergebnis auf jeden Fall verlangt, scheint Frau J.-M. am Ende selbst im Eifer ihres Gefechts übersehen oder vergessen zu haben.

Das II. Kap. über Leben und Werk W.s ist bezeichnenderweise nicht nur das umfangreichste (25–213) der ganzen Arbeit, es erweist sich auch als das „aufregendste“ und ergiebigste. Darin realisiert Frau J.-M., was sie in ihren Darlegungen zu „Hintergründen und Methodik“ (Kap. I) ankündigt. Dort begründet sie, warum sie sich für eine „integrale Sicht von Leben und Werk als Methode“ entscheidet (vgl. S. 21). Mit ihrer „ineinander verzahnten Darstellung“ des Lebensweges von W. und dessen „Werke“ möchte die Vf.in, wie sie sagt, „der Komplexität des Menschen Athanasius Wintersig / Ludwig A. Winterswyl entsprechen“ (22). Wichtiger ist (ebd.) der Hinweis auf die „drei Ebenen“, auf welchen Frau J.-M. Leben und Werk W.s zu behandeln beabsichtigt. Sie spricht von einer „historischen Dimension“ (im weitesten Sinn), hebt davon eine „systematische“ ab und nennt schließlich die „liturgisch-pastorale“ (vgl. S. 23). Diesen drei Dimensionen sollen die Kap. II–IV der vorliegenden Diss. entsprechen.

Das biographisch-bibliographisch orientierte Kap. II zeugt von einer mit hoher Akribie betriebenen Recherche, aber nicht unbedingt davon, daß der Vf.in die Gaben der Konzentration und die der Unterscheidung in hohem Maße eigen sind. Gewiß bringt sie eine Menge Details ans Licht. Über die Komposition dieser Ergebnisse und deren Wertung wird man jedoch unterschiedlicher Meinung sein dürfen, soweit jene biographischer Natur sind. Wie weit kann man in einen Lebensweg eindringen, wie weit darf man da gehen? Frau J.-M. legt Peinliches, Tragisches, Kurioses, Verwerfliches und weder aus der Situation der dreißiger Jahre noch nachträglich zu Rechtfertigendes schonungslos bloß, obwohl davon vieles dem Anliegen der Arbeit, die Bedeutung W.s und dessen literarisches Werk zu erfassen, dieses vom Ganzen der Bestrebungen der Liturgischen Bewegung her möglichst korrekt einzustufen, oft wenig, kaum oder überhaupt nicht dienlich ist. Das hier Gesagte sollte nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als müßten W.s Grenzen und Entgleisungen total ignoriert werden. Wohl aber scheinen in vielen einzelnen Punkten Diskretion und taktvolle Zurückhaltung eher geboten als blinder Eifer, aus welchen Motiven ein solcher auch resultieren mag. Differenzierungen und dann auch das Entscheiden darüber, was man begründetermaßen preisgibt und was nicht, werden gewiß vom eigenen Standpunkt wohl oder übel beeinflusst. Dies bestätigt hier bezeichnenderweise die aus den Irrungen und dem Scheitern eines Priesters abgeleitete Widmung des vorliegenden Buches (vgl. S. 5). Zumal angesichts ungeklärter und wohl auch unerklärbarer Implikationen (vgl. S. 100–109) hätte die Vf.in m. E. klugerweise unter dem Einfluß des Betreuers ihrer Diss. gut daran getan, auf eine Provokation solcher Art zu verzichten.

Eine Frage der Mentalität wie auch der Klugheit und der Diskretion wird freilich nicht direkt berührt, wenn es um all das geht, was W. in dem Jahrzehnt von 1932 bis 1942, oft notgedrungen, geschrieben und veröffentlicht hat. Die Vf.in erfaßt W.s Publikationen insgesamt gut und offenbar vollständig, sie tritt im Rahmen ihres Kap. II allerdings vieles breit, was für den „Pastoralliturgiker“ W., den sie mit seinen Ansätzen und Konzeptionen laut Untertitel ins Licht rücken will, nicht sonderlich bzw. überhaupt nicht kennzeichnend ist. Mit Recht hebt Frau J.-M. frühe Aufsätze W.s hervor, z. B. „Methodisches zur Erklärung von Meßformularen“ (JLw 4.1924, 135–152), „Pastoralliturgik“ (JLw 4.1924, 153–167) oder „Pfarrei und Mysterium“ (JLw 5.1925, 136–143). Es ist aber nicht geklärt, unter welchen Umständen und wessen Einfluß diese entstanden sind. Von anderer Art ist W.s Mitarbeit an der Reihe „Liturgische Volksbüchlein“, an dem Laacher Bd. „Die betende Kirche“ oder an dem Volksmeßbuch „Bomm“. Wichtig ist das von W. zusammengestellte „Laienbrevier. Tagzeitengebet im Geiste der Liturgie“ (Berlin 1928). Was J.-M. zur Mitarbeit W.s an der Editio Lacensis des Missale Romanum darlegt (vgl. S. 79–91), erweist sich als weniger bedeutsam, wenn es um den Pastoralliturgiker geht. Mit Recht hervorgehoben wird von Frau J.-M. die „Laienliturgik“ W.s, die 1938 erschienen und wiederholt aufgelegt worden ist (vgl. S. 152–169). Von besonderem Gewicht ist auch die Monographie „Christus im Jahr der Kirche“ (Kevelaer 1941). Wertvolle Einsichten präsentiert die Vf.in zur Arbeitsweise und Bedeutung des Alsatia-Verlags in Kolmar/Elsaß unter dem NS-Regime (vgl. S. 183–202). W.s Mitarbeit bei diesem Verlag in unterschiedlichen Funktionen erweist sie als eine vielfältige.

Reiht man die sieben Hauptpunkte des Kap.s II aneinander, um bei dem chaotischen Lebensweg W.s, der Eigenart seiner Bemühungen und der Fülle seiner höchst unterschiedlichen Publikationen den Überblick nicht zu verlieren, so treten die Schwierigkeiten des von der Vf.in gewählten *Modus procedendi* eklatant hervor. So möchte J.-M. gewiß nicht den Eindruck erwecken, das „Leben für die Kirche“ ende bei W. mit dem Abschluß seiner Promotion in Tübingen und der Preisgabe des Namens der Familie, aus der er stammt. Vielmehr kann die Vf.in aufzeigen, daß W. auch in dem Jahrzehnt 1932–1942 trotz aller Irrwege, Konfusionen und Widersprüchlichkeiten doch der Kirche treu geblieben ist und ihr auf seine Weise zu dienen trachtete. Dennoch stehen bei J.-M. seltensamerweise nur die Jahre bis 1932 unter der Überschrift „W. – ein Leben für die Kirche“ (vgl. II.2). Überdies fällt auf, daß es der Vf.in wohl (auch) infolge der Verquickung von Biographie und Bibliographie und angesichts der Fülle der dargebotenen Einzelheiten im Rahmen des Kap.s II nicht gelingt, die pastoralliturgischen Konzeptionen W.s in klaren Linien herauszustellen. Das Bestreben, W.s einschlägige Publikationen selbst eingehender zu Wort kommen zu lassen und diese aus der Situation der zwanziger und dreißiger Jahre zu ver-

stehen, wird bei J.-M. nicht überzeugend erkennbar. Vieles wird überdeckt und vernebelt durch oft sehr waghalsige oder leichtfertige Aussagen eigener Prägung.

Mit um so größeren Erwartungen geht man an das Kap. III heran, das folgende „theologische Grundlinien“ herausstellt: 1. „Seelsorge aus dem Geist der Liturgie“, 2. „Theologie der Liturgie“, 3. „Die wissenschaftliche Fundierung der Liturgiewissenschaft: Pastoralliturgik“, 4. „Liturgie und Frauenseele“ – ein Grundthema“. Sind dies – rein formal gesehen – Grundlinien? Die Überschrift dieses Kap.s III läßt offen, ob diese angeblichen „Grundlinien“ sich, wie in Kap. I dargelegt wird (vgl. besonders S. 22f) und wie im Sinne des Formalobjekts der vorliegenden Untersuchung zu erwarten wäre, aus dem Werk W.s und somit aus dem in Kap. II Ausgebreiteten ergeben bzw. aus diesem erhoben werden oder nicht. Als bald wird deutlich: Dies ist nicht der Fall. Kap. III und Kap. IV sind so groß, generalisierend und oft programmatisch ausgerichtet, daß sie mit Kap. II und dem „Werk“ W.s – trotz wiederholter Beteuerung des Gegenstands – nur recht lose in Verbindung stehen.

Unter III.1 behandelt die Vf.in den „besonderen Charakter der Liturgischen Erneuerung“. Sie beleuchtet eine „programmatische Aussage Ildefons Herwegens“ (des Abtes von Maria Laach, nicht W.s Aussage), spricht von der „pastoralliturgischen Ausrichtung der Liturgischen Erneuerung“ und behandelt die „Liturgische Erneuerung“ überraschend unter dem Aspekt „Erbe und Auftrag in heutiger Zeit“ (215–242). Das „Kirchenbild“ rangiert bei J.-M. unter „Theologie der Liturgie“ (III.2) an erster Stelle (243–259). Ihm folgen das „allgemeine Priestertum als Grundlage des Kirchenverständnisses“ (260–282) sowie eine Erörterung des Axioms „lex orandi lex credendi“ (282–295).

Es geht der Vf.in um „das Verständnis vom Wesen der Kirche als Interpretationsmoment der Theologie“ (243f). Sie greift auf die Forschungen Anton Ludwig Mayers (1891–1982) zurück, stellt dessen Anliegen heraus, nimmt das Gleichnis von der „Mater Ecclesiae“ auf und ist dann gleich beim „Kirchenbild der Liturgischen Erneuerung“ (252–256) und der grundsätzlichen „Bedeutung der Liturgie für die Ekklesiologie“ (256–259) angelangt. Die Vf.in erhebt einerseits den Anspruch, „den theologischen Grundpfeilern der Arbeit Wintersigs/Winterswyls nachzugehen“ und eine „Analyse“ zu betreiben (vgl. S. 242), andererseits spricht sie großspurig von einer „Besinnung auf die Gedankengänge der Liturgischen Erneuerung“ und postuliert unter Berufung auf Arno Schilsson, die Liturgie als „Schatz des Glaubens“ zu entdecken und sie als „religiös-kulturelle Gestaltungskraft“ der Gegenwart nahezubringen (vgl. S. 259).

In ihren Darlegungen über das „allgemeine Priestertum als Grundlage des Kirchenverständnisses“ (260–282) skizziert die Vf.in mit wenigen Zeilen die „Bedeutung dieses Paradigmas für die Theologie der Jahrhundertwende“ (260), um dann in einem Gewaltstreich speziell zu W. hinzuzuführen: „Die Annahme vom ‚allgemeinen Priestertum‘ als Grundvoraussetzung der Theologie Wintersigs/Winterswyls“ (260–267). J.-M. kennzeichnet W.s „Anleihen“ bei Herwegen, um schließlich „das allgemeine Priestertum als das grundlegende Prinzip der Schriften Wintersigs“ (262–267) selbstbewußt zu behaupten, als dasselbe solide herauszuarbeiten und es herauszustellen. Gleich darauf werden – wiederum generell – das „Verständnis vom allgemeinen Priestertum in der Liturgischen Erneuerung“ (267–273), das „Priestertum der Frau“ (273–279) und die „Bedeutung des gemeinsamen Priestertums für die heutige Theologie“ (280–282) in großen Zügen mit Parolen „bedacht“, die am Ende in eine Konfusion führen. Da nützt keine Berufung auf das, was man angeblich von ungenannten „Vertretern der Liturgischen Erneuerung“ lernen kann (vgl. S. 281).

Den Abschnitt „Das Axiom: Lex orandi lex credendi“ (282–295) widmet Frau J.-M. *erstens* dem „Zusammenhang von Glaube, Liturgie und Leben“ (282–295); *zweitens* erörtert die Vf.in darin das „theologische Verständnis der Liturgischen Erneuerung vom Wesen der Liturgie und seiner Bedeutung für die Menschen“ (296–299), was – *drittens* – bei ihr in die m. E. überflüssige Frage einmündet, ob „Leben und Glauben aus der Liturgie“ heute „noch zeitgemäß“ seien (vgl. S. 299–301).

In ihrem „Grundlinien“-Kap. (III) behandelt die Vf.in unter Pkt. 3 die „wissenschaftstheoretische Fundierung der Liturgiewissenschaft“ (301–318), unter Pkt. 4 das vermeintliche „Grundthema“: „Liturgie und Frauenseele“ (318–343). Beide Themenkomplexe sind der Vf.in offenbar ein besonderes Anliegen. Die Vf.in greift in beiden Abschnitten markante Aussagen W.s auf. Das liegt auf der Hand und bleibt unbestritten. Doch führt Frau J.-M. weit über diese Ansätze hinaus bis in höchst aktuelle wie kontroverse Fragestellungen und „Probleme“ der Gegenwart hinein.

Unter „Liturgie und Frauenseele“ behandelt sie zunächst, was W. zu diesem Thema sagt. Sie geht auf die Reaktionen ein, die W.s vielstrapazierte Publikation aus dem Jahr 1925 (Ecclesia orans 17) hervorgerufen hat und befaßt sich mit der „Entfaltung des Wintersigischen Ansatzes“, nicht ohne auf eine heutige Sicht „offene Frage“ aufmerksam zu machen (vgl. S. 330). Publikationen von Guardini, Herwegen und Parsch, solche der Benediktinerinnen der Abtei Herstelle/Weser und von Oda Schneider bilden für Frau J.-M. die Grundlage des wie folgt überschriebenen Abschnittes (III.4): „Das Verständnis der Frau in der Zeit der Liturgischen Erneuerung“ (332–341). Diesem Abschnitt folgt unter III.5 der Ausblick „Frau und Kirche“ nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ (342f), in welchem Frau J.-M. auf spezifische Desiderate feministischer Prägung hinweist und diese auf ihre Weise erörtert.

Dieser Passus leitet nahtlos zum Kap. IV und somit zu den „historischen Klopfsignalen für die Gegenwart“ über, die von der Vf.in offenbar als eine Art Fazit betrachtet werden. Denn in der Überschrift dieses letzten Kap.s ist unmißverständlich und nicht gerade bescheiden von der „Relevanz der (vorliegenden) Untersuchung für Theologie und Kirche heute“ (345–357) die Rede. Als „Signale“ bezeichnet oder nennt Frau J.-M. 1. die „Wiederentdeckung der Li-

turgie in vorkonziliarer Zeit“; 2. das Reifwerden der Zeit für die Liturgie, womit sie ein Zitat aus Guardinis „Liturgischer Bildung“ (Rothenfels 1923, S. 13) aufgreift; 3. „fehlende Visionen als Merkmale der Kirchenverdrossenheit unserer Zeit“; 4. das „gemeinsame Priestertum als Desiderat und immerwährende Aufgabe der Theologie“; 5. „der Gottesdienst als gelebter Glaube“; 6. die „Bedeutung liturgischer Bildung“.

Daß allein schon die sprachliche Fassung dieser sechs „historischen Klopfsignale für die Gegenwart“ manch einen bescheidener aufgewachsenen Zeitgenossen in Erstaunen versetzen kann, soll kommentarlos hingenommen werden. Wohl aber muß an dieser Stelle ganz ausdrücklich (!) der Hinweis erfolgen, daß die Vf.in mit ihrem Kommentar zu ihrem ersten „Klopfsignal“ (!) – was uns als kurios genug erscheint – abschließende Äußerungen über W. und dessen Bedeutung verbindet:

„Der Lebensweg von Ludwig Wintersig, der als Pater Athanasius in Maria Laach lebte und in seinen letzten Jahren [1933] den Namen Winterswyl annahm, liegt nun vor uns. Vieles wurde aus den Archiven ausgegraben, manches aus den umfangreichen Briefwechseln [...] und aus zahlreichen Gesprächen mit seinen Freunden, Bekannten und anderen Zeitgenossen [...] gefolgert, anderes aus seinen Werken und seinen publizistischen Bemühungen geschlossen. Sicher bleibt ein Rest an Unergründetem, ein Rest Geheimnis in der Person Ludwig Wintersig. Warum nun dies ganze Unternehmen? Welche Bedeutung hat das Lebenswerk dieses Mannes für unsere heutigen Tage, so daß es sich lohnt, ihn und sein Werk nicht der Vergessenheit anheim zu geben?“ (345)

Frau J.-M. beantwortet diese (ihre) Fragen wie folgt: „Zunächst einmal ist das Leben Ludwig Wintersigs ein Zeitzeugnis, das Zeugnis eines Mannes, der Grund gehabt hätte, an der Kirche zu verzweifeln, weil es ihm nicht möglich war, so gradlinig zu leben, wie es die (Amts-)Kirche von ihm einforderte. Sein Leben war ein stetes Ringen zwischen dem, was sein Verstand und auch sein Herz aus den Grundlinien seines Glaubens schloß, und seinen ganz persönlichen Möglichkeiten, diesen Überzeugungen auch treu bleiben zu können. [...] Auch Kirche, als dessen [deren] Glied er [W.] sich zeitlebens verstand, befindet sich mit in diesem Kampf, weil Kirche sich zusammensetzt aus fehlbaren Menschen, die als Individuen und als Gemeinschaft den Weg suchen, ihren Glauben an das Pascha-Mysterium leben zu können. Weil er [W.] dies erkannte [...], verzweifelte er nicht an der Kirche, die ihm als Institution viele Stolpersteine in den Weg legte. Sein stetes Bemühen um ein Leben aus dem Glauben macht die so schwierige und bisweilen auch anstößige Persönlichkeit Wintersigs sympathisch und läßt ihn (W.) auch für Menschen des ausgehenden 20. Jhs von Interesse sein“ (354f).

Ob W. darüber hinaus gelten kann als „ein Paradigma für das Leben jedes einzelnen Menschen [...], das eben nicht immer gradlinig und zielstrebig ist, sondern viele Umwege geht“ (346), wie J.-M. behaupten zu können meint, darf „mit Fug und Recht“ bezweifelt werden.

„Was bedeutet der Glaube für das Leben?“ – Dies ist laut J.-M. die „Grundfrage“ W.s, die sich als „Grundfrage jedes Menschen“ erweist, „der auf der Suche nach der Bedeutung der Taufe für sein Leben ist“ (346). Die Vf.in vertritt die Ansicht, W. habe darauf folgende „klare Antwort“ gefunden: „Das Leben läßt sich aus dem Glauben gestalten, wenn es sich an der Liturgie der Kirche orientiert. Liturgie und Leben [sind] also kein Gegensatz, sondern komplementäre Größen: Hat Liturgie nichts mit dem Leben der feienden Menschen zu tun, so verkommt sie bestenfalls zum fromm geübten Ritual; ebenso bleibt Leben ohne Lobpreis Gottes im christlichen Sinn ohne letzte Verwirklichung“ (346).

Frau J.-M. erklärt in ihrem „Schlußwort“ (vgl. S. 357): „Fragt man nach dem besonderen Verdienst Wintersigs/Winterswyls im Gesamtkontext der Liturgischen Erneuerung, so fällt der Blick sogleich auf die Herausfilterung des Zueinander und Miteinanders von gemeinsamem und besonderem Priestertum aus den Texten der Liturgie selbst. Er [W.] formulierte das gemeinsame Priestertum aller Getauften nicht nur als theologisches Postulat, sondern setzte dieses Wissen von der grundlegenden Bedeutung des gemeinsamen Priestertums in seinen Werken mit aller Konsequenz um“ (357). Die Vf.in würdigt W. schließlich generell in der Weise, daß sie sagt, dieser sei ein Mann gewesen, „der sein Leben in den Dienst der Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie stellte“ (ebd.). W.s „Werk“ rege an „zu einer Auseinandersetzung mit den Grundlagen der Liturgischen Erneuerung, einer Auseinandersetzung“, die zeige, „daß die Antworten der Liturgischen Erneuerung auch für unsere Zeit noch Relevanz“ aufwiesen „und so zur Klärung heute anstehender Fragen“ beitragen könnten (vgl. ebd.).

Angesichts dieser Aussagen von Frau J.-M. bleibt jedoch von ihr selbst (vgl. Kap. I: Hintergründe und Methodik) Erklärtes festzuhalten. Es bleibt zu registrieren, was die Vf.in dort sagt: Daß sich W. „seinen Zeitgenossen“ als „eine schillernde, aber auch undurchschaubare Persönlichkeit“ darstellte, „bei der schon die verschiedenen Namen zur Skepsis einluden“ (vgl. S. 21). Im Laufe seines Lebens, so J.-M., habe W. „durch sein Verhalten dazu beigetragen, daß die Nachwelt ihn vorwiegend mit einem kritischen Auge betrachtet“ hätte (vgl. ebd.). Gleichwohl wird dieser Mann von der Vf.in – und dies von vornherein – als „der geistige Vater der ‚Pastoralliturgik‘“ (7) bezeichnet. W. sei „kein unbeschriebenes Blatt“ für den, der sich „wissenschaftstheoretisch mit den Aufgaben, Zielen und Methoden der Liturgiewissenschaft“ beschäftige (vgl. Vorwort, S. 7), der „Wissenschaft von der in der Liturgie am Heil des Menschen wirkenden Kirche“ (Häußling). „Das Werk Wintersigs/Winterswyls“ gilt nach J.-M. „als ein wichtiger Baustein im Gesamtkonzept der Liturgischen Er-

neuerung“ (23). Dabei räumt die Vf.in ein, daß W. „nicht die Bedeutung“ zukomme, „die Ildefons Herwegen, Odo Casel und Romano Guardini“ auszeichne (vgl. ebd.). „Dennoch“, so schreibt sie wörtlich, „gewinnt seine [W.s] Arbeit für die Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie nicht nur durch seinen beachtenswerten Fleiß und sein stetes Bemühen, seine theologischen Grundsätze“ in vielen Publikationen „umzusetzen, an Wert“ (ebd.). W. sei es „in besonderer Weise“ gelungen, „die Theologie der Liturgischen Erneuerung und die liturgiewissenschaftlichen Erkenntnisse anschaulich und konkret werden zu lassen“ (ebd.). Die Vf.in behauptet sogar, W.s „gesamtes Lebenswerk“ stelle „die Entfaltung seiner Vorstellungen von Liturgiewissenschaft“ dar (!), „explizit jenes Teilbereiches [...], deren wissenschaftstheoretische Grundlegung ihm zu verdanken“ sei: „der Pastoralliturgik“ (vgl. ebd.). W. habe es „verstanden, deutlich zu machen, daß theologische Wissenschaft nicht bei ihren geschichtlichen und systematischen Erkenntnissen stehen bleiben“ dürfe, sondern sich kritisch fragen müsse, „wie diese Erkenntnisse in die Praxis umgesetzt und den Menschen vermittelt werden“ könnten (vgl. ebd.).

Einzelfragen:

1. Bei ihrer Begeisterung für das allgemeine Priestertum scheint die Vf.in einige Schwierigkeiten zu haben mit dem „Stehen“ des Priesters „im Sakrament der Nachfolge“, das „genau das Zuerst Christi“ ausdrückt, welches „die Grundbedingung aller Liturgie ist“ (J. Ratzinger). Die Positionen, die J.-M. völlig unabhängig von W. aufbaut (vgl. S. 280, Anm. 897), müßten m. E. hinsichtlich ihrer Voraussetzungen genauer überprüft werden. Vgl. auch S. 157 u. 166.
2. Es bestehen keinerlei Zweifel darüber, daß bekannte Jugendseelsorger mit ihren „Fuldaer Besprechungen“ (16.–18. Juli 1939) das Entstehen der „Volksliturgischen Arbeitsgemeinschaft“ herbeigeführt haben (vgl. S. 172f). Diese ist am 21./22. Oktober 1939 zu ihrer ersten und einzigen Konferenz in der Abtei Schweiklberg zusammengekommen. Ebenso klar belegen die ausgewerteten Akten (vgl. LJ 40 [1990] 129–163), daß die genannte Arbeitsgemeinschaft als Vorstufe zur Gründung der Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz am 24. Okt. 1940 (ebenfalls in Schweiklberg erfolgt) betrachtet werden darf. Mitglieder der „Arbeitsgemeinschaft“ von 1939 (bes. Bischof Landersdorfer, Heinrich von Meurers und Heinrich Kahlefeld) haben im „Vorfeld“ dafür gesorgt, daß die Bischöfe auf ihrer Plenarkonferenz in Fulda (August 1940) beschlossen, zwei bischöfliche Referenten für liturgische Fragen zu bestellen (Stohr und Landersdorfer), die ihrerseits die ihnen zugeordnete Liturgische Kommission gründeten (24. Okt. 1940).
3. J.-M. erklärt (vgl. S. 195), eine (ebd. zitierte) unzutreffende Behauptung in: K. BORGMANN (Hg.): *Volksliturgie und Seelsorge*. Kolmar o. J. [1942], 9f, habe dem Freiburger Erzbischof Conrad Gröber († 1948) „den letzten Anstoß“ geliefert zu seinem Memorandum vom 18. Januar 1943. Ein Beleg für diese Annahme fehlt.
4. Die „Liturgiewissenschaft“ hat – vgl. S. 316 mit Anm. 1023 – im Frühjahr 1988 keineswegs die „erschrockene Frage“ gestellt: „Lebt unser Gottesdienst?“ Alle an der FS Kleinheyer (Freiburg 1988) beteiligten Autoren sind damals darüber informiert worden, daß der Verlag Herder (aus verlegerischen Gründen) unbedingt diesen Titel haben wollte. Wir haben – zugegeben: nach einigen Bedenken – gemeinsam und einvernehmlich diesem Wunsch nachgegeben, nicht zuletzt im Hinblick auf den unanfechtbaren Untertitel: „Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform“, der mit dem Haupttitel untrennbar eine Einheit bildet. Sowohl in der „Einführung“ (7–11) als auch in einem „Epilog“ (301–314) ist versucht worden, den Titel der genannten FS vor Mißverständnissen zu schützen. Dies muß freilich mißlingen, wenn J.-M. das a.a.O. Gesagte ganz einfach nicht zur Kenntnis nimmt, statt dessen aber einen Satz (näherhin: eine rhetorische Frage) aus dem Zusammenhang reißt, mit diesem Vorgehen selbst zunächst einmal ein Mißverständnis „produziert“, um dann auf dieser fragwürdigen Grundlage ihre phantasievollen Anmutungen zu entfalten und ihr theatralisches „Frösteln“ zu inszenieren. Die erwähnte „Einführung“ (s. o.) spiegelt natürlich die Situation des Jahres 1987/88 und die Diskussion um die damals in den „Widerstreit der Meinungen“ geratene Liturgiereform wider. Der von der „Arbeitsgemeinschaft bayerischer Liturgiewissenschaftler“ ursprünglich für die FS Kleinheyer vorgesehene Titel lautete übrigens wie folgt: „Auf dem Weg der Erneuerung. Fakten und Chancen: Die Liturgiekonstitution nach 25 Jahren“ (Arbeitstitel).

Feststellungen und Zusammenfassung

1. Der Vf.in ist für die vorliegende Untersuchung über den „Pastoral-liturgiker“ W. seitens der Abtei Maria Laach „in vollem Vertrauen unbeschränkter Zugang“ zu deren „Archivunterlagen“ ermöglicht worden (vgl. S. 8). Während Frau J.-M. auf ebenfalls ausgewertete Archivalien bzw. Dokumente aus dem Archiv des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg/Breisgau und des Universitätsarchivs in Tübingen im einzelnen verweist, erklärt sie in ihrem Vorwort kurzerhand, alle weiteren „Quellen und Niederschriften“, die im Text angegeben würden, befänden sich im Archiv der Abtei Maria Laach; auf diese werde nicht mehr eigens verwiesen (vgl. S. 8). Das ist ein recht fragwürdiges Vorgehen, das nicht den Anforderungen entspricht, die ein adäquater Umgang mit zeitgeschichtlichen Dokumenten verlangt und verlangen muß.
2. In ihren Anmerkungen verzichtet die Vf.in auf Rück- und Querverweise. Dafür werden zahlreiche Wiederholungen in Kauf genommen bzw. zugemutet. Auch Verweise auf bestimmte Teile innerhalb der Arbeit stellen bei ihr eine Rarität dar (vgl. z. B. S. 139, Anm. 403). Solche wären viel häufiger angebracht gewesen, da – wie nicht selten der Fall – von ein und derselben Sache an mehreren Stellen dieser Diss. die Rede ist.
3. Auffallend oft sind Fehler im gedruckten Text stehen geblieben, nicht nur Schreibfehler, sondern auch grammatikalische. Obwohl die Diss. von Frau J.-M. in dieser renommierten Reihe (LQF) erschienen ist, scheint auf eine (wenigstens) stilistische Überarbeitung des Ganzen großzügig verzichtet worden zu sein.
4. Die Vf.in verwendet generell und offenbar grundsätzlich statt „Liturgische Bewegung“ die Bezeichnung „Liturgische Erneuerung“. Sie beruft sich dafür auf Herwegen (vgl. S. 32 mit Anm. 7; s. auch S. 217). Diese Redeweise ist zwar legitim, aber nicht (mehr) ganz überzeugend. Sie steht inzwischen einer in Zeitgeschichte und Liturgiewissenschaft nahezu allgemein gewordenen Praxis gegenüber, die sich als weniger mißverständlich erweist.
5. Als viel gravierender stellt sich heraus, daß J.-M. überaus häufig sehr global und generalisierend von der „Liturgischen Erneuerung“ und deren Vertretern spricht, dabei nicht ohne Anmaßung oft von einer ganz schmalen Basis her Allgemeingeltung beanspruchende Urteile weitreichender Art fällend, die eindeutig auf Simplifizierungen hinauslaufen (vgl. z. B. S. 239, 242, 251, 273, 281, 284 u. ö.).
6. Wünschenswert und sehr angebracht wären nicht selten Präzisierungen zeitlicher wie regionaler Art gewesen. Manche Perspektiven werden schief bzw. fragwürdig, wenn man sie gewaltsam auf das II. Vatikanum „hinbiegt“. Die Liturgische Bewegung stellt nicht einfachhin das „Vorfeld“ des jüngsten Konzils dar. Auch die Entwicklungen zwischen 1940 und 1960 haben ihr Gewicht und verdienen berücksichtigt zu werden.
7. In seinem Beitrag „Die Betende Kirche. Maria Laach und die deutsche Liturgische Bewegung“ (EuA 68.1992, 22–33) hat A. A. Häußling OSB mit Recht erklärt, von Ildefons Herwegen müsse man zuerst und hauptsächlich sprechen, wenn über die Liturgische Erneuerung und Maria Laach zu reden sei. W., nach J.-M. ein „vielseitiger theologischer Schriftsteller“ (25), wurde als Liturgiker gewiß nachhaltig durch seine Laacher Jahre geprägt. Aber in welcher Weise ist dies der Fall? Wie bedeutsam W. mit seinen Publikationen für die Liturgische Bewegung in Deutschland und im deutschen Sprachgebiet tatsächlich geworden ist, wird in dieser Untersuchung, die doch dem Leben und Werk W.s gilt, nicht klar herausgearbeitet.
8. Ohne Zweifel stellt „Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie“ (vgl. den Haupttitel) eine Umschreibung des Grundanliegens der Liturgischen Bewegung dar. Wie aber verhalten sich die hier eher durch Behauptungen „aufgebauscht“ erscheinende Bedeutung W.s für die Liturgische Bewegung in Deutschland zu dem großen Anspruch, den der Haupttitel der Diss. von Frau J.-M. erhebt?
9. Eine Antwort auf diese Frage liefert erstaunlicherweise der (hier eigentlich nicht zu berücksichtigende) Text auf der vierten Umschlagseite von LQF Bd. 84. Dort ist – als nachträglicher Legitimationsversuch (?) – zu lesen: „Die Vf.in benutzt das Werk Wintersigs/Winterswyls exemplarisch, um Geschichte und Ziel der Liturgischen Erneuerung genauer darzulegen, ihre Bedeutung als innerkirchliche Erneuerungsbewegung theologisch zu würdigen und so herauszustellen, worin ihre Relevanz für Theologie und Kirche der Gegenwart und der nächsten Zukunft bestehen.“ Mit diesen Worten (des Verlags [?], des Hg.s der LQF [?]) wird die vorliegende

Diss. nicht einfach nur vorgestellt oder kurz kommentiert. Vielmehr werden (nachträglich) sehr hohe, anspruchsvolle, angesichts des gegenwärtigen Forschungs- und Kenntnisstandes von einem einzelnen wohl kaum zu bewältigende und hier von J.-M. verständlicherweise ganz eindeutig *nicht* ins Auge gefaßte und auch *nicht* „genommene“ Hürden aufgerichtet. Warum? – Das auf der 4. Umschlagseite Gesagte widerstreitet der Eigenart der vorliegenden Arbeit und auch dem, was die Vf.in in ihrem Kap. I.2c zum Ziel ihrer Untersuchung schreibt (vgl. S. 22f).

In Konzeption und Durchführung kann die Untersuchung von Frau J.-M. insgesamt schwerlich als überzeugend gelungen bezeichnet werden. Trotz ihres „großen Duktus“ besticht sie weder durch hohe Sorgfalt und Objektivität noch durch umsichtige Differenzierung und Selbstzurücknahme. Diese Arbeit macht – indirekt – in erster Linie auf Desiderate aufmerksam. Es ist nicht ganz auszuschließen, daß *Winfried Haunerland* wenigstens annähernd dasselbe gemeint hat, als er in seiner eingangs erwähnten Besprechung urteilte: „Warum die Geschichte der Liturgischen Erneuerung [Liturgischen Bewegung] in der ersten Hälfte unseres Jh.s [des 20. Jh.s] noch nicht geschrieben [worden] ist, zeigen Arbeiten wie diese“ (a.a.O. 327).

Eichstätt / Bayern

Theodor Maas-Ewerdt

Kranemann, Daniela: *Israelitica dignitas?* Studien zur Israeltheologie Eucharistischer Hochgebete. – Altenberge: Oros 2001. 292 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 66), kt € 30,00 ISBN: 3-89375-199-8

Die Frage des Verhältnisses von Israel und der Kirche blieb in der deutschsprachigen Liturgiewissenschaft lange Zeit weitgehend ausgespart. Zwar befaßte man sich durchaus mit Fragen wie der Herkunft der christlichen Liturgie aus der jüdischen, doch wurde über das Judentum als gegenwärtige Größe selten nachgedacht. So findet sich bis in jüngste Publikationen hinein etwa die unreflektierte Übernahme substitutionstheologischer Positionen in Zusammenhang mit der Bundestheologie. Dabei hatte der 1986 verstorbene Theologe John Hennig schon früh die Richtung einer Hermeneutik gewiesen, die das spannungsvolle Verhältnis zwischen Judentum und Christentum weder zur einen noch zur anderen Seite hin auflöst. Die Studie der Münsteraner Theologin (eine Lizentiatsarbeit bei Prof. Dr. Klemens Richter) nimmt die Spur John Hennigs auf, geht freilich weit über dessen Ansatz hinaus. Sie ist, um es vorweg zu nehmen, weit mehr, als der eher bescheidene Untertitel vermuten läßt, eine auf gründlicher Literaturrecherche und Quellenanalyse aufbauende Israeltheologie katholischer Liturgie und damit ein Grundlagentext.

Zu Beginn steht eine Horizontbeschreibung in Anschluß an einen Aufsatz John Hennigs, von dem zwei Gedanken programmatisch festgehalten werden: Zunächst geht es darum, die Liturgie als locus theologicus kirchlicher Israeltheologie zu begreifen und somit wahr- und ernst zu nehmen. Da das Zeugnis der Liturgie in einen lebendigen Tradierungsprozeß eingebunden ist, ergibt sich sodann für die christliche Liturgie die Aufgabe, sich von negativ besetzten oder mißverständlichen Sprach- und Denkmustern zu verabschieden und positiv von der Würde Israels und der Zeitenossenschaft mit den „älteren Geschwistern im Glauben“ Zeugnis zu geben. Es schließt sich ein Überblick über den Bestand der innertheologischen Diskussion bzgl. Israels in der christlichen Liturgie an. Behandelt wird die Stellung der Bibel Israels in der christlichen Liturgie, insbesondere innerhalb der Leseordnung sowie beim Gebrauch der Psalmen. Ferner wird die Stellung des Alten Testaments in den liturgischen Gebetstexten und den Gesängen, speziell in den Improperien, behandelt. Die bisherigen Überlegungen in Wissenschaft und Liturgiereform in Richtung einer neuen Israel-Hermeneutik werden ebenfalls dargelegt und einer kritischen Betrachtung unterzogen. Als Fazit des Überblicks hält die Vf.in fest, daß zwar die Sensibilität für die Fragestellung gewachsen sei, dennoch viele Fragen ungelöst im Raum stehen. Es geht speziell um die Wahrnehmung der Zeitenossenschaft mit Israel und der Anerkennung der „*Israelitica dignitas*“, eine Formulierung aus der Oratorien nach der Exodus-Lesung der Ostervigil. Neben diesem Gebet hat die erneuerte Karfreitagsfürbitte für die Juden ebenfalls eine Marke abgesteckt, die nicht mehr zu unterschreiten ist. Damit ist der Bezugsrahmen der „*lex orandi*“ für die Entwicklung einer Hermeneutik im zweiten Teil der vorliegenden Untersuchung gegeben.

Den zentralen Untersuchungsgegenstand bildet das Eucharistische Hochgebet, das aufgrund seiner zentralen Stellung paradigmatischen Charakter beanspruchen darf. Gleichwohl legt die Vf.in in der Entwicklung der Hermeneutik eine breitere Basis. Diese besteht u. a. in der inhaltlichen Bestimmung des *proprium christianum* liturgischen Betens. Genannt werden die Anamnese des „Pascha-Mysteriums Christi“ und die einheitliche Sicht der Heilsgeschichte als verbindendes Moment von Kirche und Israel. Die Konkretion „Die Liturgie als Ort christlicher Israeltheo(-)logie“ (der Bindestrich entstammt der grundlegenden Studie von JULIE KIRCHBERG, *Theo-logie in der Anrede* (Innsbruck 1991) erfolgt in einer detaillierten Darlegung der Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden in all ihren Schritten, deren hermeneutische Relevanz am Ende

noch einmal thesenartig zusammengefaßt wird. Daraus leiten sich Untersuchungskriterien für die folgende Textarbeit ab: die Schriftnorm, die liturgische Tradition, der Rezeptionsfaktor, die Gesamtzusammenhänge einer liturgischen Feier sowie „Identitätsstiftung“ als existentielles Kriterium. Mit dem hiermit erarbeiteten Instrumentarium wird im dritten Teil die eigentliche Textarbeit vorgenommen.

Die von der Arbeitsökonomie bedingte Auswahl des Textmaterials ist von der Sache her gut zu begründen. Zunächst werden die Prälationen des Meßbuchs auf atl. bzw. israeltheologische Motive hin durchgesehen. Hier ist, wie bei den anamnetisch zentrierten Texten zu erwarten, am ehesten so etwas wie eine Israeltheologie zu finden. Dazu werden die Aussagen in einzelne Themenkreise gebündelt. Das Ergebnis ist insgesamt eher mager. Direkte Bezüge wie etwa die Nennung von Personen der alttestamentlichen Heilsgeschichte sind äußerst selten. Erst in der tiefenstrukturellen Analyse kommen Bezüge zum Vorschein, die freilich leicht substitutionstheologisch mißverstanden werden können. Ein besonderes Problem stellt die Rezeption des Hebräerbriefts dar.

Ein zweiter Durchgang betrifft das vierte Eucharistische Hochgebet des Meßbuchs, speziell dessen Bundespassage im Postsanctus, die in jüngerer Zeit lebhaft diskutiert wurde. Die unterschiedlichen Positionen werden dargestellt und einer konstruktiven Kritik unterzogen, indem die Vf.in die im vorangegangenen Kap. erarbeiteten Kriterien zur Anwendung bringt. Sie kommt zum Ergebnis, daß die Formulierung im jetzigen Hochgebet revisionsbedürftig ist und daß die dazu vorgebrachten Vorschläge in die richtige Richtung weisen. Die Möglichkeit einer expliziten Erwähnung Israels in den Interzessionen nach dem Modell der Karfreitagsfürbitte ergibt sich als konstruktiver Vorschlag gleichsam im Nebenbei.

Als drittes wird eine exemplarische Einzelanalyse des „Hochgebets für Messen für besondere Anliegen (II)“ vorgenommen. Die Auswahl dieses Textes ist gut begründet, da hier die eindeutigste Bezugnahme auf Israel vorliegt. Zudem bietet der kursorische Durchgang die Möglichkeit, auch die feststehenden Teile, näherhin Sanctus/Benedictus und Einsetzungsbericht, in die Analyse einzubeziehen. Nach einer Skizze des entstehungsgeschichtlichen Kontexts dieses als „Schweizer Hochgebet“ bekannt gewordenen Gebetsformulars erfolgt die Textanalyse. Der Titel dieser Variante des Hochgebets lautet „Gott führt die Kirche“. Dementsprechend spielt hier die Wegmetapher sowie die Volk-Gottes-Theologie eine besondere Rolle. In der deutschen Fassung der Präfation zeigt sich freilich die problematische Seite kirchlichen Israel-Gedenkens, wenn dieses nach dem Einst-Jetzt-Schema formuliert wird wie in der Präfation des betreffenden Hochgebets. Als nächstes wird das Sanctus/Benedictus als besonders sprechendes Beispiel für die geschichtliche Verbundenheit von Israel und der Kirche behandelt. Durch die Verbindung des bereits in der Tempelliturgie bezeugten Sanctus mit dem in seiner liturgischen Verwendung spezifisch christlichen Benedictus ist dieser Ordinariumsteil auch ein Indikator der spannungsreichen Beziehung von Kirche und Israel. Vieles hängt freilich von der Interpretation des Verbs *venit* ab, das perfektisch und futurisch (bzw. präsentisch) zu verstehen ist. Somit drückt dieser Text die in der literarischen Struktur des Hochgebets grundlegende Spannung zwischen Erinnerung des Vergangenen (Anamnese) und Antizipation des Zukünftigen (Epiklese) aus. Die Gegenwartsdimension kommt freilich noch durch die Interpretation des Kommens in Richtung der aktuellen eucharistischen Vergegenwärtigung zum Zuge. Diese Dimension hat v. a. im Postsanctus-Gebet ihren Ort, wenn Christus hier in Anlehnung an die Emmaus-Perikope als Wegbegleiter und Einladender für die präsentische Gemeinde gesehen wird.

Den Ausführungen über Einsetzungsworte und Gemeindeakklamation ist ein umfangreicher Exkurs über das Bundesmotiv der Einsetzungsworte im Spiegel der Bundestheologien des Alten und Neuen Testaments angefügt. Im einzelnen werden das Hauptmotiv des Bundesbundes, das Motiv des Neuen Bundes und das des ewigen Bundes in exegetischer, systematisch-theologischer und liturgiewissenschaftlicher Hinsicht behandelt. Hier werden die verschiedenen Register des Zueinander von Kirche und Israel durchgespielt. Es wird deutlich, wie sehr die christliche Überlieferung auf die atl. angewiesen ist. Die Kirche versichert sich der Teilhabe an dem einen Bundeshandeln Gottes, aus dem Israel gar nicht herausfallen kann.

Wie die Vf.in resümierend feststellt, ist mit dem Bundeswort ein vielschichtiges Verhältnis angesprochen, das durch das christologische Moment in einer Spannung zwischen Kontinuität und Divergenz steht. Dieser dialektische Impetus darf nicht gegen Israel und seinen Glaubensweg ausgespielt werden. Im Zusammenhang mit dem Anamnesegebet und dem epikletischen Schlußteil wird noch einmal die Ambivalenz der Volk-Gottes-Metapher für die Kirche deutlich. Wenn die Karfreitagsfürbitte für die Juden Maßstab des Betens ist, so müssen sich auch die Formulierungen in den Hochgebeten, die die Kirche thematisieren, einer kritischen Revision unterziehen lassen. Generell läßt sich zu dem eingehend untersuchten Hochgebet für besondere Anliegen II positiv vermerken, daß die Metapher des Unterwegsseins vielfältige Anknüpfungspunkte in Richtung einer Wahrnehmung der Weggemeinschaft mit dem jüdischen Volk bietet. Die damit ausgedrückte Spannung ist freilich aufrechtzuerhalten, was in einem weiteren Beispiel, dem Eucharistiegebet einer Gemeinde von hebräischsprechenden Katholiken in Haifa, noch einmal dargestellt wird.

Bei der Gemeinde in Haifa, deren Hochgebetstext meines Wissens zum ersten Mal eingehend untersucht wird, handelt es sich um ein erstaunliches Phänomen, das nur im Kontext Israels verständlich ist. Wie sonst nirgendwo ist hier Zeitgenossenschaft mit dem Judentum für Christen eine Herausforderung. Die vorliegende Fassung ist das Ergebnis eines längeren Prozesses, der als ein gelungenes Beispiel von Inkulturation angesehen werden kann. Der eucharisti-

sche Text ist eingebettet in eine am Abendgebet zum Sabbatbeginn orientierte jüdisch-christliche Liturgie, die sich in einigen Punkten deutlich von den geläufigen Traditionen der Christenheit, insbesondere von der römisch-katholischen, unterscheidet. Auch in ökumenischer Perspektive erscheint es bemerkenswert, daß hier, ähnlich wie in den reformatorischen Traditionen, die Kommunion unmittelbar nach den Einsetzungsworten erfolgt. Formal ist das Gebet ganz von der Berakha-Struktur geprägt, unterscheidet sich also von den schon früh sich abzeichnenden Eigenentwicklungen. Das Problem mit der Bundespassage im Kelchwort wird damit umgangen, daß die von Lukas und Paulus überlieferte Version übernommen wird. Anhand der von der Vf.in erarbeiteten Kriteriologie wird das in diesem Text zur Sprache kommende Verhältnis von Kirche und Israel bewertet. Es zeigt sich, daß dieses Gebet trotz der Kontextbezogenheit eine paradigmatische Position einnimmt, insofern hier die Mitte gehalten wird zwischen den beiden Extremen Nichtbeachtung und christliche Vereinnahmung jüdischer Gebets- und Glaubenspraxis.

Im letzten Teil „Zusammenfassung und Perspektiven“ kommt die Israel-Erinnerung als unverzichtbare, aber vernachlässigte Dimension christlicher Liturgie zur Sprache. Nach den umfassenden hermeneutischen Vorklärungen werden noch einmal die Defizite aufgezeigt, die folgendermaßen zu bündeln sind:

- gebets-theologische Vernachlässigung expliziter Israelerinnerung,
- Un- oder Mißverständlichkeit gebets-theologisch subtiler Bezugnahmen auf Israel,
- problematische gebets-theologische Verhältnisaussagen.

Aus dieser Problemanzeige werden im Ausblick „Prolegomena einer künftigen Israeltheo(-)logie in und aus der christlichen Liturgie“ die Konsequenzen gezogen. Als Forderungen werden aufgestellt:

- stärkere gebets-theologische Explikation der heilsgeschichtlichen Zeitgenossenschaft von Kirche und Israel,
- homiletische und katechetische Erschließung gebets-theologischer Tiefenstrukturen,
- gebets-theologische Sensibilität gegenüber Israel und seinem Erwählungsanspruch.

Die Schlußbemerkung greift unter Bezugnahme auf Martin Bubers Konzeption der gegenseitigen Anerkennung im Geheimnis noch einmal auf die beiden Bittintentionen der Kar- und Osterliturgie zurück, daß einst „alle Menschen Kinder Abrahams werden und zur Fülle des auserwählten Volkes gelangen“ und daß das „Volk, das Gott als Erstes zu seinem Eigentum erwählt hat, zur Fülle der Erlösung gelangt“. In dieser Spannung ist das Getrenntsein auszuhalten, da das Miteinander-Unterwegssein auf ein gemeinsames Ziel den Ausschlag gibt.

Die hohe Qualität der vorliegenden Studie dürfte plausibel geworden sein. Die Breite des Ansatzes und der herangezogenen Literatur wurde bereits erwähnt. Nur an einigen Stellen hätte man sich eine stärkere Einbeziehung etwa der neueren Fachliteratur zum Sanctus (Spinks, Taft, Winkler) gewünscht. Doch ist die Argumentation stets so breit abgesichert und wohlausgewogen, daß die Kernaussage nicht tangiert ist. Tatsächlich gibt es meines Wissens keine vergleichbar intensive Auseinandersetzung mit den zentralen Stücken christlicher Liturgie vor dem Hintergrund der *lex credendi* der Kar- und Osterliturgie, speziell der Karfreitagsfürbitte sowie der Aussage „*Israelitica dignitas*“ der Osternachtsoration. Bislang wurde die Bedeutung dieser Aussagen zwar stets behauptet, doch kaum erhärtet. Dies gerade auch gegenüber den Kritikern einer dezidierten Israel-Theologie deutlich gemacht zu haben, ist ein sehr hohes Verdienst dieses Buchs. Es bietet eine Kriteriologie, die paradigmatisch angewendet und so für weitere Bereiche christlichen Gottesdienstes angeboten wird. Wer sich mit Reform und Neuschaffung liturgischer Texte befaßt, wird daran nicht mehr vorbeigehen können.

Bonn

Albert Gerhards

Raffa, Vincenzo: Liturgia eucaristica. Mistagogia della Messa: dalla storia e dalla teologia alla pastorale pratica. – Roma: Edizioni Liturgiche 1998. 895 S. (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae“ Subsidia 100), kt

Vincenzo Raffa aus der Kongregation der „Figli (Piccola opera) della Divina Provvidenza“ (FDP), Liturgiewissenschaftler im theologischen Institut „Don Orione“ seiner Kongregation zu Tortona (Piemont), war von 1964 an Consultor des „Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia“ und nach dessen Auflösung immer wieder Mitglied von Arbeitsgruppen der jeweiligen mit der Erneuerung des Gottesdienstes befaßten vatikanischen Kongregation. Damit ist er in allen Fragen der nachkonziliaren liturgischen Erneuerung bestens ausgewiesen. Im „Consilium“ war er Mitglied des von J. Pascher geleiteten Coetus 3 (De psalmis distribuendis) und Sekretär des unter Leitung von A. G. Martimort stehenden Coetus 9 (De generali structura Officii divini). Ein ihm im besonderen anvertrautes Arbeitsgebiet waren die *Preces* der Liturgia Horarum, für die er zahlreiche Formulare erstellte.

Mit der hier vorzustellenden umfangreichen mystagogischen Erklärung der Meßfeier will R., wie er selbst eingangs erklärt, seinen Studenten entgegenkommen und ihnen in schriftlicher Form in die Hand geben, worin er sie in den Lehrveranstaltungen unterrichtet hat. Vier Teile umfaßt das Werk: Es beginnt mit einem kürzeren über die geschichtliche Entwicklung der Meßfeier, (33–195), unterteilt in neun Kap. (Abendmahl und Apostolische Gemeinde; Justin und *Triditio Apostolica*; Die römische Meßfeier im Altertum; Die Papstmesse nach dem *Ordo Romanus I*; Die Entwicklung der Meßfeier im fränkisch-germanischen Gebiet und ihr Einfluß auf die Liturgie Roms; Die Meßfeier der römischen Kurie zur Zeit Papst Honorius' III.; Die Meßfeier nach dem Pius V. herausgegebenen Missale; Die Meßfeier nach dem II. Vatikanischen Konzil; Die geltenden liturgischen Bücher für die Meßfeiern in lateinischer und italienischer Sprache). – In den sechs Kap.n des zweiten umfangreichsten Teils seines Werkes (197–493), den er „Mystagogie der Messe“ nennt, behandelt R. ausführlich die einzelnen Abschnitte der Meßfeier (Eröffnung, Wortgottesdienst, Gabenbereitung, Hochgebet, Kommunion und Abschluß). Einen dritten, ebenfalls längeren Teil (495–705) widmet er dem Hochgebet; die sechs Kap. handeln von den ältesten Hochgebetstexten, von der Struktur der römischen Hochgebetstexte, vom Römischen Kanon, von den ersten drei und von den späteren nachkonziliaren Hochgebetstexten (Hochgebet für Messen für besondere Anliegen, Hochgebetstexte zum Thema „Versöhnung“, Hochgebetstexte für Meßfeiern mit Kindern) sowie von den Gesten beim Hochgebet. – Im wiederum kürzeren vierten Teil (707–851) spricht R. in drei Kap.n über die verschiedenen Formen der Meßfeier, über die Konzelebration und über Aspekte einer Eucharistietheologie.

R. will nach eigener Bekundung eine ausreichend dokumentierte und dem heutigen Forschungsstand entsprechende Synthese des Wissens über die Meßfeier bieten. Er hat die Literatur bis zum Jahr 1998 zur Kenntnis genommen und faßt zusammen, was ihm aus älteren und neueren Handbüchern und Monographien über die Meßfeier so wichtig erscheint, daß es Studierenden und anderen Interessierten, die sich eingehender über Geschichte, Theologie und Praxis der Meßfeier informieren wollen, gesagt werden muß. Dieses pädagogische Anliegen R.s ist höchst anerkennenswert.

Das gut lesbare, auch für einen Nichtitaliener mit geringen italienischen Kenntnissen leicht verständliche Buch kann wohl vielen, die sich von seinem Umfang nicht abschrecken lassen, einen soliden, wissenschaftlich fundierten Zugang zum wichtigsten Gottesdienst der Kirche erschließen.

München

Reiner Kaczynski

Wünsche, Peter: Kathedralliturgie zwischen Tradition und Wandel. Zur mittelalterlichen Geschichte der Bamberger Domliturgie im Bereich des *Triduum Sacrum*. – Münster: Aschendorff 1998. XXXII, 494 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 80), kt € 55,30 ISBN: 3-402-04059-X

Die Kathedralliturgien im deutschen Sprachgebiet sind bislang durch die Liturgiewissenschaft wenig berücksichtigt worden. Die Studie des Bamberger Liturgiewissenschaftlers Peter Wünsche, hervorgegangen aus einer von Franz Kohlschein ebd. betreuten Diss., stößt in eine Forschungslücke vor und macht auf ein Arbeitsgebiet aufmerksam, das die Liturgiegeschichtsforschung interessieren sollte, das aber auch für das interdisziplinäre Gespräch beispielsweise mit der Kunstgeschichte von Belang ist, denn in den Kathedralkirchen wird das Zusammenspiel von Kirchenraum und Gottesdienst besonders gut sichtbar. Das Quellenkorpus reicht von Sakramentaren und Pontificalien über Graduale, Missale und Rituale bis zu den *Libri ordinarii*. Es stammt aus dem Zeitraum vom 11. Jh. – 1007 wurde das Bistum Bamberg gegründet – bis ins 16. Jh. Untersuchungsgegenstand sind die Hauptfeiern des *Triduum Sacrum* (eigentlich ein erst in der jüngeren Liturgiegeschichte wieder aktivierter altkirchlicher Begriff, der für die mittelalterliche Liturgie nur bedingt aussagekräftig ist), also Chrisammesse und Gedächtnis des Letzten Abendmahls am Gründonnerstag, Karfreitag und Ostervigil. Die „Tagzeitenliturgie“ wird nur dort berücksichtigt, wo sie in die genannten Feiern integriert ist. Der Vf. rekonstruiert die Textgestalt der einzelnen Feiern (nützlich sind die Textauszüge im Anhang [355–475]), fragt nach Handlungselementen und Gebärden, nach der Nutzung der Kirchenräume durch die Liturgie, der Entwicklung der Feiergusalt und arbeitet schließlich die theologischen Akzente der einzelnen Liturgien heraus. Als Referenztext dient der im PRG des 10. Jh.s tradierte *Ordo Romanus* (OR) 50, der sich in Bamberger Bibliotheken in mehreren

Exemplaren erhalten und die hier zu untersuchende Bamberger Liturgie strukturell geprägt hat. In den Gebetstexten hat sich vor allem die gregorianische Tradition niedergeschlagen (340).

Wertvoll und eine wichtige Grundlage für weitere Forschungen ist der Katalog der o.g. Bamberger liturgischen Quellen (10–63), von denen viele hier erstmals, z. T. notwendigerweise nur knapp beschrieben und in die Geschichte der liturgischen Bücher eingeordnet werden. Bei den Literaturhinweisen wären für die Sakramentare MARCEL METZGER, *Les Sacramentaires*. Turnhout 1994 (TSMÃO 70), und für die Rituale MANFRED PROBST, *Bibliographie der katholischen Ritualien*. Münster 1993 (LQF 74), zu ergänzen.

Für die einzelnen Liturgien erhebt der Vf. zunächst den Forschungsstand, beschreibt zumeist unter Rückgriff auf den OR 50 eine maßgebliche Entwicklungsstufe der Liturgiegeschichte und stellt vor dieser Folie die Bamberger Ordnung dar, um sie interpretieren zu können. Mehrere umfangreiche Zusammenfassungen erleichtern dem Leser die Orientierung.

Für den Gründonnerstag stellt der Vf. die Tendenz hin zu einer zunehmenden Kodifizierung des Ritus, zur Vermehrung von Textelementen und zur Akzentuierung von Handlungsabläufen heraus; letzteres unterstreiche die Bedeutung des jeweiligen liturgischen Vollzugs und steigere die Festlichkeit. Die Beteiligung von Priestern, Diakonen und anderen Klerikern wird als „Konzelebration“ gedeutet, diese vorsichtig als „im weiteren Sinne (...) gemeinsame Feier des Klerus eines Ortes“ (173) interpretiert. In dieser Liturgie solle „Stadtkirche“ zum Ausdruck kommen. Diese bleibt aber eine Sache des Klerus; das Volk ist weitgehend ausgeschlossen. Unter den theologischen Aspekten hebt der Vf. eine stärkere Akzentuierung des Leidens Christi, die Betonung „der *Communio* des Gesamtklerus der Stadt“ (180f) und eine auffällige Zurückhaltung bei der Eucharistieverehrung hervor (vgl. 171–182).

Ein Bamberger Karfreitagsordo ist erst von 1200 an greifbar, nachdem zuvor sehr unterschiedliche Traditionsstränge zu beobachten sind (zu den Elementen vgl. 260). Geprägt wird er von einer Verfeierlichung, die nicht nur Zentrales wie die Kreuzverehrung unterstreicht, sondern auch Sekundäres stark macht, so das Mittragen von Reliquien, die dramatisierende Ausgestaltung, die Förderung individueller Frömmigkeit, eine nach Quellen variierende Integration von Teilen des Meßritus (darunter Confiteor, Mischung, Brotbrechung etc.) in den Kommunionritus und die zunehmende Eucharistieverehrung. Theologisch steht der Leidensgedanke im Vordergrund, ohne daß die paschale Einheit dadurch zur Gänze verloren ginge (vgl. 255–265).

Der *Ordo* der Ostervigil zeichnet sich im 12. Jh. durch große Konformität gegenüber dem OR 50 aus. Die bis dahin vorherrschende Vielfalt weicht ausgeprägter Stabilität. Die Vigil ist Angelegenheit v. a. des Domklerus, der Bischof scheint nur im Ausnahmefall mitgewirkt zu haben. Auch einzelne liturgische Elemente stehen dem Rang, den diese Liturgie ehemals besaß, eher entgegen. Die Vigil sei v. a. als Segnungsfeier verstanden worden (337). Theologisch wurde die Feier als reine Auferstehungsfeier gedeutet, das Motiv des Transitus trat stark zurück (vgl. 332–338).

Weiterführend sind die Beobachtungen zum Zusammenspiel von Liturgie und Raum. Die Liturgie lasse den „Fortgang des *Triduum* als Weg durch den Raum erfahren“ (350) und biete durch Ortswechsel sowie Einbeziehung des Ost- und des Westchores, verschiedener Altäre etc. die Möglichkeit, das erinnerte Geschehen „nachzugehen“. Der Raum setze im Zusammenspiel mit der Liturgie wichtige Akzente (vgl. dazu bereits den vom Vf. und FRANZ KOHLSCHIEHN hgg. Sbd *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen*. Münster 1998 [LQF 82]). Dieses sollte die Liturgiewissenschaft stärker berücksichtigen.

Die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit, die durch Register gut erschlossen werden, würden an Prägnanz gewinnen, wenn sie mit Untersuchungen anderer Kathedral- oder Stiftsliturgien konfrontiert werden könnten. Viele vergleichbare Studien fehlten hier aber noch, manche neuere Arbeit wie JÜRGEN BÄRSCH, *Die Feier des Osterfestkreises im Stift Essen nach dem Zeugnis des Liber ordinarius* (zweite Hälfte 14. Jh.). Ein Beitrag zur Liturgiegeschichte der deutschen Ortskirchen. Münster 1997 (QSBE 6), konnte für die Drucklegung nicht mehr berücksichtigt werden. Auch schiene dem Rez. eine stärkere theologische Interpretation der Texte und Vollzüge angezeigt zu sein. Manche Details bleiben zudem offen, ohne daß dies aber den Rang der Arbeit mindert: So ist das Mandatum kaum berücksichtigt worden. Kann das Mitführen von Reliquien und Heiltümern bei Prozes-

sionen nicht auch als Präsenz von Kirche im übergeordneten Sinne interpretiert werden, also nicht (nur) als klerikale Selbstdarstellung oder Participatio weiter Teile des Klerus (348)? Wie wirkt sich der Wandel der Frömmigkeitsgeschichte im Untersuchungszeitraum auf die Liturgie aus? etc. Einige Literaturtitel müßten ergänzt werden, so 336 mit Blick auf eines der Baumstarkschen Gesetze die materialreiche Studie von MARTIN KLÖCKNER, *Die Auswirkungen des „Baumstarkschen Gesetzes“ auf die Liturgiereform des II. Vaticanum, dargestellt anhand des Triduum Paschale*, in: *Ecclesia Lacensis* (...), hg. v. EMMANUEL VON SEVERUS. Münster 1993 (BGAM.S 6) 371–402.

Die vorliegende Arbeit ist für die Erforschung der Bamberger Liturgiegeschichte, aber nicht nur für sie, von erheblicher Bedeutung. Man darf deshalb hoffen, daß der Vf. sich in weiteren Studien anderen Segmenten dieser Diözesanliturgie widmen können.

Erfurt

Benedikt Kranemann

Kirchenrecht

Bier, Georg: *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*. – Würzburg: Echter 2001. 476 S. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, 32), brosch. € 28,80 ISBN: 3-429-02423-4

Alles über den Diözesanbischof! So könnte man zusammenfassen, was der Vf. in dieser umfassenden und detaillierten Studie darlegt. Aber es griffe zu kurz: Tatsächlich hat er hier eine Art Lehrbuch über die Kirchenverfassung auf der Ebene der Gesamtkirche und der Teilkirche (ohne die innere Ordnung der Teilkirche) vorgelegt, in dem er alle Institutionen dieser beiden und der zwischengeschalteten Ebenen behandelt, weil sie die Rechtsstellung des Diözesanbischofs in irgendeiner Weise mitbestimmen. Das Buch ist also nicht nur für den interessant zu lesen, der Anlaß hat sich zu überlegen, ob er die Wahl oder Ernennung zum Diözesanbischof annehmen soll – die Gelegenheit zu solch detaillierter Information über das künftige Amt sähe der Vf. in seinem Ausblick eventuellen Kandidaten gerne eingeräumt –, sondern für jeden, der sich mit der Verfassungswirklichkeit der katholischen Kirche nüchtern auseinandersetzen will. Und nüchtern geht der Vf. stets zu Werke.

Das erste Kap. (23–85) beschäftigt sich mit den theologischen und ekklesiologischen Grundlagen des Diözesanbischofsamtes nach dem CIC. Bereits hier gilt es, die Fragestellung der Arbeit nicht zu vergessen: Gegenstand der (gesamten) Darstellung ist nicht das, was aus theologischer, speziell ekklesiologischer Perspektive über das behandelte Amt zu sagen wäre, sondern welches theologische und ekklesiologische Konzept dem CIC/1983 zugrunde liegt. Das und nur das will der Vf., allerdings vor dem Hintergrund der ihm wohl bekannten, sachkundig dargestellten und kritisch gewürdigten Konzilsaussagen und wissenschaftlichen Entwürfe, erheben und offenlegen.

Das zweite Kap. (86–118) behandelt die Eignung zum Diözesanbischof und die Bestellung zu diesem Amt. Der Normalfall der freien Ernennung durch den Papst und die Sonderfälle der verschiedenen Mitwirkungsrechte, z.B. durch eine Kapitels-Wahl, werden exakt dargelegt.

Im dritten Kap. (119–278) stecken die wichtigsten Informationen. Es ist überschrieben „Die Gewalt des Diözesanbischofs als Hirte seiner Diözese“ und geht in folgenden Schritten vor: potestas-Begriff, Übertragung der bischöflichen Gewalt, Eigenschaften (ordinaria, propria, immediata) und Funktionen der Gewalt, Umfang und Inhalt sowie Ausübung der diözesanbischoflichen Gewalt. Besonders wichtig ist die Klärung, welche Tragweite die Gewalt als „omnis potestas“ hat. In dieser Form neu ist die gegliederte Darlegung der Inhalte der bischöflichen Gewalt. Am Ende der Ausführungen über Umfang und Inhalt steht die Frage nach dem Verhältnis zwischen päpstlicher und bischöflicher Gewalt unter dem Begriffspaar „Konzessions- oder Reservationssystem“.

Im vierten Kap. (279–350) wird die überdiözesane Verantwortung des Diözesanbischofs thematisiert, und zwar auf der Ebene der Teilkirchenverbände wie der Bischofskonferenz, dann seine Mitsorge für das Wohl der Gesamtkirche in der Kurie, im Kardinalskollegium, der Bischofssynode, dem Bischofskollegium. Erörterungen über das Konzept der Kollegialität schließen dieses Kap. ab.

Das fünfte Kap. (351–369) behandelt Behinderung und Verlust des Diözesanbischofsamtes.

Eine konzentrierte Zusammenfassung spiegelt die Quintessenz des Werkes, ein Ausblick stellt u. a. die Frage nach der Endgültigkeit des Befundes. Umfassende Verzeichnisse, darunter eine breite Quellen- und Literaturerfassung, schließen das Buch ab.

Studiert man dieses Werk mit einigem Engagement, fragt man sich, ob der Codex von 1983 sich als das „letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils“ darstellt, wie Johannes Paul II. in seiner Rota-Ansprache 1984 sagte, oder nicht vielmehr als das letzte Dokument des ersten Vatikanums. Ohne die Impulse des letzten Konzils

für eine Aufwertung der Teilkirchen und des Leitungsamtes in ihnen zu verkennen, allerdings auch ohne einem einseitigen Fortschritts-optimismus zu folgen, der die Uneindeutigkeit und Unentschiedenheit in den Texten dieses Konzils leugnet, nimmt Vf. dem Leser die Illusion, die genannten Impulse fänden ihren adäquaten Ausdruck in den Normen des kirchlichen Gesetzbuches. Vielmehr muß man anhand der äußerst exakten, logischen und sprachlich ungewöhnlich präzisen Analyse zu dem Ergebnis kommen, daß die sog. Codex-Reform den heikelsten Teil der Ekklesiologie, nämlich das Verfassungsrecht, über das Konzil sozusagen hinweggerettet hat: Die Gewalt der Diözesanbischofs stellt keine Einschränkung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats dar, hat nicht die Bedeutung eines Korrektivs für den darin latent verbürgten Absolutismus jeweils ad normam Codicis Iuris Canonici!

Einige Punkte seien eigens gewürdigt. Der Vf. arbeitet mit einer durchdachten und konsequent beachteten Begrifflichkeit, die auf einer sorgfältigen Analyse der Gesetzestexte beruht bzw. die Ungenauigkeit dieser Texte erkennen läßt. V. a. die Unterscheidung zwischen dem Bischofsstand, in den man durch die Bischofsweihe aufgenommen wird, und dem (Diözesan-)Bischofsamt ist für die Transparenz der Darlegungen entscheidend. Sie ermöglicht die Feststellung, daß nur der Bischofsstand im Codex als göttliches Recht verstanden wird, nicht aber das Bischofsamt. Bemerkenswert ist, daß der Vf. nicht dem Trend folgt, den Begriff „potestas“ abschwächend etwa mit „Vollmacht“ zu übersetzen, sondern auf der klaren Bedeutung von „Gewalt“ zu beharren. Und daß er die Leitungsgewalt des Bischofs in der Unterscheidung der drei Ämter als „Organisationsgewalt“ kennzeichnet, beweist, daß sein Blick auf die Wirklichkeit nicht durch theologische Schönwetterwolken verhangen ist.

Nicht in allen Wertungen möchte ich dem Vf. folgen. So richtig es ist, daß die „omnis potestas“, die zur Ausübung des Hirtendienstes des Diözesanbischofs erforderlich ist (requiritur, can. 391 § 1) durch Zuständigkeitsverlagerungen eingeschränkt sein kann und ist; so richtig es auch ist, daß es kein Kriterium und keine Handhabe gibt, den Papst an beliebigen Zuständigkeitsverlagerungen zu hindern – der Umfang der Gewalt des Diözesanbischofs ist eben nicht iuris divini –, so wenig trage ich die Folgerung mit, daß das Konzessions-system des Trienter Konzils erhalten geblieben ist und nur einen neuen Namen trägt. Daß, wie der Vf. aus gegebenem Anlaß referiert, deutsche Bischöfe nicht auf ihrer Kompetenz für diözesane Fragestellungen beharrt haben, als es um die Schwangerschaftskonfliktberatung ging, zeigt vielmehr, daß die Bischöfe ihre Rechte nicht kannten oder nicht kennen wollten. Eine Übernahme der Entscheidungszuständigkeit und damit der Verantwortung vor der Öffentlichkeit durch den Papst, wie sie ein deutscher Bischof in den Vorgängen erkannt haben will, haben sie jedenfalls nicht eingefordert.

Der Haupttext der Arbeit ist mit einer Fülle sehr gehaltvoller und darum lesenswerter Anmerkungen versehen. Sie zeigen eine umfassende Kenntnis der theologischen und kanonistischen Literatur, die sich keineswegs auf das engere, vom Thema abgesteckte Gebiet beschränkt. Manche Anmerkungen enthalten weiterführende Überlegungen, etwa Anm. 446 auf S. 217 zum Umgang mit der „Notlage“ des can. 844 § 4 über den Eucharistieempfang durch Nichtkatholiken oder Anm. 465 auf S. 222 über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion.

Hervorzuheben ist, daß das Werk in allen angesprochenen Bereichen aktuell ist, also z. B. die Neuordnung des Verfahrens beim Privilegium Petrinum aus dem Jahre 2001 berücksichtigt.

Das besprochene Buch ist eine schonungslose Offenlegung dessen, was die Codex-Reform von den Ansätzen des letzten Konzils übriggelassen hat. Es mag dabei trösten, daß es außer dem Anspruch, den der Gesetzgeber in Form des CIC geltend macht und durchsetzt, andere Perspektiven auf die Zukunft der Kirche gibt. Die eine liegt in der Tatsache, daß auch die katholischen Ostkirchen zur katholischen Kirche gehören und dennoch eine andere Verfassungsstruktur haben, so daß der Befund für die lateinische Kirche nicht absolut gesetzt zu werden braucht. Der andere liegt darin, daß die Frage nach einem nicht-absolutistischen Primats-Verständnis ihre Zeit haben wird, wenn die Kirche erkennt, daß ihre Strukturen in der Lebenswelt der Gläubigen kaum noch kommunikabel sind. Der Ausblick, den der Vf. formuliert, läßt erkennen, daß er (wie ich) den CIC von 1983 nicht für das letzte Dokument des 2. Vatikanischen Konzils hält.

Münster

Klaus Lüdicke

Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe; mit Sachverzeichnis. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und von Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Lüttich und von Metz. Die dt. Übersetzung besorgte im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz die folgende von ihr berufene Übersetzer-Gruppe: Winfried Aymans u. a. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2001. 5., neu gestaltete und verbesserte Auflage. LI, 1003 S., Ln € 29,70 ISBN: 3-7666-0321-3

Das Hauptverdienst dieser lang erwarteten Neuauflage der offiziellen Ausgabe des CIC/1983 in deutscher Sprache: Es ist dem Bd nunmehr der Text der Apostolischen Konstitution „Pastor Bonus“ von 1988 in lateinischer und deutscher Fassung beigegeben. (Nicht mehr aufgenommen ist die Ap. Konst. „Divinus perfectionis magister“ über die Kanonisationsverfahren – darum wird man nicht traurig sein müssen.) Es ist eine kluge Entscheidung der Hg., weil Past-Bon zur alltäglichen Arbeit mit dem Kirchenrecht gehört und ständige Beachtung verdient. Das kommt in der (grotesk falsch übersetzten) Promulgationsformel zum Ausdruck „contrariis quibusvis, etiam specialissima mentione dignis, non obstantibus“¹ – darunter fällt auch der CIC. Leider haben die Hg. – die Verteilung der Verantwortlichkeit zwischen denen, die als Auftraggeber, als Übersetzergruppe², als Redaktionskomitee und als Sekretär auf dem Titelblatt genannt werden, sei nicht eigens thematisiert – es versäumt, das sachliche Verhältnis zwischen PastBon und dem CIC zu prüfen. Sie hätten bei den cann. 1443 bis 1445 über die Obersten Gerichte wenigstens anmerken müssen, daß nicht mehr diese Texte, sondern die Artt. 121–130 PastBon anzuwenden sind.

A propos Gesetzesänderung: Das Vorwort zur 5. Auflage erwähnt, daß durch das Motu Proprio „Ad tuendam fidem“ von 1998 zwei Canones geändert worden sind. Ich hätte es aber für den Benutzer als hilfreich angesehen, wenn bei den betroffenen Normen ein Hinweis aufgenommen worden wäre, daß sie nicht wie die anderen seit 1983 im heutigen Wortlaut gelten.

Wie schon die vierte Auflage, weist auch die fünfte authentische Interpretationen zu Normen des CIC nach mittels einer Liste, die sich an den bezogenen Canones orientiert (967–968). Bei diesen ist in der deutschen Übersetzung ein Sternchen angebracht. Allerdings haben die Bearbeiter die Vergabe solcher Sternchen über die in den Interpretationen genannten Canones hinaus ausgedehnt, so daß sich z. B. bei can. 1460 eines findet, für das es keinen Bezug in der Liste gibt. Das Bindeglied dürfte das in der unter Nr. 27 gelisteten Interpretation gebrauchte Wort *competentia* sein.

Begrüßenswert ist der Nachweis der Partikularnormen der Bischofskonferenzen Deutschlands, Luxemburgs, Österreichs und der Schweiz (969–974). Daß der Volltext dieser Normen nicht aufgenommen wurde, wird im Vorwort mit dem zu großen Umfang begründet, der – das sagt das Vorwort nicht – das (im doppelten Sinn) teure Werk noch kostspieliger gemacht hätte. Dasselbe hätte für die authentischen Interpretationen angeführt werden können, deren Auffinden aber durch einen Hinweis auf den gemeinsamen Abdruck der meisten von ihnen in den *Communicationes* 27 (1995) 195–209 erleichtert worden wäre.

Im übrigen beruhen die Änderungen der Übersetzung gegenüber der vierten Auflage auf einer Umfrage bei den Fachkollegen. Angesichts der Tatsache, daß im von mir herausgegebenen Münsterischen Kommentar zum CIC eine (damals nahezu) vollständige alternative Übersetzung des CIC vorlag, habe ich mich enthalten, alle Stellen aufzulisten und einzusenden, an denen in diesem Werk Kritik an der offiziellen Übersetzung geübt wird. Man hat aber entweder keine Vergleichslesung vorgenommen oder die Differenzen nicht berücksichtigt. Ich beschränke mich auf einige Beispiele aus dem Prozeßrecht: In can. 1421 wird der Konjunktiv „sint“ in § 1 mit „müssen (...) sein“ (und zwar „müssen“ die Diözesanrichter Kleriker sein), in § 3 mit „haben (...) zu sein“ (nämlich gut beleumundet und ausgebildet) übertragen. § 1 ist falsch übersetzt – das zeigt die Ausnahmeregelung in § 2 –, aber im Sinne des Unterzeichners des Vorwortes, der bekanntlich das Richteramt auf Kleriker beschränkt wissen will. In can. 1547 heißt „causa“ nicht „Verfahren“ (ebenso in can. 1607). Can. 1598 § 2 ist grammatikalisch einwandfrei, inhaltlich aber falsch wiedergegeben.³ In can. 1608 § 2 sind „acta et probata“ nicht Akten, sondern Anträge und Beweisergebnisse. Ob in can. 1610 der Begriff

¹ Die deutsche Fassung lautet: „ungeachtet jeder entgegenstehenden noch so ehrenvollen Erwägung“ (833).

² Für Pastor Bonus zeichnen abweichend von der ansonsten tätigen Übersetzergruppe Ilona Riedel-Spangenberg und Heribert Hallermann.

„praeferre“ mit „vorziehen“ oder „anführen“ zu übersetzen ist, ist zwischen den Übersetzern auch in anderen Sprachen streitig (z. B. englisch Beal / Coriden / Green gegen Caparros / Thériault / Thorn; italienisch Chiappetta gegen Pinto). In can. 1618 ist der „gradus iudicii“ kein Verfahrensstadium. In can. 1674 ist „habiles sunt“ mit „haben die Befugnis“ kaum richtig wiedergegeben. Der Unfug in can. 1677 § 4, der mit der Übersetzung von „instructio causae“ mit „Einleitung des Prozesses“ in der ersten Auflage begann, hat sich seit der dritten zu „Fortgang des Verfahrens“ verfestigt und ist noch immer nicht bereinigt worden. „Possunt nuptias contrahere“ in can. 1684 mit „haben das Recht zu einer Eheschließung“ wiederzugeben, ist zumindest hinterfragbar.

Warum in can. 383 § 1 „cura pastoralis“ entgegen den Auskünften des Vorworts wieder mit „Seelsorge“ übersetzt ist, bleibt dunkel. Einen Satzfehler legen die Hg. gleich selbst dar: Can. 516 § 2 gibt es zweimal, nämlich auch als can. 515 § 2. Dessen richtiger Text ist als Aufkleber beigelegt.⁴

Nach wie vor hat die zweisprachige Ausgabe ein ausführliches Sachverzeichnis. Trotz aller verbliebenen Desiderate ist es gut, daß der (bislang rote, jetzt) „blaue CIC“ wieder im Buchhandel erhältlich ist.

Münster

Klaus Lüdicke

Moraltheologie

Danto, Arthur C.: Mystik und Moral. Östliches und westliches Denken. – München: Wilhelm Fink 1999. 134 S., brosch. DM 38,00 / € 21,00 ISBN: 3-7705-3271-6

Das Buch ist unter dem Titel *Mysticism and Morality* 1973 erstmals erschienen und 1988 von der Columbia University Press als *Morning-side Edition* erneut veröffentlicht worden. Der Vf. möchte auf seine Weise nachholen, was Hume zu seiner Zeit nicht geleistet hat: im Blick auf die Begründung von Moral mit einem Mönch ein Gespräch zu führen, anstatt ihn nur zu verspotten. Die dabei geforderte Haltung war schon für Hume nicht zu verkennen: „Schon die bloße Bereitschaft, sich im interesselosen Geiste philosophischer Untersuchung über alle kulturellen Bereiche hinweg moralischen Unterschieden zuzuwenden, setzt eine Offenheit voraus, die zu erwarten unvernünftig scheint. Doch vielleicht sind aus eben diesem Grunde die Streitfragen und der Stil, sie anzugehen, um vieles dringlicher geworden; als sie es noch damals waren, damals, als ich glauben konnte, es mit einer wie auch immer unschuldigen Gegenkultur zu tun zu haben. Auf jeden Fall sind die Streitfragen mittlerweile zu gefährlich, um sie irgendwelchen Schwärmern zu überlassen, und zugleich menschlich zu bedeutsam, um sie der bloßen Gelehrsamkeit zu übereignen.“ (11) Der Vf. geht freilich nicht auf christliche „Mönche“ zu, sondern sucht nach den Antworten östlichen Denkens, wobei Kennenlernen und kritische Rückfragen in gleicher Weise von Bedeutung sind.

Bei der Durchführung seines Projektes befaßt er sich zunächst mit der grundlegenden Frage nach dem Verhältnis von Tatsachenauffassungen und moralischen Grundsätzen, Wahrheitsfragen und Verhaltensdevisen. Im weiteren Verlauf ist Indien sein vorrangiges Beobachtungsfeld, das er dann später auf den Buddhismus, die neue indische Klassik, wie sie in der *Bhagavadgita* zum Ausdruck kommt, und chinesische Anregungen hin öffnet.

Kap. 1: „Tatsachenauffassungen und moralische Grundsätze“ markiert gleichsam den Hintergrund, vor dem die weiteren Ausführungen zu sehen sind. Die Frage stellt sich grundsätzlich, wie weit unser moralisches Verhalten von unserer Realitätserkenntnis und somit von der Erkenntnis abhängig ist. Daß diese nicht als einheitlich vorausgesetzt werden kann, möchte der Vf. im Blick auf verschiedene asiatische Moralsysteme aufzeigen. Eine wichtige Beobachtung vorweg ist für ihn, daß sich die Frage nach dem freien Willen nicht stellt, wohl aber das Verhältnis von Realität und Illusion. Diese Sicht spitzt sich da zu, wo die Welt selbst zur Illusion wird und folglich die Frage nach der Erlösung von der Illusion sich da auflöst, wo die Illusion als solche erkannt ist. Wie stimmig dieses Denken ist, ist zu prüfen. Sollten die zugrunde gelegten Tatsachenauffassungen falsch sein, verlieren die Moralauffassungen ihre Anwendungsmöglichkeiten.

Kap. 2: „Karma und Kaste“ lenkt die Aufmerksamkeit auf zwei die indische Geschichte und Religiosität durchziehende Grundauffassungen. Zu beachten ist, daß Erkenntnis in Indien zutiefst mit der Erlösung verbunden ist, also eine religiöse Konnotation besitzt. Man kann sich fragen, ob Erkenntnis nur die notwendige Bedingung für die Erlösung ist oder die Erlösung selbst. Ort der vollen Erkenntnis aber ist die Zugehörigkeit zur Kaste der Brahmanen, die zu errei-

³ Das dort angesprochene Ermessen des Richters bezieht sich nicht auf die erneute Aktenoffenlegung, sondern auf eine weitere Beweisaufnahme.

⁴ Ob es etwas zu bedeuten hat, daß can. 515 § 2 die Vollmacht des Bischofs behandelt, Pfarreien neu zu ordnen?

chen wiederum ein Ziel der für Indien so zentralen Lehre von der Wiedergeburt ist. Diese aber wird nachdrücklich vom Tun des Menschen bestimmt, vom Karma. Das Karma aber wird in der indischen Philosophie weder verteidigt noch angegriffen; es wird als selbstverständlich hingenommen (vgl. 56). Doch die anderen Momente bereiten ihrerseits Schwierigkeiten: Die Kasten sprechen nicht für Gleichheit, die Wiedergeburt macht die Personalität des Menschen problematisch, *brahma*, die höchste Gottheit, ist unpersönlich. Sollte Karma der Hauptgrund des moralischen Verhaltens sein, geht mit seinem Verlust auch die Grundlage moralischen Verhaltens verloren. Innerindische Reaktionen führten hier bislang zu keinem erkennbaren Erfolg.

Kap. 3: „Brahma, Langeweile und Erlösung“ behandelt das indische Verständnis von Erlösung, *moksha*. Diese möchte dahin führen, daß alle Unterschiede überwunden werden. Im Ergebnis kommt es zu einer Art metaphysischer Langeweile: „Die Langeweile dieser Art geht mit der unleugbaren Bedeutungslosigkeit aller Dinge einher, mit der vernunftlosen Wiederholung eines Lebens nach dem anderen. Hat man diesen Geisteszustand erreicht, sieht man die Welt in ihrer Gänze. Es handelt sich um das negative Moment der Moksha, und die Moksha ist nur dann möglich, wenn man der Welt überdrüssig ist.“ (66f) In diesem Sinne versteht der Vf. dann sowohl das, was mit „Identität“, als auch das, was mit „mystischer Vereinigung“, vorgegeben in der sexuellen Vereinigung, bezeichnet wird. Da der Mensch aber nicht gleichsam auf der „Hochebene“ endet, sondern in die Welt der Trennungen und Unterscheidungen zurückfällt, wird auch das Ideal des Asketen, das Indien weithin geprägt hat, zweideutig. Denn Moksha führt ganz offensichtlich zu einem Standpunkt jenseits von Gut und Böse und damit jenseits jeder Moral. Der Vf. zögert nicht zu sagen, darin liege „etwas Unmenschliches“, „angesichts der Tatsache, daß unser Begriff von Menschlichkeit mit dem Bereich von Gut und Böse unauflöslich verwoben ist“ (79).

Kap. 4: „Therapie und Theologie im buddhistischen Denken“, nennt die einzige wirklich bedeutende Reaktion auf die indische Grundauffassung in Indien selbst. Der Vf. erläutert sie an der Lehre des Buddha, die dieser in den vier Edlen Wahrheiten vorgelegt hat. Daß der Buddha an metaphysischen Fragen desinteressiert gewesen sei, nimmt er ihm grundsätzlich nicht ab; er stimmt dem Buddha nur insoweit zu, als er das Interesse von solchen Fragen abgelenkt hat, die dem Ziel, das Leiden zu überwinden, hinderlich sind. Der Vf. versteht die 3. Wahrheit in dem Sinne, daß das Leiden eine Krankheit ist, die aber heilbar ist. Damit erhält der Buddhismus eine therapeutische Seite. Diese wird dort zu einer religiösen und damit zugleich zu einer „theologischen“, wo es im Großen Fahrzeug zu einer Vergöttlichung des Buddha kommt. Der Vf. sieht den entscheidenden Ort dieser Wandlung im Lotos-Sutra, wo die Anrufung des Buddha einen zentralen Platz hat. Da der Vf. aber als Philosoph der Erkenntnis den Vorrang gibt, ist die Seite der Hingabe am Ende doch sekundärer Art. Hier wird er dem Buddhismus nicht voll gerecht.

Kap. 4: „Die Disziplin des Handelns in der Bhagavadgita“, unterstreicht nachdrücklich diese Beobachtung. In gewissem Sinne kehrt der Vf. noch einmal zum Hinduismus zurück. Das seinerseits zu einem quasi-kanonischen Text gewordene Lied enthält als zentrale Aussage den Hinweis auf die drei Wege hinduistischer Selbstfindung, den Weg des Karma (= Tuns), der Erkenntnis und der Hingabe (skt. *bhakti*). Eindeutig ist der Weg der Hingabe im Text die Höchstform. Dennoch konzentriert sich der Vf. auf den Weg des Tuns. Hier überzeugt die Argumentation nicht ganz.

Kap. 5: „Dem richtigen Weg folgen“, lenkt den Blick auf China, v. a. auf das *Tao-te-king* mit seiner Lehre vom *Wu wei* (= Nicht-Tun) und ergänzt es mit Hinweisen auf die Lehren des Konfuzius. Für den Vf. gilt, daß Lao-tse wie die zuvor besprochenen Systeme schon deshalb zu tadeln sind, weil sie die Bedingungen umstoßen, die eine Moral überhaupt erst ermöglichen. Ergebnis: „Und deswegen haben sie es auch verdient, auf bestimmte Weise getadelt zu werden. *In puncto* Moral können sie uns schwerlich Orientierung verschaffen, und vielleicht kann das ja gar keine Religion – einmal angenommen, daß die angeführten Schulen überhaupt Paradigmen religiösen Denkens sind.“ (134)

Die abschließende These bleibt provokant. Sie wird aber von asiatischen Denkern unterstützt, die im Umgang mit westlichem Denken auf die Frage nach der Moral und der Realität der Geschichte gestoßen sind, beispielsweise Masao Abe. Dantos Buch bedarf also weiterer Diskussion, zumal es falsche Erwartungen an den Umgang mit Asien herausarbeitet und zerstreut. Man hätte sich freilich von jemandem, der so sehr auf „Tatsachenauffassungen“ setzt, deutlichere Ableitungen der Asien betreffenden Aussagen gewünscht. Hier muß der Leser dem Philosophen „glauben“. Auch der attraktive Titel „Mystik und (...)“ bleibt am Ende unerklärt. Offensichtlich steht er für den Vf. mehr oder weniger für „Religion“, vielleicht für „asiatische Religion“; eine solche Gleichsetzung ist freilich gewagt. Dennoch treten gegenüber der in der Anlage interessanten und weithin zustimmungswürdigen Thesen die kritischen Anmerkungen eher in den Hintergrund.

Bonn

Hans Waldenfels

Die Freiheit des Menschen. Zur Frage von Verantwortung und Schuld, hg. v. Josef Eisenburg. – Regensburg: F. Pustet 1998. 158 S., kt DM 34,00 / € 17,90 ISBN: 3-7917-1593-3

In diesem Sbd sind die Referate veröffentlicht, die auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern in Zusammenarbeit mit

der Akademie der Erzdiözese Bamberg am 7./8. März 1997 in Nürnberg gehalten wurden.

Der Mediziner Josef Eisenburg macht in seinem Beitrag anhand verschiedener Beispiele darauf aufmerksam, daß menschliches Fehlverhalten möglicherweise primär „Ausdruck eines gestörten Hirnstoffwechsels“ (25) ist, Auswirkung „gestörter elektrochemischer Erregungsmuster bei und infolge von Erkrankungen und Funktionsstörungen von Organen“ – er erwähnt besonders Schilddrüse, Niere und Leber –, „die für die biochemischen Milieubedingungen in unserem Körper und damit auch im Gehirn verantwortlich sind“ (25). Die Aufdeckung solcher Ursachen für ein „Fehlverhalten“ kann dann „vor einer voreiligen und vordergründigen Falschbeurteilung und damit einer ungerechtfertigten Verurteilung eines davon betroffenen Menschen bewahren“ (20).

Am Ende seines Beitrags mit dem Titel: „Moralische Autonomie angesichts ‚egoistischer Gene‘?“ formuliert Eckart Voland: „Denn wenn alle Gedanken, Motivationen und Handlungen als Funktionen biologischen Geschehens begriffen werden, muß Willensfreiheit als Illusion erscheinen, unsere Konzepte von Schuld und Verantwortlichkeit müßten folglich einer gründlichen Revision unterzogen werden.“ (39)

Es stellt sich allerdings die Frage, ob seiner Meinung nach, alle Gedanken und Handlungen *auch* oder *nur* „als Funktionen biologischen Geschehens“ begriffen werden können oder müssen. Er plädiert jedenfalls deutlich dafür, die Tatsache ernst zu nehmen, daß unsere Gegenwart auf vielfältige Weise „gewünscht oder ungewünscht“ (39) von unserer evolutionären Vergangenheit bestimmt wird. Er schließt seine Überlegungen mit folgenden Aussagen ab: Die „Evolutionenbiologie depotenziert die handelnden Subjekte. Nicht wir sind die allmächtigen Regisseure des Lebens und zugleich seine Hauptdarsteller, auch wenn unsere Egozentrik dies suggeriert, sondern es sind die genetischen Programme, die die Regieanweisungen geben. Sie stecken die Rahmen ab und definieren die zentralen Tendenzen, in denen unser Leben verläuft. Diese narzißtische Kränkung, die in der Degradierung vom Helden der Geschichte zum instrumentalisierten Büttel der Gene liegt, müssen wir allerdings verkraften, wenn wir menschliche Moralen wirklich verstehen wollen.“ (39f) Die Formulierung „Büttel der Gene“ geht eindeutig in Richtung Determinismus, die vorhergehende Aussage: „Sie stecken die Rahmen ab und definieren die zentralen Tendenzen“ läßt vermuten, daß innerhalb dieser Rahmen freie Entscheidungen möglich sind.

Als Ziel psychiatrischer Behandlung formuliert Norbert Nedopil die Förderung der Autonomie des Patienten, nicht nur die Verbesserung seines Wohlbefindens (vgl. 55). Voraussetzung dafür ist, daß die Psychiatrie den Menschen „als mit Entwicklungsmöglichkeiten ausgestattetes, im Austausch mit seiner Umwelt dynamisch sich formendes und mit eigener Zielsetzung sich selbst motivierendes Wesen betrachtet“. (56) Die Antwort auf die Frage nach der Willensfreiheit läßt sich nicht mit empirischen Mitteln finden, da es sich dabei um eine philosophische Frage handelt, aber die Psychiatrie hilft, „jene Bedingungen – d. h. jene Krankheiten, Störungen und Behinderungen – zu erkennen, welche autonomes Wollen und Handeln beeinträchtigen oder unmöglich machen“. (57)

Der Patient bleibt aber „Kapitän des Schiffes“, der Arzt kann „allenfalls als Ingenieur am Trockendock oder als Lotse akzeptiert werden“ (55).

Horst Baier kommt nach einer kurzen Skizze des Weges der gelehrten Ethik [von der „Sittlichkeit aus Vernunft Einsicht“ (Kant), über „die Gesetzmäßigkeit aus Rationalitätsrücksicht“ (Weber) zur „Verantwortlichkeit als Voraussicht für die Zukunft der Menschenwelt“ (Jonas) (64)], einer anschließenden Stellungnahme zur „Soziologie als Aufklärung“ bei Niklas Luhmann und der Skizzierung des Wertewandels in der Gesellschaft (Klages, Schulze, Noelle-Neumann) zu dem Ergebnis: „Die Erlebnisgesellschaft bleibt mit ihrem aktiven Kern eine Leistungsgesellschaft, aber ihr Mentalitätsprofil kreist um eine erlebnisvolle Lebensführung und ihr Moralkanon um eine glückvolle Selbstverwirklichung. Es ist das Sozial- und Werteprofil des neuen Hedonismus: eine ‚methodische Lebensführung‘, könnte man sagen, als Selbstentfaltung und Selbstgenuß aus dem futurischen Glückskalkül.“ (73) Den neuen Hedonismus diagnostiziert er als die maßgebliche Lebenseinstellung. Ihm muß alles dienen. Er hat Auswirkungen auf staatliches Handeln („Nicht soziale Sicherheit aus öffentlicher Autorität, sondern soziale Sicherung nach privater Wahl wird die Maxime eines modernen Wohlfahrtsstaates sein“ [75]) und auf den wirtschaftlichen Wettbewerb („Aber sein Motor ist nicht mehr nationalstaatliche Machtsteigerung oder sozialstaatliche Bedarfsdeckung ..., sondern die persönliche Bedürfnisbefriedigung, die subjektive Kundenzufriedenheit, die individuelle Chance zur Selbstverwirklichung in Arbeit und Freizeit“ [76]). Er schließt seinen Beitrag mit der Aussage: „Die Freiheit des Menschen“, so das Tagungsthema, begründet keine Moral mehr aus der Autonomie der Person; aus ihr folgt keine Verantwortlichkeit für die Rationalisierung der Welt; erst recht verschwindet sie nicht in den Autopoiesen und Evolutionen der Systeme – sie ist das Medium des Strebens nach Glück, nach Wohlbefindlichkeit und Seelenheiterkeit, nach Eudaimonia.“ (79)

Freiheit – es bleibt offen, ob die Willensfreiheit gemeint ist oder die Handlungsfreiheit in der Gesellschaft – ist nur Mittel zur Erreichung des individuellen Glücks. Im neuen Hedonismus ist der einzelne ganz auf sich und sein Wohlbefinden konzentriert, der Mitmensch kommt nicht vor, außer vielleicht als Konkurrent im Wettkampf ums Glück oder als Steigbügelhalter zur Verwirklichung eigener Ziele. Verantwortung hat der einzelne nur für die Realisierung der „Autarkie der Persönlichkeit“ und der „Ataraxie der Psyche“ (78).

Heinz Schöch begründet in seinem Beitrag aus strafrechtlicher Sicht zunächst, weshalb das Schuldprinzip unverzichtbar bleibt, auch wenn die Strafe vom Gedanken der Prävention (Spezial- und Generalprävention) her legitimiert wird. Es ist „Voraussetzung für die Erforderlichkeit präventiver Strafzwecke“

(85) – nur wenn das Anders-Können des Täters vorausgesetzt wird, kann die Strafe auch ihre präventive Wirkung entfalten –, und es dient sowohl „als Grundlage für die individuelle Zurechnung rechtlich mißbilligten Verhaltens“ als auch „als Maßprinzip für die Verhältnismäßigkeit zwischen Straftat und präventiv ausgerichteter Strafe“. (85) Wie verhält sich aber das Schuldprinzip zur Willensfreiheit? Da „die Entscheidungsfreiheit des Täters in der konkreten Situation unbeweisbar sei“ (89) und der philosophische Streit zwischen Deterministen und Indeterministen auch nicht eindeutig zu entscheiden ist, schlägt man heute einen eher pragmatischen Weg ein. Schöch favorisiert dabei die Lösung Roxins, der von der „normativen Ansprechbarkeit“ des Täters ausgeht. Er „wird ‚bei intakter Steuerungsfähigkeit und damit gegebener normativer Ansprechbarkeit als frei behandelt‘“. (90) Die Annahme der Freiheit ist „nach Roxin also eine ‚normative Setzung, eine soziale Spielregel, deren gesellschaftlicher Wert vom erkenntnistheoretischen und naturwissenschaftlichen Problem der Willensfreiheit unabhängig ist‘“. (90f) Schöch fügt dem Begriff der normativen Ansprechbarkeit noch den des Bewußtseins von Freiheit hinzu, das allerdings nicht mit der Freiheit gleichgesetzt werden kann. Da Menschen das Bewußtsein haben, daß sie auch anders hätten handeln können, kann man sie für ihr Tun verantwortlich machen, abgesehen davon, ob sie wirklich frei sind oder nicht, d.h. ob das Bewußtsein eine Täuschung ist oder ein Hinweis auf wirkliche Freiheit. Das Strafrecht begnügt sich mit der „normativen Setzung“ (Roxin), daß Menschen unter bestimmten Bedingungen als frei bzw. als verantwortlich zu behandeln sind. Ihr Entscheidungsspielraum kann natürlich auf vielfältige Weise beeinträchtigt sein. Die Fortschritte in der forensischen Psychiatrie haben aber „in den letzten Jahren dazu geführt, daß es in der forensischen Praxis heute seltener als in den 60er und 70er Jahren zu dem verhängnisvollen Trugschluß kommt: ‚Alles verstehen heißt alles verzeihen!‘“ (99) Das Strafrecht basiert nach Schöch nicht mehr auf einer philosophischen Anthropologie, die von der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen ausgeht, wie eingeschränkt sie im einzelnen Fall auch sein mag, sondern auf einer normativen Setzung oder gesellschaftlichen Vereinbarung. Diese dient als Grundlage für die Rechtfertigung von Strafmaßnahmen.

Michael Sievernich wendet sich unter der Überschrift: „Freiheit und Verantwortung“ mehr dem Begriff Verantwortung zu; Freiheit ist dabei vorausgesetzt. Der Begriff Verantwortung ist im 20. Jh. ins „Zentrum ethischer Reflexion“ (104) gerückt, u.a. durch die gewachsenen Handlungsmöglichkeiten des Menschen, die im Vergleich zu früheren Zeiten dazu noch weiterreichende Auswirkungen haben. Er erwähnt kritisch Webers Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik und referiert die Sicht der Verantwortung bei Teilhard de Chardin und Hans Jonas. Im Anschluß an drei idealtypisch gezeichnete Ethiken (Gesinnungsethik, Erfolgsethik, Gesetzesethik) greift er auf die Definition des Begriffs Verantwortung bei O. Höffe zurück. „Verantwortung“ läßt sich definieren als die ‚Zuständigkeit, die (1) bei jemandem, (2) für etwas, (3) vor oder gegenüber jemandem und (4) nach Maßgabe von gewissen Beurteilungskriterien liegt‘“. (112) Unter der Überschrift „Verweigerte Verantwortung“ spricht er in biblischer Perspektive vom Wesen der Sünde als doppelte Verweigerung (Gott und dem Nächsten gegenüber) – müßte man nicht von einer dreifachen Verweigerung, nämlich Gott, dem Nächsten und sich selbst gegenüber sprechen? – und von der sozialen Sünde. Die christliche Verantwortung charakterisiert er als responsorisch, diafonisch und geschichtlich.

Albert Keller reflektiert aus der Sicht der Philosophie über die Freiheit. Er versteht sie nicht als Mittel zu anderen Zielen, sondern sie ist „zuerst und oberst selbst Ziel“ (127), ist „letztes Ziel der Person“ (129). Damit auch „oberste Norm“, so daß „alle anderen Normen in ihrem Dienst zu stehen haben, wenn sie ethisch verbindlich sein wollen“. (129)

In sechs Thesen behandelt Keller das Thema. Er versteht Freiheit als „Fähigkeit, nicht völlig fremdbestimmt zu leben, sondern sich auch selbst zu bestimmen“. Sie „verwirklicht sich als Selbsttätigkeit des bewußten Menschen in verschiedenen Handlungsbereichen und in unterschiedlichen Graden“. (130) Er begründet die Freiheit primär nicht aus der Selbsterfahrung oder dem Bewußtsein von Verantwortung und Schuld, sondern weist auf, daß der, der die Freiheit bestreitet, von ihr schon Gebrauch macht („der transzendente Aufweis der Freiheit aus dem Versuch, sie zu bestreiten“ 142). Zur Freiheit hat der Mensch „prinzipiell keine Wahl“ (143). „Der Unfreie kann überhaupt nicht – also auch nicht die Freiheit – wählen, der Freie aber kann sie nicht erst wählen, weil er sie bereits hat.“ (143) Das Dilemma zwischen Vernunft und Freiheit löst sich auf, „insofern die Freiheit auf ihre eigene Grenzenlosigkeit formal ausgerichtet ist“ (145). Die Thesen 4–6 beziehen sich auf das Verhältnis von Freiheit und Personalität, Freiheit und Norm und Freiheit und Mittelmenschlichkeit. Als Konsequenz aus der These 4 formuliert er: „Dort, wo Freiheit definitiv fehlte, wo also eindeutig ausgeschlossen wäre, daß einem Wesen je die Fähigkeit der Freiheit zukommen könnte, dort handelt es sich nicht um eine menschliche Person. Das müßte bei ethischen Grenzfragen, etwa dem Problem der Lebenserhaltung bei irreversibler Zerstörung des Großhirns und ähnlichem, in Betracht gezogen werden, denn nicht das bloß biologische Weiterexistieren stellt das unbedingte, das Endziel des Menschen dar, sondern allein die Frei-

heit der Person.“ (153) Was bedeutet das für schwerstbehinderte Ungeborene oder Neugeborene?

In der Überlegung zur sechsten These findet sich der Hinweis, daß „in der letzten These“ von der Beziehung Freiheit und Gott die Rede sein wird (157). Allerdings fehlt diese These – wobei in der Einführung auch nur von sechs Thesen die Rede war (vgl. 129) –, außerdem auch das Resümee der sechsten These. Das fällt auf, da alle Thesen gleich aufgebaut sind und mit einer Zusammenfassung abschließen.

Der Beitrag besticht durch seine logische Stringenz und manche ungewöhnliche Perspektive (so der Hinweis, daß die Freiheit des einen nicht durch die Freiheit eines anderen begrenzt werden kann, wie oft behauptet wird, sondern „höchstens durch dessen Unfreiheit“ [129]).

Es wäre interessant, die Vf. im Gespräch miteinander zu erleben. Was würde Keller zur Degradierung des Menschen „vom Helden der Geschichte“ zum „instrumentalisierten Büttel der Gene“ (Voland) oder zum neuen Hedonismus (Baier) sagen, bzw. welche Fragen hätten diese beiden an die Überlegungen von Keller? So muß der Leser selber die Vermittlung zwischen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen bzw. den Folgerungen daraus und der philosophischen Reflexion leisten.

Fulda

Gerhard Stanke

Theologie / Kunst

Die Bilder und das Wort. Zum Verstehen christlicher Kunst in Afrika und Asien, hg. v. Theo Sundermeier / Volker Küster – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. 159 S., 26 Abb. (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika, 2), kt DM 58,00 / € 29,90 ISBN: 3-525-55961-5

Was von Horst Rzepkowski zusammen mit Theo Sundermeier als Tagung in Hofgeismar geplant war, wurde ihm in der Dokumentation nach seinem Tode gewidmet. Der Missionswissenschaftler hatte sich in der Tat zeit seines Lebens auch für die Entwicklung christlicher Kunst in Afrika und Asien interessiert. Was er sagen wollte, hat Volker Küster aus den Unterlagen des Verstorbenen gesammelt, der nach Auffassung des Bearbeiters dem geplanten Vortrag entsprechen dürfte. Dem einleitenden Beitrag zu Bild und Wort, in dem S. auf das hermeneutische Problem der christlichen Kunst in der Dritten Welt, zumal die Entdeckung der verschiedenen Verstehensebenen von Kunst, eingeht, folgt der Beitrag Rzepkowski mit dem Titel „Die Bedeutung der einheimischen christlichen Kunst für die Evangelisierung“. Was S. eher systematisch reflektiert, behandelt Rzepkowski aus historischen Perspektiven, wobei er China, Japan und Indien als Illustrationen wählt.

Es folgen konkrete Fallbeispiele. Der Vf. des ersten dieser Beiträge, Hans-Joachim Klimkeit, ein großer Kenner der Seidenstraße, war ebenfalls bei Drucklegung des Bdes bereits tot. Er war schon früher auf Beispiele christlicher Kunst gestoßen, die sich teilweise heute in westlichen Museen befinden. Was Klimkeit bespricht, läßt sich anhand der beigegebenen Bilder nachvollziehen. Anton Wesselt bespricht Beispiele christlicher Kunst in der islamischen Welt des Nahen Ostens aus der Frühzeit des Nebeneinanders von Christentum und Islam, Solomon Raj entsprechende Beispiele Indiens aus der Gegenwart, Volker Küster lenkt den Blick auf die Papierschnitte von He Qui aus der Volksrepublik China. Joseph Ndi Okalla hat seinen Beitrag überschrieben: „Hermeneutik schwarzafrikanischen Sehens“. Leider fehlen gerade diesem Kap. die Möglichkeiten, das Hinsehen mit den Augen von Afrikanern konkret einzuüben, indem man mitgenommen wird, auf einzelne Objekte zu schauen. Da die meisten anderen Beiträge dem Leser mit Illustrationen helfen, werden sie an dieser Stelle besonders vermisst. In gewissem Sinne ist das Schlußkapitel über Bild und Betrachter von Martin Ott hier ein gewisser Ersatz, weil auch er sich im 2. Teil seiner Ausführungen mit Afrika befaßt. Sein eigentliches Thema aber ist die in der Sinnlichkeit und in Sinneswahrnehmungen sich vollziehende Inkulturation. Wir stehen hier immer noch am Anfang eines Prozesses.

Bonn

Hans Waldenfels

Kurzrezensionen

Müller, Judith: Im Dienst der Kirche Christi. Zum Verständnis des kirchlichen Amtes heute – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos plus 2000. 135 S. (Topos plus Taschenbücher, 358), kt DM 16,80 / € 8,90 ISBN: 3-7867-8358-6

Die Vf.in (geb. 1963) wurde unter der Leitung W. Beinerts mit einer Arbeit promoviert, die gedruckt vorliegt: „In der Kirche Priester sein“ (Würzburg 2001). Breit gefächert stellt sie darin unterschiedliche Amtskonzeptionen des 20. Jhs vor dem Hintergrund des jeweiligen Kirchenbildes dar. Damit hat sie die Grundlagen für eine popu-

läre Erörterung des Themas geschaffen, die nun in Taschenbuchform vorliegt.

Zu Beginn umreißt die Vf.in heutige Infragestellungen des kirchlichen Amtes. Im folgenden Kap. geht sie auf das Problem ein, inwieweit das Amtspriestertum auf Jesus zurückgeführt werden kann, wobei sie die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Priester“ hervorhebt. Anschließend skizziert sie geschichtliche Entwicklungslinien einschließlich der markanten Zäsuren. Nach einer Erörterung des „gemeinsamen Priestertums“ spricht sie sich dafür aus, die Amtsfrage nicht mehr als kirchentrennend aufzufassen (100ff). Abschließend finden sich knappe Gedanken zur Spiritualität des Dienstamtes, zu Berufung und Beruf. Ein kleines Wörterbuch und eine Auswahlbibliographie runden den Bd ab.

Der Zielsetzung der Initiative „positionen“ innerhalb der Topos-plus-Taschenbücher entsprechend, ist die Sprache des Buches allgemein verständlich; die Probleme werden deutlich beim Namen genannt, aber irenisch behandelt. Für Interessierte ohne weitere Vorbildung eine vorzügliche Einführung. H. V.

Quinn, John Raphael: Die Reform des Papsttums. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Bernardin Schellenberger – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 168 S. (Quaestiones disputatae, 188), kt DM 48,00 / € 24,50 ISBN: 3-451-021889

Der Erzbischof von San Francisco meldet sich zu Wort in der allgemeinen Diskussion des Papsttums, zu der ja Papst Johannes Paul II. in seiner Ökumenezyklika (1995) selbst aufgefordert hatte. Quinn geht auf diese Aufforderung und den Kontext in der Enzyklika eingehend ein. Er diskutiert mutig einige Fragen, z. B. die derzeit mangelhafte Praxis der Bischofsernennungen in der katholischen Kirche. Sehr breiten Raum nehmen Vorschläge zur Kurienreform ein.

H. E. W.

Maria. Ein Lesebuch über die Gottesmutter, hg. v. Wendelin Eugen Seitz. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2001. 160 S., kt DM 19,36 / € 9,90 ISBN: 3-7666-0376-0

Der Vf., Gymnasiallehrer i. R., sammelt in diesem Bd die biblischen Marien Texte, in Auswahl Mariengebete, -lieder, -erzählungen, -gedichte und theologische Texte (Bernhard v. Clairvaux, M. Luther, II. Vaticanum, R. Guardini, A. Pereira und Johannes Paul II, der seinen Wahlspruch „Totus Tuus“, Ludwig M. Grignon de Montfort entnommen, im ganzen Zusammenhang zitiert, 140). Wichtige Wallfahrtsorte und Marienfeste sind registriert. Das Lesebuch wird in der privaten und pastoralen Praxis willkommen sein. H. V.

Beinert, Wolfgang: Tod und jenseits des Todes. – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos plus 2000. 148 S. (Topos plus Taschenbücher, 355), kt DM 16,80 / € 8,90 ISBN: 3-7867-8355-1

Der em. Regensburger Dogmatiker W. Beinert eröffnete mit diesem Werk die Reihe „positionen“ innerhalb der Topos-plus-Taschenbücher. Die verdienstvolle Initiative hat das Ziel, Schwerpunktthemen

der christlichen Lehre und Verkündigung „sachlich, kritisch, ökumenisch ausgerichtet, verständlich für den Menschen von heute“ darzustellen. Der 2. Bd der Reihe wurde in dieser Zeitschrift (Nr. 1/2001, 79) vorgestellt.

Im vorliegenden 1. Bd erfüllt der Begründer der Reihe sein Vorhaben exemplarisch. Er umschreibt in größter Kürze das Problem, beleuchtet den Tod biologisch, medizinisch, philosophisch und geht auf die Todesvorstellungen in den Religionen ein. Unter „Jenseits des Todes“ versteht er die christliche Auferstehungshoffnung und ihre Ausdeutungen im Lauf der Geschichte. Diskutierte Fragen wie Gericht, Läuterung und Hölle sowie das Gebet für die und zu den Toten werden erörtert. Das abschließende Kap. skizziert Lebensimpulse aus der christlichen Eschatologie. Ein kleines Wörterbuch und ein knappes Literaturverzeichnis runden das Buch ab. Die Sprache ist leicht zugänglich, vom Fachjargon entlastet. Einige Schwarzweißabb. unterstützen das Verständnis.

Angesichts der großen Defizite im heutigen Glaubenswissen sind Initiativen dieser Art begrüßenswert. H. V.

Jung-Inglessis, Eva-Maria: Maria. Ihr Bild in Rom von den Katakomben bis heute. – St. Ottilien: Eos 1999. 219 S. geb. DM 39,50 / € 20,00 ISBN: 3-8306-6990-9

Dieser kleine Bildband ist nicht eigentlich als „kunsthistorisch“ einzuordnen (wenn er auch solche Erwartungen durchaus befriedigt), sondern setzt meditativ-theologische Schwerpunkte. Das Material sind die wichtigsten Marienbilder in Rom, von den Katakomben (Priscilla-Katakombe, 3. Jh.) über Darstellungen in den altrömischen Basiliken, den Renaissance- und Barockkirchen bis hin zu zeitgenössischen Sakralbauten (z. B. Kapelle von Kardinal Ratzinger). Im Aufbau und Fortgang des Buches zeigt nun die Vf.in durch Text und Bild, wie sich die Entwicklung der Theologie und die Mariendarstellungen entsprechen. Das Quellen- und Literaturverzeichnis entspricht auch wissenschaftlichen Ansprüchen dieses – im positiven Sinne – ungewöhnlichen Buches. H. E. W.

Arinze, Francis: Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten. – München / Zürich / Wien: Verlag Neue Stadt 1999. 104 S., geb. DM 19,80 / € 9,90 ISBN: 3-87996-399-1.

In dem Büchlein möchte der Vorsitzende des Päpstlichen Rates für interreligiösen Dialog keine wissenschaftliche Abhandlung zur Sache vorlegen, sondern persönliche Erfahrungen, Überzeugungen und Reflexionen mitteilen. Sie betreffen sein Verständnis vom interreligiösen Dialog und dessen Notwendigkeit, die Gefahren, die er in sich birgt, sodann die eigene Identität, die Möglichkeit eines Dialogs über die Lehre, das Verhältnis von Dialog und Verkündigung, am Ende die Reflexion auf die theologische Begründung und die Spiritualität des Dialogs. In diesem Buch bringt sich auf jeden Fall eine authentische Stimme der römischen Kurie zu Gehör.

Ws.

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften

Fundamentaltheologie

Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters, hg. v. Jürgen Manemann / Johann Baptist Metz / Jürgen Werbeck. Münster: Lit 2001. 180 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 12), kt DM 29,90 ISBN: 3-8258-3979-6; 2–5: PETERS, Tiemo Rainer: Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz; 8–19: BOSCHKE, Reinhold: Historisch und praktisch gewendete Christologie. Systematische Reminiszenzen zur religionspädagogischen Vergewisserung; 20–23: BROCKE, Edna: Anmerkungen zu Thesen von Tiemo Rainer Peters; 24–34: ENGEL, Ulrich: „Zehn-Hand-breit zwischen Gott und der Welt“. Theologische Vermessungen der messianischen Topographie; 35–37: ENGELHARDT, Paulus: Eine „Christologie nach Auschwitz“ zwischen „Besitzverzicht“ und Gefühlslosigkeit. Zur 4. und 5. These von Tiemo Rainer Peters; 38–43: JANSSEN, Hans-Gerd: Christologie – Soteriologie – Satisfaktionslehre; 44–54: JOHN, Ottmar: Die Bedeutung des christologischen Grunddogmas für eine Theologie nach Auschwitz; 55–64: JUNKER-KENNY, Maureen: Sinnhoffnungen zwischen Verrat und Rettung; 65–76: LANGENHOHL, Bertil: Elemente einer Politischen Christologie; 77–85: MANEMANN, Jürgen: Substitution und Kritik. Parameter einer Politischen Christo-

logie nach Auschwitz; 86–93: MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: Ein freudiges Ja zu den Thesen Tiemo Rainer Peters'; 94–98: MATE, Reyes: Über die praktische und theoretische Autorität des Leidens; 99–103: METZ, Johann Baptist: Auf dem Weg zur „geschuldeten Christologie“; 104–109: MOLT-MANN, Jürgen: Jesus in Auschwitz; 110–125: PESCH, Otto Hermann: Zum Verständnis der Person Jesu im Licht der Bibel Israels. Thesen zu einer „Christologie nach Auschwitz“ im Anschluß an Tiemo Rainer Peters; 126–134: PETERSEN, Birte: Christologie nach Auschwitz als „Rebellion gegen Kreuzestod- und Erlösungstheorie“; 135–146: PRÖPPER, Thomas: Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz; 147–155: REIKERSTORFER, Johann: „...denn die Opfer bleiben unerreichbar. Einige Bemerkungen zur Wahrheitskrise der Christologie; 156–165: WERBECK, Jürgen: Menschwerdung Gottes? Zu den christologischen Thesen von Tiemo Rainer Peters; 168–178: PETERS, Tiemo Rainer: Unbegreifliche Nähe Gottes.

Kirchengeschichte

Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900–1980), hg. v. Heribert Smolinsky. Münster: Aschendorff 2001. 116 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 61), kt DM 34,00 ISBN: 3-402-02982-0; 1–17: KOTTJE, Raymond: Zur Lebensgeschichte Hubert Jedin (1900–1980); 19–43: ALBERIGO, Giuseppe: Hubert Jedin als Geschichtsschreiber 1900–1980; 45–72: Köhler, Joachim: Geprägt von der Herkunft? Hubert Jedin als Schlesier; 73–85:

ENGELS, Odilo: Die Vermittlung der Kirchengeschichte – der akademische Lehrer Hubert Jedin; 87–102: TRIPPEN, Norbert: Hubert Jedin und das Zweite Vatikanische Konzil; 103–116: GANZER, Klaus: Hubert Jedin und das Konzil von Trient.

Moraltheologie

Gemachte Natur. Orientierungen zur grünen Gentechnik, hg. v. Ekkehard Fulda / Klaus-Dieter Jany / Albert Käuflein. Karlsruhe: Braun 2001. 128 S. (Karlsruher Beiträge zu Theologie und Gesellschaft, 2), kt 11,50 Euro ISBN: 13–21: MOHR, H.: Grüne Gentechnik in der Diskussion; 22–48: JANY, K.-D. / KIENER, C.: Gentechnik und Lebensmittel. Sind gentechnisch modifizierte Lebensmittel gefährlich?; 49–54: RASCHE, E.: Grüne Gentechnik aus Sicht der Wirtschaft; 55–63: BRELOH, P.: Grüne Gentechnik – Politik, Recht, Wirtschaft; 64–86: ROSENBERGER, M.: Grünes Licht für grüne Technik? Gentechnik in Landwirtschaft und Lebensmittelverarbeitung aus der Sicht der Moraltheologie; 87–94: Göbelbecker, M.: Gentechnik – Ja oder Nein? Ethische Maßstäbe im Kontext biblischer Theologie; 95–105: BÜCKING, E.: Grüne Gentechnik im ethischen Widerstreit; 106–116: THIELE, F.: Moralische Probleme der grünen Gentechnik; 117–119: FULDA, E.: Nachwort im Rückblick auf die Diskussion.

Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung? Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft, hg. v. Karl-Wilhelm Merks. Münster: Lit 2001. 290 S. (Studien der Moraltheologie, 14), kt DM 49,80 ISBN: 3–8258–4786–1: 9–20: MERKS, Karl-Wilhelm: Zur Einführung; 23–24: ERNST, Hubertus: Grußwort; 25–37: NISSEN, Peter: Verantwortung im Kontext konfessioneller Pluralität. Eine kleine Kultur- und Mentalitätsgeschichte der öffentlichen Moral in den Niederlanden; 41–58: RÖMELT, Josef: Verantwortung als Gestaltung von Freiheit. Moralverständnis zwischen radikaler Moderne und Postmoderne; 59–73: NEUDECK, Rupert: Die Darstellung der Realität und die Medien; 75–104: VOSMAN, Frans: Festina lente. Beschleunigung als gesellschaftliches Phänomen und als Problem für moralische Abwägungen; 105–132: SCHRÄMM, Michael: Systemtheorie und Sozialethik. Methodologische Überlegungen zum Ruf nach Verantwortung; 135–156: DYLUS, Aniela: Ethik in Polen heute; 157–179: VAN BUSTERVELD, Sophie / AUTIERO, Antonio / BONDOLFI, Alberto / VIRT, Günter: Die Europäisierung von Entscheidungen – Folgen für die Ethik; 181–191: OKANO, Haruko K.: Ethik in Japan. Wandel und Konflikte angesichts der Begegnung mit der europäischen Ethik; 193–207: MAY, John D'Anrcy: Verantwortung coram Deo? Europa zwischen säkularer und interreligiöser Ethik; 211–219: VAN KAMTHOUT, Anton W.: Ethik in Gesetzgebung und Recht: Die illegalen Immigranten; 221–239: MAURER, Alfons: Ethik in der Ehe-, Familien- und Lebensberatung; 241–255: SCHNABL, Christa: Feminismus und Ethik. Zu Herausforderungen der Ethik durch den Feminismus; 257–271: THOMA, Maria Elisabeth / FRALING, Bernhard / VAN KALMHOUT, Anton / SCHUSTER, Josef: Beratung statt Strafe. Neue Beziehungen zwischen Ethik und Strafgesetzmäßigkeiten am Beispiel der Schwangerschaftskonfliktberatung; 275–288: AMMICHIT-QUINN, Regina / JANS, Jan / KRUIP, Gerhard / LIENKAMP, Andreas: Abschlusspodium.

Religionswissenschaft

Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur, hg. v. Ralf Elger. – München: Beck 2001. 334 S., kt DM 29,80 ISBN: 3–406–47556–6.

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Gemeinsam – um des Menschen willen. Theologie im Gespräch mit den Humanwissenschaften, hg. v. Jörg Kornacker / Peter Stockmann. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2001. 171 S. kt DM 65,00 ISBN: 3–631–37214–0: 1–4: KORNACKER, Jörg / STOCKMANN, Peter: Gemeinsam – um des Menschen willen. Eine Einführung; 5–26: ERTL, Claudio: Konflikt und Devianz im Matthäusevangelium. Sozio-exegetische Überlegungen zum Verhältnis von Gemeinde und Synagoge; 27–46: STRÖTZ, Jürgen: Geschichtswissenschaft als Humanwissenschaft: Ignaz von Döllingers Beitrag zur kirchengeschichtlichen Forschung; 47–59: KORNACKER, Jörg: Der „Fall Galilei“ – Missverständnis zwischen Glaube und Wissenschaft?; 61–79: BRANTL, Johannes: Steinzeitmoral im 21. Jahrhundert? Verhaltensforschung und Theologische Ethik; 81–98: BERNREITER, Christian: Persönlichkeitsentwicklung durch Supervision im kirchlichen und caritativen Bereich; 99–122: SITZBERGER, Rudolf: Das Unsagbare sagen: die Rede von Gott im Religionsunterricht vor dem Hintergrund eines gewandelten Sprachverständnisses; 123–142: BAUERNEFELD, Hans: „Das war schon immer so!“ Riemanns Grundformen der Angst und liturgische Praxis im Dialog; 143–164: STOCKMANN, Peter: Zur kirchenrechtlichen Rezeption humanwissenschaftlicher Erkenntnisse; 165–170: WOHLFARTH, Albert: Theologie – eine interessante Gesprächspartnerin?

Globalisierung und ihre Auswirkungen auf religiösem und kulturellem Gebiet, hg. v. Bernhard Mensen. – Nettetal: Steyler 2001. 127 S. (Akademie Völker und Kulturen, 24), kt ISBN: 3–8050–0466–4: 9–18: SCHREITER, Robert J.: Das neue Verständnis von Katholizität in einer globalen Welt; 19–42: NEUHAUS, Gerd: Ein Ethos für alle Völker? Der Beitrag des Christentums zur Formulierung eines globalen Ethos; 43–54: GUTHEINZ, Luis: Wie begegnet China der Globalisierung? – Aus Sicht eines Theologen; 55–74: NEUNER, Peter: Globalisierung und Ökumene; 75–99: SCHÄFER, Klaus: Mission im Zeitalter der Globalisierung; 101–114: KOHL, Karl-Heinz: Globalisierung – Das Ende kultureller Identitäten?

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Andrzej Anderwald, ul. Drzymaly 1, skr. poczt. 246, PL-45342 Opole;
Dr. Jürgen Bärsch, Kollegstr. 10, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Eugen Biser, Veterinärstr. 1, D-80539 München;
Stefan Böntert, Domplatz 27, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Dr. Stefan Dückers, Burgweiherplatz 5, D-41379 Brüggen;
Prof. Dr. Martin Ebner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. P. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Thomas Flammer, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Gisela Fleckenstein, Willi-Hoffmann-Str. 2, D-32756 Detmold;
Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmarshäuser Weg 2; D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Albert Gerhards, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Hermann Häring, Hauer Heide 60, D-47551 Bedburg-Hau;
Prof. Dr. Linus Hauser, Karl-Glückner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Dr. Hans-Jochen Jaschke, Danziger Str. 52, D-20099 Hamburg;
Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31–33, D-14195 Berlin;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Dr. Irene Leicht, Augustastr. 9, D-76137 Karlsruhe;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Buchenhüll 20, D-85072 Eichstätt / Bayern;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4a, D-04157 Leipzig;
Dr. Christoph G. Müller, Sachsenstr. 5, D-36043 Fulda;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domplatz 5, D-36037 Fulda;
Dr. Magnus Striet, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Büldenweg 54, D-48341 Altenberge;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans Waldenfels, Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Christoph Weber, Universitätsstr. 1, D-40225 Düsseldorf;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3, D-80799 München;
Prof. Dr. Aloysius Winter, Domplatz 2, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Hans Zirker, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen;

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 832 26 56, Fax (0251) 832 83 57, <http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/>, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner

Mitarbeiter: Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause, Marcus Scheiermann, Norbert Wenderdel
Sekretariat: Gundula Wittenborn

Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter Manuskripte.

Verlag und Anzeigen

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., D-48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: € 19,50,-/sFr 35,-,

Jahresabonnement: € 101,30/sFr 176,-,

Studentenabonnement: € 81,-/sFr 140,50.

Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster 2001

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

review copies please send directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2002 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

ISSN 0040–568 X