THEOLOGISCHE REVUE

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 € 109,00 / sFr 189,40**

Nummer 4 | **2003** | **99. Jahrgang**

Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici (Stephan Haering) . . . . . Sp. 265

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 281
Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine. Christian Möller zum 60. Geburtstag, hg. v. Manfred Josuttis / Heinz Schmidt / Stefan Scholpp (Ehrenfried Schulz)
Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie, hg. v. Joachim Kügler (Bernhard Lang)
Peters, Ted: God – The World's Future. Systematic Theology for a New Era (Matthias Werner)

Exegese AT . . . . . Sp. 284
Bedenbender, Andreas: Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik (Marco Frenschkowski)
Levin, Christoph: Das Alte Testament (Detlev Dormeyer)
Nentel, Jochen: Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks. Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1Sam 12 und 1Kön 8 (Hermann-Josef Stipp)
North, Robert: The Biblical Jubilee … After Fifty Years (Erhard S. Gerstenberger)

Exegese NT . . . . . Sp. 290
Broer, Ingo: Einleitung in das Neue Testament II. Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons (Klaus Scholtissek)
Hartmann, Michael: Der Tod Johannes' des Täufers. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie auf dem Hintergrund narrativer, intertextueller und kulturanthropologischer Zugänge (Detlev Dormeyer)
Pate, C. Marvin: The Reverse of the Curse. Paul, Wisdom and the Law (Wolfgang Reinbold)
Theissen, Gerd: Das Neue Testament (Detlev Dormeyer)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 296
Baum, Armin Daniel: Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum. Mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetung (Alfons Fürst)
Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts, hg. v. Ernst-Dieter Hehl / Ingrid Heike Ringel / Hubertus Seibert (Pius Engelbert)
Mratschek, Sigrid: Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen (Alfons Fürst)
Nation und Religion in der deutschen Geschichte, hg. v. Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche (Hubert Wolf)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 305
D'Assonville, Victor E.: Der Begriff „doctrina" bei Johannes Calvin – eine theologische Analyse (Eva-Maria Faber)
Ioannis Calvini. Opera Omnia (Eva-Maria Faber)

Dogmatik . . . . . Sp. 307
Busch, Volker: In Gottes Gemeinschaft vollendet. Die Konzeption einer „Auferstehung im Tod" in der Theologie Gisbert Greshakes (Harald Wagner)
Wagner, Harald: Dogmatik (Karl-Heinz Menke)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 310
Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie, hg. v. Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner (Klemens Richter)
Förster, Hans: Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfestes (Benedikt Kranemann)
Haag, Martin: „Dem Herzen Jesu singen …" Politische Instrumentalisierung der Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert (Klemens Richter)
Poschmann, Andreas: Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (Arno Schilson)
Rotzetter, Anton: Sprache an der Grenze zum Unsagbaren. Für eine zeitgemäße Gebetssprache in der Liturgie (Klemens Richter)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 318
Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für Heinrich J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag, hg. v. Rüdiger Althaus / Rosel Oehmen-Viereggе / Jürgen Olschewski (Klaus Lüdicke)
Burghardt, Dominik: Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des sensus fidei im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze (Norbert Lüdecke)

Moraltheologie . . . . . Sp. 321
Ferré, Frederic: Living and Value. Toward a Constructive Postmodern Ethics (Michael Rosenberger)
Ford, Norman M.: The Prenatal Person. Ethics from Conception to Birth (Michael Rosenberger)
Schallenberg, Peter: Moraltheologie. Christliche Gesellschaftslehre (Gerhard Stanke)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 326
Griesbeck, Josef: Gemeinschaft leben. Impulse und Methoden für die Jugend- und Gemeindearbeit (Bernhard Grom)

Sozialethik . . . . . Sp. 327
Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland: Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, hg. v. Helga Grebing (Hermann-Josef Große Kracht)

Judentum . . . . . Sp. 330
Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg. v. Joachim Valentin / Saskia Wendel (Gotthard Fuchs)
Maier, Johann: Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition (Werner Freistetter)

Philosophie / Philosophiegeschichte . . . Sp. 335
Koslowski, Peter: Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling (Armin Kreiner)
Philosophische Propädeutik. Bd 3. Metaphysik und Ontologie, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger (Matthias J. Fritsch)
Schneider-Stengel, Detlef: Christentum und Postmoderne. Zu einer Neubewertung von Theologie und Metaphysik (Karl-Heinz Menke)

Theologie / Naturwissenschaften . . . . . Sp. 341
Gottesglaube – ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution. Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch, hg. v. Sigurd Martin Daecke / Jürgen Schnackenberg (Werner Bröker)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 341

Bibliographie . . . . . Sp. 343

Liste der Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 2001/2002

Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici *

Von Stephan Haering

Der Codex Iuris Canonici Papst Johannes Pauls II. wird heuer zwanzig Jahre alt. Schon bald nach seinem Inkrafttreten erhielt das Gesetzbuch in dem vorliegenden Kommentarwerk einen Begleiter, der, entsprechend seiner Zielsetzung, von den Wissenschaftlern und Praktikern des Kirchenrechts vor allem des deutschen Sprachraums immer wieder herangezogen wird, wenn es um das Verständnis, die Interpretation und die Anwendung des CIC geht. Dieser Beitrag macht also kein neues Werk bekannt. Es wird längst in jeder relevanten Bibliothek vorgefunden und zeigt zumindest an jenen Orten, wo Interesse für das Kirchenrecht vorhanden ist, regelmäßig die Spuren häufigen Gebrauchs. Daß der Blick nun auf ein geschlossenes Werk gerichtet werden kann, unterscheidet die folgenden Ausführungen von einigen kürzeren Besprechungen und Anzeigen des Kommen-

* Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz, hg. v. Klaus Lüdicke, Essen seit 1985.

BS: Theol A 010

tars, die bald nach Inangriffnahme des Projekts Mitte der achtziger Jahre des 20. Jh.s erschienen sind, es bekannt machten und z. T. wohl auch die Werbung für das Werk und seine Autoren intendierten[1]. Es sei in diesem Zusammenhang auch erwähnt, daß man schon frühzeitig bestrebt war, den Kommentar auch beim Apostolischen Stuhl in Rom zu empfehlen. Im März 1986 überreichte der Hg. persönlich ein Exemplar an Papst Johannes Paul II.[2], und der damaligen Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation des Codex Iuris Canonici (PCI) wurde im selben Jahr eine Ausgabe zur Verfügung gestellt[3].

Hier soll also eine auf dem Gebiet des katholischen Kirchenrechts in ihrer Art singuläre wissenschaftliche Gemeinschaftsleistung zur Sprache gebracht werden, als deren Ergebnis nach knapp zwei Jahrzehnten ein umfassender Kommentar zum CIC vorliegt, der rund 7500 Seiten zählt und fünf dicke Ordner füllt. Mit Fertigstellung der 34. Ergänzungslieferung, die im Jahr 2001 an die Bezieher gegangen ist, konnten Hg. Klaus Lüdicke und seine Mitarbeiter sich über den vorläufigen Abschluß ihres Unternehmens freuen, weil nun alle 1752 Kanones des Gesetzbuchs übersetzt und kommentiert, mit Einführungen zu den einzelnen Abschnitten versehen, durch Quellen- und Literaturlisten abgerundet sowie durch Stichwortverzeichnisse erschlossen waren.

I.

Wenn der „Münsterische Kommentar zum Codex Iuris Canonici" (MKCIC)[4] als in seiner Art singulär bezeichnet wird, dann gilt dies vor allem hinsichtlich der gewählten Publikationsweise, d. h. der Loseblattform[5]. Kommentare zum CIC/1983, die das ganze Gesetzbuch der Lateinischen Kirche Kanon für Kanon erläutern, gibt es mehrere auf dem Markt, wenn auch nicht in deutscher Sprache. Sie sind jedoch alle in Buchform erschienen, geben somit unveränderlich einen bestimmten Stand der Rechtsentwicklung und wissenschaftlichen Bearbeitung wieder und veralten – bis nach geraumer Zeit eine neu bearbeitete Auflage erscheinen kann, die wieder dasselbe Schicksal teilt. Das traf auch für das bekannte Werk von Heribert Jone (1885–1967) zum CIC/1917 zu, an dessen methodische Tradition einer fortschreitenden Kommentierung des Gesetzbuchs, Kanon für Kanon, der MKCIC in gewisser Weise angeknüpft hat[6]. Klaus Lüdicke hat sich dann bei dem von ihm herausgegebenen Kommentar für eine Publikationsweise entschieden, die zwar von der weltlichen Rechtswissenschaft häufig verwendet wird, aber von der Kanonistik bis zum MKCIC nicht gebraucht worden ist. Der Vorteil liegt auf der Hand, nicht nur für den Verlag, der mit weiteren Lieferungen auf lange Sicht im Geschäft bleibt. Der Kommentar kann bei kleineren oder größeren Veränderungen der Rechtslage einfach und prinzipiell relativ zeitnah auf dem aktuellen Stand gehalten werden. Nicht zuletzt diese Tatsache macht den Blick in den MKCIC zur regelmäßigen Pflicht. Daneben war Hg. und Mitarbeitern mit der Loseblattform die gewiß willkommene Möglichkeit gegeben, den Kommentar nach und nach aufbauen zu können[7].

Die Anforderungen, welche der MKCIC erfüllen soll, wurden vom Hg. in seinem ersten Vorwort (1984) benannt: Wiedergabe des Gesetzestextes in der jeweils geltenden Fassung; möglichst wortgetreue Übertragung ins Deutsche zur Erleichterung des Verständnisses des allein verbindlichen lateinischen Gesetzestextes; gezielte Erläuterung eines jeden Kanons des CIC unter Berücksichtigung von amtlichen Interpretationen, Lehrmeinungen und Rechtsprechung; Angabe von Streitfragen und der zum neuen CIC erschienenen Literatur; Hinweise auf das ergänzende Teilkirchenrecht, wobei das Recht der Bischofskonferenzen dargestellt, auf Diözesanrecht in der Regel verwiesen wird. So sollte erreicht werden, „daß sich kirchenrechtliche Fragen vor allem in der Praxis klären lassen, ohne daß der Fragesteller das ganze Instrumentarium der Kirchenrechtswissenschaft selbst zur Verfügung haben und beherrschen muß".

Die Kommentareinheiten zu den einzelnen Kanones sind dieser Konzeption entsprechend in folgender Weise aufgebaut: Dem originalen lateinischen Wortlaut des Kanons, der zuerst wiedergegeben wird, folgt eine eigene deutsche Übersetzung des Kommentators, die sich häufig von jener der offiziellen zweisprachigen lateinisch-deutschen Ausgabe des CIC[8] abhebt. Daran schließen sich die durch Randziffern gegliederten Erläuterungen zu dem betreffenden Kanon an. Sie fallen je nach der sachlichen Bedeutung und der innewohnenden Problematik einer Norm, aber auch nach der individuellen Arbeitsweise der verschiedenen Kommentatoren unterschiedlich lang aus, sind manchmal kaum mehr als eine Paraphrase des Gesetzes, zumeist aber eine umfassende Beleuchtung der betreffenden Bestimmung, auch unter Berücksichtigung ihrer Genese und der Bezugnahme auf parallele Normen. Partikularrechtliche Bestimmungen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen, welche die einzelnen Kanones betreffen, werden in der Regel wörtlich wiedergegeben, während auf relevante diözesanrechtliche Normen grundsätzlich hingewiesen wird. Ob letzteres wirklich gleichmäßig geschieht, ist angesichts von knapp fünfzig Diözesen und quasidiözesanen Teilkirchen, die in Deutschland, Österreich und der Schweiz derzeit bestehen, ein wenig zu bezweifeln, zumal das Diözesanrecht nicht selten sehr schwer zugänglich ist.

[1] Vgl. die Besprechungen von Angelus A. Häußling, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 27 (1985), S. 319; Jean Bernhard, in: Revue de droit canonique 35 (1985), S. 308f; Rudolf Henseler, in: Ordenskorrespondenz 26 (1985), S. 379f.; Inge Gampl, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 36 (1986), S. 202; Hugo Schwendenwein, in: Theologische Revue 82 (1986), Sp. 334f. Von besonderem Wohlwollen für das Werk, das „unter den bedeutenden Neuerscheinungen, die die deutschsprachige Kanonistik zum neuen kirchlichen Gesetzbuch hervorgebracht hat", „einen hervorragenden Platz" einnehme, und für das junge Autorenteam „hervorragende[r] Fachleute", ist verständlicherweise die Besprechung des Grazer Kanonisten Hugo Schwendenwein durchdrungen, unter dessen Ägide wenige Jahre zuvor zwei der Kommentatoren der ersten Stunde habilitiert worden sind.

[2] Vgl. Vatikan von innen betrachtet. Mitglieder des Salzburger Metropolitangerichts und Studenten des Kirchenrechts auch vom Papst empfangen, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache 16 (1986), Nr. 13/14, S. 4; Benz, Michael / Vries, Jan: Kirchenrechtliche Chronik vom 1. Januar bis 30. Juni 1986, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 155 (1986), S. 283–296, hier S. 296. Das Ereignis konnte der Rezensent – damals Doktorand bei Univ.-Prof. Dr. Hans Paarhammer in Salzburg und Teilnehmer des von diesem durchgeführten Seminars an der Römischen Kurie, in dessen Rahmen die Privataudienz bei Papst Johannes Paul II. stattfand, bei welcher das Werk überreicht wurde – als Augenzeuge persönlich wahrnehmen.

[3] Vgl. Communicationes 18 (1986), S. 253.

[4] Seit 1986 gibt der Hg. des MKCIC im Ludgerus Verlag, Essen, auch eine Schriftenreihe heraus, die „Beihefte" zum MKCIC heißt. In dieser Reihe werden vor allem Monographien, aber auch Sammelwerke zu Themen aus dem kanonischen Recht und aus sachlich benachbarten Bereichen publiziert. Überwiegend handelt es sich um Buchpublikationen akademischer Qualifikationsarbeiten, die an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster vorgelegt worden sind. Laut Klaus Lüdicke erscheint die Reihe „ergänzend" zum Kommentar (Lüdicke, Klaus: Kirchenrecht in Münster in 100 Jahren Theologische Revue, in: Theologische Revue 98 (2002), Sp. 443–448, hier Sp. 446). Der Reihentitel und die genannte Bemerkung täuschen jedoch. Ein Bezug zum MKCIC in dem Sinn, daß diese Bücher eine (notwendige) Ergänzung des Kommentars darstellten, besteht nicht. Aus dem MKCIC hervorgegangen ist allerdings Beiheft 10, eine systematisierte Zusammenstellung des Kommentars zu jenen Bestimmungen, die für Ehenichtigkeitsverfahren von Bedeutung sind (Lüdicke, Klaus: Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozeß nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. Normen und Kommentar, Essen 1994; 2. überarb. Aufl., Essen 1996). Bisher sind in der Reihe 37 „Hefte" (z. T. beträchtlichen Umfangs) erschienen.

[5] Dies wird auch hervorgehoben bei May, Georg / Egler, Anna: Einführung in die kirchenrechtliche Methode, Regensburg 1986, S. 101 (irrtümlich nennen die Autoren hier Klaus Lüdicke anstelle von Heinrich J. F. Reinhardt als Kommentator der Normen zu Pflichten und Rechten der Gläubigen im allgemeinen und der Laien im besonderen), und bei I. Gampl (wie Anm. 1), die von einer „Pioniertat" spricht.

[6] So MKCIC-Mitarbeiter R. Henseler (wie Anm. 1), S. 379f.; vgl. Jone, Heribert: Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones, 3 Bde., Paderborn 1939–1940; ders., Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones, 2., vermehrte und verb. Aufl., 3 Bde., Paderborn 1950–1953 (lat. Ausg.: Commentarium in Codicem Iuris Canonici, 3 Bde., Paderborn 1950–1955). Zu Jone siehe Franz Kalde, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon III (1992), Sp. 639f.; Wolfram Winger, in: Lexikon für Theologie und Kirche (3. Aufl.) V (1996), Sp. 989f.; Reinhild Ahlers, in: Lexikon für Kirchen- und Staatskirchenrecht II (2002), S. 347.

[7] Das vom 1. Dezember 1984 datierende Grundwerk wurde durch Ergänzungslieferungen, die in relativ gleichmäßiger Folge erarbeitet worden sind, zum Vollkommentar aufgebaut: 1.) August 1985; 2.) Januar 1986; 3.) Mai 1986; 4.) November 1986; 5.) März 1987; 6.) Oktober 1987; 7.) Februar 1988; 8.) August 1988; 9.) Dezember 1988; 10.) Mai 1989; 11.) November 1989; 12.) April 1990; 13.) November 1990; 14.) April 1991; 15.) Juli 1991; 16.) November 1991; 17.) April 1992; 18.) Juli 1992; 19.) November 1992; 20.) April 1993; 21.) Juli 1993; 22.) November 1993; 23.) Oktober 1994; 24.) November 1995; 25.) April 1996; 26.) November 1996; 27.) April 1997; 28.) August 1997; 29.) Mai 1998; 30.) Dezember 1998; 31.) Juli 1999; 32.) Dezember 1999; 33.) Juni 2000; 34.) November 2000. Die Bezieher erhielten die Ergänzungslieferungen jeweils zwei bis drei Monate nach dem Kalendermonat, von dem sie datieren.

[8] Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes. Lat.-dt. Ausg., Kevelaer 1983; 5., neugestaltete und verb. Aufl., Kevelaer 2001.

Neben den Kommentareinheiten zu den einzelnen Kanones bietet der MKCIC auch allgemeine Einführungen zu den verschiedenen Abschnitten des Gesetzbuchs und umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnisse, ebenfalls jeweils auf die diversen Teile des Gesetzbuchs bezogen. Die Literaturhinweise werden auch auf die einzelnen Kanones hin aufgeschlüsselt, was dem Benutzer den raschen und gezielten Zugriff auf relevante Titel ermöglichen soll, wenn er sich speziell mit einer bestimmten Norm befassen will. Dies stellt an sich eine wertvolle Hilfe dar. Man sollte sich freilich – wie bei allen bibliographischen Hilfsmitteln – nicht ausschließlich auf das im MKCIC Angebotene verlassen, zumal gerade bei der Zuordnung der Literatur zu den Kanones auch das subjektive Ermessen des betreffenden Bearbeiters eine gewisse Rolle spielt. Die Mühe eigener Recherche unter Heranziehung weiterer Informationsquellen kann der MKCIC zumindest dem wissenschaftlich ambitionierten Benutzer nicht völlig abnehmen. Gleichwohl ist es zu bedauern, daß künftig die Zuordnung der Literatur zu den einzelnen Kanones nicht mehr fortgeführt werden soll. Doch dazu ist weiter unten noch Stellung zu nehmen.

II.

Der MKCIC hat knapp zwei Jahrzehnte nach der Begründung in gewisser Weise bereits seine Geschichte. Das ist zum Teil an den beteiligten Personen zu erkennen. Hg. Klaus Lüdicke und die übrigen Kommentatoren des Grundwerks und der ersten beiden Ergänzungslieferungen, Rudolf Henseler, Hans Paarhammer und Heinrich J. F. Reinhardt, zählten zur jüngsten Generation selbständig lehrender Kirchenrechtler im deutschen Sprachraum, als das Unternehmen begann. Inzwischen sind sie längst zu Vätern vieler akademischer Söhne und Töchter geworden und bereits einer ihrem Alter entsprechenden Ehrung durch eine wissenschaftliche Festschrift erlegen oder doch verdächtig, einer solchen bald zu erliegen. Neben den Genannten gehörten auch Ilona Riedel-Spangenberger und Heinrich Mussinghoff zu dem kleinen, sechsköpfigen Mitarbeiterkreis, an dessen Erweiterung zunächst offensichtlich nicht gedacht war[9].

Auf den jüngsten Titelblättern des Werks werden neben dem Hg. 13 weitere Mitarbeiter genannt. Hinter den Namen von Winfried Schulz (1938–1995)[10] und Oskar Stoffel (1932–1997)[11], die sich wie Rüdiger Althaus, Georg Bier, Helmuth Pree und Hubert Socha erst dem bereits laufenden Projekt als Mitarbeiter angeschlossen haben, stehen Kreuze und zeigen an, daß diese beiden Kommentatoren schon verstorben sind[12]. Dem aktiven Kreis der Autoren gehört auch Heinrich Mussinghoff nicht mehr an, der ehedem als Offizial in Münster am MKCIC mitgearbeitet und das 3. Buch des CIC (Verkündigungsrecht) vollständig kommentiert hat, dem aber seit seiner Bestellung zum Bischof von Aachen (1994) zur weiteren Betreuung des Kommentars die Möglichkeiten nicht mehr gegeben waren; an seine Stelle ist Hermann Kahler getreten. Den Kommentar zu den ordensrechtlichen Normen, von Rudolf Henseler als einem Mitarbeiter der ersten Stunde verfaßt, betreut seit kurzem Abt Dominicus M. Meier, der mit seiner Beteiligung am MKCIC anzeigt, daß ihm durch den Wechsel vom akademischen Ordinariat in das Amt eines infulierten Ordensordinarius kein „Löschhorn der Wissenschaft" aufgesetzt sein soll. Schließlich ist Thomas Schüller zum Kreis der Mitarbeiter gestoßen und hat die Verantwortung für den Kommentar des Vereinsrechts anstelle des verstorbenen Winfried Schulz übernommen. Zur Geschichte des MKCIC, was die Entwicklung der Mitarbeiterschaft angeht, gehört auch, daß Ilona Riedel-Spangenberger, bis Anfang der neunziger Jahre auf den Titelblättern des Kommentars als einzige Frau unter den Mitarbeitern genannt, aus dem Unternehmen ausgeschieden ist, noch ehe sie einen erkennbaren Beitrag leisten konnte. So kommt es, daß der MKCIC bis heute eine rein männliche Autorenriege hat.

III.

Die Geschichte des MKCIC besteht nicht allein in der Geschichte seines Mitarbeiterstabes. Vor allem hat das Werk selbst eine Entwicklung genommen, die nicht nur im stetigen Anwachsen des Umfangs bestand. Den Grundstock des MKCIC bildeten 1984/85 die Kommentierungen der Normen des Sakramentenrechts mit Ausnahme des Weiherechts durch Klaus Lüdicke, wobei der Autor im Vorgriff den Kommentar zum Eherecht schon vor Erscheinen des MKCIC monographisch publiziert hatte[13], und die Kommentare zu den Normen über Pflichten und Rechte aller Gläubigen und der Laien durch Heinrich J. F. Reinhardt sowie zu weiten Teilen des Ordensrechtes durch Rudolf Henseler, das 1987 ebenfalls in Buchform erschienen ist[14]; mit der 2. und 3. Ergänzungslieferung, 1986 ausgeliefert, folgten das Recht der Pfarrei (Paarhammer), das Weiherecht (Lüdicke), die fehlenden Teile des Ordensrechtes (Henseler) und Teile des Verkündigungsrechtes (Mussinghoff). Damit lagen Kommentare zu Partien des CIC vor, die für das alltägliche kirchliche Leben besonders wichtig sind. Sie machten – wie vom Hg. intendiert – den Benutzer in der Tat fähig, „kirchenrechtliche Fragen vor allem in der Praxis [zu] klären (...), ohne (...) das ganze Instrumentarium der Kirchenrechtswissenschaft selbst zur Verfügung haben und beherrschen" zu müssen. Freilich sind in den besonders rasch erarbeiteten Teilen auch manche Flüchtigkeiten festzustellen gewesen, die später nach und nach ausgemerzt wurden, und im Kommentar zum Ordensrecht dominierte stark die, freilich auch das Gesetzbuch selbst prägende, Perspektive eines zentralistisch organisierten Verbandes. Aber das selbstgesteckte Ziel des Hg.s konnte insgesamt sicherlich erreicht werden.

Gegen Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre, etwa mit der Auslieferung der Kommentierungen weiter Teile der Allgemeinen Normen des CIC, die Hubert Socha erarbeitet hat (beginnend mit der 4. Ergänzungslieferung, welche die Bezieher um den Jahreswechsel 1986/87 erhielten), wurden, wenn auch unausgesprochen und vielleicht gar nicht bewußt intendiert, neue Maßstäbe für den MKCIC gesetzt. Socha legte besonders eingehende Kommentierungen vor, die für die einzelnen Kanones einen im Durchschnitt deutlich höheren Seitenumfang erreichten, als man es bisher gewohnt war, und in denen namentlich eine intensive Auseinandersetzung mit den Auffassungen anderer Wissenschaftler aufgenommen wurde. Freilich waren eine besonders genaue Erläuterung der z. T. sehr prägnanten Kanones des I. Buches des CIC wegen ihrer großen Bedeutung für das Verständnis des ganzen Systems des kanonischen Rechts sachlich geboten und eine Diskussion der Doktrin zum CIC erst einige Jahre nach dessen Erscheinen möglich, also nach einem Zeitraum, in welchem andere Autoren sich mit dem Gesetzbuch befassen und darüber publizieren konnten. Für die Mitarbeiter des MKCIC war damit jedenfalls ein neuer Anspruch an die Qualität ihrer Arbeit gestellt.

Einen neuen, wenngleich nicht sehr bedeutenden Aspekt in die Entwicklung des MKCIC brachte auch die Promulgation des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) durch Papst Johannes Paul II. im Jahr 1990 ein. Die Autoren des MKCIC warfen von nun auch einen Seitenblick auf das Gesetzbuch für die orientalischen katholischen Kirchen und bezogen den CCEO gelegentlich in ihrer Kommentierung mit ein[15].

Ein weiterer Entwicklungsschritt in der Geschichte des MKCIC, der Anfang der neunziger Jahre gesetzt wurde (zuerst wohl in dem Kommentar zum Strafrecht von Klaus Lüdicke), war die Kurznennung der wichtigen Quellen eines Kanons und eine stichwortartige Inhaltsangabe für die einzelnen, mit Randziffern bezeichneten

[9] Vgl. R. Henseler (wie Anm. 1), S. 380.

[10] Vgl. Pree, Helmuth: In memoriam Winfried Schulz (1938–1995), in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 164 (1995), S. 447–454; Güthoff, Elmar: Vita mutatur non tollitur. In memoriam Prälat Prof. DDr. Winfried Schulz, in: De processibus matrimonialibus 2 (1995), S. 11–16; Schulz, Dieter und Ehrenfried: Winfried Schulz. Curriculum vitae in eius memoriam, in: Cesare Mirabelli u. a. (Hg.), Winfried Schulz in memoriam. Schriften aus Kanonistik und Staatskirchenrecht, Frankfurt am Main u. a. 1999 (= Adnotationes in ius canonicum, Bd 8), S. XIX–XXIII; Elmar Güthoff, in: Lexikon für Theologie und Kirche (3. Aufl.) IX (2000), Sp. 302f.; Franz Kalde, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon XVII (2000), Sp. 1258–1260.

[11] Vgl. Loretan, Adrian: Prof. Dr. Oskar Stoffel SMB, in: Schweizerische Kirchenzeitung 166 (1998), S. 28f.; ders., Biographische Notiz, in: Oskar Stoffel, Beiträge zum Missionsrecht. Zur Erinnerung hg. v. Adrian Loretan, Essen 1999 (= MKCIC Beihefte, Bd 23), S. 9f.

[12] Wenn Lüdicke, K.: Kirchenrecht in Münster (wie Anm. 4), Sp. 446, im Jahr 2002 von zwölf Mitarbeitern spricht, zählt er, unter Einschluß seiner Person, offensichtlich nur die lebenden Mitarbeiter.

[13] Lüdicke, Klaus: Eherecht. Codex Iuris Canonici Canones 1055–1165, Essen 1983 (190 Seiten; das Vorwort ist datiert vom Februar 1983, also kurz nach Erscheinen des CIC); Peter Krämer hat diese Kommentierung des Eherechts als eher juristisch geprägt, übersichtlich und knapp, aber scharf beschrieben (vgl. Krämer, Peter: Bücher zum CIC von 1983, in: Klerusblatt 64 [1984], S. 100); vgl. auch die Besprechung von Georg May, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 152 (1983), S. 300–302.

[14] Henseler, Rudolf: Ordensrecht. Sonderausgabe in Verbindung mit der Vereinigung Deutscher Ordensobern, Essen 1987 (439 Seiten); 2. Aufl., Essen 1998 (503 Seiten); 1. Aufl. angezeigt von Paul Zepp, in: Ordenskorrespondenz 28 (1987), S. 225f.

[15] Vgl. auch Haering, Stephan: Die Rezeption des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium durch die deutschsprachige Kanonistik, in: Ostkirchliche Studien 50 (2001), S. 176–200, hier S. 181f.

Abschnitte der Kommentierung der Norm, die vor dem eigentlichen Kommentartext abgedruckt werden. Die knappe Übersicht über den Inhalt eines Kanonkommentars befreit den Benutzer, der nur eine bestimmte Auskunft braucht, von der Notwendigkeit, nach dieser Auskunft in dem ganzen, oft umfänglichen Text zu suchen. Solche Inhaltsübersichten wurden auch für die einleitenden Ausführungen zu einzelnen Abschnitten des Gesetzbuchs eingeführt.

IV.

Wenden wir uns nun dem Kommentar in seinem aktuell vorliegenden Stand zu und wagen einen Durchgang durch das ganze Werk. Dabei sollen der Anteil der verschiedenen Mitarbeiter des MKCIC deutlich gemacht und einzelne Beobachtungen festgehalten werden, wohl wissend und den Leser ausdrücklich darauf hinweisend, daß es sich trotz des regelmäßigen Umgangs mit dem MKCIC, den der Referent seit 1985 pflegt und der über die Länge der Jahre eine gewisse Gleichmäßigkeit der Wahrnehmung des gesamten Kommentars erzeugen konnte, gleichwohl um eine subjektive und z.T. zufällige Auswahl handeln muß (nur durch den Grundsatz ein wenig auf Objektivität hin ausgerichtet, als die Arbeit jedes einzelnen Mitarbeiters angesprochen werden soll). Man liest eben einen Kommentar (wenigstens gilt das für den Rezensenten), ebenso wie ein Lexikon, nicht fortlaufend, sondern befragt sie jeweils nach einzelnen Auskünften, und vor allem jene Fragen, die der Rezensent über die Jahre hin an den MKCIC zu stellen Anlaß hatte, und die darauf empfangenen Antworten prägen das eigene Bild.

Das I. Buch des CIC „Allgemeine Normen" haben Hubert Socha (cc. 1–95, 129–203) und Helmuth Pree (cc. 96–128) kommentiert. Der aus der Wissenschaft kommende Benutzer kann sich bei beiden Kommentatoren bestens aufgehoben fühlen. Ihre Ausführungen sind jeweils umfassend und beleuchten gründlich die verschiedenen Detailfragen, die mit einer Norm zusammenhängen. Die Kehrseite davon ist, daß manch anderer Benutzer sich bisweilen vielleicht überfordert fühlen kann. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß der Kommentar die Bedürfnisse der Praxis aus dem Blick verlöre. – Als Beispiel für die Arbeitsweise Prees sei c. 103 CIC über den Wohnsitz von Religiosen herangezogen. Auf den fünf Seiten, die der Kommentar zu dieser auf den ersten Blick so unscheinbar daherkommenden Norm umfaßt, gibt der Autor Hinweise zur Genese der Bestimmung und zu deren systematischer Einordnung, grenzt die Reichweite gegenüber nichtbetroffenen Personen ab und interpretiert sie in Auseinandersetzung mit der vorliegenden Literatur. Dabei werden alle irgendwie beachtlichen Aspekte angesprochen (Verhältnis der Spezialnorm c. 103 zur allgemeinen Norm über den Wohnsitzerwerb c. 102, Dauer der Anwendbarkeit von c. 103 im Hinblick auf ausscheidende Religiosen, Wohnsitz eines Religiosen im Bischofsamt). In der Frage, ob ein Religiose auch einen ordensexternen Wohnsitz oder Nebenwohnsitz erwerben könne, neigt Pree einer bejahenden Antwort zu. Für konkrete Probleme aus der Praxis, wie etwa die Zuordnung eines Religiosen zu einer Provinz, nicht aber zu einer bestimmten Niederlassung, die c. 103 nicht regelt, werden Lösungen angeboten. – Hubert Socha hat u.a. c. 129 kommentiert, der die vieldiskutierte Frage der Trägerschaft von Leitungsgewalt betrifft. Die Norm besagt, daß dazu nach Maßgabe der Rechtsvorschriften jene befähigt sind, welche die heilige Weihe empfangen haben (§ 1) und daß Laien nach Maßgabe des Rechts daran mitwirken können (§ 2). Socha sieht im CIC eine begrenzte Jurisdiktionsfähigkeit von Laien bestätigt und spricht sich gegen eine seiner Ansicht nach überzogene Betonung der Einheit von Weihe- und Hirtengewalt aus.

Die Erarbeitung des (Erst-)Kommentars der 543 Kanones des II. Buches „Volk Gottes", das in drei Teile gegliedert ist, wurde auf sieben Mitarbeiter aufgeteilt. Heinrich J. F. Reinhardt hat den Löwenanteil von Teil I „Die Gläubigen" übernommen und die Bestimmungen über Pflichten und Rechte aller Gläubigen, die Pflichten und Rechte der Laien sowie über die Kleriker kommentiert (cc. 204–293). Aus der Feder von Rudolf Henseler stammt der Kommentar zu den vier Kanones über die Personalprälatur (cc. 294–297), während Winfried Schulz das Vereinsrecht bearbeitet hat (cc. 298–329). Aus diesem Teil sei nur c. 274 kurz betrachtet, in dessen § 1 bestimmt wird, daß jene kirchlichen Ämter, welche die Ausübung von Weihe- oder Leitungsgewalt erfordern, Klerikern vorbehalten sind. Kommentator Reinhardt exponiert sich, obwohl der Kanon ihm dazu Gelegenheit geboten hätte, nicht so stark „politisch", wie Socha es beim Kommentar zu c. 129 tut, sondern widmet sein Augenmerk vor allem der Genese der Norm und weist auf die Spannung innerhalb des Gesetzbuchs hin, die dadurch entsteht, daß die prozeßrechtliche Bestimmung des c. 1421 § 2 die Bestellung eines Laien als Richter im Kollegialgericht prinzipiell gestattet[16].

Buch II, Teil II „Hierarchische Verfassung der Kirche" wurde auf vier Bearbeiter aufgeteilt. Oskar Stoffel hat die Abschnitte über Papst und Bischofskollegium sowie die dem Papst direkt zugeordneten Organe (cc. 330–367), über die Verbände von Teilkirchen (cc. 431–459) und über die Ratsorgane auf der Ebene der Teilkirche unter Einschluß der Dom- und Stiftskapitel (cc. 495–514) übernommen. Georg Bier, der etwa Mitte der neunziger Jahre zusammen mit Rüdiger Althaus in den Kreis der Mitarbeiter des MKCIC eingetreten ist und zusammen mit Althaus und den bald folgenden Mitarbeitern Hermann Kahler, Dominicus M. Meier und Thomas Schüller bereits die kanonistische Schülergeneration der „frühen" Autoren des MKCIC repräsentiert, hat die Kanones über die Teilkirche kommentiert (cc. 368–430, 469–494), ausgenommen die von Klaus Lüdicke bearbeiteten Normen zur Diözesansynode (cc. 460–468) und die von Stoffel kommentierten Bestimmungen. Seine Mitarbeit am MKCIC kam Bier zweifellos wesentlich für die Abfassung seiner Habilitationsschrift zum Amt des Diözesanbischofs zugute[17]. Der Kommentar zum Recht der Pfarrei, des Dekans und der Kirchenrektoren und Kapläne wurde von Hans Paarhammer verfaßt (cc. 515–572). – C. 332 ist der knappe kodikarische Ansatzpunkt für die rechtliche Ordnung der Wahl des Papstes (§ 1) und die Möglichkeit des Amtsverzichtes desselben (§ 2), letztere ein in den vergangenen Jahren immer wieder diskutiertes Thema. Die einzelnen Regelungen für die Zeit der Vakanz des päpstlichen Stuhles und die Wahl eines neuen Papstes finden sich in einem eigenen Spezialgesetz. Darauf weist auch Kommentator Oskar Stoffel hin und referiert einige wichtige Inhalte. Allerdings legt der Kommentar bis heute dafür die Apostolische Konstitution „Romano Pontifici eligendo" Papst Pauls VI. aus dem Jahr 1975 zugrunde. Geltendes Recht aber ist nunmehr „Universi dominici gregis", von Papst Johannes Paul II. 1996 erlassen. Dadurch sind einige Veränderungen gegenüber dem Recht Pauls VI. eingetreten, u.a. die Beschränkung des Wahlmodus auf die Wahl *per scrutinium*, d.h. mit schriftlicher Abstimmung durch alle Wahlberechtigten. Abgeschafft wurde die Möglichkeit einer Wahl durch Akklamation (*per inspirationem*) oder einer Wahl durch Wahlmänner (*per compromissum*). Im Kommentar werden diese Wahlmodi noch immer genannt. Auch wenn der MKCIC nicht die erste Informationsquelle für die unmittelbar von den entsprechenden Bestimmungen Betroffenen sein dürfte, wäre es doch geboten, daß sich Jahre nach der Rechtsänderung diese auch im Kommentar niederschlägt. Das Versäumnis erklärt sich vermutlich durch den Tod Stoffels im Jahr 1997 und einer noch nicht erfolgten Einsetzung eines neuen Bearbeiters. – C. 377 handelt von der Übertragung des Bischofsamtes und von dem Verfahren, nach welchem Kandidaten für ein solches Amt ermittelt werden. Georg Bier weist in seinem eingehenden, 19 Seiten zählenden Kommentar zu diesem Kanon auch auf die konkordatär begründeten Spezialregelungen, die im deutschen Sprachraum gelten, hin (Randnummer 33f.). Für die Diözesen der Kirchenprovinzen Berlin, Freiburg, Hamburg, Köln und Paderborn gilt im wesentlichen, daß der Heilige Stuhl dem betreffenden Domkapitel „unter Würdigung" der vorgesehenen, aus Deutschland kommenden Vorschlagslisten drei Personen benennt, aus denen es den neuen Diözesanbischof zu wählen hat. Bier kommentiert, unter Anführung klarstellender römischer Äußerungen, daß diese Wendung bedeute: „offenbar ohne strikte Bindung an die Listen". Hier wird unterstellt, daß es sich bei der Zurückweisung der Auffassung, daß der Heilige Stuhl an deutsche Vorschlagslisten gebunden sei, um eine einseitige Interpretation der vertraglichen Abmachungen handle. Tatsächlich gibt der Wortlaut der entsprechenden Bestimmungen der relevanten Verträge – hinzuweisen wäre neben den Konkordaten mit Preußen (1929) und Baden (1932) auch auf den Vertrag mit Hamburg, Mecklenburg-Vorpommern, Schleswig-Holstein über die Errichtung des Erzbistums Hamburg (1994), weil darin, im Unterschied zu den Verträgen über die Errichtung der Bistümer Essen, Erfurt, Görlitz und Magdeburg (1956/1994), die Bischofswahl nicht durch Bezugnahme bzw. Verweisung auf das Preußische Konkordat, sondern in ausformulierter Form geregelt wird – letztlich keine andere Interpretation her, als daß der Heilige Stuhl die Vorschlagslisten gewissen-

[16] Reinhardt zitiert hier übrigens fälschlich c. 1421 § 1 (Stand: 26. Erg.-Lfg., November 1996), und dieser Fehler wurde in den nachfolgend ausgegebenen Korrekturlisten 4 bis 6 (28. Erg.-Lfg., August 1997; 34. Erg.-Lfg., November 2000; 35. Lfg., November 2001) nicht verbessert.

[17] Bier, Georg: Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, Würzburg 2001 (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 32).

haft prüfen muß, aber dann über die Zusammenstellung seiner Terna, aus der das Domkapitel zu wählen hat, frei befinden kann. Über diese Einschätzung der Rechtslage besteht heute allgemeiner Konsens. – Die Visitationspflicht des Diözesanbischofs wird in c. 396 angesprochen. Im Hinblick auf die in § 2 statuierte Möglichkeit des Bischofs, Kleriker als Begleiter oder Helfer bei der Erfüllung der Visitationsaufgabe beizuziehen, stellt Kommentator Bier zutreffend fest, daß die Zahl solcher Begleiter oder Helfer nicht begrenzt sei und daß sie nicht notwendig dem eigenen Diözesanklerus des Bischofs zu entnehmen seien. Als korrekter Kanonist weist er ferner darauf hin, daß es vom Wortlaut des Gesetzes nicht gedeckt sei, wenn der Bischof sich bei der Visitation der Hilfe von Nicht-Klerikern bedienen wolle; zugleich drückt er sein Bedauern über diese Regelung aus. Hier würde man sich freilich einen Hinweis wünschen, daß eine besondere Fachkompetenz von Nichtklerikern vom Bischof durchaus für die gründliche und fruchtbare Durchführung der Visitation nutzbar gemacht werden kann, indem er sich oder einen mit der Durchführung der Visitation einer konkreten Einrichtung beauftragten Kleriker bei der Visitation von solchen Personen begleiten und beraten läßt, ohne daß diese zu eigentlichen Trägern der Visitation werden. Ein solches Vorgehen ist nach Auffassung des Rezensenten zulässig und bietet die Gewähr, daß besondere Sachkompetenz bei Visitationen zum Tragen kommen kann. – Im Rahmen des Rechts der Dom- und Stiftskapitel wird in c. 508 der Bußkanoniker behandelt. Oskar Stoffel vertritt in seinem Kommentar einerseits die Ansicht, daß es sich dabei nicht um ein Amt mit Ausübung von Leitungsgewalt handle, verwendet aber andererseits fast im selben Atemzug im Hinblick auf den Bußkanoniker doch den Begriff „Amt". Tatsächlich übt der Bußkanoniker ordentliche Leitungsgewalt aus, wenn er Straftäter im gesetzlichen Rahmen, den c. 508 § 1 vorgibt, von Beugestrafen befreit. Nach Auffassung des Rezensenten besteht kein Anlaß, beim Bußkanoniker nicht von einem Kirchenamt zu sprechen[18]. – Der zunehmend spürbare Priestermangel im mitteleuropäischen Bereich hat vor allem im letzten Jahrzehnt dazu geführt, daß in vielen Diözesen Ordnungen für die pfarrerlose Leitung einer Pfarrei gemäß c. 517 § 2 erlassen worden sind. Auch die Wissenschaft hat sich mit dem Thema eingehend befaßt. Der Kommentar, den Hans Paarhammer zu c. 517 verfaßt hat, legt knapp und präzise den Inhalt von § 2 der Norm dar (Randnummer 4), bietet aber keine aktuellen Hinweise auf das Diözesanrecht und keine Auseinandersetzung mit der Fachliteratur. Dies verwundert nicht, weil der Kommentar bereits von 1985 datiert, als die Entwicklung noch nicht soweit fortgeschritten war. Daß eine Aktualisierung angesichts der praktischen Bedeutung des Kanons besonders erforderlich ist, liegt auf der Hand.

Den gesamten Teil III des II. Buches, d. h. die Normen über die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, hat Rudolf Henseler kommentiert (cc. 573–746). Neuerdings wurde die Betreuung dieses Teils des MKCIC durch Dominicus M. Meier übernommen. Ein Rezensent, der um kritische Urteile nicht verlegen ist, bewertet Henselers Kommentar als „brillant" und „vorzüglich"[19]. Auch wenn sich nicht in jedem Detail dieses Teils des MKCIC Brillanz ausdrückt, wird nur eine positive Bewertung Henselers Leistung gerecht. Der Kommentar ist zusammen mit Bruno Primetshofers Buch[20] die wichtigste deutschsprachige Publikation zum Ordensrecht des CIC/1983. Insbesondere der aus dem monastischen Bereich kommende Benutzer stellt indes immer wieder fest, daß Henseler, der als Redemptorist einem zentralistisch verfaßten Orden angehört, die Eigenheiten föderalistisch verfaßter Institute nicht sehr vertraut sind[21]. Dies kommt z. B. in den Kommentaren zu cc. 620 (Höhere Obere), 622 (Vollmacht der Oberen) oder 699 (Beteiligung des höchsten Oberen am Entlassungsverfahren) zum Tragen, wo mancher Benutzer sich mehr Hilfen zur Klärung von Stellung und Aufgaben etwa des Abtpräses einer monastischen Kongregation erwarten würde. Weil gerade das Ordensrecht in besonderem Maß Rahmenrecht ist, das der Füllung durch das Eigenrecht der Institute bedarf, müßten dazu wenigstens exemplarisch auch eigenrechtliche Bestimmungen herangezogen werden. Ob man freilich ein so weites Ausgreifen von einem Kommentar zum CIC erwarten darf, sei dahingestellt. Mit Anerkennung muß hervorgehoben werden, daß bei den entsprechenden Bestimmungen auch die einschlägigen Regelungen des weltlichen Rechts dargestellt werden. Dies gilt für die Kommentare zu c. 668, in dem die Rechtswirkungen des Armutsgelübdes bestimmt werden, oder zu c. 702, der über die wirtschaftliche Situation ausgeschiedener Religiosen handelt[22].

Das relativ kurze III. Buch des CIC zum Verkündigungsrecht, das nur 87 Kanones umfaßt, konnte von einem einzigen Mitarbeiter, Heinrich Mussinghoff, bewältigt werden (cc. 747–833). Dieser ist nunmehr, wie bereits erwähnt, in der Betreuung dieses Teils des MKCIC durch Hermann Kahler ersetzt. – Die Kommentierung von c. 750, der 1998 durch das MP „Ad tuendam fidem" um einen § 2 erweitert worden ist, wurde – der Bedeutung einer Veränderung des Gesetzestextes gemäß, aber auch dem sachlichen Gewicht des Eingriffs entsprechend – unverzüglich aktualisiert (30. Ergänzungslieferung, Dezember 1998). Der Kommentar legt ohne jene Aufgeregtheit, die in der Diskussion um die Formel der gemäß c. 833 abzulegenden Professio fidei festzustellen war, nüchtern und klar dar, worauf sich die Änderung bezieht und was sie bedeutet. Nützlich zum Verständnis von c. 750 § 2 ist darüber hinaus die Lektüre der „Einführung vor 833" (35. Lieferung, November 2001)[23].

Buch IV des CIC über den Heiligungsdienst der Kirche mit 420 Kanones hat nur zwei (Erst-)Kommentatoren. Das gesamte Sakramentenrecht hat Hg. Klaus Lüdicke bearbeitet (cc. 834–1165), das Recht der übrigen gottesdienstlichen Handlungen sowie der heiligen Orte und Zeiten Heinrich J. F. Reinhardt (cc. 1166–1253). Eine vollständige Neubearbeitung des Sakramentenrechts (ohne Eherecht) durch Rüdiger Althaus ist in Angriff genommen[24]. Dies erscheint angemessen, weil der bereits mit dem Grundwerk ausgegebene Kommentar zum Sakramentenrecht (ausgenommen Weiherecht) zwar für die rasche Aneignung dieser Rechtsmaterie insbesondere durch die Praktiker nach Erscheinen des Gesetzbuchs von größtem Wert war, aber doch gegenüber anderen, später publizierten Teilen des MKCIC hinsichtlich des wissenschaftlichen Tiefgangs zurückblieb. Das heißt freilich nicht, daß der neueste Stand der Rechtsentwicklung nicht fortlaufend in Ergänzungslieferungen dokumentiert worden ist. Z.B. wird man über die ab 1. Januar 1996 in Geltung stehende Partikularnorm der Deutschen Bischofskonferenz zu c. 877 § 3 zum Eintrag der Taufe von Adoptivkindern in das Taufbuch zuverlässig informiert. Auch die an eher verstecktem Ort, dem Dekret der Gottesdienst- und Sakramentenkongregation zur Promulgation der Editio altera des Pontificale Romanum (1989), verfügte Derogation von c. 1037, die anderen Autoren entgangen ist, wurde erfaßt. So erfährt man im MKCIC, daß auch Mitglieder von Religioseninstituten, die ewige Gelübde abgelegt haben, vor der Diakonenweihe das Zölibatsversprechen ablegen müssen. – Um auch einen Blick ins Eherecht zu tun, sei c. 1098 ausgewählt, die im CIC/1983 neu geschaffene Bestimmung, wonach ein arglistig Getäuschter ungültig heiratet. Der Kommentar dazu umfaßt fünf Seiten, die der Bezieher mit der 11. bzw. 6. Ergänzungslieferung (November 1989/Oktober 1987) erhalten hat; das bedeutet, daß man es nicht mehr mit der Erstfassung zu tun hat[25]. Lüdicke gibt zunächst Hinweise zur Genese des Kanons (einschließlich der Anregungen Heinrich Flattens), benennt klar die drei Elemente, die nach dem Kanon zusammen auftreten müssen, um die Ungültigkeit der Eheschließung zu bewirken (Erleiden einer Täuschung über eine

[18] Vgl. dazu demnächst auch Haering, Stephan: Bußkanoniker der deutschen Domkapitel. Can. 508 § 1 CIC und seine partikulare Anwendung, in: Andreas Weiß / Stefan Ihli (Hg.), Flexibilitas Iuris Canonici. Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag (im Druck).

[19] Vgl. Eichener, Alexander: Ordensrecht. Teil 1 – Deutschsprachige Literatur: eine kritische Analyse, in: Ordenskorrespondenz 31 (1990), S. 477–482, hier S. 477 und 481.

[20] Primetshofer, Bruno: Ordensrecht auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici 1983 unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz, 3., neubearb. Aufl., Freiburg 1988. – Das Werk liegt seit kurzem in einer weiteren Auflage vor, in der auch das orientalische Religiosenrecht Berücksichtigung findet: Primetshofer, Bruno: Ordensrecht auf der Grundlage des CIC 1983 und des CCEO unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschland, Österreichs und der Schweiz, 4. Aufl., Freiburg 2003.

[21] Vgl. auch schon die kritischen Anmerkungen bei A. Häußling (wie Anm. 1).

[22] Die in der Kopfzeile des Kommentars zu c. 702 gebrauchte Überschrift „Finanzielle Aspekte der Entlassung" ist nicht ganz zutreffend, weil sich der Kanon nicht nur auf entlassene, sondern auch auf eigenen Antrag hin ausgeschiedene Mitglieder eines Religioseninstituts bezieht.

[23] Bei Rd.-Nr. 6 Abs. 5 wird ein „c. 750 § 3" zitiert, den der CIC nicht kennt. Der Gesetzgeber hat es bei der Erweiterung des c. 750 im Jahr 1998 (vorläufig) bei einem § 2 belassen! Richtig muß es heißen: c. 749 § 3.

[24] Ankündigung auf der Homepage der Theologischen Fakultät Paderborn (http://www.paderborn.de/theofak/ [März 2003]) unter der Bibliographie von Prof. Dr. Rüdiger Althaus. Daß Klaus Lüdicke den Kommentar zum Eherecht nicht weiterhin selbst betreute, könnte man sich auch kaum vorstellen.

[25] In seinem vor Erscheinen des MKCIC monographisch publizierten Kommentar zum Eherecht genügten Lüdicke für die Erläuterungen zu c. 1098 noch zwei Seiten; vgl. Lüdicke, K.: Eherecht (wie Anm. 13), S. 93f.

Eigenschaft des Partners; Intention, mit der Täuschung die Eheschließung herbeizuführen; objektiv schwer störend wirkende Beschaffenheit der betreffenden Eigenschaft im Hinblick auf die eheliche Gemeinschaft) und erörtert, auf welchem Rechtsgedanken die Nichtigkeitswirkung des Willensmangels beruhe (Schutz vor Ungerechtigkeit, Einschränkung der Entscheidungsfreiheit, fehlende Übereinstimmung der beiderseitigen Willensakte) und inwieweit c. 1098 auf vor dem 27. November 1983 geschlossene Ehe anwendbar sei. Abschließend geht er kurz auf arglistige Täuschung im weltlichen Eherecht Deutschlands, Österreichs und der Schweiz ein. Alles in allem erhält man eine gute, sich nicht in Detailfragen verlierende Orientierung über die Norm. – C. 1184 aus dem Recht der Sakramentalien regelt die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses. In der Praxis stellt sich sicherlich am häufigsten die Frage, wie verstorbene Katholiken zu behandeln sind, welche den staatlichen Kirchenaustritt vollzogen und vor dem Tod keinerlei Zeichen der Reue gegeben haben. Kommentator Heinrich J. F. Reinhardt will sie nicht leichthin den notorischen Apostaten, Häretikern, Schismatikern oder offenkundigen Sündern zuordnen, denen generell bzw., im Fall der offenkundigen Sünder, in Abhängigkeit von der (vermuteten) Reaktion der Gemeinde das Begräbnis zu verweigern ist. Ohne selbst ein Urteil abzugeben, stellt Reinhardt fest, daß es herrschende Praxis sei, mit Rücksicht auf die im Kirchenaustritt zum Ausdruck gebrachte Entscheidung ein kirchliches Begräbnis nicht zuzulassen (Randnummer 3). So wohltuend der vornehme Ton des Kommentators auch ist, es stellt sich doch die Frage, ob einem Seelsorger mit diesen Ausführungen geholfen wird, selbst eine Entscheidung zu finden, oder ob er sich nicht von vornherein dazu veranlaßt sehen muß, zu c. 1184 § 2 seine Zuflucht zu nehmen und den Ortsordinarius anzurufen. Klar bezieht dagegen Joseph Listl Stellung, wenn er im Handbuch des katholischen Kirchenrechts die Auffassung vertritt, aus der Kirche Ausgetretene haben den Tatbestand des Schismas erfüllt, und feststellt: „Wegen der durch den Kirchenaustritt bewirkten Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft und wegen des Verlustes seiner Aktivrechte hat der Katholik, der den Austritt aus der Kirche erklärt hat, seinen Anspruch auf die Ehre eines kirchlichen Begräbnisses verwirkt. Dieses muß ihm daher, wenn er nicht vor dem Tod irgendwelche Zeichen der Reue gegeben hat, gemäß c. 1184 § 1 verweigert werden."[26]

Das V. Buch des CIC, das Vermögensrecht, haben Winfried Schulz (cc. 1254–1271) und Rüdiger Althaus (cc. 1272–1310) kommentiert. Althaus hat auch die Vollendung jener Teile dieses Kommentars geleistet, die beim Tod seines Lehrers Schulz fast fertig vorlagen und postum unter Schulz' Namen publiziert wurden. Er konnte damit dem gesamten Kommentar zum V. Buch des CIC seinen Stempel aufdrücken. Das kodikarische Vermögensrecht zählt zwar nur 57 Kanones, erfordert aber wegen der sehr großen Bedeutung des Partikularrechts und des weltlichen Rechts für diesen Bereich eine eingehende Kommentierung, die schon äußerlich am beträchtlichen Umfang dieses Teils des MKCIC zu erkennen ist. – C. 1263 über das außerordentliche Besteuerungsrecht des Diözesanbischofs kommentiert Winfried Schulz auf sieben Seiten. Schulz stellt knapp die interessante Textgenese der Norm dar, grenzt die in c. 1263 geregelten Steuern von anderen diözesanen Finanzquellen ab und differenziert die drei Besteuerungsarten, von denen der Kanon handelt (außerordentliches *tributum*, von dem Diözesanbischof unterstellten öffentlichen juristischen Personen zu leisten; *exactio* [Notabgabe], bei schwerer Notlage von übrigen juristischen und natürlichen Personen zu leisten; weitereichende partikularrechtlich begründete Besteuerungsmöglichkeiten [„clausula teutonica"]). Darüber hinaus bietet Schulz einige Hinweise zur Diskussion um die Erzwingung der Erfüllung der Beitragspflicht (vgl. c. 222) und den staatlichen Kirchenaustritt sowie zur Parallelnorm des CCEO. Der Kommentar benennt alle wichtigen Aspekte, einschließlich einer relevanten authentischen Interpretation des PCI, ohne in eine abschreckende Breite zu verfallen[27]. – Zu dem von Rüdiger Althaus kommentierten Teil des V. Buches gehört c. 1292, der von den Genehmigungen handelt, die bei bestimmten Veräußerungsgeschäften einzuholen sind. Der ausführliche Kommentar zu diesem komplexen Kanon zählt 24 Seiten, und bei einem solchen Umfang sind eine gute Gliederung der Kommentierung sowie deren Ausweis in einer Übersicht unerläßlich. Daß der Kommentator den Stoff souverän im Griff hat, ist schon an der klaren Gliederung zu erkennen, anhand derer er die verschachtelten Inhalte des Kanons entfaltet. Eine abschließende, allgemein gültige Klärung der Frage, wie die Teilbarkeit von Gütern abstrakt und genau zu fassen sei, mit den daraus folgenden Konsequenzen für den Antrag auf Genehmigung der Veräußerung (c. 1263 § 3), kann sicherlich nicht gelingen. So ist es nur klug, wenn Althaus sich nach Darstellung verschiedener Positionen zu dem Problem eher zurückhaltend äußert (Randnummer 17). Die relevanten Partikularnormen der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz werden im Wortlaut wiedergegeben. Insgesamt zeigt der Kommentar zu c. 1292, daß wissenschaftlicher Tiefgang und das Augenmerk auf die Bedürfnisse der Praxis sich nicht ausschließen.

Das VI. Buch des CIC, das Strafrecht (cc. 1311–1399), wurde durch Klaus Lüdicke kommentiert. Zwei Kanones aus dieser Materie seien exemplarisch betrachtet. C. 1366 stellt Eltern oder deren Vertreter, welche die nichtkatholische Taufe oder Erziehung der Kinder veranlassen, unter die Androhung einer Beugestrafe oder einer anderen gerechten Strafe. Dieser Kanon bedarf einer Interpretation, die mit dem geltenden Mischehenrecht im Hinblick auf die religiöse Kindererziehung vereinbar ist. Lüdicke betont mit Recht, daß der katholische Partner einer konfessions- oder religionsverschiedenen Ehe die Pflicht hat, auf die katholische Taufe und Erziehung der Kinder hinzuwirken, und nicht aus Bequemlichkeit, Gleichgültigkeit u. ä. diese Pflicht vernachlässigen darf. In Übereinstimmung mit dem Ökumenischen Direktorium von 1993 (Nr. 151) wird aber auch darauf hingewiesen, daß dabei das Gewissen des Partners respektiert und für Einheit und Bestand der Ehe gesorgt werden müsse. Die Bedeutung dieser Strafnorm ist hinsichtlich der praktischen Anwendung – wie jene vieler anderer Strafbestimmungen – gering, wenn sie nicht sogar völlig fehlt. Sie hat allenfalls rechtspolitisches Gewicht, weil durch sie ein spezieller Aspekt des apostolisch-missionarischen Auftrags der Kirche und ihrer einzelnen Glieder hervorgehoben wird. – C. 1395 stellt Sexualdelikte von Klerikern unter Strafe. In seinem Kommentar problematisiert Lüdicke den Gebrauch des Ausdrucks „delictum/peccatum contra sextum Decalogi praeceptum", worunter bei dem Strafrecht entsprechender enger Auslegung nur der Ehebruch zu verstehen sei. Ähnliche Ausführungen finden sich auch in Lüdickes Kommentierung zu c. 1378 § 1 (Exkommunikation als Tatstrafe bei *absolutio complicis*), nicht aber in seiner Kommentierung von c. 977. Wenngleich der Kritik an der unpräzisen begrifflichen Fassung der Straftatbestände die Berechtigung nicht abgesprochen werden kann, ergibt sich doch aus Text, Kontext und historischem Hintergrund des Kanons eindeutig, daß es nicht nur um Ehebruch geht. Der Kommentar berücksichtigt bereits die im Jahr 2001 verfügte Rechtsänderung, wonach ein strafbares Verhalten von Klerikern gemäß c. 1395 § 2 nun auch vorliegt, wenn die Tat mit einer Person unter achtzehn Jahren (bisher: unter sechzehn Jahren) begangen worden ist[28].

Der Kommentator des gesamten VII. Buches des CIC, d. h. des Prozeßrechtes (cc. 1400–1752), ist ebenfalls Klaus Lüdicke. Aus dieser Arbeit für den MKCIC ist auch ein monographisch publizierter Kommentar zum Ehenichtigkeitsverfahren erwachsen[29]. Der Kommentar zum Prozeßrecht wird durch ein eigenes Stichwortverzeichnis erschlossen. – In cc. 1442–1445 liegen Normen über die Gerichte des Apostolischen Stuhles vor. In den Kommentaren zu cc. 1444 und 1445 über die Zuständigkeit der Römischen Rota und die Zuständigkeit des Höchsten Gerichts der Apostolischen Signatur hat Lüdicke die relevanten Bestimmungen der Apostolischen Konstitution „Pastor bonus", welche die kodikarischen Normen z. T. ersetzen, ausgebreitet. Im Kommentar zu c. 1442 wären vielleicht auch Hinweise auf „außerordentliche" Gerichte des Apostolischen Stuhles angebracht, nämlich auf die Glaubenskongregation, insofern sie strafge-

[26] Listl, Joseph: Die Erklärung des Kirchenaustritts, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 2., grundlegend neubearb. Aufl., hg. v. Joseph Listl/Heribert Schmitz, Regensburg 1999, S. 209–219, hier S. 219.

[27] In Rd.-Nr. 1 und 3 wird der Jahresband 1984 der „Communicationes" fälschlich als Bd 15 (statt richtig: 16) zitiert, was wohl von der fehlerhaften Angabe auf den Umschlägen beider Hefte dieses Jahrgangs der Zeitschrift herrührt. Eine Korrektur dieses Versehens im Kommentar zu c. 1263 (25. Erg-Lfg., April 1996) ist in den nachfolgend ausgegebenen Korrekturlisten 4 bis 6 (28. Erg.-Lfg., August 1997; 34. Erg.-Lfg., November 2000; 35. Lfg., November 2001) nicht erfolgt.

[28] Der Hinweis im Kommentar, daß der entsprechende Brief der Glaubenskongregation vom 18. Mai 2001 nicht veröffentlicht sei (Rd.-Nr. 9), ist inzwischen überholt (vgl. AAS 93 [2001], S. 785–788); zum Ganzen siehe neuerdings Schmitz, Heribert: Der Kongregation für die Glaubenslehre vorbehaltene Straftaten, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 170 (2001), S. 441–462; ders., Delicta graviora Congregationi de Doctrina Fidei reservata, in: De processibus matrimonialibus 9 (2002), S. 293–312.

[29] Lüdicke, K.: Ehenichtigkeitsprozeß (wie Anm. 4).

richtlich tätig wird (vgl. Art. 52 Pastor bonus), oder auf die Spanische Rota, die ein Apostolisches Gericht ist. – Im Kommentar zu c. 1540 gibt Lüdicke Erläuterungen zum Urkundenbegriff des CIC, der im Gesetzbuch selbst nicht definiert wird. Er versteht darunter „die vom Urheber abgelöste, stofflich fixierte und (eventuell mit Hilfsmitteln) sinnlich wahrnehmbare Verkörperung von Gedanken." Dagegen sei die stoffliche Fixierung von Sachverhalten etwa auf einem Photo keine Urkunde (Randnummer 2). Ob Lüdickes Begriff der Urkunde vor allem hinsichtlich privater Urkunden ausreicht, sei dahingestellt. Eine Auseinandersetzung mit dem Thema erscheint jedenfalls nicht uninteressant, zumal daraus Hilfen für die Entscheidung über die Anwendbarkeit eines Dokumentenverfahrens (cc. 1686–1688), des Prozesses ohne Prozeß[30], gewonnen werden könnten[31]. – C. 1592 regelt die Erklärung der Prozeßabwesenheit einer nichtklagenden Partei, die auf die Ladung hin nicht erschienen ist, durch den Richter. Die Folgen einer rechtmäßigen Abwesenheitserklärung werden im Gesetz nicht ganz exakt bestimmt. Lüdicke neigt vorsichtig der Auffassung zu, daß der abwesenden Partei keine Mitteilungen über weitere Prozeßschritte zu machen sind, auch keine Mitteilung über die Aktenpublikation, wie es weithin Praxis ist. Eine Verweigerung des Verteidigungsrechtes mit der Folge eines unheilbar nichtigen Urteils (vgl. c. 1620 7°) oder dessen Verkürzung erkennt der Kommentator darin nicht. Zutreffend weist er darauf hin, daß auch eine abwesende Partei hingegen über das Urteil unterrichtet werden müsse.

V.

Nun ein wenig Zahlenspielerei. Festgestellt wird, welcher Mitarbeiter wie viele Kanones kommentiert hat. Dabei soll allerdings nur die Erstbearbeitung zugrundegelegt werden, so daß die als Fortsetzungsbearbeiter für schon vorhandene Kommentarteile zu dem Unternehmen MKCIC gestoßenen Mitarbeiter (Kahler, Meier, Schüller) hier nicht berücksichtigt sind.

Nach Autorennamen alphabetisch geordnet, ergibt sich folgender Befund: Rüdiger Althaus hat 39 Kanones kommentiert (cc. 1272–1310), Georg Bier 89 (cc. 368–430, 469–494), Rudolf Henseler 178 (cc. 294–297, 573–746), Klaus Lüdicke 783 (cc. 460–468, 834–1165, 1311–1752), Heinrich Mussinghoff 87 (cc. 747–833), Hans Paarhammer 58 (cc. 515–572), Helmuth Pree 33 (cc. 96–128), Heinrich J. F. Reinhardt 178 (cc. 204–293, 1166–1253), Winfried Schulz 50 (cc. 298–329, 1254–1271), Hubert Socha 170 (cc. 1–95, 129–203) und Oskar Stoffel 87 (cc. 330–367, 431–459, 495–514). Stellt man die Liste nach der Zahl der von einem Autor kommentierten Kanones zusammen, kommt folgende Reihung heraus; in Klammern wird der auf diese Zahl bezogene Anteil am MKCIC in Prozenten angegeben: Lüdicke 783 Kanones (= 44,69 %); Henseler und Reinhardt je 178 (= je 10,16 %); Socha 170 (= 9,70 %); Bier 89 (= 5,08 %); Mussinghoff und Stoffel je 87 (= je 4,97 %); Paarhammer 58 (= 3,31 %); Schulz 50 (= 2,85 %); Althaus 39 (= 2,23 %); Pree 33 (= 1,88 %).

Der Leser sei gewarnt, diesen Feststellungen zuviel Gewicht beizumessen, nicht weil sie ohne Sorgfalt erhoben wären, sondern weil ihre Aussagekraft begrenzt ist. Das Bild ändert sich nämlich bereits, wenn man nicht die Zahl der kommentierten Kanones als Maßstab heranzieht, sondern den Umfang der verschiedenen Kommentierungen. So füllt z. B. allein der Kommentar zum I. Buch mit 203 Kanones (= 11,58 % der Kanones des CIC), zusammen mit Vorwort und diversen Verzeichnissen, einen Ordner des MKCIC und macht knapp ein Fünftel des ganzen Werks aus.

Nackte Zahlen sagen also nur bis zu einem gewissen Grad etwas darüber aus, wieviel das Projekt MKCIC dem einzelnen Mitarbeiter verdankt. Der Kommentar von Helmuth Pree zu Titel VI des I. Buches etwa kommt einer rechtssystematisch umfassenden Monographie über die Rechtssubjekte in der Kirche gleich und trägt viel dazu bei, dem MKCIC sein wissenschaftliches Gewicht zu geben. Ähnliches läßt sich im Hinblick auf den gründlichen und materialreichen Kommentar von Schulz und Althaus zum Vermögensrecht sagen, den der Berichterstatter schon vielfach mit großem Gewinn benutzt hat. Weitere „niedrigprozentige" Autoren und ihre Kommentierungen könnte man in entsprechender Weise anführen. Die Zahlenangaben machen freilich auf jeden Fall deutlich, daß der MKCIC zwar ein Gemeinschaftswerk darstellt, aber doch vor allem mit dem Namen Klaus Lüdickes verknüpft ist, der das Projekt nicht nur initiiert hat und es bis heute als Hg. koordiniert, sondern der auch als Kommentator Erhebliches für das Zustandekommen des MKCIC geleistet hat.

VI.

Die vielen Einzelhinweise, die bisher, besonders unter IV., gegeben worden sind, könnten als eine Ansammlung von Bäumen wahrgenommen werden, welche verhindert, den Wald als Ganzes zu sehen. Deshalb soll der Blick (nochmals) auf den MKCIC als Gesamtwerk gerichtet werden[32]. Ganz pauschal kann der Rezensent feststellen, daß man den Kommentar (fast) immer mit Gewinn heranzieht. Die Ausführungen der Autoren zu den einzelnen Kanones sind regelmäßig erhellend und, auch wenn man mancher Interpretation nicht folgen mag, für den Benutzer anregend, ein Problem einer Lösung zuzuführen. Eine nicht immer gelöste (und auch nicht immer lösbare) Aufgabe hat sich den Kommentatoren darin gestellt, den Bedürfnissen der kirchlichen Praxis und den Erwartungen der Fachwissenschaft gleichermaßen entgegenzukommen. In einzelnen Partien des MKCIC sind die Akzente unterschiedlich gesetzt, d. h. bisweilen hat die Praxisorientierung den Vorrang gegenüber einer akademisch-wissenschaftlich ambitionierten Kommentierung, bisweilen ist es umgekehrt. Insgesamt hat sich in den knapp zwei Jahrzehnten der Existenz des MKCIC der Schwerpunkt stärker in Richtung einer Beteiligung an der wissenschaftlichen Diskussion verschoben. Dies erscheint auch statthaft, weil sich die Kanonistik zwar unmittelbar nach Inkrafttreten des CIC vor allem auch mit der Vermittlung des neuen Gesetzbuchs in die kirchliche Rechtsgemeinschaft hinein zu befassen hatte, mit immer größer gewordenem zeitlichen Abstand vom Jahr 1983 diese Aufgabe aber an Bedeutung verloren und damit der Raum für den wissenschaftlichen Diskurs sich ausgeweitet hat. Ein wenig hat sich der MKCIC damit von seinem Ziel, die Voraussetzungen zu schaffen, „daß sich kirchenrechtliche Fragen vor allem in der Praxis klären lassen, ohne daß der Fragesteller das ganze Instrumentarium der Kirchenrechtswissenschaft selbst zur Verfügung haben und beherrschen muß" (K. Lüdicke, Vorwort, 1984) entfernt. Der Praktiker, der manche Teile des MKCIC heranzieht, muß zwar nicht den gesamten kanonistischen Apparat greifbar haben und ihn bedienen können, aber er muß bei manchen Kommentierungen doch schon viel vom Kirchenrecht verstehen, um durch den Blick in den MKCIC weiterzukommen. Es wäre jedenfalls interessant, wenngleich auch sehr mühsam, der Rezeption des MKCIC über die Jahre hin nachzugehen und festzustellen, wer ihn tatsächlich benutzt. Die wissenschaftliche Rezeption stellt weniger ein Problem dar, weil sich innerhalb der (deutschsprachigen) Fachwelt jeder darüber im klaren ist, daß der MKCIC den Rang eines Standardwerks besitzt, und weil seine häufige Zitierung in der Fachliteratur den entsprechenden Gebrauch belegt. Aber steht er auch in Pfarrhäusern und kirchlichen Kanzleien? Wird er dort benutzt, oder füllt er nur die Regale? Wie hoch ist die (verkaufte) Auflage, und wie hat sich der Absatz des Werks über die Jahre hin entwickelt? Gab es Abbestellungen „einfacher" Bezieher, weil das Werk für die je eigenen Bedürfnisse zu wissenschaftlich, zu umfangreich und damit letztlich, weil nie (mehr) benützt, auch zu teuer geworden ist? Vielleicht kann sich ein Forscher einmal der Klärung solcher Fragen annehmen. Ansatzpunkte für ein solches Unternehmen können Unterlagen des Ludgerus Verlages Hubert Wingen in Essen bieten und die Akten des Hg.s, der immer wieder den Kontakt zu den Benutzern des MKCIC gesucht hat und deren Anregungen für die Gestaltung des Werks aufnehmen wollte.

Ein Gesetzeskommentar, der den CIC Kanon für Kanon erläutert, hat natürlich auch jene Schwächen und Grenzen, die diesem literarischen Genus immanent sind. Die Konzentration auf jeweils eine Gesetzesnorm birgt die Gefahr, daß der Blick für die größeren Zusammenhänge der Rechtsordnung verlorengeht. Diese Gefahr ist weniger bei den Autoren zu vermuten, die sicherlich den Gesamtzusammenhang vor Augen haben, aber ihn natürlich nicht bei jedem einzelnen Kanon ausbreiten können. Dagegen ist der kanonistisch nicht besonders geschulte Leser gefährdet, einzelne Aussagen absolut zu setzen und auf diese Weise in die Irre zu gehen. Teilweise wird dieses Risiko im MKCIC durch die Einleitungen gemildert, die einzelnen Abschnitten vorangestellt sind. Jedenfalls bedarf es im Bereich des Kirchenrechts auch der Lehr- und Handbücher, welche den Rechtsstoff systematisch geordnet darstellen und eine zusammenhängende

[30] Vgl. Klaus Lüdicke, in: MKCIC, vor 1686, Rd.-Nr. 1 (Stand: 16. Erg.-Lfg., November 1991).

[31] Dieser Aufgabe stellt sich ein Doktorand am Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Ludwig-Maximilians-Universität München.

[32] Der Hinweis auf viele formale Flüchtigkeiten, die bei der Redaktion des Werks immer wieder unterlaufen sind, sei nicht unterschlagen. Durch umfangreiche Korrekturlisten (zuletzt 6. Korrekturliste in der 35. Lfg., November 2001) suchte man solche Mängel auszugleichen.

Orientierung bieten. Sie bleiben unverzichtbar. Der MKCIC kann sie nicht ersetzen.

Ein kurzes Wort soll zur eigenen deutschen Übersetzung des lateinischen Gesetzestextes, welche die Mitarbeiter des MKCIC jeweils anbieten, gesagt werden. Die Entscheidung, nicht die Übersetzung der offiziellen zweisprachigen lateinisch-deutschen Ausgabe des CIC[33] zu übernehmen, hat Vor- und Nachteile. Ein Vorteil ist darin zu sehen, daß mit dieser Übersetzung, die, gelegentlich etwas gesucht, besonders nah am lateinischen Original sein will, eine Alternative zu jener der genannten Ausgabe vorliegt. Sie stellt gegebenenfalls andere Nuancen des originalen Textes heraus, fördert damit die Auseinandersetzung mit dem Originaltext und macht schon durch ihre bloße Existenz deutlich, daß eben nur der lateinische Wortlaut authentisch ist[34]. Auf der anderen Seite hat das Vorliegen dieses alternativen deutschen Gesetzestextes zur Folge, daß bei Zitierung des CIC in deutscher Sprache unterschiedliche Varianten gebraucht werden und teilweise Uneinheitlichkeit in der deutschen kirchenrechtlichen Fachsprache die Folge ist. Bei der Wiedergabe des CIC in deutscher Sprache sollte zumindest in amtlichen Texten unbedingt auf die von den Bischöfen des deutschen Sprachraums veranlaßte Übersetzung zurückgegriffen werden. Aus der Perspektive des Wissenschaftlers überwiegen freilich insgesamt die Vorteile, die mit der Entscheidung des MKCIC für eine eigene deutsche Übersetzung verbunden sind.

Der entscheidende Vorzug eines Loseblattwerks liegt in der Möglichkeit, den Gesetzeskommentar rasch und einfach auf dem aktuellen Stand zu halten. Darin liegt natürlich auch eine große Aufgabe für Hg. und Mitarbeiter, nämlich dem MKCIC nach Abschluß der Kommentierung aller Kanones des CIC seine „Jugendlichkeit" zu erhalten (und, es ist schon angeklungen, in Teilen wiederzugeben). Unaktualität wird einem Loseblattwerk nicht leicht verziehen, und fehlt ihm die fortgesetzte Pflege, schaut es bald „alt" aus, „älter" als andere wissenschaftliche Werke, die nicht mit einem Konzept, wie es der MKCIC hat, angetreten sind und die selbst dann noch, wenn hinsichtlich ihres sachlichen Standes die Zeit bereits über sie hinweggegangen ist, als Erzeugnisse und Zeugen ihrer Zeit respektiert werden. Gegenwärtigen und kommenden Hg.n und Mitarbeitern ist viel Energie und ein langer Atem zu wünschen, daß sie das Werk bis zur Promulgation eines neuen, künftigen Gesetzbuchs der Kirche auf der erreichten Höhe halten. Erst dann kann der MKCIC in Ehren in den Ruhestand treten (und einem Nachfolgewerk Platz machen).

Ein spezieller Aspekt der laufenden Pflege des MKCIC ist die Frage, wie die Literaturhinweise (und bei den entsprechenden Teilen die Hinweise auf die Rechtsprechung) aktuell gehalten werden können. Die Weichen sind dahin gestellt, die Literaturverzeichnisse nicht mehr als ganze zu erneuern, sondern die Verzeichnisse durch jährliche Listen mit der neu erschienenen Literatur zu ergänzen. Damit soll eine rasche Orientierung über die Neuerscheinungen ermöglicht werden. Auf die Zuordnung der Literatur zu den einzelnen Kanones soll offensichtlich verzichtet werden. Damit fallen leider wichtige Vorzüge der Literaturdokumentation des MKCIC weg, die sie von jener anderer Medien unterschieden. Über die Neuerscheinungen kirchenrechtlicher Literatur kann man sich seit langem halbjährlich auch mit Hilfe des sachlich gegliederten „Literaturverzeichnis" der im Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik der Ludwig-Maximilians-Universität München herausgegebenen Zeitschrift „Archiv für katholisches Kirchenrecht" informieren; andere Fachperiodika kennen ähnliche Rubriken. Der MKCIC aber stellte bisher mit seiner umfassenden, hinsichtlich der aufgenommenen Titel seit dem Erscheinen des CIC nahezu vollständigen Bibliographie zu den einzelnen Teilgebieten in Verbindung mit deren Aufschlüsselung etwas Besonderes dar. Mit der neuen Praxis sparen sich die Kommentatoren Arbeit, aber der MKCIC verliert in dieser Hinsicht an Qualität. Die Bedeutung anderer Informationsquellen für die Recherche kanonistischer Literatur, etwa der Innsbrucker elektronischen Datenbank KALDI (= Kanonistische Literaturdokumentation Innsbruck), die jeder Interessierte befragen kann, wird damit noch größer[35].

Ein Problem eigener Art, das dem Rezensenten immer wieder begegnet und hier noch angesprochen werden soll, stellen die verschiedenen Zitierweisen dar, die bei Verweis auf den MKCIC gebraucht werden. Im Kommentar selbst wird empfohlen, ein Zitat mit Angabe des betreffenden Autors, des Kommentars in Form eines Kurztitels (MK *oder* Münsterischer Kommentar zum CIC), der Fundstelle, d. h. einfache Nennung der Nummer des kommentierten Kanons bzw. der sonstigen Angabe in der Kopfzeile der betreffenden Seite (z. B.: Einleitung vor *oder* Geschichtliche Einführung vor) und der Randziffer anzuführen. Im Hinblick auf die wissenschaftliche Zitation wird darüber hinaus nahegelegt, den jeweiligen Stand des Loseblattwerks anzugeben. Letzteres ist zu begrüßen, weil man sich so überzeugen kann, daß ein aktuell gehaltenes Exemplar des MKCIC herangezogen wurde, genügt aber wissenschaftlichen Ansprüchen nicht völlig. Der Rezensent hält es für geboten, bei der Zitation in Texten mit wissenschaftlichem Anspruch auch anzugeben, welcher Lieferung des MKCIC die bezogene Stelle entstammt bzw. wann diese publiziert worden ist. Tut man das nicht, kann aufgrund der Nennung des aktuellen Standes des Gesamtwerks sogar der Eindruck entstehen, der Kommentar zur betreffenden Stelle sei relativ neu, obwohl er doch seit zehn oder mehr Jahren nicht verändert worden ist. Außerdem muß man bei einem Loseblattwerk damit rechnen, daß nicht jedes einzelne Exemplar immer mit Sorgfalt betreut worden ist. Möglicherweise wurde gerade in jenem Exemplar, aus dem ein Autor zitiert, eine bestimmte Lieferung nicht oder nicht richtig eingelegt, und schon kann man in die Irre geraten. Es ist klar, daß die Berücksichtigung des geäußerten Wunsches die Zitation des MKCIC schwerfälliger macht. Vielfach widerfährt es Autoren bzw. deren Manuskripten, daß Redakteure oder Hg. eine exakte Zitierweise des MKCIC „vereinfachen". Der Wissenschaft erweist man damit keinen Dienst, weil es für den Leser schwierig wird, die Belege des Autors genau nachzuvollziehen.

VII.

Ob Klaus Lüdicke die Mühe der Herausgabe des MKCIC nochmals auf sich nehmen würde? Es gehört wohl zu größer angelegten Unternehmungen auch auf dem Gebiet der Wissenschaft, daß man anfangs die Herausforderungen und Mühen, die mit einem Vorhaben verbunden sind, in der Regel unterschätzt. Das muß wohl so sein, denn sonst würde manches Projekt kaum in Angriff genommen. Ist es dann einmal begonnen und öffentlich gemacht, verbieten es verschiedene Gründe, von einem interessanten, aber auch schwierigen Unternehmen abzulassen: die bereits investierte Arbeit und die Achtung vor dem eigenen Entschluß, vielleicht auch die drohenden hämischen Bemerkungen anderer, man sei ins Feld gezogen, ohne die eigenen Mittel und Möglichkeiten recht beurteilen zu können.

In den Vorworten zu den ersten Ergänzungslieferungen des MKCIC klingt immer wieder die Hoffnung auf einen zügigen Abschluß des Kommentars innerhalb weniger Jahre an. In Aussicht genommen war ein Umfang von drei Ordnern, und man glaubte, die Aufgabe sei von sechs Mitarbeitern zu leisten. Die Dimensionen des Projekts aber wuchsen; der Kreis der Mitarbeiter wurde erweitert, um es bewältigen zu können; die Fertigstellung zog sich hin. Der MKCIC bedeutete zweifellos eine Fülle von Arbeit vor allem für den Hg. Dennoch wird man – so zufrieden, wie Lüdicke kürzlich über die Zeit seines eigenen Wirkens als Ordinarius für Kirchenrecht in Münster berichtet hat[36] – die oben gestellte Frage mit Ja beantworten dürfen.

Wie wird es mit dem MKCIC weitergehen? Spekulationen darüber anzustellen ist müßig. Eine jüngere Generation von Kanonisten steht jedenfalls bereit, in die Fußstapfen der älteren zu treten, und hat teilweise schon Verantwortung für das Werk übernommen. So darf man hoffen, daß der Kommentar auch in der Zukunft eine gute Pflege erfahren wird.

Ein unverdächtiger Zeitgenosse, der Liturgiewissenschaftler Angelus A. Häußling, meinte 1985, daß man sich sicher nicht täusche, wenn man erwarte, der MKCIC werde einmal zu den Standardwerken der Kanonistik zählen[37]. Man kann bestätigen: Er hat sich nicht getäuscht.

[33] Siehe oben Anm. 8.

[34] Ob es den Mitarbeitern des MKCIC gelungen ist, ihre Übersetzungen zu koordinieren und soweit als möglich eine in sich geschlossene Übersetzung des ganzen CIC zu schaffen, konnte nicht überprüft werden.

[35] Internet-Adresse: http://praktheol.uibk.ac.at/kaldi/ (März 2003).

[36] Vgl. Lüdicke, K.: Kirchenrecht in Münster (wie Anm. 4), Sp. 445–448; Lüdicke legt nahe, daß in der Zeit nach der Promulgation des CIC/1983 der Standort Münster für das Kirchenrecht zu jener Bedeutung gelangt sei, die in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg der Standort München gehabt habe (ebd., Sp. 447f.). Als Münchner Kollege des Hg.s des MKCIC und als Absolvent des Münchner Kanonistischen Instituts (wie es übrigens Lüdicke selbst auch ist) fühlt sich der Verfasser befangen und will dazu nicht Stellung nehmen, hegt aber die Erwartung, daß die „Nachkriegszeit" in München im Hinblick auf die Kirchenrechtswissenschaft weiter prolongiert werden kann.

[37] Vgl. A. Häußling (wie Anm. 1).

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Auf dem Weg zu einer seelsorglichen Kirche. Theologische Bausteine. Christian Möller zum 60. Geburtstag, hg. v. Manfred Josuttis / Heinz Schmidt / Stefan Scholpp. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 295 S., kt € 29,90 ISBN: 3–525–60403–3

Es gehört zum Selbstverständnis der „Theologische(n) Revue", weder jede der ihr zugesandten Buchpublikationen zu besprechen noch bei der dann vorgenommenen Rezension pure Gefälligkeit walten zu lassen. Beim anzuzeigenden Opus trifft genau dieser Sachverhalt zu: Zum einen handelt es sich um eine bemerkenswerte Edition, präzise um eine FS, die dem Nestor der deutschsprachigen evangelischen Praktischen Theologie, Prof. Dr. Christian Möller (Heidelberg), zur Rundung seines sechsten Lebensjahrzehnts (29. 4. 2000) von Schülern, Freunden und Fachkollegen dediziert worden ist. Zum anderen teilt (bedauerlicherweise) diese FS das Los mit vielen anderen Sammelwerken gleichen Genres, d. h., der Leser erfährt in keinem Beitrag von jenem beeindruckenden Lebenswerk des Gelehrten und – was wirklich peinlich ist – eine ganze Reihe von Beiträgern versieht seinen Artikel mit einem Asteriskus, woraus hervorgeht, wann und aus welchem Anlaß dieser bereits einmal der Öffentlichkeit vorgestellt worden ist. Das mindert zwar nicht dessen inhaltliche Qualität, jedoch den Respekt vor dem Jubilar, dessen akademische Lebensleistung durchaus einen Originalbeitrag verdient gehabt hätte.

Die theologische Leidenschaft von Christian Möller charakterisiert der für die beiden Mitherausgeber (*Manfred Josuttis, Heinz Schmidt*) unterzeichnende *Stefan Scholpp* folgendermaßen: „Daß die Kirche, ihr Gottesdienst, ihre Lehre, ihre Gemeinschaft und ihre Diakonie den Mühseligen und Beladenen nicht davoneilen" (6). Kurzum: Dem Jubilar ging es zeitlebens in Forschung und Lehre um die „Vision einer seelsorglichen Kirche" (6). Demzufolge tragen die Vf. der FS eigene bzw. weitere „Theologische Bausteine" (Untertitel) für eine solche seelsorgliche Kirche zum Beginn des dritten Jahrtausends zusammen. Neugierde bei der Lektüre ist also angezeigt.

Die 26 facettenreichen Aufsätze fokussieren thematisch in drei Teilen. Teil ‚eins' vereint neun Beiträge zu Seelsorge im Gottesdienst.

1. *Rudolf Bohren*: Die Gemeinde predigt mit (11–21)
2. *Stefan Scholpp*: Predigt ist Seelsorge (22–36)
3. *Georg Lämmlin*: Die kurze Geschichte des Predigtnachgesprächs. Zur Unterscheidung des Gesprächs in der Kirche vom Gerede (37–48)
4. *Klaus Raschzok*: Homiletische Gleichnisse: Vom seelsorglichen Dienst der Predigtlehre am Prediger (49–61)
5. *Dieter Nestle*: Liturgie als Seelsorge. Ein religionspädagogischer Beitrag (62–71)
6. *Martin Nicol*: Ich stehe fertig und bereit. Klangrede als Seelsorge (72–84)
7. *Lothar Steiger*: Fleisches Blödigkeit. Liedpredigt (EG 125,3) (85–94)
8. *Joachim Conrad*: „Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr" (EG 382) (95–107)
9. *Christa Reich*: Weihnachtsbrief an einen Chor (EG 20) (108–113)

In Teil ‚zwei' kreisen zehn Beiträge um Seelsorge in Gemeinde und Gesellschaft

10. *Manfred Josuttis*: Seelsorge im energetischen Netzwerk der Ortsgemeinde (117–126)
11. *Heinz Schmidt*: Lebenszyklisch orientierte Familienseelsorge (127–138)
12. *Thomas Schalla*: Heimat und Gemeinde. Ein Versuch über Individualität und Gemeindeformen (139–144)
13. *Volker Weymann*: Zum Grundzug geistlichen Lebens und zu geistlicher Kirchenleitung (145–154)
14. *Holger Eschmann*: Zwischen Fürsorge und Berufung. Seelsorge in der Gemeinschaft der Suchenden und Glaubenden. (155–162)
15. *Peter Zimmerling*: Seelsorgerliches Handeln in charismatischen Bewegungen als Herausforderung kirchlicher Poimenik (163–173)
16. *Klaus-Peter Jörns*: Einsamkeit (174–178)
17. *Eberhard Hauschildt*: Die „eigenen" Trümpfe ausspielen. Christliche Seelsorge auf dem Psychomarkt (179–188)
18. *Klaus Engelhardt*: Seelsorge an Frauen und Männern in öffentlicher Verantwortung (189–198)
19. *Manfred Seitz*: Die Notwendigkeit von Mission. Mission – das Urwissen vom Leben für viele öffnen (199–208)

Teil ‚drei' bietet sieben Reflexionen zu Seelsorge in der Theologie.

20. *Manfred Oeming*: „Leidige Tröster seid ihr alle" (Hiob 16,2). Das Hiobbuch als provokativer poimenischer Traktat (211–222)
21. *Gerd Theissen*: Der Ambivalenzkonflikt mit Gott dem Vater. Über die therapeutische Funktion religiöser Symbolik bei Paulus (223–244)
22. *Dieter Sommer*: Zueignung. Sören Kierkegaards Sündenreden (245–253)
23. *Walter Eisinger*: Seelsorglich unterrichten (254–263)
24. *Klaus-Peter Hertzsch*: Narrative Illustrationen in der praktisch-theologischen Vorlesung. Am Beispiel: Persönliche Identität und Rollenerwartung im Pfarramt (264–275)
25. *Gerd Rau*: Seelsorge und Kreativität (276–285)
26. *Albrecht Grözinger*: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Fremdfürsorge und Selbstfürsorge als Thema protestantischer Theologie (286–295)

Es ist nicht nur nicht leicht bei diesen verständlicherweise „bunten Bausteinen" eine nur einigermaßen theologisch und pastoral gerechtwerdende Gewichtung vorzunehmen, sondern es würde auch den gebotenen Rahmen einer Gesamtrezension weit übersteigen. Darum beläßt es der Unterzeichnete bei folgender Schlußbemerkung: Nach der Lektüre der 26 Beiträge dieser FS ist bei ihm sowohl die „Vision" von als auch die Sehnsucht nach einer solchen seelsorglichen Kirche Jesu Christi heute enorm gestiegen.

München Ehrenfried Schulz

Die Macht der Nase. Zur religiösen Bedeutung des Duftes. Religionsgeschichte – Bibel – Liturgie, hg. v. Joachim Kügler. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. 191 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 187), kt € 24,90 ISBN: 3–460–04871–9

Die Zeit der „religionsgeschichtlichen Schule" liegt fast ein Jh. zurück, und besonders im deutschen Sprachraum ist nach deren Ende das Interesse an der religions- und kulturgeschichtlichen Einbettung des Neuen Testaments merklich zurückgegangen. Seit mehr als einem Jahrzehnt macht sich jedoch eine erfreuliche Wiederentdeckung der Fragestellung bemerkbar; zu nennen sind etwa Arbeiten von Hans-Josef Klauck, Dieter Zeller, Bernd Kollmann, Michael Wohlers, Helmut Merklein und, nicht zuletzt, der Hg. des hier anzuzeigenden Buches, dessen Habil. mit Titel genannt sei: *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie* (1997). Wenn sich Kügler nun dem Thema „Duft" zuwendet, dann geschieht das nur rhetorisch in Anlehnung an Annik LeGuérer: *Die Macht der Gerüche. Eine Philosophie der Nase* (1992), einem Buch, dem K. den Titel seines Buches nachbildet. Den wirklichen Anknüpfungspunkt bildet, neben K.s „Pharaobuch", eine zu Unrecht fast vergessene Arbeit aus der Generation der religionsgeschichtlichen Schule: Ernst Lohmeyer: *Vom göttlichen Wohlgeruch* (1909). Lohmeyers Studie ist immer noch lesenswert, doch gibt es viel aufzuarbeiten. K. selbst schreibt außer der Einleitung eine Skizze über Ägypten, die griechisch-römische Kultur und das Neue Testament; ein großes Kap. über das Alte Testament steuert Ulrike Bechmann bei, mehr als Anhang erfolgt ein kleines Kap. über Weihrauch in der kirchlichen Liturgie von Peter Wünsche.

Zwar fehlt eine Zusammenfassung (wie übrigens ein Register), doch läßt sich der Befund auch ohne eine solche klar erkennen und zuspitzen:

1. In Ägypten wie in der griechisch-römischen Welt strömen die Götter selbst Duft aus. Repräsentiert wird dieser Duft durch Gebrauch von allerlei Duftstoffen im Kult (und im Fest, dem bisweilen eine Art sakraler Aura eignet).
2. Das Alte Testament (und, wie ich hinzufügen darf: auch die Quellen des Zweistromlandes) kennen einen von Göttern oder Gott ausgeströmten Duft entweder gar nicht oder nicht als breit belegbare Vorstellung. Bekannt ist dagegen der Gebrauch von Duft- und Räucherwerk in Kult und Fest. Nur in nichtkanonischer Literatur finden sich vom Hellenismus vermittelte Spuren wohlriechender Engelsgestalten und ähnliches (z. B. bei Jesus Sirach und bei Josef und Asenat); gegenüber der Vorstellung göttlichen Wohlgeruchs bleiben jedoch auch diese Quellen immun.
3. Im Neuen Testament finden sich nur Spuren vom Wohlgeruch des Opfers und des göttlichen Dufts Christi, letzteres besonders deutlich bei Paulus (2 Kor 2,14–16: Hintergrund bildet der Epiphaniecharakter der Götterprozession; vielleicht stilisiert sich Paulus, wenngleich nur andeutungsweise, als einen weihrauchtragenden Sklaven).

Mit Kleinigkeiten will ich mich nicht aufhalten, doch sei wenigstens auf eine problematische Deutung und auf eine bestehende Lücke aufmerksam gemacht: Der Salbkegel, bei altägyptischen Festen als Gesteck auf der Perücke getragen, ist gewiß keine Erfindung der Grabmalerei (26f); die Sache war auch in Israel bekannt (Ps 133,2). Überhaupt spielt der Duft des Haupthaares eine große Rolle, wie K. bei der Besprechung der Magdalenenszene (Joh 12,3) selbst einräumt; hier wäre auch an die duftende Haarlocke der göttlichen Frau im ägyptischen Brüdermärchen zu erinnern. Eine ebenso merkwürdige wie verständliche Lücke bleibt durch Übergehen der priesterlichen und königlichen Salbung, bei welcher keineswegs duftfreies Öl Verwendung fand. Auf diese Salbung gehen auch der Messias- und Chri-

stustitel zurück, in welchem eine uns kaum mehr bewußte Erinnerung an festlichen Wohlgeruch anklingt. Schließlich vermisse ich einen Hinweis auf ein hervorragendes, das Thema in die christliche Kulturgeschichte hinein weiterführendes Werk: JEAN-PIERRE ALBERT: *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates* (Paris 1990).

Es ist zu hoffen, daß der Hg. die anregende Stuttgarter Bibelstudie nur als Vorarbeit zu einem größeren, längst überfälligen Werk über das Thema versteht, und daß er uns dieses Werk vielleicht einmal selber schenkt.

Paderborn Bernhard Lang

Peters, Ted: **God – The World's Future.** Systematic Theology for a New Era. Second Edition. – Philadelphia PA: Fortress Press 2000. XIX, 403 S., kt US-$ 25,00 ISBN: 0–8006–3265–6

Den christlichen Glauben konsequent auf die kulturelle Situation der Postmoderne hin auszulegen, hinein in die „crisis of faith" (VII) ist der Anspruch, unter dem die im ganzen mehr als 400 S. starke Systematische Theologie des in Berkeley, California, lehrenden lutherischen Systematikers Ted Peters steht. Da der Vf. den Anspruch auf Aktualität seines Werkes ernst nimmt, verzeichnet die zweite Auflage (Erstauflage 1992), eine besondere Beschäftigung mit den Denkungsarten der neunziger Jahre: „Deconstructionist postmodernism" (XV) sowie die Feministische Theologie (114ff) sind Gegenstand der Erörterung. Erweitert wurde auch in der Christologie die dreifache *munera*-Lehre aufgrund einer „gender-studies" Beobachtung zu einer vierfachen *munera*-Lehre (193ff).

Entsprechend dem formalen Verständnis von Systematischer Theologie, wie es dem Vf. eigen ist, hat das Buch einen dreiteiligen Aufbau: eine methodologische Grundlagenreflexion (auch als Fundamentaltheologie verstanden), eine Reflexion auf die christlichen Glaubensinhalte (Dogmatik) und eine ethische Applikation des christlichen Glaubens (Ethik). Der Schwerpunkt liegt dabei auf den Glaubensinhalten.

Deren Auslegung auf gut biblischer Grundlage, *norma normans*, folgt in den einzelnen Großkapiteln einer weitgehend trinitarischen Struktur, wie P. sie im Apostolischen Glaubensbekenntnis angelegt sieht; der Vater als „Fountain of creation" (Artikel 1), der Sohn als „Fortaste of new creation" (Artikel 2) und der Heilige Geist als „Life of new creation" (Artikel 3). (73) Aus den Überschriften wird bereits deutlich, daß in all diesen Kap.n der Schöpfungsgedanke, und zwar unter dem Aspekt der noch ausstehenden Vollendung, eine dominierende Rolle spielt. Die entfalteten dogmatischen Gehalte sind solide gearbeitet, und die Paten seines theologischen Denkens sind durchweg erkennbar (Rahner, Barth, Moltmann, Pannenberg et al.).

Es empfiehlt sich, das Grundlagenkapitel sorgsam zu lesen. Hierin entfaltet der Vf. neben einer symbolgestützten Hermeneutik und einer guten Analyse postmoderner Denkungsarten, die auf unsere Situation passende Denkfigur des proleptischen Bewußtseins (proleptic consciousness) (21 u. ö.) bzw. die proleptische Theologie (proleptic theology). Mit der eigentlich aus der epikureischen Philosophie bekannten Prolepse verbindet P. den Anspruch, dem postmodernen Denken, das einerseits von Dekonstruktivismus und andererseits vom Bedürfnis nach „wholeness" gekennzeichnet sei, insofern entgegenzuwirken als christliches Denken das Ganze bzw. noch Ausstehende im Blick habe, dessen Vorgeschmack (fortaste) uns allerdings in Jesus Christus bereits gegeben sei: „Of course, that God-determined whole is not yet actual. It does not yet exist. But it has been revealed – it has been incarnated – ahead of time in the life, death, and resurrection of the Nazarene." (21)

Der Leser fragt sich indessen, ob das auf über 80 S. bereitete methodische Instrumentarium überhaupt zur Anwendung kommen kann. Es kommt. Wenn P. in den einzelnen Großkapiteln gewissermaßen die dogmatischen „basics" entfaltet hat, begegnet uns die proleptische Denkfigur in variierter Gestalt, so nämlich als „proleptic concept of creation" (142ff), „Emmanuel as prolepsis" (231ff), „mystical Oneness and proleptic Unity" (264ff), sie schlägt sich dann nieder im Kirchenverständnis „The Church anticipates the world's future" (72ff; 317) und geht schließlich im letzten Kap. zur „Proleptic co-creation" (48ff) über.

Exemplarisch sei die Denkfigur am Kap. „God and the continuing creation" (19ff) vorgestellt. Hierin versucht P. sich vermittels „proleptic theism" auch in die schöpfungstheologischen bzw. kosmogenetischen Diskussionen einzuschalten. Angestrebt ist dabei sowohl eine Vermittlung zwischen den lange Zeit als kontrovers betrachteten Positionen *creatio ex nihilo* und *creatio continua* einerseits als auch zwischen Theologie und Naturwissenschaft andererseits, indem P. auf eben jene Theorien (Big-Bang, Entropie, Evolution 139ff) rekurriert, die dem christlichen Theismus scheinbar zuwiderlaufen. Der Schlüssel der Vermittlung ist die proleptische Denkfigur: „My hypothesis (...) is the following principle of proleptic creation: God creates from the future, not the past." (42) Damit gelingt es in der Tat, eine umgreifende Position einzunehmen, die es erlaubt, Schöpfung aus einem göttlichen Anfangsakt heraus als noch im Gange befindlich zu begreifen, hin zu ihrer Erfüllung („God's activity is a pull from the future"). (144) Die Nähe zu der von Karl Schmitz-Moormann ebenfalls in den 90er Jahren entwickelten Position, wenn dieser von der „creatio appellata" spricht, ist offensichtlich. Auch berühren sie sich in der gemeinsamen Nähe zum sog. „Pan*en*theismus", wobei dieser bei P. stärker ausgebaut scheint, die Eschatologie bei Schmitz-Moormann dagegen deutlich schwächer.

Mag auch die proleptische Denkfigur den Leser immer mehr in ihren Bann ziehen, fallen gleichwohl deutliche Schwächen, um nicht zu sagen Oberflächlichkeiten auf. Gerade in der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften werden beispielsweise nur jene Theorien herangezogen, über deren Vereinbarkeit mit dem christlich-theistischen Standpunkt ohnedies schon längere Zeit Einigkeit herrscht. Stellenweise ist die Verquickung von naturwissenschaftlichen und theologisch-christlichen Aussagen (141ff) so eng, daß man dem Vf., der eigentlich in diesem Bereich einschlägig bewandert ist, zurufen möchte: *Cave linguam!* Wenn etwa Gott als „Energielieferant" von Big-Bang und Evolution suggeriert wird, dann sollte bei aller Fragwürdigkeit einer solchen Aussage überhaupt wenigstens im Vorfeld geklärt sein, daß so geartete Aussagen zwar in die eine Richtung gelesen werden können, umgekehrt gelesen aber jenem Lückenbüßer-Gott Tür und Tor öffnen, den man doch glücklicherweise losgeworden ist.

Man kann an dieses durchweg gut lesbare und vom englischsprachigen Fachpublikum freundlich aufgenommene Buch unmöglich die gleichen Erwartungen stellen wie etwa an die großen Systematischen Theologien seiner deutschsprachigen evangelischen Kollegen. Da es gleichwohl versucht, so breit wie möglich die Glaubenssätze in ihren ganzen Implikationen zu beleuchten, muß es teilweise notwendig oberflächlich bleiben. Dies geht zu Lasten der fachwissenschaftlichen Tiefe, und der eingelesene Theologe wird gerade in Hinsicht auf die dogmatischen Gehalte wenig Neues in diesem Buch entdekken, sieht man einmal von den o. g. Aktualisierungen sowie von der ausführlichen und konsequenten Aufnahme und der Auseinandersetzung mit postmodernen Denkungsarten ab. Dadurch aber wird es auch für den theologischen Laien oder den Studenten gut lesbar, was freilich kein Makel ist.

Gießen Matthias Werner

Exegese AT

Bedenbender, Andreas: **Der Gott der Welt tritt auf den Sinai.** Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik. – Berlin: Institut Kirche und Judentum 2000. 310 S. (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, 8), geb. € 15,20 ISBN: 3–923095–90–2

Die Apokalyptikforschung hört nicht auf, sich in sehr unterschiedliche Ansätze zu diversifizieren, die sich nicht zuletzt auch durch das Corpus der berücksichtigten Texte unterscheiden. Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete (v. a. gekürzte) Druckfassung einer Diss. der Berliner Humboldt-Univ. von 1999. Der Vf. ist u. a. seit 1993 ein regelmäßiger Mitarbeiter der Zeitschrift „Texte & Kontexte". In der vorliegenden Studie versucht er, anhand v. a. der Henoch- und Danielapokalyptik, die Frage nach den Entstehungsbedingungen frühjüdischer Apokalyptik weiterzuführen. Ohne präzise Definition von Apokalyptik (16. 18) und unter Beschränkung auf ein überschaubares Corpus versucht er an Stelle weitausholender hermeneutischer Theorien die „ungeordneten historisch-kontingenten Entstehungsprozesse" (61) seines Gegenstandes auszuloten. Dabei steht nicht die „Sargassosee motivgeschichtlicher Herleitungen" (24) im Mittelpunkt, sondern eher im Sinne von John J. Collins (der immer wieder zitiert wird) die Frage nach den spezifischen Fragestellungen der Apokalyptik in ihrer jeweiligen historischen Situation, von denen her Motive unterschiedlichster Herkunft Sinn und Gehalt finden. Der zeitliche Schwerpunkt bildet dabei die Religionsverfolgung in der Epoche Antiochos IV. Sehr schön und plausibel wird die traditionsgeschichtliche Verortung apokalyptischer Themen und Motive aus der Mitte oder aus einem „Randbereich" israelitisch-jüdischer Religionsgeschichte heraus als Mittel theologischer Auf- oder Abwertung erkannt (24f). Das „Fremde" gilt dann gerne als das Uneigentliche. B. ist sicher darin recht zu geben, daß die Forschung solchen Fallen künftig entgehen sollte.

Seine Studie gliedert sich in drei Teile. Nach einer methodischen Einleitung (11–31) werden in einem 1. Teil „Erklärungsmuster" der Apokalyptik gesichtet, nämlich Fragen der Definition (32–61), der Traditionsgeschichte (Verortung als „Kind der Prophetie oder der [mantischen] Weisheit") (62–87) und der Stellung „im Rahmen des vorderorientalischen Widerstands gegen den Hellenismus" (88–142). Ein 2. Teil analysiert die „Vorgeschichte" der Apokalyptik unter Beschränkung auf die Henochapokalyptik (143–200) und die Danielapokalyptik (201–205; Zusammenfassung, 206f). Teil 3 „Konvergenz und Entfaltung" gliedert sich in drei Schritte: „Integrationsbestrebungen: die Aufnahme des Messias in die Tiervision" (208–211), „Wahlverwandtschaften: Daniel, Henoch und die Sibylle" (212–214) und das Kap., welches die zentrale These bietet: „Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Die Bezüge zwischen apokalyptischer

Tradition und den Überlieferungen der Hebräischen Bibel" (214–258). „Zusammenfassung und Ausblick", Literaturverzeichnis und ausführliche Register runden den Bd ab.

Zur Traditionsgeschichte wird u. a. der in der amerikanischen Forschung breit rezipierten Mantik-These widersprochen. Nach dieser Theorie liegt der Ursprung v. a. der Henoch-Apokalyptik in der babylonischen Zeichen- und Orakelmantik, im besonders gelagerten Fall des „astronom. Buches" (äth. Hen. 72–82) weiter in der Denkwelt, die durch die Textgruppe der akkadischen Serie MUL.APIN umrissen wird. Henoch entspricht dabei präzise dem mesopotamischen Urzeitweisen Enmeduranki. Die selbstverständliche Zukunftsorientierung der Mantik könne die „eschatologische Ausrichtung der Apokalyptik nicht erklären" (81; vgl. seine Zuspitzung, 161). B. unterschätzt m. E. die gedanklichen Spielräume der Mantik. V. a. macht sich hier (wie öfters in der einschlägigen Forschung) bemerkbar, daß analoge Prozesse in vergleichbaren religionsgeschichtlichen Kontexten nicht beachtet werden. Wir beobachten solche analogen Prozesse (Apokalyptisierung mantischer Traditionen) auch im spätheilenistischen Etrurien, im spätachämenidischen Iran und v. a. im hellenistischen Ägypten. Ein wesentliches heuristisches Problem von Arbeiten über den „Ursprung" der Apokalyptik ist, daß sie oft versuchen, sozusagen aus dem Stand heraus (d. h. mit dem Blick fest auf das jüdische Material fixiert) ein Paradigma zu erfinden, das die Bildung von Apokalyptik plausibel macht. M. E. kann nur eine konsequent religionsgeschichtliche und vergleichende Analyse verschiedener Typen von Apokalyptik einen allgemeinen Plausibilitätsrahmen schaffen, innerhalb dessen dann spezifische Theorien zu begrenzten Corpora verifiziert oder falsifiziert werden können. Diese Perspektive wird bei B. nicht ausgeblendet, kommt aber doch zu kurz. Symptomatisch ist, daß zentrale Texte wie die Hystaspesorakel nach der Sekundärliteratur (!) zitiert werden können (90. 91f); im Quellenverzeichnis fehlt denn auch die gesamte außerjüdische apokalyptische Literatur. Dann kann man natürlich wieder bedenkenlos zu einer Ableitung der Apokalyptik im wesentlichen aus der Prophetie zurückkehren (86). Wir wissen mittlerweile aber doch zu viel über die (politischen, kulturellen, religiösen) Entstehungsbedingungen z. B. der ägyptischen Apokalyptik (die B. nur ganz knapp erwähnt), als daß wir sie aus der Diskussion heraushalten könnten. Vgl. zuletzt A. Blasius u. B. U. Schipper (Hg.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Leuven u. a. 2002.

B. teilt die beliebte Annahme, daß Apokalyptik eine besondere Affinität zur „Erfahrung radikaler Perspektivlosigkeit im politischen Bereich" (94) besitze. Diese Sicht leidet daran, daß die orientalischen Monarchien „Politik" nicht als Funktion der Gesellschaft oder gar des Individuums inszenieren; es gibt so etwas wie eine individuelle politische Perspektive oder Perspektivlosigkeit in einem mit modernem Lebensgefühl vergleichbaren Sinn gar nicht. Die Vorstellung, apokalyptische Mythologie stelle sich ein, wenn politisches Handeln hoffnungslos werde, ist eigentümlich anachronistisch und bedarf jedenfalls entschieden der Präzisierung. In der Moderne ist es im übrigen auch so, daß apokalyptische Gruppen öfters gerade nach einer geschichtlichen Krise entstehen. Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß politische Katastrophen (insbesondere Fremdherrschaft) ein zentrales Thema apokalyptischer Weltbewältigung sind. Hilfreich wäre eine umfassende Sichtung der Indizien, wer wann und wie Apokalyptik gelesen (rezipiert) hat, wenn wir bei der Frage nach den Vf. schon kaum weiterkommen.

Die Möglichkeiten einer Definition von Apokalyptik (über Gattungs- und Genrefragen, spezifische Vorstellungswelten oder Trägerkreise) sind gleichermaßen immer im Blick. Miliks These eines Henochpentateuch wird abgelehnt (236, vgl. 151). Das wichtigste Desiderat der Henochforschung bleibt eine umfassende Redaktionsgeschichte des äth. Hen., wozu B. viele interessante Ideen liefert (etwa zu äth. Hen. 72, 1; 80, 2–8; 81 für das „astronom. Buch": 230–237). Auch bietet er plausible Analysen zu den Prozessen fortschreitender und divergierender Nutzbarmachung mythologischer Motive innerhalb der Geschichte der Henochliteratur (vgl. 184 zusammenfassend zum Engelfall des Wächterbuches).

Die Zentralthese B.s ist das Zusammenwachsen zweier Traditionen in einer folgenreichen Koalition: nichtmosaische Henochgruppen und die Traditionsträger der mosaischen Thora hätten sich verbündet, um die Krise der vormakkabäischen Verfolgung zu bewältigen (207. 243f. 264). Tiervision und Zehnwochenapokalypse spiegelten diesen Prozeß, und insbesondere äth. Hen. 1–5 sei eine „Mosaisierung" des Wächterbuches (215–230), wobei Themen des deuteronomistischen Geschichtsbildes in die Henochtradition eingetragen würden. Äth. Hen. 1, 3f nimmt hier eine Kronzeugenfunktion ein (222. 228), der das Buch auch seinen Titel verdankt. Gen. 5, 21–24 wird bereits als Reaktion der Pentateuchredaktion auf die Existenz separater, „nichtmosaischer" Henochkreise mit einem abweichenden Kalender (364 Tage) gedeutet (170f). Diese ganze Theorie leidet daran, daß wir keinen einzigen Beleg für die Existenz eigener „Henochkreise" besitzen (die in irgendeinem Sinn als gegenüber den „mosaischen" Kreisen unabhängig zu sehen wären). Warum werden solche nichtmosaischen „Gefolgsleute des Vorzeitweisen Henoch" (260) nie wirklich als Gruppe greifbar? In Qumran und später bei den frühen Christen wurde Henochliteratur ja ausgiebig neben der Thora rezipiert, und 4. Esra 14 sah kanonische und apokalyptische Literatur als Außen- und Innenseite, Exoterik und Esoterik derselben Offenbarung. Dennoch macht B.s Sicht manches plausibel (nicht zuletzt die änigmatische Stelle Gen. 5, 21–24). B.s scharfe Kritik z. B. an H. Gese (251f) sieht m. E. viel Richtiges. Das schwächste Glied seiner Kette könnte die Annahme „nichtmosaischer" Trägerkreise sein, d. h. die Ausblendung der Frage nach einer eventuell sehr begrenzten Funktion von Apokalyptik in einem größeren religiösen Symbolkosmos. Das gilt auch für die dtn. Gedanken in Dan. 9 (238–240) und für das Jubiläenbuch, das B. bereits als Harmonisierung dieser Traditionen sieht. Die Identifikation der Mosethora mit den mythologischen „Himmelstafeln" der Urzeitweisen sei dabei die „bahnbrechende Leistung" des Jubiläenbuches gewesen (255, vgl. 244). Interessant, wenn auch leider nur angedeutet, ist die Frage, ob Daniel- und Henochapokalyptik in einem Konkurrenzverhältnis stehen (bes. 213). Insgesamt dürfte die These, daß es ein „Moses-" und ein „Henoch-Judentum" gegeben habe, überzogen sein, v. a. wenn diese sogar als latente Konkurrenten (266 mit A. 6) gedeutet werden.

In seltenen Fällen wird etwas Offensichtliches übersehen. 2. Thess. 2 fällt deshalb nicht so weit aus den genregeschichtlichen (literarischen) Definitionen von Apokalyptik heraus, wie B. meint (59), weil hier der Rahmen der Offenbarungsschrift bereits durch die Form des (wohl pseudepigraphen) „apostolischen Briefes" gegeben ist. Nur am Rande hinweisen kann ich auf die Bemerkungen auf S. 116–120 zum Verhältnis der Arbeiten Karlheinz Müllers und G. Reeses, die auf einen Plagiatsvorwurf gegen Müller hinauslaufen. Da diese Vf. diese Frage unter sich offenbar geklärt haben (Müller hat das Vorwort zur um 20 Jahre verspäteten Druckfassung zu Reeses Buch beigesteuert), ist es schwer verständlich, welchen Sinn die Diskussion an dieser Stelle haben soll.

Sprachstil und Darbietungsweise der Studie sind manchmal im Bemühen um Originalität ein wenig leger. Auch wäre bei einer Monographie, die sich primär um äth. Hen. bemüht, das Erlernen der äthiopischen Sprache und Schrift vielleicht zumutbar gewesen (an den wenigen Stellen, an denen der äth. Text thematisiert wird, beruft sich der Vf. auf Auskünfte durch Kollegen). Die Zentralthese hat mich nicht überzeugt, verdient aber sicher weitere Diskussion. Speziell zur Henochliteratur bietet B. zahlreiche Anregungen und wertvolle Beobachtungen; vgl. etwa seine Kritik an Dexingers Datierung der Zehnwochenapokalypse (122). Doch ohne die konsequente und weitreichendere Berücksichtigung auch außerjüdischer Apokalyptik in ihren konkreten geschichtlichen Entstehungsbedingungen kann ich mir einen Fortschritt in den zentralen Fragen der Apokalyptikforschung nicht vorstellen.

Hofheim Marco Frenschkowski

Levin, Christoph: **Das Alte Testament.** – München: C. H. Beck 2001. 127 S. (Wissen in der Beck'schen Reihe, 2160), kt € 7,50 ISBN: 3–406–44760–0

Christoph Levin bietet in der C. H. Beck-Reihe „Wissen" den Bd „Das Alte Testament", der dem NT-Bd von Theißen vorausgeht.

Kap. 1 und 2 behandeln die Textgeschichte mit ihren Übersetzungen und ihren Kanones.

Kap. 3 markiert den Standort: „Das Alte Testament als die religiöse Überlieferungsliteratur der nachexilischen Judenheit".

Die Niederlagen von 722 und 587 haben die Literatur schaffenden Institutionen der beiden Königreiche Israel und Juda vernichtet, erst die Gemeinde des zweiten Tempels ab 520 hat wieder eine „Schreibkammer, sowie ein literarisches Archiv" einrichten können (22). Um den nachexilischen Zwang zu Neuerungen zu verdecken, werden diese in die vorexilische Zeit zurückprojiziert und ständig bis in die Zeitenwende hinein neu interpretiert (22–27).

Es ist richtig, daß das Alte Testament das literarisch fest geschriebene Ergebnis eines ständigen Interpretationsprozesses ist. Doch der Startpunkt der Verschriftlichung wird mit dem Datum 520 v. Chr. sehr spät und sehr eingeengt festgelegt. Nun muß L. mit den gängigen Standardhypothesen aufräumen.

Kap. 4 „Reste der altisraelischen Literatur" begrenzt die Traditionen auf Sammlungen von Weisheitssprüchen in Spr 10,1–30, auf das Bundesbuch Ex 20,22–23,33 und seiner Novellierung Ende des 7. Jh.s in Dtn 12–26, auf Verskomplexe in den Psalmen und auf einige, wenige Überlieferungen zu den Propheten, insbesondere zu Elija, Elischa und Jesaja.

Ab Kap. 5 beginnen „Die großen Redaktionen des 6. Jh.s v. Chr.". „Das Jahwistische Geschichtswerk" stammt noch von 598, doch das deuteronomistische Geschichtswerk geht bereits auf die frühe Nachexilzeit zurück. Es folgen das Buch Jeremia, der Dekalog, das Deuteronomium, das Buch Ezechiel, die Priesterschrift, die Redaktion des Pentateuchs, Deutero-Jesaja, das Buch Jesaja und das Buch Hosea. Für die folgenden Bücher nahm bereits die klassische Einleitungswissenschaft die nachexilische Redaktion an. Sie werden in den weiteren Kap.n 14–18 vorgestellt. Zwei Kap. zum Kanon und zur Unabgeschlossenheit des Alten Testaments runden diese Einführung ab. Der Stil ist flüssig. Es werden einprägsame Textausschnitte geboten.

Doch es fragt sich der Rez., ob er dieses Buch Studenten und Praktikern der Theologie empfehlen kann. M. E. hätte L. wesentlich deutlicher machen müssen, daß neben seiner These vom „Literatur schaffenden Interesse" eine Reihe anderer Thesen mit gleichem Recht vorgetragen werden müssen. Wenn Mose ein ägyptischer Name ist und die Leviten aus „Standesbewußtsein" ihn tradieren (40–41), ist doch mit diesem Motiv noch nicht die Anführerschaft des Mose bei der Exodus-Tradition erledigt (so aber 50–51). In J steht daher die „Fremdlingsschaft" im Mittelpunkt, die sich aus „dem weltweit zerstreuten Judentum" erklärt (52–53); deshalb gehört J auch in die beginnende Exilzeit (54–55). Sind die archäologischen Zeugnisse so wenig aussagekräftig, daß J keine echten Erinnerungen mehr enthält, sondern nur noch interpretative Rückprojektionen? Man sollte dieses

Dilemma jedesmal benennen und dem Leser dann die Entscheidung überlassen. Schließlich bietet der ägyptische Hellenist Manetho parallel zu den Anfängen der Septuaginta in der ersten Hälfte des 3. Jh. v. Chr. unabhängige Quellen vom hebräischen J, den er sicherlich noch nicht lesen konnte. Außer Jesaja werden die Propheten Jeremia, Ezechiel, Hosea und die vielen weiteren Propheten zu literarischen Fiktionen. Läßt sich dem tradierten Charakterbild des Jeremia vom leidenden, gerechten Propheten so wenig trauen? Deutero-Jesaja läßt sich sicherlich die wenigen Jahre von Kyros auf Darius I. verschieben, doch verwundert es, daß die kollektive Übertragung des königlichen Gottesknechtes auf das Volk nachträglich wieder für den leidenden Gottesknecht individualisiert wird (89). Außerdem leuchtet mir nicht ein, weshalb der Fall von Babylon durch Kyros 539 v. Chr. noch nicht das Ende des Exils bedeutet. Wer herrscht bis 525, der Eroberung Ägyptens durch Kambyses, in Israel? Es ist zweifellos interessant, gegen den Strich zu lesen. Doch Leser, die keine andere Standard-Einführung kennen oder zur Hand nehmen, werden von diesem Buch zu einer einseitigen Sicht geführt, die hypothetischer und phantasiereicher bleibt als die klassische Formkritik. Nur zusammen mit einem anderen Standardwerk kann dieses Buch empfohlen werden.

Dortmund Detlev Dormeyer

Nentel, Jochen: **Trägerschaft und Intentionen des deuteronomistischen Geschichtswerks.** Untersuchungen zu den Reflexionsreden Jos 1; 23; 24; 1 Sam 12 und 1 Kön 8. – Berlin: W. de Gruyter 2000. XV, 338 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 297), geb. € 98,00 ISBN: 3–11–016864–2

Gab es das deuteronomistische Geschichtswerk? Und wer macht das Rennen: Schichten- oder Blockmodell? Das sind die Fragen, mit denen ich neuere redaktionsgeschichtliche Studien zu den Büchern Dtn – Kön ergreife. Doch davon erhält in dieser bei H.-C. Schmitt erstellten und 1999 von der Theologischen Fak. der Univ. Erlangen-Nürnberg angenommenen Diss. nur die erste eine argumentative Antwort: Die Untersuchung der im Untertitel genannten Reflexionsreden bestätigt, daß sie untereinander einen Sachzusammenhang bilden, der die Annahme einer kohärenten auktorialen Planung aufgrund einer übergreifenden theologischen Grundidee erfordert. Das erscheint in der Tat plausibler als die Einsprüche, die neuerdings Anhänger gewinnen und sich v. a. auf gewisse, mit den geschichtlichen Phasen wechselnde Gestaltungsprinzipien berufen. Die Forschung am DtrG verfängt sich damit in derselben methodischen Falle wie unsere Disziplin insgesamt: Wenn das Postulat strikter konzeptioneller Folgerichtigkeit bei einheitlichen Texten verlangt, mit immer kleineren Bruchstücken zu rechnen, muß das Verfahren schließlich seine eigenen Prämissen ins Zwielicht rücken. Die Arbeit Nentels ist insofern ein willkommenes Gegengewicht gegen überzogene Erwartungen an die formale und konzeptionelle Uniformität eines solchen Sammelwerkes, dessen Gestaltungsspielraum durch die verarbeiteten Materialien begrenzt war und wo schon das theologische Grundkonzept den einzelnen Epochen einen Eigencharakter zuwies, der sich in der schriftstellerischen Form niederschlagen mußte.

Die zweite Frage ist für N. hingegen eine ausgemachte Sache, denn er steht fest auf dem Boden des Schichtenmodells, und die Konkurrenz ist ihm allenfalls knappe Notizen in Literaturberichten wert. Dabei übernimmt er das Schichtenmodell („Göttinger Modell") in der von seinem Lehrer H.-C. Schmitt[1] entwickelten Variante und schreibt sie, wie zuvor schon seine Kollegin U. Schorn,[2] für einen Kreis von Schlüsseltexten aus: DtrP entfällt mangels Indizien, und DtrN wird zu einem allgemeinen Sammelbecken spätdeuteronomistischer Hände erweitert. Entsprechend tritt dafür eine neue, von O. Kaiser geprägte Sigle „DtrS" ein (für „spätdeuteronomistische Redaktoren"), womit nur noch ein vager Zeitrahmen, aber keine inhaltliche Programmatik mehr umrissen wird. Die „im fünften Jh. oder später" aktive Vf.gruppe bearbeitete auch nicht allein die Grundschicht DtrH, sondern klammerte sie mit dem Pentateuch zu einem Großgeschichtswerk zusammen.

Methodisch treibt N. Literarkritik, wobei gilt: Was sich in den untersuchten, anerkanntermaßen dtr Perikopen als sekundär erweist, ist generell DtrS (von wenigen separaten Glossen abgesehen). Das Vorgehen ist ermöglicht durch den Verzicht auf die Spezifikation DtrN, die eine Beschränkung auf Passagen mit ausgeprägt „nomistischem" Stempel verlangte, ein Erfordernis, dem schon das herkömmliche Schichtenmodell nicht hatte genügen können. Insofern versucht die Erlanger Spielart, einer vielfach vorgetragenen Kritik am Göttinger Modell den Wind aus den Segeln zu nehmen. Beim gegebenen Untersuchungskorpus deckt sich DtrS allerdings in hohem Maße mit DtrN, wie von T. Veijola abgesteckt. Dieses Korpus gilt als literarisch in einer nicht präzisierten Weise mehrschichtig, aber konzeptionell gleichwohl so kohärent, daß es als geschlossene Größe beschrieben werden kann. Die Summe der Aussagen dieser Texte ergibt dann das theologische Profil von DtrS.

Was Trägerschaft und Intentionen angeht, so erneuert N. für DtrH entschieden die These Noths,[3] das Riesenwerk entspringe allein dem Deutungsbedürfnis eines Privatmanns der Exilszeit mit „rückwärtsgewandte[r] Theologie": „Er zeigt nur, wie es zur gegenwärtigen Situation des Exils kam, aber er zeigt keinen Ausweg und Neuanfang." Wenn irgend etwas mittlerweile klar geworden sein sollte, dann daß dies nicht stimmen kann. Hingegen „kann es sich bei den spätdeuteronomistischen Redaktoren (...) nur um Gelehrtenkreise, genauer um Schriftgelehrte handeln", die „die Situation der exilisch / nachexilischen Zeit bewältigen [wollen], ohne dabei die von DtrH vorgegebene Ernsthaftigkeit des Gerichtes aufzugeben". Das taten sie mit einem Katalog geeigneter Theologumena wie der Sündhaftigkeit Israels und Gnädigkeit Gottes, Rufe zu Umkehr und Abkehr von Fremdgöttern, Hinweise auf die Bedeutung der Fürbitte u. a. m. Im einzelnen sei für die Liste typisch dtr Themen auf das Buch selbst verwiesen.

Die Überzeugungskraft des Modells wird davon abhängen, wie man zu den Grundproblemen des DtrG generell steht. So schreibt N. beispielsweise die Entlastung Samuels in 1 Sam 12 in den gewohnten Bahnen des Schichtenmodells DtrS (als Erben von DtrN) zu. Indes bestreitet er Veijolas Unterscheidung zwischen königsfreundlichem DtrH und königsfeindlichem DtrN/S und erkennt mit L. Schmidt schon bei DtrH eine ambivalente Sicht des Königtums, die DtrS lediglich vertieft. Damit gerät freilich eine wesentliche Säule dieser Schichtentrennung überhaupt ins Wanken. Zudem blieb mir auch bei N. das Recht der Selbstverständlichkeit verborgen, mit der die Gefolgsleute Noths von einem exilisch-nachexilischen Hintergrund des Kap.s ausgehen. Aus V. 25 entnimmt N.: „Das Königtum ist für DtrS Vergangenheit." Dort wird allerdings die Zukunft Israels derart nahtlos mit dem Schicksal des Königtums parallelisiert, daß man sich fragt, wie DtrS damit eine Hoffnungsperspektive aufgewiesen haben sollte. Ist 1 Sam 12 nicht besser aus einer vorexilischen Situation verständlich, wo V. 25 warnend auf das Ende des Nordreiches anspielt? Ferner frage ich mich nach wie vor, wieso die Fürbitten des Tempelweihegebets (1 Kön 8,22–53) eine exilisch-nachexilische Situation voraussetzen sollen statt, wie Vertreter des Blockmodells zu zeigen versucht haben, ein vorexilisches Ambiente. Die beachtlichen Argumente von B. Halpern[4] haben es nicht einmal in Nentels Literaturverzeichnis geschafft, von Berücksichtigung ganz zu schweigen. Dieses Muster gilt leider für das gesamte Buch. So war etwa das Goldene Zeitalter Israels für DtrG nicht, wie der Vf. wiederholt meint, die Zeit der Landnahme, sondern die prälapsarische Periode „Salomos in all seiner Pracht" (Mt 6,29 par), als der König im vereinigten Israel eine ideale kultische Praxis nach dtn Standards sicherstellte und dadurch eine beispiellose Glanzzeit heraufführte, ein deutliches Signal, was man von der joschijanischen Reform für Juda erwarten durfte, jedenfalls wenn man das DtrG* von einer Ursprungssituation im späten 7. Jh. versteht. Das hat in aller Breite G. Knoppers illustriert,[5] ein weiteres Werk, das Nentel nicht der Nennung wert befand.

Einzelnes: Mitunter geht die innere Pluralität von DtrS so weit, daß sogar Passagen darunter fallen, wo das Fehlen in *G** auf ein besonders junges Alter deutet, wie beispielsweise 1 Kön 6,11–13 und Jos 24,5aα. Der letzte Fall wiegt besonders schwer, weil dort die Nennung von Mose und Aaron das gleichartige Phänomen in 1 Sam 12,6.8 als typisch für DtrS erweisen und zudem den Einfluß priesterlicher Sprache auf DtrS belegen soll, den Nentel in den Fußstapfen seines Lehrers postuliert. Dafür ergeben sich außerhalb von 1 Kön 8,1–13 nur ganz sporadische Indizien, wie ohnehin die Querbezüge zum Pentateuch dürftig und auf einer zu hohen Abstraktionsebene angesiedelt bleiben. Dabei wären gerade sie für die These einer von Gen bis Kön reichenden Redaktion unentbehrlich.

Das Buch dürfte v. a. für jene interessant sein, die ohnehin vom Schichtenmodell überzeugt sind. Es zielt auf Leser, die in rein innerschulischer Binnenkommunikation einen Gewinn erkennen können, und veranschaulicht abermals, daß sich wissenschaftliche Hypothesen v. a. über persönliche Schülerverhältnisse fortpflanzen.

Mainz Hermann-Josef Stipp

[1] Vgl. aus den zahlreichen Aufsätzen H.-C. Schmitts zum Thema v. a.: Das spätdeuteronomistische Geschichtswerk Gen. i – 2 Reg. xxv und seine theologische Intention, in: J. A. Emerton (ed.), Congress Volume Cambridge 1995 (VT.S 66), Leiden: Brill 1997, 261–279.

[2] U. Schorn, Ruben und das System der zwölf Stämme Israels. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Bedeutung des Erstgeborenen Jakobs (BZAW 248), Berlin / New York: de Gruyter 1997.

[3] M. Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament (SKG.G 2), Halle: Niemeyer 1943, bes. 151f.

[4] B. Halpern, The first historians. The Hebrew Bible and history, San Francisco: Harper & Row 1988, 168–171. Zu meiner eigenen Position vgl. Rez., Die sechste und siebte Fürbitte des Tempelweihegebets (1 Kön 8,44–51) in der Diskussion um das deuteronomistische Geschichtswerk, JNWSL 24/1 (1998), 193–216.

[5] G. N. Knoppers, Two nations under God. The deuteronomistic history of Solomon and the dual monarchies. Vol. I: The reign of Solomon and the rise of Jeroboam (HSM 52), Atlanta, GA: Scholars 1993, 91ff.

North, Robert: **The Biblical Jubilee ... After Fifty Years**. – Rom: Editrice Pontificio Istituto Biblico 2000. 167 S. (Analecta Biblica, 145), kt DM 12,40 ISBN: 88–7653–145–9

Robert North feiert das fünfzigjährige Jubiläum seiner Diss. *Sociology of the Biblical Jubile,* Rom 1954 (Analecta Biblica, 4). Er verzichtet auf die Neuauflage seines klassischen Werkes und bietet seine in der Zwischenzeit gesammelten Erkenntnisse in einer zehn Abschnitte umfassenden Folge von lockeren, themenzentrierten Kurzabhandlungen dar. Ihm wichtig erscheinende Literatur bespricht er *en passant*; Rückgriffe auf die eigenen Positionen erleichtern die Einsicht in die (Halb)Jahrhundertdebatte. Am Ende steht die Erkenntnis, daß sich eigentlich nur an zwei Punkten wesentliche Änderungen der Gesprächslage feststellen lassen: Es geht in Lev 25, dem „Jobel"-Kap., nicht um eine Zusammenfassung der altisraelitischen Sozialgesetzgebung, sondern: „Its real focus is the independent small farmer (...) [and] (...) the perpetual inalienability of landed property within the same ‚important families' who had it ‚ever since the settlement-days'". „Second (...) most farmers dwelt in the cities (...)" (127). Das scheint ein relativ mageres Ergebnis für den gehabten Aufwand zu sein. Glücklicherweise enthalten die ca. 120 S. Buchtext eine ganze Reihe interessanter und nützlicher Beobachtungen.

Der erste Abschnitt, „Jubilee" (9–19), zeigt die Konturen des alle 50 Jahre wiederkehrenden Ereignisses auf (Rückkehr zum Familienbesitz; Praktikabilität der Löse- und Rückkaufvorschriften; Bestimmung des Zeitintervalls; Etymologie von *yobel*; Geltungsbereich). Es folgen Anmerkungen zur „Brache" (21–31): Wie verhält sich Lev 25 zum sozial begründeten Brachjahr im Siebenerrhythmus (Ex 23,10–12)? Welches Ziel hat die Ackerruhe? Wie berechnete man das (fünfzigste) Jobeljahr (vgl. 26f.; auch 13f.)? Im dritten Segment geht es um „Landbesitz" (33–42) und im vierten um den „Rückkauf" verpfändeter Grundstücke (43–48). Grund und Boden gehört eigentlich Jahwe, ist aber den Familien als Erbbesitz übereignet. Die soziale Entwicklung Israels begünstigte den Großgrundbesitz. Warum konnten sich nicht alternativ Kooperative bilden? Nach J. R. Ziskind und dessen Gewährsmann Petrus Cunaeus (1586–1638) waren die Jobeljahrvorschriften teilweise illusionär, aber gerecht (vgl. 39–41). Der „Löser" (*go'el*) kann durch Freikauf und Rückkauf das Geschick der in Schuldknechtschaft geratenen Verwandten wenden, das Erbe für die Familie sichern (vgl. Jer 32). Die nächsten beiden Teile behandeln „Darlehen" und „Schuldsklaverei" (49–58; 59–71). Das Zinsverbot Lev 25,35–38 ist der älteste Kern des Kap.s. Positiv will es „den Bruder am Leben erhalten" (51). Vielleicht galten für Geschäftsdarlehen ganz andere Regeln. Der Verschuldete verlor bei Insolvenz sein Land und seine Freiheit. Er wurde wohl auf dem verpfändeten Hof zum Pächter (Leibeigenen?) des Gläubigers. Die juristischen Feinheiten aller relevanten hebräischen Termini bleiben in der Diskussion umstritten.

Im siebten Abschnitt ist von den „Städten" (73–84) die Rede. Das Verhältnis von Land- und Stadtbewohnern ist umstritten, aber auch die Chronologie der Sozialstrukturen. N. referiert auf S. 74–76 die vorstaatliche Stadtentwicklung in Israel nach F. S. Frick, The City in Ancient Israel (Missoula 1977) und auf S. 76–78 nach N. P. Lemche, Early Israel (Leiden 1985). In das Grundmuster ist Lev 25 einzuordnen: Handelt es sich um vorstaatliche Regelungen, evtl. um Besitzgarantien für die unmittelbaren Nachkommen der Mose- und Josuascharen, welche die Landnahme mitgemacht hatten? Starke Argumente sprechen allerdings für das Ende der Exilszeit, als die Landrückgabe an die Heimkehrer aus Babylonien zur Debatte stand (vgl. bes. 80–82). Die literarkritische Analyse von Lev 25 (darüber hinaus des „Heiligkeitsgesetzes" und der „Priesterschrift") kommt an achter Stelle zur Sprache (85–100). Hier, wie auch in Sektion neun („Historizität"), sind nicht mehr die altisraelitischen Realien im Visier, sondern neuzeitliche wissenschaftliche Methodologien. Der Vf. nimmt verschiedene literarkritische Modelle (K. Elliger; J. A. Fager; E. Cortese; R. Kilian; A. Cholewinski) zum Anlaß, seine eigene, in der Sache begründete, vierstufige Abfolge der Landgesetze zu präsentieren (110–112): An das Zinsverbot von Lev 25,23 lagerte sich die Brache an, es folgten die Freilassungsvorschriften für Schuldsklaven und das Jobeljahr. Im übrigen brechen im Abschnitt neun Grundfragen der Bibelexegese auf. Wie vertrauenswürdig sind die biblischen Zeitangaben selbst? Schließt die biblische Wahrheit die historischen und andere heute als Maßstäbe benutzten Kategorien ein oder aus? N. hält an traditionellen historisierenden Vorstellungen fest, ohne sich jedoch völlig an sie auszuliefern. Sein zweifach zitiertes Credo lautet:

„Regarding the fundamental(ist) question, ‚Did God really speak exactly these words to Moses?' we would give the answer of most believing exegetes today, ‚The historical religion of Israel is wholly based on the conviction of a certain Moses, that God's will was communicated to him and put by him into the Pentateuchal codes; and the scribes (...) felt that they were remaining faithful in introducing into the text small explanatory or updating notes." (102; vgl. 113; der Status „believing exegete" erscheint noch öfter).

Die Diss. von 1950 (1954) stützt sich häufig auf päpstliche Lehrschreiben; sie sollen die dogmatische Auslegung absichern. Denn es kommt N. noch immer auf die Glaubensstärkung der „Gläubigen" an. Dazu heißt es programmatisch in seiner Diss.:

Es ist Aufgabe der Exegeten, „to detach from (...) the temporal details of the sacred texts their permanent doctrinal contents." (R. North, Sociology, 213).

Mit solcher Zielsetzung stimmt auch der Versuch überein, in einem letzten Kap. die Verbindungslinien zur heutigen Weltsituation zu ziehen: Unter der Überschrift „Jetzt, im Jahr 2000", erörtert der Vf. die christliche Auslegungsgeschichte von Lev 25, ihre messianische Deutung (vgl. Jes 61,1; Luke 4) und ihre Verbindung zur „Befreiungstheologie" unserer Tage (118f.). Schließlich möchte er das Erarbeitete in die heutige Gegenwart und das Gesellschafts- und Wirtschaftsgefüge (nur der westlichen Welt?) umsetzen. Der Versuch ist lohnenswert, doch setzt er eine tiefgehende hermeneutische Besinnung voraus. Das Modell der antiken Kleinbauern ist in unserer hochindustrialisierten Gesellschaft schwer zu vermitteln. Etwas einfacher ist es vielleicht mit dem Gedanken des Schuldenerlasses für die (durch eigenes oder fremdes Fehlverhalten verursachte Krise der) ärmsten Länder (123f.).

N. lädt also zu einer Besichtigungstour seines alten Hauses von 1950 ein. Auf Abriß und Neubau hat er verzichtet, obwohl ihm der alte Titel „Sociology of the Biblical Jubilee" zu Recht nicht mehr brauchbar erscheint (7: die Studie war immer eine „*Theologie* des Jobeljahres"). Aber das Gebäude stimmt nach seiner Meinung. Der Vf. braucht die Leser nur hineinzuführen und ihnen strahlend ausgewählte Nischen, Einrichtungen, Aussichten vorzuführen. (Der Betrachter muß natürlich den Altbau kennen und mögen). Die in fünfzig Jahren aufgelaufenen Gegenvorschläge werden wohlwollend bedacht, sind aber in der Regel bedeutungslos. Den Vf. interessieren die Realien des göttlichen Planes für eine gerechte Gesellschaftsordnung. Ihren Rahmen stellen die katholischen Soziallehren. Eine hermeneutische Besinnung auf relativierende Standorte und wechselnde Umfeldbedingungen liegt dem Vf. fern.

Marburg Erhard S. Gerstenberger

Exegese des NT

Broer, Ingo: **Einleitung in das Neue Testament II.** Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons. Würzburg: Echter 2001. 290–730 S. (Neue Echter Bibel. Ergänzungsband zum Neuen Testament, 2/II), pb. € 34,80 ISBN: 3–429–02316–5

Drei Jahre nach dem ersten Bd seiner neutestamentlichen Einleitung[1] legt Ingo Broer (Univ. Siegen) den zweiten erheblich umfangreicheren Bd zur ntl. Briefliteratur und der Johannesoffenbarung vor. Neben der nun schon in 4. neubearbeiteter Auflage vorliegenden Einleitung von Udo Schnelle[2] liegt jetzt auch eine vollständige, aktuelle ntl. Einleitung aus der Feder eines kath. Neutestamentlers in deutscher Sprache vor. Beide Werke zeigen eindrücklich, wie hoch die ökumenische Annäherung und wie weit die Übereinstimmung in historisch-kritischer Analyse und Interpretation der einleitungswissenschaftlichen Fragen heute ist.

Der Bd II von B. schließt in Anlage, Aufbau und sorgfältiger Stoffbeherrschung und -präsentation nahtlos an die Vorzüge des ersten an.[3] Die Gliederung des Stoffes und die gut nachvollziehbare Argumentation, die nicht mehr zu wissen vorgibt, als sich guten Gewissens zu erkennen gibt, ist vorbildlich. Inhaltlich wird die gesamte ntl. Briefliteratur in ausführlichen Darlegungen vorgestellt (die sieben echten Paulusbriefe: 1 Thess; 1–2 Kor; Phil; Philemon; Gal; Röm; die unechten Paulusbriefe: 2 Thess; Kol; Eph; 1–2 Tim; Tit; Hebr; die katholischen Briefe[4]: Jak; 1–2 Petr; Jud; abschließend auch die Johannesoffenbarung): Dazu zählen archäologisch-lokalgeschichtliche und religionsgeschichtliche Forschungsergebnisse ebenso wie die klassischen Fragen nach der Gründung der jeweiligen Gemeinde, ihrer Geschichte, nach der Zeit, dem Vf., dem Anlaß, dem Ort und den Adressaten des Briefes und der Aufweis der leitenden theologischen Anschauungen eines Schreibens. Sehr hilfreich sind zudem die grundlegenden Informationen zum antiken Briefwesen (301–315), eine zusammenfassende Skizze zu Leben und Wirken des Apostels Paulus (320–338) sowie die Exkurse: „Die Fähigkeit zum Lesen und Schreiben und das Postwesen in der Antike" (308–313); „Reisen in der Antike und die Reisen des Paulus" (336–338) und der umfangreiche Exkurs: „Die Pastoralbriefe als pseudepigraphische Briefe, oder: Pseudepigraphie und Heilige Schrift" (557–568). Sachgerecht abgeschlossen wird die ntl. Einleitung mit Ausführungen zur

[1] Vgl. Broer, Ingo: Einleitung in das Neue Testament. Die synoptischen Evangelien, die Apostelgeschichte und die johanneische Literatur (NEB.NT Erg. 2/1), Würzburg 1998.

[2] Vgl. Schnelle, Udo: Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen (1994) ^{4}2002.

[3] Vgl. die Besprechung in: ThRv 95 (1999) 301f.

[4] 1–3 Joh wurden schon in Bd I zusammen mit dem JohEv besprochen.

Bildung des ntl. Kanons (685–702). Hier beobachtet und beschreibt B. den komplexen Prozeß des Wachstums des ntl. Kanons aus der Sicht eines Historikers (699: „der Kanon ist nicht von starker Hand in der Kirche durchgesetzt worden, [...]"). Die theologischen Fragen, die mit dem Kanon verbunden sind, weist er der Systematik zu (685f.). Schon ab Mitte des 2. Jh.s n. Chr. gibt es Anzeichen dafür, daß „einige schriftliche Dokumente des Christentums der Heiligen Schrift, dem Alten Testament, gleichgestellt werden" (692). Ende des 2. Jh.s liegt „ein gewisser Abschluß" (699) der Kanonbildung vor (mehr als 90 Prozent). Leider verzichtet B. hier auf eine spannende Auseinandersetzung mit der These von D. Trobisch, der annimmt, das NT verdanke sich nicht einem längeren Wachstumsprozeß, sondern der Publikation durch einen Herausgeberkreis im 2. Jh.[5]

Wer immer über den aktuellen Stand der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft zuverlässig und gut nachvollziehbar informiert werden möchte, ist gut beraten, sich an die Einleitung von B. zu wenden.

Würzburg Klaus Scholtissek

[5] Vgl. D. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel, Göttingen 1996; vgl. ders., Das Neue Testament: eine Auswahl von Gottes Wort, in: BiKi 57 (2002) 200–203.

Hartmann, Michael: **Der Tod Johannes' des Täufers.** Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie auf dem Hintergrund narrativer, intertextueller und kulturanthropologischer Zugänge. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2001. 399 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 45), kt € 45,90 ISBN: 3–460–00451–7

Es handelt sich um eine Diss. an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen. Die beiden Hauptteile gehen über „I. Teil: Der Tod des Täufers nach Markus 6" und „II. Teil: Johannes der Täufer in den Antiquitates des Josephus". Eine „Einführung", ein „III. Ausblick" und ein „IV. Schluß" bilden den Rahmen.

In der „Einführung" bietet Michael Hartmann einen knappen Forschungsstand und stellt die neuen narrativen, intertextuellen und kulturanthropologischen Zugänge vor. Mit ihnen werden Mk 6,14–16.17–29 und der Paralleltext Jos. AJ 18,116–119 nach „Kolometrie, Übersetzung, Formkritik (Syntax-Analyse), narrative Perspektive, Kulturanthropologie, geprägte Bedeutungssyndrome, intertextuelle Lektüre, Textsorte, Tradition und Historizität" untersucht. Es geht also um eine Fülle bewährter und neuer Methodenelemente. Sie erzeugen ein farbiges Bild: Mk 6,14–16 ist ein Apophthegma ohne Raum- und Zeitangabe (Formkritik und Textsorte). Die Tradition läßt sich nicht mehr mit der Wort-Pick-Methode definieren, wohl gibt es Anhaltspunkte für eine kohärente Tradition der Inhalte. Die intertextuelle Lektüre bestätigt die frühe Bedeutungsschicht „identifikatorischer Akklamationen" für Johannes und Jesus (89–101).

Für Mk 6,17–29 ergeben sich eine Lebendigkeit des Stils, eine hohe Bedeutung des Oberschichten-Gastmahls in Kontrast zu den anschließenden, spontanen Mahlfeiern Jesu Mk 6,32–44, eine Fülle von literarisch geprägten Zügen, Themen und Motiven, eine intertextuelle Nähe zu Esther und zu Herodot 9,108–113 und ein Grundbestand aus Traditionen zum Martyrium.

Nun sind alle diese Elemente bereits weitgehend bekannt. H. geht es um eine stringente Beweisführung und um eine breit gefächerte Anregung zum Lesen. Die linguistische Sorgfalt bei der Kolometrie, Übersetzung und syntaktischen Formkritik ist beachtenswert. Die narrative Analyse arbeitet stark mit dem impliziten Autor und seinen Leserstrategien. Nur grob wird aber die Sequenzenanalyse nach Bremond übernommen. Die Herkunft meiner Sequenzenanalyse nach Bremond, die Syntax und Ereignisbildung miteinander verbindet, ist für H. unklar, er beschäftigt sich aber auch nicht mit meiner Literatur ab 79 (119–122). Die narrative Analyse sollte vertieft werden. Die semantische Analyse der „geprägten Bedeutungssyndrome" und die „intertextuelle Lektüre" sind dagegen die Stärke der Arbeit.

Die Kulturanthropologie ist mir hingegen zu schematisch von Malina übernommen. Steht wirklich der „Mythos der Ehre" im Mittelpunkt der antiken Kultur? H. gelingt es, für Mk 6 und Josephus zunächst theologische Motive in ihrer kulturellen Bedeutung herauszuarbeiten: „Eine prophetische bzw. philosophische Gestalt tritt gegen den König auf"(170–175). Leider bleibt der Inhalt völlig beliebig. Es geht doch aber beiden Figuren immer um die richtige Lebensweise des Königs. So hätte als weiteres „geprägtes Motiv" der Streit um die Ehe des Königs vorgestellt werden müssen. Leider fehlt es. So kann nach Malina „Die in ihrer Ehre verletzte Herrscherfrau" sofort angehängt werden. Nach Herodot 9; Mk 6,17–19 und Jos. AJ 18 geht es aber den Frauen viel konkreter um die Bedrohung ihrer Ehe. Da das Esther-Buch, das H. als Vergleichstext bevorzugt, dieses Motiv nur indirekt hat, zielt H. sogleich auf den leeren Oberbegriff „Ehre". Für die Antike waren aber Ehe und Ehre nicht identisch, und die Unterordnung der Ehe unter die Ehre erzeugte eher befremdliche Konflikte.

Die Textsortenbestimmung bleibt ebenfalls zu befragen. H. trennt ähnlich wie der Rez. zwischen Gastmahlbericht, die H. „Hofgeschichte" nennt („Hofklatschgeschichte" bei mir) und Märtyrerbericht (221–225). H. räumt ein: „Es fehlt aber ein wichtiges Element eines solchen Berichts, nämlich das Wort des Märtyrers an seine Peiniger" (237). Warum übernimmt er nicht die von mir vorgeschlagene Textsorte „Prophetenleben" nach 2 Chron 24,20f und dem frühjüdischen Buch „Prophetenleben", in denen das letzte Wort fehlen kann? Auf die Textsortenbestimmung legt H. zu Recht wert, weil sie einen Rückschluß auf die Traditionsgeschichte erlaubt: zuerst das Martyrium (Prophetenleben), dann die Hofgeschichte vom Gastmahl, dann die red. Einbettung.

Bei der Frage nach der Historizität bricht aber H. plötzlich ab. Historisch ist die Hinrichtung, wahrscheinlich ist die Kritik an der Ehe, die auch bei Josephus „durchzuschimmern" scheint; aber die Beteiligung der Herodias bleibt unklar (238f). An dieser Stelle habe ich von H. gelernt. Wenn römische Machthaber in der späten Republik Gegner köpfen ließen und die Köpfe in einem Fest weiterreichten (187–189) – Sulla ist mit den massenhaften Hinrichtungen in seinem Haus und Köpfe-wegtragen-lassen zuzufügen (Plut.Cat.3) –, dann konnte der „Fuchs" Herodes Antipas durchaus ein solches Machtzeichen am aufruhrverdächtigen Täufer gegenüber den römischen „Bundesgenossen" historisch vorführen; er räumt wie Sulla mit rebellischen Elementen auf. H. zeichnet anschließend schön nach, wie Josephus diesen Herodianer zunehmend negativ charakterisiert. Die Hofgeschichte fehlt allerdings bei Josephus. Seine Distanz als amtierender Priester zu dem apokyptischen, priesterlichen Dissidenten Johannes war m. E. wohl zu groß.

Insgesamt ist die Arbeit anregend und flüssig geschrieben. Die Intertextualität öffnet die Tore über die hl.n Schriften des Judentums hinaus für die antike Welt. Für diese Leserrezeption stellt die Arbeit einen wichtigen Meilenstein dar.

Dortmund Detlev Dormeyer

Pate, C. Marvin: **The Reverse of the Curse.** Paul, Wisdom, and the Law. – Tübingen: J. C. B. Mohr 2000. XXII, 536 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2, 114), brosch. € 64,00 ISBN: 3–16–147286–1

C. Marvin Pate (P.) ist Prof. of Bible am Moody Bible Institute, Chicago, der früheren Chicago Evangelization Society (www.moody.edu), der amerikanischen Öffentlichkeit bekannt durch das Moody Magazine (www.moodymagazine.com) und das Moody Broadcasting Network mit seinen 18 Radiosendern, darunter das WMBI (www.mbn.org; www.wmbi.org). P. ist ausgewiesen durch drei Monographien zu Paulusthemen, darunter einer Theologie des Paulus, die in der Forschung allerdings wenig rezipiert worden sind *(Adam christology as the exegetical and theological substructure of 2 Corinthians 4:7–5:21,* Lanham, Md. 1991; *The glory of Adam and the afflictions of the righteous. Pauline suffering in context,* Lewiston, N. Y. 1993; *The end of the age has come. The theology of Paul,* Grand Rapids, Mich. 1995). Jetzt legt er eine Arbeit zum Gesetzesverständnis des Paulus vor, die Martin Hengel (dem die Arbeit verpflichtet ist, 399 A 93) und Otfried Hofius in die WUNT aufgenommen haben.

P.s These ist: Der Pharisäer Paulus hat einst Gesetz und Weisheit miteinander identifiziert (Kap. 5, 129–170: Phil 3,6; 1Kor 1,20; Röm 2,17–20; Gal 1,13–14; 3,6–14; 4,4–6). Nach seiner Lebenswende ist ihm Christus die Weisheit. Gesetz und Weisheit haben nichts mehr miteinander zu tun, das Gesetz ist annulliert (Kap. 6, 171–231: Gal; Kap. 7, 232–324: Röm; 1Kor; Phil). Gegen eine in der jüngeren Paulusforschung verbreitete Meinung hat es keine positive Funktion mehr im Leben der Christgläubigen (204–211.260–277 und passim, insbes. 415–428: es gibt keinen tertius usus legis). Der Apostel, dessen Gesetzeslehre einst durch und durch ‚Deuteronomistic' war (152), kehrt die Fluch- und Segensworte von Dtn 27–30 um: Verflucht ist, wer die Worte des Gesetzes tut (bzw. wer sich darum bemüht, denn das

Gesetz ist unerfüllbar), gesegnet ist, wer an Christus glaubt (171–324 passim). Damit setzt Paulus ‚universalism' und ‚fideism' (171–324, als cantus firmus: 171.172.211–231.232.251 usw.) gegen den im Judentum verbreiteten ‚particularism' und ‚nomism', der das Resultat eines positiven Verhältnisses von Weisheit und Gesetz ist (Kap. 1–4, 21–128: Sir; Bar; PsSal; SapSal; 4Makk; 3Sib; Arist; TestXII; 4Esr; 2Bar; Dan; 1Hen; Qumran – sie alle, trotz vieler Unterschiede, „unified in their attempts to positively associate wisdom and law in terms of nomism and particularism", 128; ähnlich auf ihre Weise die ‚Judaizer' in Galatien und Matthäus, Kap. 8, 325–365, sowie Lukas und Jakobus, Kap. 9, 366–407, die in ihrem Bestreben, zwischen Paulus und seinen Gegnern zu vermitteln, „both manifest a certain amount of nomism and particularism", 366 [die Tübinger Schule hat das Verhältnis zwischen Paulus und seinen Gegnern im wesentlichen richtig gesehen, 366.399 und Appendix III, 438–444]). Aus der Perspektive des Apostels ist der jüdische ‚nomism' ‚synergistic' und deshalb ‚legalistic' (16.409.435.437 A 12). „In failing to perceive that covenantal nomism was still legalistic in orientation, [E.P.] Sanders, we believe, put many Pauline scholars thereafter on a course that, in effect, has detracted from the apostle's scandalous message of the cross – the crucifixion of the Messiah spelled the end of the law" (409; gemeint ist v.a. J. D. G. Dunn, „along with the new perspective on Paul", Appendix II, 435–437: 437 A 12).

Die sog. ‚neue Perspektive' ist auf dem Holzweg, und das Judentum ist, in der Sicht des Apostels und auch unabhängig davon, eine legalistische Religion. Das sind kühne Thesen, die gut begründet sein wollen. Gelingt P. der Nachweis? Ich meine: nein. Die Arbeit hat zwar ihre Stärken: Der Vf. hat viele Quellen zur Kenntnis genommen und viel Sekundärliteratur rezipiert (35 S. Literaturverzeichnis); er diskutiert in z.T. seitenlangen Anmerkungen eine Fülle von Einzelproblemen und nimmt fundiert Stellung; in vielen Punkten wird man ihm gern zustimmen. Im Ganzen indes kann die Untersuchung nicht überzeugen. Sie weist gravierende sachliche und methodische Mängel auf. Die wichtigsten:

(1) Die Analysen decken die These vom ‚legalistischen', weil ‚synergistischen' Judentum in keiner Weise. Sie steht in der Einleitung, in der Konklusion und in Appendix 2, und der Vf. verwendet auf sie kaum mehr als drei Sätze. In Anbetracht der immensen Relevanz des Problems und der intensiven Debatte der letzten Jahrzehnte ist das bemerkenswert. Zwar behauptet P. kühn, die Analyse von Teil I (= Kap. 1–4) habe zu diesem Ergebnis geführt (409), aber dem ist nicht so. Das Thema von Teil I ist ein ganz anderes, selbst die Stichworte ‚legalistisch' und ‚synergistisch' sucht man auf den fraglichen S. (fast) vergeblich (vgl. nur das Ergebnis 126–128).

Mit der Rede vom jüdischen ‚Legalismus' greift P. entschlossen auf eines der zentralen Verdikte der einst verbreiteten christlichen Sicht des Judentums zurück, die nach drei Jahrzehnten christlich-jüdischen Dialogs weithin als obsolet gilt. Auch andere längst überholt geglaubte Urteile über das Judentum um die Zeitenwende begegnen dem Leser: die Pharisäer sind eine „orthodox Jewish group of the first century" (132); der Pharisäer Paulus hält sich an die Tora „(some 613 commandments)" und an die mündlichen Traditionen „(perhaps as many as 6,000!)" – Regeln, die „were designed to be a protective fence around the Torah by reducing life to a system of rules that covered every conceivable circumstance" (ebd.); Gesetzesobservanz und „the nationalistic righteousness of the Jews" lassen sich nicht voneinander trennen (247); Paulus fühlt sich „personally obligated to purge Judaism of its newest rival faith – Christianity" (133), u.ä.m. Andernorts ist die Forschung darauf aus, genau zu differenzieren, anachronistische Termini zu vermeiden, den Blick frei zu bekommen auf die komplexen Prozesse der Selbstdefinition von ‚Juden' und ‚Christen' im ersten Jh. P. vereinfacht, formuliert griffige Sätze, verfällt in alte Klischees. Das ist ein bedauerlicher Rückschritt.

(2) Der Vf. verzichtet darauf, seine zentralen Begriffe zu klären.

(a) Was heißt ‚legalistisch', was ‚synergistisch'? Wer die systematisch-theologische Debatte der letzten Jahre ein wenig verfolgt hat (z.B. den innerchristlichen Streit um die ‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre'), weiß, wie schwierig es ist, sich über die Reichweite der beiden Begriffe zu verständigen. Will man hier ernstlich vorankommen, müßte man die Auseinandersetzung mit E. P. Sanders und der Kritik an seinem Modell des ‚covenantal nomism' aufnehmen und dabei auch das Gespräch mit der neueren Judaistik und ihrer Interpretation der Quellen suchen. Die Wiederholung alter konfessioneller (Vor-)Urteile bringt uns nicht voran.

(b) Was heißt ‚universalistisch', was ‚partikularistisch'? In P.s Raster kommen alle in Teil I analysierten jüdischen Quellen auf der Seite des ‚Partikularismus' zu stehen. Jede Schrift, die ihr ‚Judentum' nicht entschlossen preisgibt und Weisheit und Gesetz radikal dissoziiert, ist für ihn ‚partikularistisch'. Der Aristeasbrief richtet sich an jüdische Leser – ergo ist er ‚partikularistisch' (71). Das 4. Makkabäerbuch verwendet zwar „Greek concepts", und es hat eine „universalistic perspective", aber die Konzepte „are brought apologetically into the service of the author's Judaism" – ergo ist 4Makk ‚partikularistisch' (57). Ein Jude kann offenbar gar nicht ‚universalistisch' denken. Es braucht einen Paulus, um diese einzig legitime Position zu formulieren: „Paul replaced Jewish particularism with universalism" (212). Kein Wunder, daß bei diesem Raster am Ende auch Matthäus (trotz 28,18–20!), Jakobus und sogar Lukas (er „remains very much Jewish in his thinking", 379), auf der Seite des ‚Partikularismus' zu stehen kommen.

(3) Der Vf. übergeht einschlägige Texte. Seine These, die Tora spiele für Paulus keine positive Rolle mehr im Leben der Christgläubigen, hätte er erweisen müssen an den Texten, die gemeinhin als stärkste Argumente gegen diese Annahme gelten: Röm 12,19–20; 1Kor 5,13; 6,16; 7,19 (ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν, ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ) usw., wo Paulus seine – überwiegend nichtjüdischen – Leser/innen ausdrücklich und ganz selbstverständlich auf die Tora verweist (dazu z.B. W. Schrage: *Ethik des Neuen Testaments*, GNT 4, Göttingen ²1989, 211–214). Keinen dieser Texte diskutiert der Vf. (1Kor 7,19f kommt 289f immerhin vor, aber in anderem Kontext).

(4) Der Vf. kennt wichtige Literatur nicht. Wer steile Thesen vertritt, hat sich den Argumenten der anderen Seite entschlossen zu stellen. Es ist daher trotz des umfangreichen Literaturverzeichnisses kaum zu entschuldigen, daß P. weder James Dunn's monumentale Theologie des Paulus zur Kenntnis genommen hat (*The theology of Paul the apostle*, Edinburgh 1998) noch Karin Finsterbuschs einschlägige Arbeit, die für ihn über weite Strecken ein ideales Gegenüber gewesen wäre (*Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik*, StUNT 20, Göttingen 1996). Auch Hans-Joachim Ecksteins eingehende Analyse von Gal 2,15–4,7 kommt nicht vor (obwohl sie in derselben Reihe erschienen ist: *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2*,15–4,7, WUNT 86, Tübingen 1996), die Paulusbücher von Jürgen Becker und Eduard Lohse kennt der Vf. nicht, u.ä.m.

(5) Die Textexegesen sind z.T. oberflächlich. Oft schließt der Vf. sich an eine Meinung aus der Literatur an und bekräftigt sie noch einmal, anstatt eine eingehende Analyse der paulinischen Argumentation vorzunehmen. So kommt die Forschung nicht weiter.

Ärgerlich sind die Passagen, an denen P. auf die Schnelle über wichtige Texte huscht. Daß τέλος Röm 10,4 ‚Ende' heißt, steht ihm nach anderthalb S. fest (248f). Eine eingehende Analyse der komplizierten Argumentation in Röm 10,1–14 findet nicht statt. Röm 9,31 εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν übersetzt er kurzerhand mit „did not succeed in fulfilling the law" (247), ohne auch nur eine Anmerkung über diese eigenwillige Auslegung zu verlieren. Die immensen Probleme der Exegese von Röm 9,30–33 scheint er gar nicht bemerkt zu haben (dazu z.B. F. Refoulé, Note sur Romains IX,30–33, RB 92, 1985, 161–186; W. Reinbold, Paulus und das Gesetz: Zur Exegese von Römer 9,30–33, BZ 38, 1994, 253–264). Auch die für seine Untersuchung zentrale These, Paulus argumentiere allenthalben mit der Unerfüllbarkeit des mosaischen Gesetzes (194–200 und passim), wird nicht durch eine eigenständige Exegese erwiesen, sondern letztlich durch Verweis auf die Literatur (197–199: Th. Schreiner vs. E. P. Sanders). Hier und andernorts gewinnt man den Eindruck: Bestimmte Grundthesen stehen für P. von Anfang an fest; er treibt Exegese, um diese Thesen an den Texten bestätigt zu finden.

(6) P.s eingängige Grundthesen tragen fremde Konzepte in die Paulusbriefe ein.

(a) Von einer ‚Umkehrung des Fluches' kann nach Lage der Dinge nicht die Rede sein. ‚Umkehrung', das hieße ja: Verflucht ist, wer das Gesetz tut, gesegnet, wer es nicht tut. Das aber sagt Paulus nirgends, und er könnte es nicht, denn das Tun des Gesetzes ist auch für die Christgläubigen z.T. eine Selbstverständlichkeit (s. o.; zu Gal 3,10ff; vgl. *W. Reinbold*, „Gal 3,6–14 und das Problem der Erfüllbarkeit des Gesetzes bei Paulus", ZNW 91, 2000, 91–106). Was der Apostel tut, ist dies: Er bestimmt Fluch und Segen neu und *anders* als man es von Dtn 27–30 her gewohnt ist.

(b) Ich vermag nicht zu erkennen, daß die Dissoziation von ‚Weisheit' und ‚Gesetz' (an der nicht zu zweifeln ist) für Paulus ein zentrales Thema ist, mehr noch: das Fundament seiner Theologie.

P. formuliert: „Paul's negative view of the law and his positive attitude toward the Gentiles (...) are the direct results of his separation of wisdom from the Torah and, concomitantly, his reversal of the Deuteronomistic tradition" (1). Diese These beruht auf mehr oder weniger plausiblen Spekulationen über das Denken des Apostels und seine ‚weisheitlichen', ‚deuteronomistischen' usw. Hintergründe. Einen Text, der Weisheit und Gesetz tatsächlich dissoziiert und daraus die vom Vf. genannten Folgerungen zieht, gibt es nicht. Wo Paulus vom νόμος spricht (Röm 2–8; 9,31–10,5; 13,8.10; 1Kor 9,8f.20; 14,21 [34]; 15,56; Gal 2–6; Phil 3,5–9), spricht er nicht von der σοφία, und wo er von der σοφία spricht (Röm 11,33; 1Kor 1–2; 8,19; 12,8; 2Kor 1,12), spricht er nicht vom νόμις.

V. a. aber läßt sich aus der Dissoziation von Weisheit und Gesetz nicht der Schluß ziehen, den der Vf. zieht. Er kalkuliert etwa so: Früher galt für Paulus: Weisheit = Gesetz (A = B). Nach seiner radikalen Lebenswende gilt: Weisheit = Christus (A = C). Ergo folgt: Christus ≠ Gesetz (C ≠ B), Christus des Gesetzes Ende. Schön wär's, wenn es mit der Theologie des Paulus so einfach wäre!

Der Vf. legt eine stark schematisierende Untersuchung vor, deren grobe Raster der Sache nicht angemessen sind. Das ist schade, denn das Thema ist vielversprechend, und die Arbeit enthält manches, auf dem man hätte aufbauen können. So aber geht sie den Weg zurück in eine Zeit, als man Paulus auf dem Hintergrund des vermeintlich legalistischen Judentums interpretierte. Die Forschung wird ihn nicht mitgehen können.

Göttingen Wolfgang Reinbold

Theißen, Gerd: **Das Neue Testament.** – München: C. H. Beck 2002, S. 128 (Wissen in der Beck'schen Reihe, 2192), kt € 7,90 ISBN: 3–406–47992–8

Gerd Theißen bietet in der C. H. Beck-Reihe „Wissen" eine knappe, präzise Einführung in das NT.

Kap. I „Das ‚Neue Testament' und seine literarischen Formen" skizziert auf 7 S. das hermeneutische Modell: „Das Neue Testament ist die Schriftensammlung einer Subkultur im Römischen Reich, die sich durch Neuinterpretation der jüdischen Religion gebildet hat" (9). 2 Kor 3,14 spricht anders als Qumran vom „neuen Bund". Die antike, negative Besetzung von „neu" wird positiv, und zwar eschatologisch, umgewertet. Diese eschatologische Umwertung zeigt sich besonders in Ethos, Ritus und Mythos.

„Im Urchristentum verband sich so (wie im hellenistischen Judentum überhaupt) jüdische Gebotsethik mit hellenistischer Einsichtsethik (...). Zum neuen Ethos trat ein neuer Ritus: Das Abendmahl (...). Das Stichwort ‚Neuer Bund' weist schließlich auf den Mythos der ersten Christen: die ‚Grunderzählung einer Religion' (...) von Jesus von Nazareth" (10–11).

Diese drei zentralen religiösen Bereiche Ethos, Ritus und Mythos sind von den literarischen Gattungen her zu erschließen: „Die literarische Formensprache offenbart unbestechlicher die Intentionen einer Gruppe als inhaltliche Aussagen" (11). Im Kommunikationsmodell von T. werden die Inhalte aus dem Zusammenspiel von literarischer, textlinguistischer Form und soziologischer Kommunikationssituation bestimmt. Ergänzen läßt sich, daß sich auch der heutige Leser in diese Interaktion (mit Interesse oder Glauben) hinein begeben muß, wenn er überhaupt etwas verstehen will.

T. führt nach dieser Klärung der kommunikativen Grundfragen durch die Welt des NT und seiner Entstehungsgeschichte hindurch. „Das Evangelium ist eine Variante des ‚Bios' (der antiken ‚Biographie'), wenn auch ein Bios sehr eigenwilliger Art" (12).

Die Briefsammlungen als zweite Hauptgattung haben ihr Modell „nur in der nichtjüdischen Welt" (12). Apg steht am nächsten Josephus, Apg hat in Dan ihr Vorbild (14–15). Es folgen:

„ II. Jesus von Nazareth
III. Die Jesusüberlieferung der ersten Generation: Die Logienquelle und die mündliche Überlieferung von Jesus.
IV. Paulus von Tarsos
V. Anfänge der Briefliteratur in der ersten Generation: Die Paulusbriefe.
VI. Synoptische Evangelien und Apostelgeschichte: Die neue Literaturform der zweiten und dritten Generation.
VII. Pseudepigraphische Briefe: Die Fortsetzung der Literatur der ersten Generation.
VIII. Johanneische Schriften: Die Verbindung von Evangelien- und Briefliteratur.
IX. Der Weg zum ‚Neuen Testament' als literarischer Einheit".

Die einzelnen Kap. sind wie so oft bei T. von bestechender Klarheit. Weitgehend gibt er den Konsens wieder. Zur Historizität der Taufe nimmt T. zu Recht das neuere Argument der „Selbstanklage" Jesu als Sünder auf. Die Umkehr vor dem nahen Weltgericht schließt ihn auch selbst ein, weil ja die Offenbarung der Himmelsstimme und damit die Offenbarungserfahrung für ihn erst nach der Taufe erfolgt. Die anschließende Verkündigung der theozentrischen Königsherrschaft Gottes ist in der Formensprache der Einzelsätze noch authentisch für den Leser zu erkennen. Jesus gründet den Zwölferkreis und provoziert mit Tempeleinzug und Tempelreinigung den tödlichen Konflikt mit den politischen und religiösen Autoritäten. Zu den machtpolitischen Messiaserwartungen hat er sich „spröde" verhalten; er hat sich vielmehr als Menschensohn verstanden (15–20).

Die Zweiquellentheorie erschließt noch immer am plausibelsten die Traditionsgeschichte. Für die Existenz der Logienquelle Q wird zusätzlich Papias (?) herangezogen, Q wird als „Prophetenbuch mit weisheitlichen Sprüchen" bestimmt (29), die Diskussion um die Gattung „Spruch-Evangelium", „Spruch-Biographie" und „Weisheitsbuch" wird allerdings im Gegensatz zu den Erzähl-Evangelien (den Synoptikern) ausgelassen. Q ist eine Überlieferung von „Wandercharismatikern". Neben Q gibt es noch Überlieferungen von Ortsgemeinden: die Passionsgeschichte (Kurz- [ab Mk 14,43] und/oder Langform [ab Mk 14,1]) und die synoptische Apokalypse Mk 13. Hinzu kommen die Überlieferungen im Volk: die Wundergeschichten.

Parallel zu den Jesus-Traditionen wird das Leben von Paulus dargestellt, indem T. die Spannungen zwischen den proto-paulinischen Briefen und Apg wohl aufzeigt, aber nicht überbetont. Die Paulusbriefe erhalten als „expandierte Privatbriefe" unterschiedliche Klassifizierungen als erweiterter Gemeindebrief (1 Thess), als Apologie (Gal), als Freundschaftsbrief (Phil), als enthusiastische Briefe (1–2 Kor), als Testament (Röm), Phlm wird nicht näher literarisch bestimmt. Hier würde ich mir doch eine übergreifende, einheitliche, rhetorische Definition (Freundschaftsbrief) wünschen, der die inhaltliche Sonderentwicklung „Gemeindebrief" zugeordnet wird. Die synoptischen Evangelien machen aus dem „mythischen Wesen" Jesu des paulinischen Gemeindebriefs ein „irdisches Leben Jesu mit einer göttlichen Aura" (61–63). Die pseudepigraphischen Briefe sind legitime Zeugnisse der Paulusschule. Im Kanon sind noch die Ansätze der Sammlung nach Buchstabenmenge erkennbar: Röm, 1–2 Kor, Gal = „Ursammlung; Eph, Phil, Kol, 1–2 Thess, Phm = „Erster Anhang"; 1–2 Tim, Tit = „Zweiter Anhang" (89). Die katholischen Briefe geben allgemeine Strömungen wieder.

„Die beiden Überlieferungsströme, die sich in Briefen und synoptischen Evangelien niedergeschlagen haben, kommen in den Schriften des joh Kreises zusammen und bilden hier unter formalem und inhaltlichem Aspekt eine Synthese" (95). Diese Einleitung zu den johanneischen Schriften trifft formal zu, zeigt aber m. E. eine überspitzte Systemharmonie nach hegelschem Muster an. Nicht nur die Synoptiker, auch Paulus und seine Schule argumentieren theozentrisch. Das mythische Wesen des Präexistenten meint den herabgestiegenen und gesandten Christus, nicht den Menschen Jesus von Nazareth. Die Vereinigung von göttlicher Weisheit, von göttlicher Präexistenz und irdischem Jesus bleibt für die urkirchlichen Briefschreiber und Historiographien eine zentrale theologische Paradoxie. Joh liefert keine Synthese, sondern eine Weiterschreibung der Evangeliengattung, die T. auch deutlich herausarbeitet (96), mit eigenwilligen Akzentsetzungen und entsprechenden Aporien (gegen T.). Für Mk gilt nicht einfach Wredes These weiter, daß die „Verehrung Jesu als Sohn Gottes" ins Leben Jesu zurückverlegt wurde (67), sondern es gilt, daß der irdische (und historische) Jesus nach der Ablösung von Johannes dem Täufer eine „göttliche Aura" um sich hatte, die die nachösterlichen Traditionen und die Evangelisten dann als singulär und allein Heil stiftend ausgebaut haben. Die 14 „Grundmotive", die T. eindrucksvoll am Schluß auflistet (122–124), gehen doch alle explizit oder implizit auf den historischen Jesus zurück. Dann bedarf es aber keines Hegels und keiner Systemharmonie mehr.

Insgesamt ist zu sagen, daß dieses knappe Werk flüssig zu lesen ist und glänzend in die literarische, soziologische und theologische Welt des NT einführt. Es ist jedem interessierten Laien, jedem Studierenden und jedem Praktiker der Theologie zu empfehlen. Auch der theologische Forscher hat Lerngewinn an dieser gelungenen Elementarisierung. Wie in der Elementarisierung Unzulänglichkeiten, Rückschritte und verlustreiche Widersprüche einer religiösen Subkultur offengelegt werden können, und zwar für eine kommunikative Außenperspektive und engagierte Innenperspektive, wird noch weiter zu diskutieren sein.

Dortmund Detlev Dormeyer

Kirchengeschichte

Baum, Armin Daniel: **Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum.** Mit ausgewählten Quellentexten samt deutscher Übersetzung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. XVI, 313 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 138), brosch. € 49,00 ISBN: 3–16–147591–7

Das Buch gibt einen Überblick über Aspekte des Themas Pseudepigraphie (1–196; das Fazit ist in das Englische übersetzt: 194–196), in sehr nützlicher Weise ergänzt um einschlägige Texte, die nach alphabetischer Reihenfolge ihrer Autoren bzw. Titel geordnet sind, samt teils übernommener, teils von Baum verfertigter deutscher Übersetzung (197–261; zu Galen fehlt auf S. 220–222 der griechische Text); dazu kommen eine umfangreiche Bibliographie (263–292) und Register (293–313). B. schließt sich vor allem dem Standardwerk von Wolfgang Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung* (Handbuch der Altertumswissenschaft I/2), München 1971, an, ferner (doch deutlich weniger) Norbert Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie* (Stuttgarter Bibelstudien 79), Stuttgart 1975, „und versucht, einzelne ihrer Thesen weiterzuentwickeln" (3). Die von B. vertretene „Hauptthese (...) lautet, *daß die literarische Echtheit eines Buches in der Antike nicht aufgrund der Herkunft seines Wortlauts, sondern ausschließlich und durchgängig aufgrund der Herkunft seines Inhalts beurteilt wurde*" (3f; vgl. 92; 193). Diese These versucht B. in vier Kap.n (B-E) zu explizieren, indem er „Die Täuschungsabsicht frühchristlicher Pseudepigraphen" (31–93), „Die Rezeption pseudepigrapher Bücher durch ihre Leser" (95–148) sowie „Die moralische Bewertung literarischer Fälschungen durch ihre Autoren" (149–177) untersucht und abschließend einen Bezug zur „Neutestamentliche(n) Pseudepigraphie in der modernen Kanontheorie (so XIII; 179: Kanontheologie)" (179–191) herstellt. Grundlage für die Überlegungen in diesen Kap.n sind nach Aussage von B. selbst (7) die Differenzierungen, die im ersten Kap. „Definitionen, Analogien und Voraussetzungen" (7–30) vorgenommen werden. B. unterscheidet darin zwischen verschiedenen „Spielarten der Pseudepigraphie": primärer und sekundärer, ab-

sichtlicher und unabsichtlicher, mit und ohne Täuschungsabsicht, mit und ohne Offenbarungsanspruch (7–17).

Das Buch ist damit ein Versuch, das äußerst vielgestaltige Phänomen falscher Verfasserangaben mit Hilfe allgemeiner Kriterien in den Griff zu bekommen. Ob und inwieweit diese Kriterien anwendbar und tragfähig sind, kann nur durch eine genaue Untersuchung jedes einzelnen Pseudepigraphons erprobt werden – eine immense Aufgabe, auf die übrigens schon Speyer (aaO. 9) hingewiesen hat. Erst auf diesem Weg dürfte sich zeigen, ob wirklich sichere Kriterien zu gewinnen sind, um die von B. vorgenommenen Unterscheidungen durchführen zu können.

B. fokussiert seine Sicht auf die literarische Fälschung nämlich auf zwei recht problematische Aspekte. Wenn er absichtliche und unabsichtliche Pseudepigraphie sowie Pseudepigraphie mit und ohne Täuschungsabsicht unterscheidet, dann steht die Frage nach Absichten der Fälscher mit ihren Produkten zur Debatte. So berechtigt diese Frage ist – entsprechend breit wird sie in der Forschung diskutiert –, so rasch führt sie in das Reich der Spekulation. Mittels historisch-kritischer Analysen lassen sich zwar Aussagen über eventuelle Intentionen eines pseudepigraphischen Werkes machen, die Intentionen seines Vf.s und speziell die Frage, ob er damit täuschen wollte, ist im konkreten Fall aber schwerlich zu beantworten. Die einzige Ausnahme ist Salvians Rechtfertigung dafür, daß er seine „Vier Bücher an die Kirche" unter dem Namen „Timotheus" veröffentlicht hat. Sie ist aber nicht einfach als Beleg für Pseudepigraphie ohne Täuschungsabsicht zu werten (so auf S. 49f; 92f; 162). Denn erstens hat Salvian erst reagiert, als seine Fälschung schon entdeckt war. Und zweitens hat er zwar darauf insistiert, der Vf. habe nicht täuschen wollen, denn mit Timotheus sei nicht der Paulusschüler gemeint, sondern es handle sich um ein Pseudonym: Zur „Ehre Gottes" – das ist die Etymologie des Namens Timotheus – habe der Vf. sein Werk geschrieben. Das wird man Salvian abnehmen wollen. Aber dadurch, daß Salvian seine Verfasserschaft partout nicht zugeben will, täuscht er den nicht eingeweihten Leser doch (vgl. seinen 9. Brief an den Bischof Salonius). B. kommt nur zu allgemeinen Erwägungen, die mehr oder weniger plausibel ausfallen (31–93).

Skepsis dürfte zweitens gegenüber der Verknüpfung der Pseudepigraphie mit den dogmatischen Größen Offenbarung, Inspiration und Kanon angebracht sein. Zum einen bleibt fraglich, ob religiöse Pseudepigraphie (so die Begrifflichkeit von Speyer) sich sinnvoll von nicht-religiöser Pseudepigraphie abheben läßt (B. spricht von Pseudepigraphie mit und ohne Offenbarungsanspruch: 14–17). Pseudepigraphische Texte, die, wie die neutestamentlichen Pseudepigrapha, erkleckliche Zeit *nach* ihrer Entstehung einem Kanon heiliger Schriften zugerechnet wurden, unterscheiden sich hinsichtlich ihres Charakters als Pseudepigrapha in nichts von anderen Werken mit falschen Verfasserangaben und sind daher im Blick auf ihre Entstehung (Intention, pseudepigraphische Techniken etc.) wie diese zu behandeln, das heißt als literarisches Phänomen. Zum anderen kann mit den Kategorien von Orthodoxie und Häresie nur sehr zurückhaltend hantiert werden. Die christlichen Theologen als Rezipienten pseudepigraphischer Bücher urteilten hinsichtlich deren Rechtgläubigkeit überaus parteilich, indem sie literarische Fragen nach Echtheit und Fälschung in der Regel von (teil)kirchlich-dogmatischen Kriterien her beurteilten. Obwohl Tradition und Bekenntnis in den altkirchlichen Quellen natürlich eine große Rolle spielen, scheint es doch angezeigt, die Kategorien klar auseinanderzuhalten. In seinen Ausführungen macht B. das Unbehagen zum Thema, das sich regelmäßig einstellt, sobald es um die Falschzuschreibung religiöser oder gar kanonischer Schriften geht. Auf der Rückseite des Buches wird das plakativ formuliert: „Kann eine Apostelschrift, die unter falschem Verfassernamen verbreitet wurde, als heilige Schrift gelten und Teil des Neuen Testaments sein?" Die Raster kanonisch / apokryph, orthodox / häretisch und echt / gefälscht teilen die altchristliche Literatur je unterschiedlich ein. Bringt man das eine Raster mit dem anderen in Verbindung, muß das stärker berücksichtigt werden, als B. das tut (95–191).

Die Darstellung von B. wirft mehr Fragen auf als sie beantwortet. Insgesamt zeigt das Buch damit, wie intensiv die antike Pseudepigraphie, die pagane wie die christliche, mittlerweile schon erforscht ist – und wie rätselhaft sie in etlichen Aspekten gleichwohl immer noch wirkt. Mit dem von B. aus Primär- und Sekundärliteratur zusammengetragenen Material – die ausgiebig vorgeführten Quellen und Forschungsdiskussionen sind überaus informativ – und mit den abgedruckten und übersetzten Quellentexten wird das Buch für jede Beschäftigung mit dem Thema seinen Wert als reiche Fundgrube erweisen.

Münster Alfons Fürst

Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts, hg. v. Ernst-Dieter Hehl / Ingrid Heike Ringel / Hubertus Seibert. – Stuttgart: Thorbecke 2002. 344 S., 18 Abb. (Mittelalter-Forschungen 6), geb. € 44,00 ISBN: 3–7995–4257–4

Der Sbd mit 13 Beiträgen geht auf eine Tagung zu Ehren des Mainzer Mediävisten Alfons Becker am 3. und 4. Juli 1997 zurück, der kurz vorher (am 22. 6.) 75 Jahre alt geworden war. Becker ist v. a. bekannt geworden durch seine monumentale Biographie Papst Urbans II. (1088–1099), deren dritter und letzter Bd noch aussteht[1].

Ernst-Dieter Hehl skizziert in seinem Überblick „Das Papsttum in der Welt des 12. Jhs." (9–23) einige langfristige Veränderungen des Papsttums, das sich ideell immer mehr von Rom löste, auch wenn der Grundsatz *ubi papa ibi Roma* erst im 13. Jh. formuliert wurde. Das durch die gregorianische Reform veränderte Papsttum sah sich v. a. als anerkannte Ordnungsmacht in der Welt des 12. Jhs., was sich ablesen läßt an der steigenden Zahl von Papsturkunden, die meistens erbeten wurden.

Klaus Herbers, „Das Papsttum und die Iberische Halbinsel im 12. Jh." (25–60) nimmt sich einen geographischen Ausschnitt aus dieser weitgespannten Aktivität des Papsttums heraus, nämlich das Wechselverhältnis zwischen diesem und der Iberischen Halbinsel. Schon seit dem späten 11. Jh. gab es vermehrte Kontakte zwischen beiden. Die Päpste spielten bei der Öffnung Spaniens zum übrigen Europa um 1100 eine wichtige Rolle. Im 12. Jh. war die Einheit der Hispania ein zentrales Thema päpstlicher Spanienpolitik, besonders unter Papst Coelestin III. (1191–1198). H. untersucht im einzelnen die Streitigkeiten zwischen den Bistumssitzen Toledo, Braga und Compostela um Primats- und Metropolitanrechte, wobei sich alle drei um päpstliche Legitimation bemühten.

Dietrich Lohrmann, „Das Papsttum und die Grafschaft Burgund im 11.–12. Jh." (61–75) greift aus dem Material der „Gallia Pontificia 1" (Göttingen 1998) drei Themen aus der Geschichte des Erzbistums Besançon heraus: den Streit der konkurrierenden Domkapitel St. Johannes und St. Stephan; das (letztlich vergebliche) Unabhängigkeitsstreben der Abtei Baume-les-Moines von Cluny. Schließlich schildert er, wie geschickt die Zisterzienser von Bellevaux, Clairefontaine und Balerne in ihrer Erwerbspolitik sowohl vom Schisma von 1159–1177 als auch vom Sieg Alexanders III. profitierten.

Den Aufsatz von *Stefan Weinfurter*, „Papsttum, Reich und kaiserliche Autorität: Von Rom 1111 bis Venedig 1177" (77–99) halte ich für den besten des ganzen Bdes. W. analysiert eindringlich die Ereignisse, die zum Eklat vom 12. Februar 1111 in St. Peter führten und die Konsequenzen, die sich daraus für das Wormser Konkordat von 1122 ergaben. Das Angebot von Papst Paschalis II. in den Vorverhandlungen mit Heinrich V. am 4. Februar 1111 (Verzicht der Bischöfe auf die Regalien) war nach W. nicht von einem geistlichen Armutsideal inspiriert, sondern eine Kampfansage gegen die deutschen Bischöfe, die sich gerade wieder eng um den Kaiser geschart hatten. Die Frage bleibt offen, warum sich Heinrich V. auf dieses Angebot einließ. Am Ende gingen jedenfalls die Bischöfe als Sieger aus dem Machtkampf hervor. Verlierer war das Kaisertum. Es waren denn auch die Kirchenfürsten, die 1177 Friedrich I. Barbarossa zum Frieden von Venedig zwangen, um für das Reich zu retten, was zu retten war. Damit bestätigt W. die Einschätzung von Jutta Schlick über die allmählich gewachsene Rolle der Fürsten als Träger des Reiches und Garanten der Ordnung[2]. Unbeantwortet bleibt die Frage, welchen Gewinn das Papsttum aus diesen Konflikten mit dem Reich zog.

Franz J. Felten, „Kaisertum und Papsttum im 12. Jh." (101–125) ist für das „kurze 12. Jh." (F. rechnet es von 1122–1198) ein Forschungsrückblick mit methodischen Überlegungen über Ordnungen u. Ordnungsvorstellungen im röm.-kath. Europa, wobei mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben werden.

Die Notiz des Lib. Pont. II, ed. L. Duchesne, S. 305 von einer Gesandtschaft aus Konstantinopel an Papst Paschalis II. im Herbst 1117 hält *Johannes Koder*, „Die letzte Gesandtschaft Alexios' I. Komnenos bei Paschalis II." (127–135) für glaubwürdig. Wenn in der Alexias der Kaisertochter Anna davon nichts steht, dann wegen der negativen Einstellung der Prinzessin gegenüber den Lateinern und wegen der Folgenlosigkeit der Gesandtschaft.

Mit Byzanz befaßt sich auch *Günter Prinzing*, „Das Papsttum und der orthodox geprägte Südosten Europas 1180–1216" (137–183). Die (Kirchen-)Politik auf dem Balkan glich im 12. Jh. einem Spiel mit vielen Bällen, wobei alle Beteiligten (Päpste, byz. Kaiser, ungar., serb. und bulgar. Herrscher, nicht zu vergessen die Patriarchen von Konstantinopel und andere Bischöfe) ihre eigenen Ziele verfolgten. Insgesamt muß man sagen, daß sich die Päpste redlich bemühten, Konflikte abzubauen, die sich nicht erst seit 1054 angehäuft hatten. Das alles wurde, was das Byzantine Commonwealth anging, zunichte gemacht durch die (2.) Eroberung von Konstantinopel durch die Kreuzfahrer 1204. Dankenswerterweise geht der Vf. auch auf die theologischen Vorbehalte der Byzantiner ein, die kompakt in einem Schreiben des Metropoliten Pediadites von Kerkyra (Korfu) enthalten sind, mit dem er die Einladung zum IV. Laterankonzil aus eben diesen theologischen Gründen ablehnte.

[1] A. Becker, Papst Urban II. (1088–1099), Teil 1–2 (MGH Schriften XIX/1–2), Stuttgart 1964 u. 1988.

[2] J. Schlick, König, Fürsten und Reich (1056–1159): Herrschaftsverständnis im Wandel (Mittelalter-Forschungen 7), Stuttgart 2001.

Rudolf Hiestand, der sich durch seine Forschungen zur Kirchengeschichte des lat. Ostens einen Namen gemacht hat, untersucht „Das Papsttum und die Welt des östlichen Mittelmeers im 12. Jh." (185–206) und betont, daß die Kreuzfahrerkirche ohne Papst Urban II., ja gegen seinen ursprünglichen Plan entstanden ist. Als sie sich dann konstituiert hatte, war sie in jeder Hinsicht eher „romfern".

Hubertus Seibert, „Autorität und Funktion: Das Papsttum und die neuen religiösen Bewegungen in Mönch- und Kanonikertum" (207–241) versucht, das Papsttum und die neuen rel. Bewegungen des 12. Jhs. dem Prokrustesbett des soziologischen Begriffspaars „Autorität – Funktion" anzupassen. Der Titel verspricht zudem eine umfassendere Behandlung, als der Artikel dann bringt, der sich auf Zisterzienser und Prämonstratenser beschränkt. Wie vielgestaltig jedoch diese religiösen Bewegungen waren, habe ich in meiner Studie „Vita religiosa im 12. Jh.: Vier Fallbeispiele" (SMGB 110, 1999, 19–56) dargestellt.

Claudia Zey legt mit ihrem Beitrag „Zum päpstlichen Legatenwesen im 12. Jh." (243–262) Teilergebnisse einer größeren Untersuchung zum selben Thema vor, nämlich den „Einfluß von eigener Legationspraxis auf die Legatenpolitik der Päpste am Beispiel Paschalis' II., Lucius' II. und Hadrians IV."

Bernhard Schimmelpfennig, „Päpstl. Liturgie und päpstliches Zeremoniell im 12. Jh." (263–272) belegt anhand der liturgisch-zeremoniellen Quellen die wachsende Entfremdung der Päpste von ihrer Bischofsstadt. Die Nachricht, daß Eugen III. bei seiner Meßzelebration in Reims 1148 *more romano* am Thron kommuniziert habe, ist jedoch keinesfalls ein „Detail der Papstmesse, das in keiner römischen Quelle genannt ist" (268). Es ist u. a. schon im Ordo Romanus XV nr. 54–55 erwähnt und von Innocenz III. (PL 217, 911CD) ausführlich beschrieben und allegorisch gedeutet worden.

Der Kunsthistoriker *Ingo Herklotz* belegt die „Bildpropaganda und monumentale Selbstdarstellung des Papsttums" (273–291) anhand der päpstlichen Siegelgestaltung, der Wandmalereien unter Calixt II. 1122/23 im Lateranpalast und des Fassadenportikus der Lateranbasilika.

Die Schlußbetrachtung von *Alfons Becker*, „Das 12. Jh. als Epoche der Papstgeschichte" (293–323) berührt sich thematisch mit dem Aufsatz von Hehl. Beckers weiterführender und vertiefender Rückblick auf die Tagung kann als Einstieg in die Problematik empfohlen werden.

Insgesamt ist der Bd von hohem Niveau und bringt zweifellos die Forschungen zum Papsttum des 12. Jhs. ein gutes Stück voran.

Billerbeck Pius Engelbert

Mratschek, Sigrid: **Der Briefwechsel des Paulinus von Nola**. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen. Mit 16 Abbildungen und 2 Karten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. XII und 732 S. (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 134), € 99,00 ISBN: 3–525–25232–3

Seit den wegweisenden Arbeiten des englischen Althistorikers Peter Brown bilden sozial- und mentalitätsgeschichtliche Studien einen breiten Zweig in derjenigen althistorischen Forschung, die sich mit der ausgehenden Antike beschäftigt. In steigendem Maße wird das dazu gehörende literatursoziologische und prosopographische Instrumentarium in den letzten Dezennien auch auf Texte christlicher Autoren des 4. und 5. Jahrhunderts angewandt. Peter Brown selbst hat ein entsprechendes Buch über Augustinus von Hippo geschrieben (London 1967, überarbeitete Neuausgabe 2000), das fächerübergreifend zum Standardwerk avancierte, von Clare Stancliffe gibt es ein solches Buch über Martin von Tours bzw. Sulpicius Severus (Oxford 1983), von Stefan Rebenich eine vorzügliche Studie über Hieronymus und seinen Kreis (Stuttgart 1992), von Alan Cameron und Jaqueline Long über Synesios (Berkeley u. a. 1993) und von Jill Harries über Sidonius Apollinaris (Oxford 1994). In diese Reihe, auf welche die Autorin sich bezieht (vgl. 3 Anm. 15), gehört das hier zu besprechende Buch von Sigrid Mratschek (M.) über Paulinus von Nola, das aus einer Habil.sschrift an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. hervorgegangen ist (vgl. 15, leider ohne Angabe des Datums und des Fachs der Habilitation, sicher Alte Geschichte). Auf der textlichen Basis der Korrespondenz des Paulinus (v. a. Briefe, aber auch einige der Gedichte) will M. mittels einer „Auswertung der patristischen Quellen nach der prosopographischen Methode (...) die Position der Korrespondenten im sozialen Gefüge der späten Kaiserzeit" sowie „Umfang und Ausdehnung ihrer persönlichen Kontakte, die Verflechtung der literarischen Netzwerke (...) und die soziale Streuung unter den Anhängern des Christentums" eruieren (5).

In Teil A „Rhetorik und Askese" (17–182) wird als Einstieg der gallische Hintergrund des aus Bordeaux gebürtigen Paulinus in politischer und kultureller Hinsicht aufgerissen (19–48) und kursorisch die Biographie des Paulinus im Rahmen seiner gesellschaftlichen Position im aquitanischen Adel geschildert (49–64). Anschließend wird auf zwei Aspekte der Biographie näher eingegangen, und zwar auf die Tätigkeit des Paulinus im Staatsdienst (65–73) und auf seine Bekehrung zum asketischen Christentum (78–182, dazu Anhang I, 605–615 mit zugehörigen lateinischen Testimonien von Paulinus selbst und von anderen Autoren samt deutscher Übersetzung von M.). In diesem Abschnitt liefert M. eine sozialhistorische Analyse einer Bekehrungsgeschichte, wie es im ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jh. viele gegeben hat. Diese Konvertiten knüpften Kontakte untereinander. Es entstanden neue soziale Netzwerke. M. zeigt an der Biographie des Paulinus ausführlich, welche Veränderungen damit einhergingen. Dessen Bekehrung bestand neben Gewaltverzicht und Wehrdienstverweigerung v. a. in Vermögensverzicht (vgl. 174). Diese „Besitzaskese" (175) erregte ungeheures Aufsehen, da Paulinus der erste römische Senator war, der aus christlich-asketischen Motiven ein riesiges Vermögen auflöste und in neue, monastische und karitative Aktivitäten investierte (vgl. 103). Paulinus wurde zum Vorbild für viele Aristokraten in seiner Heimat Aquitanien, die sich an seinem Beispiel orientierten, und generell zum Protagonisten der asketischen Bewegung in der Aristokratie Galliens (vgl. 177). Er trug damit wesentlich zur Ausbreitung des Mönchtums in den oberen Schichten des Imperium Romanum (vgl. 178f) sowie zur Ausweitung des christlichen Euergetismus bei (vgl. 180–182). „Mit seinem aufsehenerregenden Vermögensverzicht und der zusätzlich in den Briefen nachgelieferten Anleitung zur Besitzaskese hatte der ehemalige Senator das Signal für einen Prozeß gegeben, der eine tiefgreifende gesellschaftliche Umstrukturierung (...) innerhalb des Senatorenstandes und innerhalb der Mönchsbewegung im Westen einleitete" (178). Es gibt Beispiele dafür, daß „die Übernahme des asketischen Lebensideals durch Angehörige der grundbesitzenden Oberschicht in der Westhälfte des Römerreiches (...) zu einer Erweiterung und Verschiebung der Basis ihres Prestiges" führte und „ihren Einfluß über die Völkerwanderungszeit hinaus bis ins frühe Mittelalter" sicherte, während „die auf den Erhalt ihres Besitzes bedachten Nachkommen" einer anderen Aristokratenfamilie „aufgrund ihrer mangelnden Flexibilität bereits im 5. Jh. wirtschaftlich und gesellschaftlich ruiniert" waren (119; vgl. 593). Anhand des aquitanischen Aristokraten Paulinus liefert M. eine Fallstudie zu den tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandlungsprozessen, die sich in der zu Ende gehenden Antike im Westen des Römerreiches vollzogen und aus denen heraus sich das Frühmittelalter formte.

In dem für das Thema des Buches zentralen und daher auch längsten Teil B (183–394) geht es um den „Zirkel" des Paulinus, d. h. um seine etwa 40 meist hochgestellten Briefpartner (vgl. 325–358; dazu die Prosopographie in Anhang III, 625–637). „Die Korrespondenz mit berühmten Kirchenlehrern wie Augustinus, Hieronymus und Rufinus von Aquileja, mit afrikanischen, aquitanischen und italischen Bischöfen (siehe dazu jedoch unten), mit Großgrundbesitzern, Militärs, senatorischen und ritterlichen Verwaltungsbeamten zeigt uns Paulinus an der Spitze eines weitverzweigten Netzwerks von Patronage und sozialen Beziehungen" (360). „Der Briefwechsel des Paulinus, der bei der Mehrzahl seiner historisch interessierten Leser den Eindruck von Inhaltsleere hinterließ, diente in erster Linie der Aufrechterhaltung bereits bestehender sozialer Beziehungen oder der Erweiterung seines Zirkels durch die Aufnahme und Vermittlung neuer Kontakte durch ‚Freundschaftsbriefe'" (389). Aus der Darstellung von M. geht dabei deutlich die Veränderung der Kommunikationsstrukturen hervor, die sich aus der Bekehrung des Paulinus ergab: „Auf der Suche nach einer neuen geistigen Identität begab sich Paulinus auch gezielt auf die Suche nach neuen christlichen Freunden und Briefpartnern (...). Zwar blieben die alten Verbindungen zu seinen Landsleuten in Bordeaux bestehen, aber der Briefwechsel begann sich schon in Spanien geographisch von einem elitären literarischen Zirkel aus wenigen benachbarten Gutsbesitzern zu der späteren, weite Strecken überbrückenden Kommunikation zwischen christlichen Intellektuellen mit länderübergreifenden Beziehungen zu entwickeln" (209).

Ausgehend von dieser Zweiteilung der Biographie des Paulinus leistet M. zunächst einen beachtlichen Beitrag zur Aufhellung der dunklen Jahre zwischen der Statthalterschaft (datiert auf 381 / 82) und dem Aufenthalt in Nola (ab 395), der von einer detaillierten chronologischen Übersicht (242f) abgeschlossen wird (185–243). Überzeugend scheint mir die schwierige und entsprechend umstrittene Lokalisierung von Paulinus' Landgut Ebromagus südlich von Bordeaux zu sein (190–208), näherhin „im äußersten Süden der aquitanischen Heimat des Paulinus an der Grenze zur Novempopulana, vermutlich auf dem Weg von Tarbes nach Alingo" (207); diese Lokalisierung hat Folgen für den Ablauf des Briefwechsels zwischen Ausonius und Paulinus (vgl. 207f). Interessante Einblicke in die Jahre, in denen Paulinus' Entschluß zu einem asketisch-christlichen Leben reifte, ge-

währt der Abschnitt über sein unruhiges Wanderleben in Spanien von Villa zu Villa in den Jahren von ungefähr 390 bis 395 (209–241), in denen er bereits neue Kontakte aufzubauen versuchte, namentlich von Barcelona aus im Jahr 394 zu Hieronymus nach Bethlehem (227–231; vgl. 468–472).

Das neue Zentrum der Kommunikation des Paulinus wurde Nola (244–273), wo er das Pilgerheiligtum am Grab des Märtyrers Felix architektonisch höchst aufwändig ausgestaltete. Über Briefe und Boten knüpfte und pflegte Paulinus von Nola aus Kontakte in verschiedene Regionen des Römerreiches, vor allem nach Südgallien, wohin 44 von 51 Briefen gerichtet sind (nur zwei gingen nach Nordgallien an Victricius von Rouen), davon wiederum die meisten in seine Heimat Aquitanien (zehn nach Bordeaux, 13 an seinen Freund Sulpicius Severus nach Primuliacum bei Toulouse). In regem Austausch stand Paulinus mit Augustinus in Nordafrika, doch sind von ihrem umfangreichen Briefwechsel nur vier Briefe von Paulinus und acht von Augustinus erhalten. Erstaunlich isoliert war Paulinus in Italien: „Kein einziger Brief an einen italischen Bischof ist überliefert" (271 Anm. 25 im Widerspruch zu S. 360: s.o.); erst seine Wahl zum Bischof beendete diese Isolation (vgl. 271). Nur vereinzelte Kontakte hatte Paulinus in den Osten des Reiches, und zwar nach Dakien zu Nicetas von Remesiana und nach Bethlehem zu Hieronymus. Von ‚weltumspannender' Kommunikation (vgl. 273; 595) sollte man angesichts dieser regionalen Verteilung wohl besser nicht reden; Paulinus blieb auch in Nola hauptsächlich nach Südgallien hin orientiert. Lediglich Augustinus bildete eine quantitativ und qualitativ gewichtige Ausnahme, die Beziehungen zu Hieronymus hingegen entwickelten sich schleppend und brachen im origenistischen Streit ganz ab, weil Paulinus zu Rufinus von Aquileja hielt, mit dem Hieronymus sich abgrundtief verfeindete (zu idyllisch dazu: 328). Die Karte im Nachsatz des Buches vermittelt insofern ein etwas schiefes Bild, als die angezeigten Verbindungslinien diese Quantitäten und Qualitäten nicht wiedergeben können. Im folgenden Kap. wird dieses kommunikative Gefüge im Blick auf das Postwesen, die Boten (prosopographisch aufgelistet in Anhang II, 616–624), die soziale Stellung der Briefpartner und die Funktion von Empfehlungsschreiben und Petitionen sehr detailliert beschrieben (274–394), wobei M. mittels einer prosopographischen Analyse vor allem die Sozialstrukturen im Blick hat (vgl. 307). Hier wird viel Bekanntes, etwa zum antiken Postwesen, ausgebreitet, eben anhand der Briefe des Paulinus. Die Ausführungen sind äußerst informativ. Etwas Skepsis erregt die Darstellung des Post- und Botenwesens (274–324): M. beschreibt an sich richtig den Aufbau eines monastischen Botenwesens durch Paulinus, das freilich ausgesprochen stark organisiert aussieht (vgl. 309f und öfter). Man fragt sich, ob der Postverkehr über Boten nicht doch improvisierter ablief und M. aus den verfügbaren Daten nicht zu forciert einen „groß angelegten Apparat zur Nachrichtenübermittlung" (310) konstruiert.

In Teil C „Der Briefwechsel" (395–485) behandelt M. die Publikation der Briefe des Paulinus (408–414 und 443–453 zu den zugehörigen und im Prinzip bekannten Techniken und Kosten) als „Strategien der Meinungsbildung" (397–407). Ziel seiner Veröffentlichungen war es, die „öffentliche Meinung" zu beeinflussen (vgl. 397). Mit dieser Einschätzung trifft M. einen zentralen Punkt. Ende des 4. und Anfang des 5. Jh.s war ein erregtes Ringen zwischen Heidentum und Christentum um Geltung und Einfluß im Imperium Romanum im Gange, in dem die Christen sich durchsetzten. Anders als die auf elitäre Kreise beschränkten paganen Gebildeten versuchten die christlichen Theologen und Bischöfe erfolgreich, auch die einfachen Leute zu erreichen (vgl. 398f). „Für die Vertreter der christlichen Bildungsschicht dienten die Kirchen des Imperiums als ‚heilige Hörsäle' und ‚öffentliche Schulen' zur Erziehung verantwortlich handelnder Staatsbürger" (444). Paulinus beteiligte sich an diesem Bemühen nicht als Prediger – lediglich mit ep. 34 ist ein Text von ihm erhalten, der als Predigt gelten kann, und zwar über den Kirchenschatz –, sondern in der Form, daß er einige der *Natalicia*, die er zu Ehren des Felix vortrug, auf seine Zuhörer, meist einfache Leute, zuschnitt und das jährliche Fest zu Ehren des Heiligen am 14. Januar volksnah gestaltete (vgl. 401f). Dazu kam eine Pioniertat: Mit den Wandmalereien in den Nolaner Basiliken präsentierte er den Pilgern eine *Biblia pauperum* avant la lettre (vgl. 406). „Er rechtfertigte den reichen Mosaik- und Bildschmuck seiner Basilika mit dem Argument des Pädagogen, daß er durch dieses Medium auch ungebildete Bauern und Analphabeten mit biblischen Szenen vertraut machen, sie in religiöse Feste wie den Jahrestag des hl. Felix und den Ablauf des Klosters integrieren und so zu einem asketischen Leben anleiten könne" (405). Mit dieser Meinungsbildung betrieb Paulinus zugleich Selbstdarstellung und Imagepflege (415–426), materialisiert im Austausch von Geschenken und Büchern (auch von Übersetzungen: 464–468) als Mitteln der Kontaktpflege (427–485). „Das alles gehörte zu den bewährten Elementen und traditionellen Spielregeln der Kommunikation unter Freunden, nur daß an die Stelle einheimischer Spezialitäten, seltener Vögel, Fische oder Austern, und anderer fremdländischer Delikatessen, darunter spanische Fischsoßen und teures Olivenöl, bei den asketischen Briefpartnern geweihte Brote, unbequeme Mönchskleidung und wertvolle Reliquien aus dem Orient traten" (427). „Paulinus selbst ließ keinen Zweifel daran, worin der Hauptzweck dieser Geschenke bestand: Durch den Austausch solcher sichtbaren Zeichen der *unanimitas* konnten Freundschaften ins Leben gerufen und aufrecht erhalten werden" (442). In der Beschreibung dieses Gebens und Nehmens durch M. vermißt man lediglich den Aspekt, daß diese christlichen Intellektuellen gewiß auch ein Bedürfnis nach geistigem Austausch über das Einst und Jetzt ihrer Bekehrungsbiographien hatten, das Paulinus gegenüber Alypius auch zum Ausdruck gebracht hat (ep. 3, bes. 3,4f); vgl. dazu 491: Die Freundschaften zwischen diesen Leuten entstehen „durch ihren gemeinsamen Bruch mit der Vergangenheit".

Im letzten Teil D „Der Mönch und die Gesellschaft" (487–591) geht es um die Pflege der sozialen Kontakte, der ‚Freundschaften' im antiken Sinn (*amicitia*, christlich: *caritas*; zum Freundschaftsideal des Paulinus: 490–493), die Paulinus von Nola aus aufgebaut hatte, durch Briefe und vor allem durch Besuche. Dabei wird deutlich, daß Paulinus überwiegend Kontakte zu auswärtigen Bischöfen hatte (522–546), während solche zu seinen Nachbarbischöfen (517–522) insgesamt doch spärlich blieben. Besonders nach Rom scheinen sich keine engeren Beziehungen entwickelt zu haben, obwohl Paulinus die Stadt einmal im Jahr zum Apostelfest besuchte (vgl. 493). Ob Rom für Paulinus so zentral war, wie M. es darstellt (497–506 mit Anhang IVa, 638f; vgl. auch 596), dürfte fraglich sein. Gewiß gab es in Rom Angehörige der christlichen Elite, die Paulinus kannte, aber von konkreten Kontakten wissen wir nichts; wir können lediglich annehmen, daß er anläßlich seines jährlichen Romaufenthalts dortige Bekannte besuchte. Was die kirchliche Führungsschicht betrifft, überwiegen sogar die gegenteiligen Nachrichten. „Siricius war kein Verehrer des heiligen Felix und seiner Mönche (...). Paulinus wurde bei der Papstaudienz kühl abgewiesen und von den Klerikern in der Umgebung des Papstes ignoriert" (507). Dessen Nachfolger Anastasius hingegen empfing Paulinus im Jahr 400 „mit ebensoviel Charme wie Ehren" (510), starb jedoch bereits im folgenden Jahr. Dieser Kontakt blieb Episode. „Seitdem unternahm Paulinus (...) keine weiteren Versuche, Kontakte mit der Spitze der kirchlichen Hierarchie zu knüpfen" (511). Erst als er um 409 selbst Bischof geworden war, wurde er in Italien zunehmend geachtet, was sich darin niederschlug, daß er von der Kaiserin Galla Placidia im Jahr 419 in einem eigens abgefaßten Brief (ins Deutsche übersetzt und mit Erläuterungen versehen in Anhang V, 643–646) eingeladen wurde, den Vorsitz einer Synode zu übernehmen, die in Spoleto tagen und über die strittige Nachfolge des Papstes Zosimus befinden sollte; die Entscheidung darüber fiel dann allerdings doch ohne Mitwirkung des Paulinus und der anderen Bischöfe (512–517). Im letzten Abschnitt des Buches (547–591), der in einer englischen Version bereits publiziert vorliegt (Paulinus and the Gradual Rise of Nola, in: Journal of Early Christian Studies 9, 2001, 511–553; vgl. den Hinweis darauf von M. auf S. 547 Anm. 1), wird unter Einbeziehung weiterer, bislang unbeachteter Quellen (also nicht nur der Schriften des Paulinus) im wesentlichen anhand des regen Besucherverkehrs (dazu Anhang IVb, 640–642) der Aufstieg Nolas „von einem provinziellen Heiligtum zu einem berühmten religiösen und kulturellen Zentrum" (547) dargestellt. „Paulinus hatte inmitten der religiösen Landschaft Italiens ein neues kulturelles und ästhetisches Zentrum geschaffen, das Besucher aller Gesellschaftsschichten anzog" (590) und sogar „für kurze Zeit eine Führungsrolle in der Religionspolitik unter Kaiser Honorius" übernahm (591).

In einem Schlußteil „Aufbruch in ein neues Zeitalter. Der erste Adelsheilige" (592–602) werden die wesentlichen Ergebnisse zusammengefaßt und im Hinblick auf die Umbruchsprozesse der Spätantike ausgewertet (vgl. 597–601). „Paulinus' Briefe und Gedichte vermitteln einen Eindruck von der Tatkraft des Mannes, der sich inmitten eines von Machtkämpfen und Barbarenstürmen erschütterten Italien eine neue, zukunftsweisende Welt aufbaute und ihr in allen Bereichen den Stempel seiner Persönlichkeit aufdrückte, bis er nach seinem Tod selbst zum Mittelpunkt kultischer Verehrung wurde" (592). Paulinus weist voraus auf den späteren Typ des Adelsheiligen (vgl.

597f). „Die spätantike Kultur trug bereits die Fermente ihrer eigenen Umgestaltung in sich" (598). In diesem größeren Kontext wertet M. die Biographie des Paulinus zu Recht als Beispiel dafür, „daß die christlichen Intellektuellen früher als andere die Zeichen der Zeit erkannten und ein politisches Vakuum ausfüllten, als sie staatliche Aufgaben übernahmen und im Zuge eines politischen Wandels selbst die Führungsschicht zu konstituieren begannen" (601).

Stichpunktartig ein paar kleine Einwände und Anfragen zu einzelnen Punkten (ohne Druckfehler und Versehen; davon lediglich: auf S. 578 muß es heißen „Apollinarismus" statt „Apollinarianismus"): *Sanctitas* war nicht ein Ehrentitel, „der eigentlich Bischöfen vorbehalten war" (1), sondern Anrede für Kleriker (so richtig 333); Augustinus etwa redete den Presbyter Hieronymus öfter so an (ep. 73,5; 82,32; 19*,1.3; 143,2). Aus diesem Titel und aus dem völlig konventionellen *sanctus* ist daher für Paulinus nicht der „Ruf eines Heiligen" schon zu Lebzeiten abzuleiten (gegen 1). – Aus den widersprüchlich wirkenden Aussagen auf S. 52f und 65 geht unterm Strich nicht klar hervor, von wie vielen staatlichen Ämtern des Paulinus M. nun ausgeht. – Wohl ein Versehen dürfte die Bezeichnung Novatians als „spanischen Häretikers" (163) sein. – Kann man sagen, daß „die Kontakte des Hieronymus zu den Intellektuellen der hispanischen Oberschicht überdurchschnittlich gut gewesen zu sein" scheinen (231)? Abgesehen von drei Personen in der südspanischen Provinz Baetica (Abigaus, Lucinus, Theodora), an die Hieronymus in den Jahren 398 / 99 je einen Brief richtete (ep. 71, 75 und 76), und abgesehen von Nummius Aemilianus Dexter, dem Sohn des Bischofs von Barcelona (Pacianus; auch: Pacatianus), dem Hieronymus 392 / 93 *De viris illustribus* widmete, und abgesehen von Paulinus, der sich im Jahr 394 von Barcelona aus an Hieronymus wandte, hatte er nach Spanien keine Kontakte, und die genannten waren nicht gerade intensiv. Orosius (vgl. 232) kann man hier nicht subsumieren, weil er von Augustinus im pelagianischen Streit von Hippo Regius nach Palästina geschickt wurde und in diesem Zusammenhang mit Hieronymus in Konktakt kam. – Warum ist es für die Kommunikation des Paulinus so wichtig, die exakten Reisewege der Boten zu kennen (vgl. 266)? – Die Hinweise auf S. 314 in Anm. 62 werden in der Prosopographie (620) sämtlich wiederholt (wobei sich der Hinweis auf Walsh widerspricht: Letters I 179 oder 197f?). – Die Junktur *ista nostrae visitationis vice* (ep. 23,2) heißt nicht „durch die Veränderung unseres Briefverkehrs" (315), sondern „durch die veränderte Art, uns zu besuchen". – Ungenau sind die Rubrizierungen auf S. 327f: In den Anm. 10, 12 und 13 vermerkte Personen (Julian von Aeclanum, Alypius, Augustinus, Victricius von Rouen) sind auch schon in Anm. 9 aufgeführt; diese Doppelungen machen die Statistik komplizierter. Und zu der „Zahl derjenigen Briefpartner, die schon vor Beginn des Briefverkehrs (sc. mit Paulinus) einer monastischen Berufung gefolgt waren" (328), gehören auch Alypius, Augustinus und Hieronymus. – Anachronistisch ist es, einige der Korrespondenten des Paulinus als „berühmte Kirchenväter" (333; 335; vgl. auch 360) zu bezeichnen. – Hinter Desiderius (vgl. 340–342) stecken eher zwei (vielleicht sogar drei) verschiedene Personen gleichen Namens, doch handelt es sich da zugegebenermaßen um ein vertracktes prosopographisches Problem. – Gedoppelt sind Anm. 100 auf S. 320 und Anm. 125 auf S. 346; M. ist es nicht immer gelungen, die Übersicht über die zahllosen Details zu behalten, die sie präsentiert (auch auf S. 324 wird manches von S. 278 wiederholt). – Daß Hieronymus eine Sammlung von Briefen *Ad Geruchiam* herausgegeben habe (vgl. 409), geht aus dessen ep. 123,17 nicht hervor. – Augustinus hat seine Briefe weder als Gesamtcorpus noch in Teilsammlungen selbst ediert, auch nicht die Korrespondenzen mit Hieronymus und Paulinus von Nola (vgl. 411); für den Briefwechsel mit Hieronymus ist das verschiedentlich angenommen worden, hat sich aber bis jetzt nicht nachweisen lassen. – Die Unterscheidung in „wirkliche Privatbriefe" und „rein literarische Episteln" (415) ist bei keinem der spätantiken Briefschreiber durchführbar. – Einen doppelten Fehler enthält die Notiz über „Kommentare" des Hieronymus „zu Samuel und den vier Büchern der Könige" (455): Die Bücher *Samuhelem et Malachim* (1–2 Sam und 1–2 Kön) sind (nach Septuaginta-Zählung) die vier Bücher der Könige (1–4 Reg), und zu diesen gibt es von Hieronymus keinen Kommentar; gemeint ist an der betreffenden Hieronymusstelle (ep. 48,4) seine Übersetzung dieser biblischen Bücher aus dem Hebräischen in das Lateinische, die er wohl 390 angefertigt hat. – Der griechischsprachige Osten hat lateinische Autoren nur in den wenigen Fällen gelesen, in denen ihre Werke übersetzt wurden; die Bemerkungen hierzu auf S. 464 und 466 sind ungenau, und wenn als Beispiel Hieronymus genannt wird, der die Werke des Sulpicius Severus las (464), dann las ein Lateiner im Osten lateinische Bücher, und eben nicht ein Grieche. – Ungenau sind die Angaben auf S. 471f: Zu dem Matthäuskommentar, den Aurelius von Karthago von Hieronymus besitzen will, sagte Hieronymus selbst (ep. 27*,2 int. ep. Aug.), daß er von einem solchen Werk nichts weiß; sein eigener Matthäuskommentar kann nicht gemeint sein, weil er diesen erst etliche Jahre später (nämlich 398) schrieb. Und bei einem der Werke, die Hieronymus Aurelius schickte, handelt es sich nicht um einen „Kommentar (...) zur Schöpfungsgeschichte", sondern um die „Untersuchungen zur hebräischen Sprache im Buch Genesis". – Überinterpretiert scheint eine rühmende Bemerkung des Hieronymus (ep. 48,4) über die Bedeutung seines Freundes Pammachius in Rom zu sein, wenn M. daraus schließt, daß „seine Führungsposition" ihn „in die Nähe des Papstes rückte" (498). – Man kann nicht sagen, daß „Augustinus' Ansichten über die Pelagianer nach 416 bis in die hintersten Winkel des römischen Weltreiches, in Rom, Alexandria, Bethlehem und Konstantinopel, gehört und befolgt wurden" (533). Zum einen paßt es nicht, diese Orte als hinterste Winkel zu bezeichnen, zum anderen hat Augustinus zwar versucht, seine Gnadenlehre dort zu verbreiten, konnte sich aber damit nicht durchsetzen. – Die Karten im Text sind schließlich durchweg aus anderen Werken übernommen, passen aber nicht immer zur Darstellung. So stammt die Karte nach S. 395 „Die christlichen Schriftsteller des vierten Jahrhunderts" aus der deutschen Ausgabe des bekannten „Bildatlas der frühchristlichen Welt" von Frits van der Meer und Christine Mohrmann (Gütersloh 1959). Die Karte zeigt, was der genannte Titel besagt, aber nicht „Literarische Netzwerke und Zentren der Kultur in der christlichen Mittelmeerwelt", wie M. die Karte betitelt. Eine solche Karte hätte neu gestaltet werden müssen, desgleichen diejenigen nach S. 196, die nicht alle im Text diskutierten Orte enthalten und die Orientierung, die sie geben wollen, dadurch erschweren und zum Teil sogar verunmöglichen.

Insgesamt handelt es sich um ein überaus materialreiches Buch, das in zahlreichen Fußnoten detailliert dokumentiert ist. Für einzelne Aspekte kann man immer wieder zu ihm greifen, um sich präzise realienkundliche Informationen zu beschaffen. Das Buch unterrichtet kompetent über die Umstände der literarischen Kommunikation zwischen christlichen Intellektuellen in der Spätantike – die religiös-theologischen Inhalte der Texte sind angesichts des prosopographischen und literatursoziologischen Zugriffs naturgemäß ausgeklammert – und vermittelt ein plastisches Bild des Umbruchs, in dem aus der Welt der Antike die frühmittelalterliche Gesellschaft entstand.

Münster Alfons Fürst

Nation und Religion in der deutschen Geschichte, hg. v. Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche. – Frankfurt / New York: Campus Verlag 2001. 655 S., kt € 51,00 ISBN: 3–593–36845–5

„Man glaubt nicht mehr an Gott. Die neue Religion ist der Nationalismus. Die Völker gehen nicht mehr in die Kirchen. Sie gehen in die nationalen Vereine." Dieses Zitat aus Joseph Roths *Radetzkymarsch* impliziert – entwicklungsgeschichtlich betrachtet – eine Ablösung der Religion als individuellem und kollektivem Orientierungsrahmen durch die Nation, zumal „sich die Formen, in denen sich Nation und Religion kulturell äußern, ähneln" (S. 12). Entsprechend war Religion zumindest im profanhistorischen Diskurs lange Jahre kein Thema und galt als überholtes Paradigma. Dies hat sich allerdings seit Beginn der neunziger Jahre grundlegend geändert. Religiöse Themen boomen in historischen Diss.en – nicht nur aus der Bielefelder Schule: Wallfahrten, Marienerscheinungen, Herz-Jesu-Verehrung, stigmatisierte Frauen usw. sind plötzlich auch historisch interessant geworden.

Der vorliegende Sbd, der auf eine Tagung in der „Werner Reimers-Stiftung" (Bad Homburg) zurückgeht, macht das Verhältnis von Religion und Nation in der Deutschen Geschichte von der frühen Neuzeit ausdrücklich zum Thema. Sehr differenziert und in immer neuen Anläufen werden die Beziehungen beider Größen durchbuchstabiert: ein hochspannendes und überaus lesenswertes Buch. Von einer einfachen Ablösung der Religion durch die Nation kann, wie die Vf. überzeugend darlegen, freilich keine Rede sein: „historisch konnten sie [s.c. die Beziehungen] vom entschiedenen Gegensatz über ein distanziertes Nebeneinander bis zur offenen Identifikation reichen" (Einleitung S. 13).

Für die Lektüre der einzelnen Beiträge ist die begriffliche Fassung und Abgrenzung von Religion und Nation, wie sie die Hg. in Anlehnung an den evangelischen Sozialethiker und Historiker Friedrich Wilhelm Graf vornehmen, äußerst hilfreich. Danach ist der ethische Verpflichtungsgehalt der Religion nicht erfolgsbezogen, während die säkulare nationale Ethik im Gegensatz zur religiösen erfolgsabhängig bestimmt wird (Machbarkeitsglauben, Diesseitsorientierung usw.). Allerdings wäre zu fragen gewesen, ob dies für Katholiken und Protestanten gleichermaßen zutrifft.

Der Bd ist klar in zwei Teile gegliedert. Teil 1 beschäftigt sich mit *Nation und Religion im konfessionellen Zeitalter* (33–214) und enthält folgende Beiträge: *Georg Schmidt*, „Die frühneuzeitliche Idee ‚deutsche Nation': Mehrkonfessionalität und säkulare Werte" (33–67), *Anton Schindling*, „Reichskirche und Deutsche Nation in der Frühen Neuzeit" (68–83), *Dieter Breuer*, „Die protestantische Normierung des deutschen Literaturkanons in der Frühen Neuzeit" (84–104), *Horst Carl*, „‚Die Aufklärung unsres Jh.s ist ein bloßes Nordlicht ...' Konfession und deutsche Nation im Zeitalter der Aufklärung" (105–141), *Jörg Echternkamp*, „‚Religiöses Nationalgefühl' oder ‚Frömmelei der Deutschtümler'? Religion, Nation und Politik im Frühnationalismus" (142–169), Renate Best, „Juden und Judenbilder in der gesellschaftlichen Konstruktion einer deutschen Nation (1781–1804)" (170–214).

Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem Thema Nation und Religion im Zeitalter des modernen Nationalismus und spannt den Bogen von der Säkularisation bis zum Ende des ersten Weltkriegs. Folgende Themen werden hier traktiert: *Willibald Steinmetz*, „Die ‚Nation' in konfessionellen Lexika und Enzyklopädien (1830–1940)" (217–292), *Stefan Laube*, „Konfessionelle Brüche in

der nationalen Heldengalerie – Protestantische, katholische und jüdische Erinnerungsgemeinschaften im deutschen Kaiserreich (1871–1918)" (293–332), *Nikolaus Buschmann*, „Auferstehung der Nation? Konfession und Nationalismus vor der Reichsgründung in der Debatte jüdischer, protestantischer und katholischer Kreise" (333–388), *Frank Becker*, „Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich" (389–418), *Hartmut Zwahr*, „Religion, Konfession und Nationales in einem Mikrokosmos: die Lausitzer Sorben" (419–445), *Thomas Götz*, „Gratwanderungen – liberale Katholiken deutscher und italienischer Nationalität im ultramontanen Tirol zwischen Restauration und liberalem Konstitutionalismus (1830–1880)" (446–479), *Laurence Cole*, „Nationale Identität eines ‚auserwählten Volkes': zur Bedeutung des Herz-Jesu-Kultes unter der deutschsprachigen Bevölkerung Tirols 1859–1896" (480–515), *Andreas Gotzmann*, „Symbolische Rettungen – Jüdische Theologie und Staat in der Emanzipationszeit" (516–547), *Frank-Michael Kuhlemann*, „Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jh. – Befunde und Perspektiven der Forschung" (548–586), *Michael Brenner*, „Religion, Nation oder Stamm: zum Wandel der Selbstdefinition unter deutschen Juden" (587–601), *Ulrich Linse*, „‚Universale Bruderschaft' oder nationaler Rassenkrieg – die deutschen Theosophen im Ersten Weltkrieg" (602–645).

Leider ist in diesem Rahmen eine Einzelanalyse der verschiedenen Beiträge nicht möglich. Die Hg. und Vf. haben – so viel sei in einer ersten Würdigung gesagt – ein äußerst spannendes Thema aufgegriffen, differenziert dargestellt, so daß der Bd gerade und auch für Theologen und Kirchenhistoriker zur Pflichtlektüre wird. Statt der einfachen Ablösung des Paradigmas Religion durch das Paradigma Nation werden hier die vielfältigen Zusammenhänge deutlich, denen sich der Bd in vier Frageachsen nähert:

1. Diskursgeschichtlich: Hier wird die Art und Weise des sakralen Charakters Nation (Auserwählte, heilige oder vergöttlichte Nation) diskutiert.

2. Symbol- und ritualgeschichtlich: Hier spielen die Gründungsmythen der Nation und ihre religiöse Aufladung eine wesentliche Rolle.

3. Organisationsgeschichtlich: Hier geht es um das konkrete Verhältnis des Nationalstaates zu den einzelnen Konfessionen. Dabei wird namentlich die Rolle des Klerus thematisiert. Und schließlich

4. Wirkungsgeschichtlich: Hier wird der Frage nachgespürt, ob es tatsächlich zu einem Transfer der Wirkungsmächtigkeit des Glaubens und der Kirche sowie ihrer Zeremonien auf den Nationalstaat bzw. nationalstaatliche Organisationen kam.

Die Hg. bedauern, daß ein Beitrag zum Verhältnis von Nation und katholischem Klerus nicht zu gewinnen gewesen sei. Eine Feststellung, die etwas überrascht angesichts der neueren Forschungen, die gerade im katholischen kirchenhistorischen Bereich, etwa von Erwin Gatz (Rom), zu diesem Thema angestoßen worden sind. Dabei weisen die Hg. darauf hin, daß gerade den Geistlichen eine ganz zentrale Rolle in diesem Themenkomplex zukommt. Dieses Defizit macht noch einmal deutlich, wie wenig offenbar katholische Kirchengeschichte in profanhistorischen Diskursen präsent ist, was unbedingt verbessert werden sollte.

Für Deutschland ist den Hg.n und Vf.n ein exzellenter Bd zum Verhältnis von Nation und Religion gelungen. Die Fragestellung sollte allerdings auf Europa ausgeweitet werden, möglichst auf einen Vergleich zwischen Ost- und West-Europa, was gerade im Hinblick auf die geplante Ost-Erweiterung der Europäischen Union nicht ohne eine gewisse Aktualität wäre. Nation und Religion im europäischen Vergleich und hierbei v. a. eine Konzentration auf die Rolle des Pfarrers, Priesters bzw. Popen im Spannungsfeld zwischen Nation und Religion wäre eine lohnende Aufgabe, zu der der vorliegende Bd ausreichend Anregung gibt.

Münster Hubert Wolf

Theologiegeschichte

D'Assonville, Victor E.: **Der Begriff „doctrina" bei Johannes Calvin – eine theologische Analyse.** – Münster: Lit-Verlag 2001. 220 S. (Rostocker Theologische Studien, 6), brosch. € 20,90 ISBN: 3–8258–5108–7

Die von Victor E. D'Assonville an der Theologischen Fak. der Univ. Rostock erarbeitete Diss. reiht sich ein in die wachsende Zahl der Einzeluntersuchungen zur Begrifflichkeit bei Calvin. Mit doctrina ist dabei ein Begriff ausgewählt, der durch die prominente Stellung im Eingangssatz der Institutio 1536 ausgezeichnet ist und auch in anderen Studien als bedeutsam für die Theologie Calvins bereits hervorgehoben wurde. Allerdings konstatiert der Vf., daß eine systematische Analyse fehle. Um sie zu leisten, untersucht er die Verwendung des Begriffs in einer wohlbegründeten Auswahl von Schriften: in Schriften einerseits des frühen Calvin (alle Werke bis 1536), andererseits der späteren Zeit (1548 und 1550); in möglichst vielen verschiedenen Textgattungen (hervorgehoben seien die Vorreden zur Olivétanbibel, das Widmungsschreiben zur Institutio 1536, die Institutio 1536 sowie die Kommentare zu den Pastoralbriefen). Der reflektierten methodischen Vorgehensweise entspricht die Sorgfalt in der Analyse der Texte.

Ergebnis der Untersuchung ist der Befund, daß der Begriff doctrina durch Calvin in sehr subtilen Nuancen verwendet wird. Aus diesem Grund verbietet sich eine schlechthinnige Gleichsetzung und Übersetzung des Begriffs mit Lehre, schon gar nicht, wenn diese doktrinär verstanden würde. Doctrina steht bei Calvin für menschliche Gelehrsamkeit (Vorreden zur Olivétanbibel) ebenso wie für die betont von Gott ausgehende Unterweisung, negativ auch für Menschenlehren. Großes Gewicht liegt auf dem Bezug zur Heiligen Schrift und zur praedicatio. In der Institutio meint der Begriff auch diese selbst, insofern sie Summe der evangelischen doctrina ist. Dabei ist doctrina nicht primär ein statischer Begriff (i.S. von Lehrsatz), sondern bezeichnet vielfach mehr die heilsame Verkündigung, die zur wahren Frömmigkeit führen soll. Dieser dynamische Aspekt gibt dem Begriff seelsorgliche Konnotationen. Dem entspricht die Verknüpfung der doctrina mit den Ämtern (v. a. in den Kommentaren zu den Pastoralbriefen).

Gegenüber den minutiösen Textanalysen fallen die knappen Schlußthesen (201f.) der Arbeit etwas ab. Sie beginnen etwas plakativ mit der Gegenüberstellung der Kirche des Wortes zur Sakramentskirche (obwohl sich zuvor gezeigt hatte, daß Calvin gerade auch nach der rechten doctrina der Sakramente fragt und die certa aliqua doctrina mit der Predigt des Evangeliums verknüpft sehen will: 123–126). Zudem gerät die Zusammenfassung in Gefahr, manche Beobachtung zu Nuancierungen doch wieder zu glätten. Wünschenswert wäre der Versuch gewesen, die Einsichten zum Begriff doctrina in einen weiteren Horizont der Theologie Calvins zu stellen. Dabei hätten auch Einsichten aus früheren Forschungsbeiträgen (etwa von Peter Opitz, der wie andere S. 21 nur ganz knapp erwähnt ist) noch besser integriert werden können. Jedenfalls wird aber bei künftigen Überlegungen zum Thema doctrina bei Calvin die von A. aufgezeigte Einheit von systematischen und seelsorglichen Aspekten zu berücksichtigen sein.

Chur Eva-Maria Faber

Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Volumen XII/1. Commentariorum in Acta Apostolorum. Liber Primis, hg. v. Helmut Feld. – Genf: Librairie Droz 2001. LXXXII, 598 S. (Ioannis Calvini. Opera Omnia. Series II. Opera Exegetica Veteris et Novi Testamenti, 12/1), Ln € 90,16 ISBN: 2–600–00484-X

Ioannis Calvini. Opera Exegetica. Volumen XII/2. Commentariorum in Acta Apostolorum. Liber Posterior, hg. v. Helmut Feld. – Genf: Librairie Droz 2001. XIII, 475 S. (Ioannis Calvini. Opera Omnia. Series II. Opera Exegetica Veteris et Novi Testamenti, 12/2), Ln € 76,29 ISBN: 2–600–00656–7

Die Apostelgeschichte schildert „das Wirken des Heiligen Geistes in den Anfängen des Reiches Christi, das gleichbedeutend ist mit der geistigen Erneuerung der Welt" (XXIV) – ein interessanter Stoff für einen Reformator, dem an der nach Gottes Wort reformierten Kirche gelegen ist! Johannes Calvins Kommentar zur Apostelgeschichte, dessen zwei Bde erstmals 1552 und 1554 erschienen, liegt nun in der neuen kritischen Edition vor. Sie präsentiert den Text einer durch Calvin überarbeiteten Ausgabe von 1560 mit den Varianten von 1552 und 1554 im textkritischen Apparat.

Die Einleitung informiert über die Entstehung des Kommentars, seine verschiedenen Editionen sowie die Quellen Calvins und gibt einen Überblick über theologische Leitideen.

Calvin nutzt den Kommentar zur Apostelgeschichte in der Tat dazu, die zeitgenössische Kirche mit den Ursprüngen der Kirche zu vergleichen. Dies führt ihn zu radikaler Kritik an der päpstlichen Kirche. Die Einleitung von Helmut Feld scheut jedoch nicht davor zurück, auch auf Calvins Seite Zwiespältigkeiten zu benennen, muß dieser doch damit fertig werden, daß die Kirche der Apostelgeschichte in ihrer Haltung zur jüdischen Glaubenspraxis (Teilnahme am Tempelkult usw.) und in verschiedenen kirchlichen Praktiken nicht immer seiner eigenen Auffassung von Zeremonien entspricht. Darüber hinaus kann der unbefangen gelesene Kommentar erhellen, daß Calvin selbst nicht so rigoros war, wie manchmal vermutet: neben der Distanz zu Riten und Zeremonien läßt er auch eine gewisse „Ehrfurcht und Bewunderung" oder gar „Nostalgie" angesichts von

Ritualen erkennen (vgl. 1, XLII): „Der Reformator billigt also fromme Übungen durchaus, wenn sie einer inneren Gesinnung entsprechen und die Gefahr der Heuchelei ausgeschlossen ist" (1, XLIV).

Ähnliche Differenzierungen zeigen sich hinsichtlich der Auffassung der Schrift (Calvin beachtet gerade bei diesem Kommentar sehr wohl die menschliche Seite der Schrift).

Nicht zustimmen kann ich F. bei seiner Einschätzung, Calvin tue sich schwer mit der Auslegung von Apg 17,28 („In ipso vivimus ..."). Bei der Abfassung des Kommentars, mindestens aber bei der Überarbeitung des Kommentars 1560 hat Calvin die Auseinandersetzung mit den Libertinern und mit Michael Servet weitgehend hinter sich. Offenkundig bezieht sich der Kommentar auf diese Auseinandersetzung (2,124,23: lapides esse deos: erst 1560 eingefügt; vgl. Inst. I,13,22 [1559]). In ihr hat Calvin bereits zu einer differenzierten Position hinsichtlich von Transzendenz und Immanenz Gottes gefunden, auf die er im Kommentar zur Apostelgeschichte zurückkommen kann und die er mehrfach aufgreifen wird (vgl. CO 38,72 mit Zitat von Apg 17,28; eine Stelle, die sich auch sonst bei Calvin oft zitiert findet: vgl. Inst. I,1,1 [1559]).

Chur Eva-Maria Faber

Dogmatik

Busch, Volker: **In Gottes Gemeinschaft vollendet.** Die Konzeption einer „Auferstehung im Tod" in der Theologie Gisbert Greshakes. – Mainz: M. Grünewald 2001. 572 S. kt € 32,80 ISBN: 3–7867–2346-X

Diese bei Theodor Schneider in Mainz gearbeitete Diss. befaßt sich vordergründig mit der These von der „Auferstehung im Tod" bei Gisbert Greshake, eigentlich aber mit der Verflechtung dieser These in das Gesamt von Greshakes Theologie und damit eigentlich mit dieser selber in ihren Grundzügen. Der Vf. geht in einer soliden *Einleitung* von der Situation der katholischen Eschatologie im 20. Jh. aus (dazu bekannte Aufsätze von Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner). Deren Grundoptionen sind u. a. nach dem Urteil von Herbert Vorgrimler und anderen heute angenommen und umgesetzt. Eschatologie wird heute als durchgehende Perspektive der Theologie erkannt, mit den anderen Teilen der Theologie ist dieser Traktat dialektisch verknüpft. Am Ende der *Einleitung* nimmt der Autor eine vorläufige Würdigung der Verdienste Greshakes für diesen Bereich vor und zeigt den Platz der Eschatologie im Gesamt seiner Theologie auf. Insgesamt gilt: „Gisbert Greshake (darf) als Vertreter der erneuerten Eschatologie angesehen werden" (54). Im *zweiten* Teil – nach dem Einleitungskapitel – geht es um Darstellung und Diskussion der früheren Aussagen zur Konzeption einer „Auferstehung im Tod". Dabei werden sowohl der äußere Verlauf als auch die inhaltliche Entfaltung der Position geboten. Im *dritten* Teil zeigt der Vf. auf, wie sehr und in welcher Weise der Zusammenhang zwischen Eschatologie und anderen theologischen Traktaten bei dem Freiburger Theologen gegeben ist. Daß hier der Gedanke der „Communio" obenan stehen würde, ließ sich schon zuvor erwarten. Entsprechend wird im *vierten* Kapitel die „Communio Sanctorum in Communione Trinitatis" zusammengebunden. In seinem „Geleitbrief" an den Autor kann Greshake selbst dazu sagen: „Wichtig scheint mir vor allem der Schlußteil Ihrer Arbeit (4) zu sein, in welchem Sie die verschiedenen ‚Fäden' meiner theologischen Gedankenwelt zusammenführen. Ich selbst habe ja meine Positionen zur Eschatologie, Soteriologie und Trinitätslehre zunächst einmal separat voneinander entwickelt, besser: Es war ein (langer) Weg, den ich zurückgelegt habe von der Geschichtstheologie über die Gnaden- und Erlösungslehre – unter Einbeziehung der Ekklesiologie (Amtstheologie) – zur Trinitätstheologie. Auch für mich stellt sich die innere ‚Logik' des Zueinander und Ineinander der Interpretation all dieser Themen erst im nachhinein ein. Diese ‚Logik' haben Sie – in wesentlichen Zügen – in Ihrem Schlußteil zutreffend herausgestellt" (15).

Wenn man auch (hoffentlich) die theologische Stimme Greshakes noch lange hören wird, so ist doch das Kap. „Eschatologie" bei ihm gewissermaßen abgeschlossen. Eine Gesamtdarstellung war, auch im Sinne eines Beitrags zur neueren Theologiegeschichte, angemessen. Etwas mehr kritische Distanz seitens des Vf.s hätte die Bedeutung Greshakes freilich nicht geschmälert. Die Zählung der Kap. und Teile ist etwas unübersichtlich.

Münster Harald Wagner

Wagner, Harald: **Dogmatik.** – Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2003. 567 S. (Studienbücher Theologie, 18) kt € 30,00 ISBN: 3–17–016469–4

Der Münsteraner Dogmatiker Harald Wagner hat mit dem vorliegenden Handbuch einen Leitfaden der Dogmatik vorgelegt, der – auf Kürze und Übersichtlichkeit bedacht – den Studierenden eine verläßliche Orientierung sein will. Wie der Vf. in seiner „Allgemeinen Einleitung" schreibt, will er „durch kritische Rezeption der dogmatischen Tradition diese aktiv mit der eigenen Situation vermitteln" (58). Intendiert ist kein neuer Ansatz, sondern eine integrierende Zusammenschau der verschiedenen Theologieentwürfe des 20. Jh.s, ob sie heilsgeschichtlich, transzendentalphilosophisch, phänomenologisch, hermeneutisch oder symboltheoretisch konzipiert sind. Mit Gisbert Greshake erklärt der Vf. den Communio-Begriff zum Schlüsselbegriff der Dogmatik und nennt sein Kompendium einen Versuch „communialer Dogmatik" (62). Der Vf. folgt nicht dem klassischen Einteilungsschema der dogmatischen Traktate (Gotteslehre; Schöpfungslehre; Christologie; Ekklesiologie; Sakramentenlehre; Gnadenlehre; Eschatologie), sondern beginnt mit der Ekklesiologie. „Nicht, als ob sie das Erste und Wichtigste im christlichen Glauben sei! Jedoch steht sie an erster Stelle ‚in ordine cognitionis'. Denn wenn ein Mensch dem Christentum nähertritt oder ein Christ den christlichen Glauben reflektiert, so ist das erste, das er wahrnimmt, eine Gemeinschaft von Menschen, die durch einen bestimmten Glaubensgehalt zusammengehalten sind, also in Communio stehen" (62). Als ausgewiesener Ökumeniker beabsichtigt der Vf. mit seinem „Beginnen bei der Kirche" alles andere als eine katholische Dogmatik jenseits der von den Reformatoren eingeforderten Christozentrik. Im Gegenteil, er beruft sich auf einen Protestanten, nämlich auf Dietrich Bonhoeffer, der in seiner frühen Arbeit über die soziale Gestalt der Kirche bemerkt: „Es wäre gut, eine Dogmatik einmal nicht mit der Gotteslehre, sondern mit der Lehre von der Kirche zu beginnen, um über die innere Logik des dogmatischen Aufbaus Klarheit zu stiften" (63). Bonhoeffer hat die Formel geprägt: „Christus als Gemeinde existierend". Auf diese Weise bringt er zum Ausdruck, daß die Beziehung des Einzelnen zu Christus nicht erst nachträglich, sondern als sie selbst Beziehung zum Nächsten ist; daß also der Glaube eine Außenseite hat, die empirisch als „Communio Sanctorum" in Erscheinung tritt.

In seiner „Allgemeinen Einleitung" (21–75) bietet der Vf. einen instruktiven Überblick über Ursprung, Eigenart und Gestalt des Dogmas, über die Verhältnisbestimmung von Offenbarung, Glaube, Schrift, Tradition und Lehramt; über Fragen der Verhältnisbestimmung der Dogmatik zum gelebten Glauben der Kirche, zur Exegese, zur Philosophie und Wissenschaftstheorie; zudem einen Überblick über die wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Ansätze und Gestalten der katholischen und evangelischen Dogmatik des 20. Jh.s.

Durchgängig ist die Intention spürbar, verschiedene Ansätze zu vermitteln und vergangene Kontroversen für die eigene Argumentation fruchtbar zu machen, ohne selbst für eine Seite Partei zu ergreifen. Da die Ekklesiologie, mit der der Vf. sein Handbuch beginnt, nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mehr als andere Traktate von teilweise heftigen theologischen Auseinandersetzungen bestimmt war, kann man auf den ihr gewidmeten Seiten (76–125) das Bemühen des Vf.s um „die goldene Mitte" besonders deutlich erkennen. Allerdings würde man den Vf. gründlich mißverstehen, wollte man sein Bemühen um Konsens und Vermittlung mit einem Verdrängen oder Ausklammern ungeklärter Probleme verwechseln. Differenzen werden klar benannt – allerdings mit Hinweisen auf eine sich anbahnende oder zumindest erwünschte Lösung. Um ein Beispiel zu nennen: Der Vf. weiß um die Problematik einer Communio-Ekklesiologie, die sich in den kirchenrechtlich fixierten Strukturen nur ansatzweise oder gar nicht wiederfindet. Deshalb spricht er von einer Spannung zwischen sakramentaler und hierarchischer Communio und postuliert eine genauere Analyse. Ähnliches gilt für das Thema der Verhältnisbestimmung zwischen Universalkirche und Ortskirchen und für das in jüngster Zeit zwischen Katholiken und Protestanten viel diskutierte Thema „communio sanctorum". Auch da, wo der Vf. selbst eine nicht unumstrittene Position übernimmt, bemüht er sich um die Einbeziehung der Gegenposition. Indem er mit Medard Kehl die Kirche nicht nur als Grundsakrament Jesu Christi, sondern auch als „Sakrament des Geistes" bezeichnet, will er in keiner Weise die Einzigkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus bezweifeln. Vielmehr behandelt er die Pneumatologie ebenso wie die Ekklesiologie vor der Christologie, weil die durch den Heilgen Geist ermöglichte Communio der Christen mit Christus (die Kirche als Sakrament des Geistes) „in ordine cognitionis" die Vermittlung zur Unmittelbarkeit des Glaubens ist.

Der christologische Teil des vorliegenden Handbuches ist mehr noch als die Ekklesiologie oder die Gnadenlehre auf die notwendigsten Informationen der Dogmen- und Theologiegeschichte konzentriert. Gerade deshalb fällt besonders auf, daß der Vf. dem Werk des im deutschen Sprachraum relativ unbekannten Theologen Roger Haight (Jesus. Symbol of God, Maryknoll / NewYork 1999) fast ein Fünftel seiner gesamten Christologie widmet. Der amerikanische Jesuit will das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus in ein intellektuelles Milieu tragen, das – wie er meint – durch ein radikal historisches, ein

kritisch-soziales, ein pluralistisches und ein kosmisches Bewußtsein geprägt ist. Gegen jeden Versuch einer Letztbegründung spricht Haight von der Selbstbeglaubigung des Glaubens an Jesus Christus. Es bezeichnet seinen eigenen Entwurf als „Geist-Christologie" und plädiert für eine Rückkehr in den strengen Monotheismus. Jesus ist aus seiner Sicht ein wirkungsgeschichtlich einzigartiges Symbol des mit dem Heiligen Geist identifizierten göttlichen Wirkens nach außen. Und jeder, der Jesus in die Gestalt seines eigenen Lebens übersetzt, ist seinerseits ein vom Geist gewirktes Realsymbol der Anwesenheit Gottes in Raum und Zeit. Haight gehört zu der wachsenden Zahl der „Geist-Christologen", die jede Spekulation über eine immanente Trinität für biblisch unbegründet und theologisch überflüssig halten. Der Vf. sieht eine enge Verwandtschaft dieser Position mit der der Pluralistischen Religionstheologie, geht aber nicht näher ein auf den gravierenden Unterschied zwischen den Modellen der Geist-Christologie, die das trinitarische Gottesverständnis ablehnen und Jesus als eine geisterfüllte Person auffassen (neben R. Haight vor allem P. Newmann, J. Hick und M. J. Borg), und den Ausprägungen der Geist-Christologie, welche die Einzigkeit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus pneumatologisch begründen (H. U. v. Balthasar, J. Moltmann, W. Kasper).

Ein Charakteristikum des dogmatischen Kompendiums von W. liegt in der nachdrücklichen ökumenischen Akzentuierung nahezu aller Ausführungen. Besonders deutlich wird dieser Grundzug in den Passagen zur Gnaden- und Rechtfertigungslehre (225–264). Ohne die Arbeiten über Pelagius zu ignorieren, die fast so etwas wie seine Rehabilitierung fordern, und ohne die Konsequenzen des jüdisch-christlichen Dialogs für eine Reformulierung der Verhältnisbestimmung von Gesetz (Tora) und Gnade auszuklammern, plädiert der Vf. für eine Prüfung der gesamten Theologie und Glaubenspraxis durch die kritische Instanz, die Luther als den „articulus stantis et cadentis ecclesiae" beschreibt. In Anlehnung an Otto Hermann Pesch betont er, daß der Rechtfertigungsartikel nur dann seine kritische Funktion behält, wenn er immer wieder neu in den Erfahrungskontext der Gläubigen übersetzt wird. Ohne bestimmte Positionen kritisch abzuweisen, vermeidet der Vf. Formeln wie „Gnade *als* konkrete Freiheit". Mit der reformatorischen Theologie wendet er sich gegen jede vorschnelle Identifikation des menschlichen Befreiungshandelns mit der Gnade. Äußerst knapp kommentiert er die Kontroversen zur Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade. Im Unterschied zu den Vertretern der Münsteraner und Freiburger Transzendentalphilosophie sieht er in Rahners Theorie vom „übernatürlichen Existential" nicht die Abweisung der von Henri de Lubac vertretenen Position, sondern deren Weiterführung. Wörtlich bemerkt er: „*K. Rahner* geht durch seine Theorie vom *übernatürlichen Existential* noch einen Schritt weiter. Die Anlage auf Gott hin ist jedem Menschen, wenn auch ungeschuldet, eigen. Hier macht die Unterscheidung zwischen ‚Natur' und ‚Übernatur' keinen Sinn mehr" (261).

Vergleicht man die Ausführungen zur Sakramentenlehre (265–337) mit den entsprechenden Passagen in der von Otto Hermann Pesch verfaßten „Dogmatik im Fragment", so wird deutlich, daß der Vf. ebenso stark wie dieser den Zusammenhang zwischen Wortverkündigung und sakramentaler Verkündigungshandlung unterstreicht. Zugleich aber benennt er deutlicher als Pesch die Unterschiede im Sakramentenverständnis beider Konfessionen. So betont er, daß jedes Sakrament seinen Empfänger als sichtbares Glied der Kirche (des Grundsakramentes) ausweist. Zwar geht der Vf. nicht bis zu der These, daß die Kirche jene sieben Zeichen zu Sakramenten erklärt hat, durch die sie selbst immer wieder neu das wird, was sie sein soll, verschweigt aber an keiner Stelle den ekklesiologischen Charakter jedes Sakramentenempfangs.

Die Akzentuierung der ekklesiologischen Dimension aller Sakramente ist eine Frucht der eingangs getroffenen Grundentscheidung für eine vom Communio-Begriff zusammengehaltene Dogmatik. Diese Rezension kann nur punktuell andeuten, wie konsequent sich der Communio-Faden durch alle Traktate hindurchzieht. Schon die Überschriften der einzelnen Kapitel belegen dies: A) Kirche als Gemeinschaft und Kommunikation; B) Der Heilige Geist – Die personhafte Gemeinschaft in Gott; C) Jesus Christus – Die menschgewordene Communio; D) Gnade und Rechtfertigung – Die Realisierung der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch; E und F) Wort und Sakrament – die „Mittel" zur Stiftung der Communio; G) Der dreifaltige Gott – Die Fülle der Communio; H) Die Schöpfung – der Wille Gottes zur Communio; I) Vollendung – Bleibende Gemeinschaft mit Gott; K) „Communio sanctorum" – Die Gemeinschaft der Vollendeten.

Die Trinitätslehre wird relativ kurz gefaßt, weil der Vf. die Christologie als den genuinen Ort jeder Aussage über die Trinität beschreibt und deshalb die immanente Trinität als logische Voraussetzung der Heilsgeschichte bestimmt, ohne sich an innertrinitarischen Spekulationen beteiligen zu wollen. Gerade so erscheint die Communio-Struktur des Gott-Mensch-Verhältnisses von der Schöpfung bis zur Vollendung als Ausweis der Untrennbarkeit von immanenter und ökonomischer Trinität. Mit Greshake sieht der Vf. den trinitätsanalogen Charakter der Schöpfung dadurch bestätigt, daß der Prozeß der Evolution als zunehmende Communialisierung der Wirklichkeit verstanden werden darf. Mit Rahner sieht er in der Selbstüberschreitung alles Geschöpflichen eine wachsende Communialisierung in Analogie zu der am Urbild der Trinität abgelesenen Gleichursprünglichkeit von Einheit und Differenz.

Auch die im Anschluß an protestantische Theologen erarbeitete Definition des Leibes als des Mediums der Beziehungen wird mit dem Schlüsselbegriff Communio erklärt. So ergibt sich aus der Sicht des Vf.s eine klare Präferenz für die von der Formel „Auferstehung im Tod" bezeichnete Position gegenüber der sogenannten „Ganztodhypothese". Relativ ausführlich erweist der Vf. die Fruchtbarkeit der am Communio-Gedanken orientierten Kategorien des Dialogischen Personalismus für die individualeschatologischen Themen Unsterblichkeit der Seele, Gericht, Purgatorium, Hölle, Himmel.

Wie ein Schlußakkord dieser „communialen Dogmatik" erscheinen die letzten Seiten des Buches (517–536) zu dem im interkonfessionellen Dialog aktuell gewordenen Thema „communio sanctorum". Die Heiligen sind nicht Vermittler zwischen den Christen und Christus, sondern als Empfänger des Leibes Christi dessen Darstellung in Raum und Zeit. Das gilt ohne Abstriche auch von Maria. Sie ist auf Grund ihrer heilsgeschichtlichen Sonderstellung keineswegs Mittlerin neben Christus, sondern gleichsam der Ort, in dem das in Christus durch den Heiligen Geist geschenkte Heil angekommen ist.

Wie der Vf. selbst im Vorwort sagt, kann man über seine Auswahl bzw. Ausklammerung bestimmter Informationen z. B. der Theologie- und Dogmengeschichte streiten. Aber es ist das Recht jedes akademischen Lehrers, Akzente zu setzen und auszuwählen. Auch der Verzicht auf die Darstellung von Kontroversen ist legitim, zumal der Vf. in den mit Absicht knapp gehaltenen Anmerkungen auf die entsprechende Literatur verweist. An einigen Stellen wird deutlich, daß auch eine um Integration, Vermittlung und Konsens bemühte Dogmatik Position bezieht. Wörtlich bemerkt der Vf: „Bei aller Forderung nach ‚Vernunftgemäßheit' und ‚Bestimmtheit' theologischen Redens ist doch auch zu sehen, daß gerade eine plural sich zeigende ‚Landschaft' der Philosophie – und der Wissenschaften überhaupt – erkennen läßt, daß eine definitive Verifizierung wissenschaftlicher Aussagen heute kaum möglich ist" (46). Und weiter: „Versuche der Gegenwart, ‚erstphilosophische' Ansätze der Philosophie für die Theologie fruchtbar zu machen (K. Müller, H. J. Verweyen, Th. Pröpper), sind in sich respektabel, stoßen aber bei den professionellen Vertretern der Philosophie auf wenig Begeisterung. Die Forderung, dann müsse eben die Theologie selbst solche philosophische Arbeit leisten, kann ich mir nicht zu eigen machen, weil hier m. E. die Gefahr einer (neuen) Gettoisierung der Theologie liegt" (46[79]).

Auch wenn man in diesem Punkt anderer Meinung ist, kann man dem Vf. ohne Abstriche bescheinigen, daß ihm die Abfassung eines gut leserlichen, didaktisch geschickt strukturierten und dem Forschungsstand entsprechenden Handbuches gelungen ist. Die Studierenden der Theologie finden hier einen Überblick über das Ganze der Dogmatik, der nicht nur verläßlich über die Lehre der Kirche und über Ergebnisse der theologischen Forschung informiert, sondern ebenso zum Vergleichen unterschiedlicher Positionen und Argumente einlädt. Was aber läßt sich über eine Dogmatik Besseres sagen als dies: daß sie bei aller Vermittlung von Überblickswissen und Orientierung zum selbständigen Weiterdenken der verhandelten Fragen und Probleme befähigt!

Bonn Karl-Heinz Menke

Liturgiewissenschaft

Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie, hg. v. Albert Gerhards / Thomas Sternberg / Walter Zahner. – Regensburg: Schnell + Steiner 2003, 207 S. (Bild–Raum–Feier. Studien zu Kirche und Kunst 2), kt € 24,90 ISBN 3–7954–1583–7

Mit der Communio-Theologie des II. Vatikanums wurde die Gemeinde als Trägerin der Liturgie wiederentdeckt und damit die schon in der Liturgischen Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jh.s entwickelte Circumstantes-Gestalt der Liturgie bestätigt. So wie Ekklesiologie und Liturgieverständnis miteinander verbunden sind, gibt es auch eine Entsprechung von Glaubensgehalt und Raumgestalt (vgl. Richter, K.: *Kirchenräume und Kirchenträume. Die Bedeutung des Kirchenraums für eine lebendige Gemeinde*, Freiburg 2. Aufl. 1999; dazu ThRv 96, 2001, 9–14). So wurden fast alle Kirchenräume seit dem Konzil daraufhin verändert, zunächst indem zumeist der Altartisch von der Wand ein wenig zur Gemeinde hin gerückt, mit dem Ambo ein zuvor nicht notwendiger Ort der Verkündigung und an Stelle der Sedilien ein Vorstehersitz geschaffen wurden. Das wurde zumeist in den axial geordneten Wegekirchen bühnenartig verwirklicht, eben in dem der Gemeinde gegenüber befindlichen und erhöhten Altar- bzw. Chorraum. Da sich zudem die versus populum-Form der Feier geradezu schlagartig durchsetzte, stand nun der Priester der Gemeinde gegenüber, eine Circumstantes-Ordnung war kaum zu erkennen, wie sie schon 1930 auf Burg Rothenfels, 1955 im Neubau von St. Laurentius in München-Gern durch die Oratorianer oder gar in einer Kathedralkirche wie 1956 im Dom zu Münster – alles lange vor dem Konzil – verwirklicht wurde. In Anlehnung an diese Baugestalten der Liturgischen Bewegung wurde in den USA, zunehmend

aber auch in Deutschland, eine Raumgestalt mit zwei Brennpunkten (die sogenannte Ellipsenform) verwirklicht. Wie in den früheren Klerikerchören (daher Chorraum) und in monastischen Gemeinschaften umstehen nun alle Liturgiefeiernden Ambo und Mensa, so daß die liturgische Handlung sichtbar inmitten der Gemeinde vollzogen wird, entsprechend dem Bild, daß der Herr inmitten seiner Gemeinde zugegen ist (vgl. Mt 18,20 und dementsprechend die Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch Art. 7). Beispiel für solche Raumgestaltung, die wohl erstmals 1968 in St. Martin Dornbirn / Vorarlberg stattfand, sind der Neubau von St. Christophorus in Westerland / Sylt, sowie die Neugestaltung der barocken Kirche St. Anton in Passau Ende der 90er Jahre, der Umbau von St. Franziskus in Bonn und in der Marienkirche in Aarhus / Dänemark im Jahr 2000, oder auch die Katholikentagskirche St. Ansgar in Hamburg im gleichen Jahr.

Die dadurch hervorgerufene Diskussion, die schon zu Interventionen der römischen Gottesdienstkongregation geführt hat, veranlaßte die Arbeitsgruppe „Kirchliche Architektur und sakrale Kunst" der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz zu einer Tagung im September 2001 in Münster, deren Referate mit einer Fülle von Abbildungen hier nun publiziert werden. Mit einer Ausnahme (Reinhard Meßner), dessen Argumentation schwer nachvollziehbar scheint, unterstützen alle Beiträge mit guten (liturgie-)theologischen Begründungen und auch pastoralliturgischen Überlegungen die bipolare Raumgestaltung, wobei der Begriff „Communio-Räume" dabei doch etwas unberücksichtigt läßt, daß die Circumstantes-Lösung nicht nur in elliptisch gestalteten Räumen verwirklicht werden kann. Grundlegend dazu ist von Albert Gerhards „Wort und Sakrament – Zur Bipolarität von Liturgie und Kirchenraum" (10–26). Thomas Sternbergs „Historische Vergewisserungen" (37–69) zeigen eindrücklich, daß mehrpolige Anlagen eine Tradition von den ersten Kirchenbauten an haben, die in den „Raumkonzepten der Liturgischen Bewegung" (Walter Zahner, 70–94) wieder aufgenommen werden, die sogenannte Wegekirche in ihrer stringentesten Ausprägung erst seit dem Barock immer selbstverständlicher wird (Fronleichnamskirche, Aachen 1930). Nach – bislang wohl kaum in einem solchen Zusammenhang bedachten – „Psychoanalytische(n) Überlegungen zum Raumerleben liturgischen Feierns" von Dieter Funke (95–105) erläutern neben Künstlern und Architekten vornehmlich Pfarrer (in über der Hälfte des Buches), welche positive Folgewirkungen nicht nur für die Gottesdienste, sondern auch für die Gemeindebildung eine bipolare Raumgestaltung hat. Das allein sollte ausschlaggebend sein bei einer Beurteilung mehrpoliger liturgischer Räume, ganz dem ersten Satz der konziliaren Konstitution Sacrosanctum Concilium und damit auch dem ersten Satz aller Konzilsdokumente entsprechend, wonach das Ziel aller Reform darin besteht, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen". In diesem letzten Teil dieses Bdes werden neben den genannten Kirchenräumen auch besprochen St. Michael in Saarbrücken, die Heilig-Geist-Kirche in Burghausen, St. Albert in Andernach (von 2002).

Und so ist es keine Frage, daß dies eine notwendige Publikation ist für die Zukunft liturgischer Räume aus theologischer Verantwortung.

Münster Klemens Richter

Förster, Hans: **Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche.** Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfests. – Tübingen: Mohr Siebeck 2000. X, 218 S. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 4), brosch. € 49,00 ISBN: 3–16–147291–8

Ein bemerkenswertes Buch gilt es anzuzeigen, stellt doch diese Wiener kirchenhistorische Diss., die von M. Hengel angeregt, von A. Raddatz betreut wurde, eine Reihe gängiger Thesen zur Entstehung von Weihnachten und Epiphanie in Frage. Das Buch, das aus zwei Hauptkapiteln besteht, deren Überschriften das Frageinteresse erkennen lassen: „Berechnungen der Geburt Jesu" (4–87) und „Die geschichtliche Entwicklung des Epiphaniefestes und des Weihnachtsfestes" (88–192), erschließt sich dem Leser nicht zuletzt aufgrund der sehr klaren Strukturierung rasch.

Verschiedene Hypothesen zur Entstehung des Epiphanie- und des Weihnachtsfestes werden in wissenschaftlichen Werken des 19. und 20. Jh.s diskutiert. Nach der „Berechnungshypothese" sind das Epiphanie- und das Weihnachtsfest aufgrund von Berechnungen des Geburtstermins Christi entstanden. Vertreter dieser Richtung sind u.a. L. Duchesne, H. Engberding, L. Fendt, Th. J. Talley. Die „religionsgeschichtliche Hypothese" geht hingegen davon aus, daß das Geburtsfest Christi in Konkurrenz zu einem paganen Sonnengottfest, dem Geburtsfest des Aion bzw. dem Natalis Solis Invicti, getreten sei und dieses schließlich verdrängt habe. F. J. Dölger, B. Botte, O. Cullmann, J. A. Jungmann und H. Frank haben diese Hypothese vertreten. Förster unterscheidet von ihr eine sogenannte „apologetische Hypothese". Sie erkläre „die Entstehung der beiden Feste durch die innerkirchlichen Spannungen und Spaltungen im 4. und am Anfang des 5. Jh.s. Man habe durch die Einführung des Weihnachtsfestes einen antiarianischen Akzent setzen wollen, wobei man durch dieses Fest besonders die Wirklichkeit der Inkarnation betont habe" (2). F. merkt an, diese Hypothese habe sich nie ganz von der religionsgeschichtlichen Hypothese lösen können. Er widmet sich den Quellen, die als Basis für die „Berechnungshypothese" ins Feld geführt werden, insbesondere Clemens von Alexandrien, Stromata I,XXI,145,1–146,4, der Schrift „De Pascha Computus" und dem Danielkommentar des Hippolyt von Rom, der Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomus und dem Traktat „De solstitiis et aequinoctiis". F. kann plausibel nachweisen, daß diese Quellen keineswegs auf eine Berechnung des Geburtsdatums zwecks Einführung des Festes hin interpretiert werden können. Die Berechnungen seien in Struktur und Zielsetzung sehr divergierend, bis ins 3. Jh. gebe es Spekulationen, die Geburt Jesu sei auf ein Pascha gefallen (53), die Formulierung der Berechnung lasse sich in einzelnen Quellen erst nach Einführung des Festes nachweisen (76f.) usw.

Für die 386, 387 oder 388 gehaltene Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomus zeigt F., daß schon vor dieser Predigt am 6. Januar in Antiochien Weihnachten gefeiert wurde, das Anliegen der Predigt eine Verlegung des Festtermins auf den 25. Dezember gewesen sei und im Hintergrund der Versuch gestanden habe, divergierende Festpraktiken in Antiochien zu bereinigen. Möglicherweise habe eine von mehreren christlichen Gruppen in Antiochien Weihnachten gefeiert (64), möglicherweise habe Hieronymus dieses Fest aus Rom mitgebracht (65).

Den Traktat „De solstitiis et aequinoctiis" datiert der Vf. erst nach der Einführung des Weihnachtsfestes im Osten. Er spricht von Zeugnissen, „daß man nach der Einführung der Feste versucht hat, sie durch Berechnungen zu rechtfertigen, nicht jedoch dafür, daß man aufgrund von Berechnungen das Weihnachtsfest oder das Epiphaniefest eingeführt hätte" (87). Aus den bisher vertretenen Hypothesen für die Einführung von Weihnachten und Epiphanie müsse „die Berechnungs- und die apologetische Hypothese ausgeschieden werden" (195). Den Ursprung für Epiphanie sieht F. in Jerusalem oder zumindest in Palästina, wo das Fest in Vollform bereits gefeiert worden sei, als es sich in Rom und Nordafrika erst durchzusetzen begonnen habe (164), und nennt als Quelle das Itinerarium Egeriae. Allerdings liegen die unten genannten Epiphanie-Predigten offensichtlich früher!

Wie ist nun nach dieser Studie die geschichtliche Entwicklung der beiden Feste verlaufen?

Als frühesten Beleg für die Feier des Epiphaniefestes nennt F. weiterhin den Hinweis im Geschichtswerk des Ammianus Marcellinus, daß Kaiser Julian dieses Fest 360 oder 361 in Gallien gefeiert habe. Zur Verläßlichkeit des römischen Chronographen von 354 äußert sich der Vf. sehr skeptisch, da die Angaben der Quelle nicht in ihre angebliche Entstehungszeit passen (95–103). Er hält die Weihnachten betreffenden Eintragungen für spätere Interpolationen.

Optatus von Mileve kennt offenbar Epiphanie noch nicht, das wenig später, wie die vierte Epiphaniepredigt des Augustinus zeige (107–109), in Nordafrika eingeführt worden sei. Die neu entdeckten Epiphaniepredigten des Augustinus, die publiziert worden sind in F. Dolbeau, Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique. Retrouvés à Mayence. Paris 1996 (CollEAug. Série Antiquité 147) hat der Vf. allerdings nicht zur Kenntnis genommen. Unter Bezug auf diese Quelle hat M. Klöckener, Epiphania, in: Augustinus-Lexikon 2. Fasc. 5/6, 861–865, hier 862, gefolgert, daß das Fest zur Zeit des Augustinus in Nordafrika „bereits fest verankert" gewesen sei und die Zeit nach 360 als Termin für die Einführung des Festes genannt werden könne.

Erstes Zeugnis für das Weihnachtsfest ist nach F. eine Weihnachtspredigt des Optatus von Mileve aus dem Jahre 362/363 (105–107). Er vermag keinen Grund für die Annahme zu sehen, daß Weihnachten „vor den dreißiger oder vierziger Jahren des vierten Jh.s eingeführt wurde." (196) F. sieht einen engen Zusammenhang zwischen der Einführung des Festes und dem Natalis solis invicti.

Der Vf. formuliert eine Reihe von weiterführenden Fragen: Besteht ein Zusammenhang zwischen der Rezeption von Weihnachten im Osten und den Ambitionen des Theodosius zur Einigung der zerstrittenen Christenheit? (194). Wie ist die Christianisierung eines heidnischen Festes zu deuten? (196). Wie sehen die Bezüge zwischen heidnischen Geburtsfesten und Epiphanie aus? (197)

Das Buch lohnt nicht allein wegen seiner die Diskussion anregenden, im einzelnen durchaus spekulativen Thesen, sondern auch wegen des reichen Quellenmaterials, das ausgebreitet wird, und der umfangreichen Literatur die Kenntnisnahme. Es überrascht aber, daß das maßgebliche deutschsprachige Handbuch zum Thema, nämlich H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr. Regensburg 1983 (GdK 5), nicht einmal erwähnt wird. Die wichtige Studie von S. Roll, Toward the Origins of Christmas (Liturgia Condenda 5). Kampen 1995 (s. Theologische Revue 95. 1999, 323f.) wird zwar im Literaturverzeichnis genannt, aber kaum diskutiert. Die Kenntnisnahme von A. Franz, Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand. St. Ottilien 1994 (Pietas liturgica Studia 9) 24, 26f. und die dort genannte Literatur hätten möglicherweise zu einer anderen Einschätzung des Ambrosiushymnus „Inluminans altissimus" führen können (179f.).

Die Ausführungen gegen die sogenannte „Berechnungshypothese" überzeugen, die Darstellungen zur geschichtlichen Entwicklung der beiden Feste sind ein interessanter Diskussionsbeitrag, lassen aber doch eine Reihe von Rückfragen zu. Insgesamt stellt das Buch in verschiedener Hinsicht einen an-

regenden und weiterführenden Beitrag zur Diskussion um die Frühgeschichte des Kirchenjahres dar.

Vgl. mittlerweile vom gleichen Vf. auch: Die beiden angeblich „ältesten Zeugen" des Weihnachtsfestes, in: ALw 42. 2000, 29–40, wonach Epiphanie und Weihnachten kurz vor 360 entstanden sind und worin die Frage aufgeworfen wird, ob man nicht vielleicht behaupten könne, „daß ‚pastoral-liturgische' Überlegungen zur Einführung des Weihnachtsfestes führten" (38).

Erfurt Benedikt Kranemann

Haag, Martina: **„Dem Herzen Jesu singe ..."** Politische Instrumentalisierung der Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. – Mainz: Grünewald 2003. 461 S., kt € 36,00 ISBN: 3–7867–2409–1

Diese Mainzer Diss. wurde im Rahmen des dortigen Graduiertenkollegs „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär" erstellt und untersucht die Herz-Jesu-Verehrung im Spiegel vornehmlich der Textgestalt der Herz-Jesu-Lieder, die angesichts des Axioms lex orandi – lex credendi als wichtiger Ausdruck katholischer Frömmigkeit gewertet werden dürfen. Der Zeitraum erstreckt sich von 1856, als das Herz-Jesu-Fest gesamtkirchlich eingeführt wurde, bis zur Gegenwart. Die Zeit davor wird – beginnend mit den Christus-Visionen von Marguerite Maria Alacoque im Kloster in Paray-le-Monial 1673, die der mittelalterlichen Mystik verwandt sind – nur hinsichtlich ihrer Relevanz für die Zeit danach einbezogen. Zuvor gab es keine eigenständige kultische Verehrung des Herzens Jesu, wenn Ansätze dazu auch in der Passionsfrömmigkeit, besonders in Kreuzweg- und Fünf-Wunden-Andacht gegeben sind. Für die Form der Verehrung ist der Bezug zur barocken Eucharistiefrömmigkeit wesentlich: der Schau und Anbetung des ausgesetzten Allerheiligsten. Hauptförderer wird der Jesuitenorden, in dessen gegenreformatorisches Konzept diese dezidiert konfessionell gebundene Frömmigkeit gut zu integrieren ist. Obwohl in der Aufklärung die Beseitigung dieser Verehrung angestrebt wird, blüht sie im 19. Jh. erst richtig auf, hat ihren Höhepunkt in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg und verliert rasch an Bedeutung mit dem Aufkommen von Jugend- und Liturgischer Bewegung ab 1925. Das in diesem Jahr eingeführte Christkönigsfest zeigt die Veränderung der Frömmigkeit: von „Jesus" zu „Christus", von der Beziehung des Einzelnen zum Herzen Jesu zu einer christozentrischen Ausrichtung der Liturgie in Gemeinschaft. Zwar gibt es zwei neuere Monographien zum Thema, die allerdings nicht den Bereich der Hymnologie erfassen: Busch, N.: *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, 1997; Moore, J.: *Herz-Jesu-Verehrung in Deutschland. Religiöse, soziale und politische Aspekte einer Frömmigkeitsform*, 1997.

Hauptquelle der Lieduntersuchung sind die Diözesangesangbücher seit Ende des 18. Jh., weiter die Einheitsgesangbücher, wobei auch der Auswahlprozeß der Herz-Jesu-Lieder anhand der Kommissionsakten zum „Gotteslob" analysiert wird. Die Vf.in wertet aber auch andere relevante Liederbücher und Zeitschriften bis hin zum Neuen Geistlichen Lied aus. In vier Kap.n wird eine Verortung des Liedgutes vorgenommen: Nach einem Blick auf die geschichtliche Entwicklung der Verehrung wird sinnvoll in die Zeiträume zwischen 1856 und 1914, 1914 und 1945 sowie seit 1945 gegliedert. Dabei wird jeweils die zeitgenössische Verehrung unter spiritueller und kultureller Hinsicht sowie hinsichtlich Liturgie und Hymnologie erschlossen. Eingefügt sind drei Blöcke von Liedinterpretationen, so daß das durch Analyse Ermittelte mit konkreten Liedern belegt wird, deren Auswahl durch ihre Verbreitung quantitativ begründet ist.

Die einzelnen Liedinterpretationen untersuchen den Text auf dem Hintergrund der jeweiligen Zeit und versuchen, seine Rezeption wie Wirkungsgeschichte zu erfassen. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (388–426) nennt die ungedruckten wie gedruckten Quellen sowie die Sekundärliteratur. Ein Anhang enthält das Initienverzeichnis der Lieder mit Belegorten, eine Generationengliederung der Diözesangesangbücher, Tabellen mit Nachweisen der Lieder in den offiziellen Gesangbüchern und Diözesananhängen (427–458).

Für die Gegenwart kann die Vf.in belegen, daß das „Gotteslob" „den endgültigen Traditionsbruch im Bereich der Herz-Jesu-Lieder" brachte (383). Seither entstanden – mit Ausnahme charismatischer Gemeinschaften – keine Gesänge für diese Andachtsform mehr. Die Vf.in wägt wichtige Argumente für und gegen diese Verehrung auch mit lebensweltlichen Argumenten ab und sieht mit K. Rahner und L. Lies keine Chancen dafür in breiter Volksfrömmigkeit, sondern eher im Bereich mystischer Spiritualität.

Mit diesem Werk legt die Vf.in eine geradezu exemplarische theologische Studie für ähnliche Untersuchungen zu anderen Themenbereichen vor: Am Beispiel von Liedtexten wird die Entwicklung einer bestimmten Frömmigkeitsrichtung und ihrer kultischen Ausprägung von ihren Anfängen bis zur Gegenwart nachgezeichnet und dies auf dem Hintergrund von gesellschaftlichen Entwicklungen – in diesem Fall die Geschichte der politischen Instrumentalisierung dieser Frömmigkeit. In Anlage und Durchführung eine hervorragende Leistung, die zudem aufweist, wie liturgietheologisches Arbeiten einen Beitrag zur Kulturwissenschaft wie zur Mentalitäts- und Sozialgeschichte zu leisten vermag.

Münster Klemens Richter

Poschmann, Andreas: **Das Leipziger Oratorium.** Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde. – Leipzig: Benno 2001. 275 S. (Erfurter Theologische Studien, 81) kt € 24,00 ISBN: 3–7462–1395–9

In der noch ungeschriebenen Geschichte der deutschen Liturgischen Bewegung wird diese in Münster als Dissertation vorgelegte Studie einen herausragenden Platz einnehmen. Sie beleuchtet einen noch längst nicht hinreichend gewürdigten Ort, genauer: eine nur unzulänglich beachtete Priestergemeinschaft, die ihre Spuren tief in die vorkonziliare Bewegung grundlegender liturgischer Erneuerung eingezeichnet hat. Dabei zeigt sie sich ebenso perspektivenreich wie problembewußt und verarbeitet eine stupende Menge ungedruckter Quellen und Zeugnisse (XI–XIV), was nicht minder für die hier verwendete Sekundärliteratur sowie die gedruckten Quellen (XVI–XLIV) gilt. Verdienstvoll und höchst instruktiv erscheint auch die chronologische Auflistung liturgischer Ausgaben des Oratoriums (XV). Das nach einem langen und gründlichen Durchgang erreichte Ergebnis nimmt Poschmann gleich anfangs vorweg: „Das Verdienst der Oratorianer besteht insbesondere darin, im Spannungsfeld von zukunftsweisender liturgiewissenschaftlicher Erkenntnis und normativ geregelter Praxis einen Weg gefunden zu haben, der sowohl der liturgischen und pastoralen Situation der Gemeinde gerecht wurde als auch politische Weitsicht im Blick auf die kirchenamtlich geregelte Erneuerung der Liturgie bewies. Letztlich verdeutlicht sich hier ein Paradigmenwechsel von einem klerikal bestimmten Liturgieverständnis zu einer Auffassung von Liturgie, deren Trägerin die Gemeinde ist." (2)

Die Arbeit ist ebenso klug wie logisch stringent aufgebaut. Als erstes Ziel nennt der Vf. „die Erschließung und systematische Aufarbeitung der vorhandenen Quellen" (5), was nichts anderes bedeutet als die im 2. Kap. geleistete Nachzeichnung der „Gründungsgeschichte des Leipziger Oratoriums" (9–49). Zu Recht würdigt er diese Darstellung als wichtigen „Baustein für eine Gesamtdarstellung der Liturgischen Bewegung" (5). Zu diesem zunächst liturgiegeschichtlichen Interesse tritt hinzu „ein pastoral-liturgisches, das sich nicht zuletzt aus der heutigen Situation der Rezeption der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums ergibt" (5). Dabei steht unter zeitlicher Rücksicht das erste Jahrzehnt des Wirkens der Oratorianer im Blickpunkt, woraus sich eine Konzentration der Untersuchung „auf die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts" (7) ergibt. Als weiterer Schritt der Darstellung folgt als 3. Kap. eine knappe, allerdings einfühlsame Skizze der „Liebfrauengemeinde in Leipzig-Lindenau" (51–64) als eigentlicher Wirkungsstätte der Leipziger Oratorianer. Hier konnte deren eigene und unverwechselbare Art einer „Liturgische[n] Erneuerung" (65–107) ihren Ort finden, worüber das 4. Kap. handelt. Konkrete Aspekte und Momente der von den Oratorianern in dieser Gemeinde vollzogenen „Erneuerung der Gemeindeliturgie" (109–226) werden innerhalb des 5. Kap.s ausführlich dargestellt, das etwa die Hälfte des gesamten Textes ausmacht.

Bereits die umsichtige und ansprechende Behandlung der Gründungsgeschichte des Leipziger Oratoriums belegt, daß darin viele und unterschiedlichste Anregungen und Anstöße zusammengeflossen sind. Die meist schon bestehenden engen Beziehungen der späteren Oratorianer werden u. a. vertieft durch das Leben im Innsbrucker Canisianum, nicht zuletzt aber durch die dort stattfindende Begegnung mit dem bedeutenden Liturgiewissenschaftler Josef Andreas Jungmann. Noviziate in bereits existierenden Priestergemeinschaften in Rom und in Birmingham, die vom Geist des Philipp Neri bestimmt sind, erscheinen ebenso bedeutsam wie das Gastnoviziat in der Abtei Beuron, die ihren eigenen festen Ort innerhalb der deutschen Liturgischen Bewegung einnimmt. Aber auch ein schmales Bändchen von John Henry Newman über Philipp Neri verfehlt seine inspirierende Wirkung nicht.

Als mit dem jungen Kaplan Ernst Musial, der ab 1934 die Gründung eines Oratoriums in South Carolina unterstützte, und dem Priester Theo Gunkel gleich zwei vom Geiste des Oratoriums bestimmte Männer in der Liebfrauen-Gemeinde wirkten und zudem der dritte Begründer, Heinrich Kahlefeld, seit Oktober 1928 ebenfalls in Leipzig als Kaplan weilte, wurde die Gründung eines Oratoriums in Leipzig zügig in Angriff genommen und am 14. 1. 1930 vollzogen. Neben den drei Genannten sind als bedeutende Mitglieder des Leipziger Oratoriums Josef Gülden, Philipp Dessauer, Klemens Tilmann, Alfons Kirchgässner sowie Ernst Tewes zu nennen.

Unter dem besonderen Blickwinkel des liturgischen Wirkens beschreibt der Vf. die „Gründergeneration" (26–49). Allen voran ist hier Theo Gunkel zu erwähnen, der über viele Jahre hinweg Superior der Priestergemeinschaft war und während dreier Jahrzehnte als Pfarrer an Liebfrauen in Leipzig wirkte. Der zweite, Heinrich Kahlefeld, viele Jahrzehnte später Guardinis Nachfolger als Burgleiter von Rothenfels und damals ebenso den Aufbrüchen der Jugendbewegung wie den liturgischen Impulsen von Maria Laach verbunden, wurde ebenfalls zu einer prägenden Gestalt der Leipziger Oratorianer. Gleiches gilt für Josef Gülden, der zwar erst 1934 nach Leipzig ins Oratorium kam, dann aber fast sechs Jahrzehnte hier lebte und wirkte. Seine geistige Nähe zu Beuron und dessen liturgiegeschichtlichen Bedeutung paart sich bei ihm mit einer betont konkreten Auffassung von Kirche im Sinne von Gemeinde bzw. Pfarrei.

Nach dieser eindringlichen Schilderung der Ursprünge und der Gründung des Leipziger Oratoriums wendet sich der Vf. mit gleicher Gründlichkeit der Lebens- und Wirkungsstätte dieser Priestergemeinschaft zu – der Liebfrauengemeinde in Leipzig-Lindenau. Die Beschreibung der Gemeindesituation – einer doppelten Diaspora, einerseits im Blick auf die Mehrheit der Protestanten, andererseits hinsichtlich einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft – erscheint deshalb unerläßlich, „weil das Bemühen um eine erneuerte Liturgie auf eben diese Gemeinde hinzielte" (51). Dabei zeigte sich neben einer „Soziale[n] Not" (55–58) eine „Liturgische Armut" (58–61). Aus dieser Situation ergab sich die doppelte Akzentuierung im Wirken der Leipziger Oratorianer, worin sie sich in charakteristischer und geradezu unverwechselbarer Weise von anderen Priestergemeinschaften abhoben und unterschieden: „Die konsequente Verknüpfung der Feier des Glaubens mit dem sozialen Handeln muß als ein Proprium der Bemühungen des Leipziger Oratoriums gelten. Hinsichtlich der praktizierten Verbindung von Liturgie und Diakonie stellt die Leipziger Liebfrauengemeinde auch innerhalb der Liturgischen Bewegung eine Ausnahme dar." (88)

In dem hier einschlägigen Kap. „Liturgische Erneuerung der Gemeinde" (65–107) gliedert der Vf. seine Darstellung in vier jeweils aufeinander bezogene Schritte.

Zunächst bedenkt er die von den Oratorianern vollzogenen „Pastorale[n] Bemühungen um einen ‚lebendigen Raum der Gemeinde'" (68–78). Stichwortartig sind hier zu nennen die Katholische Aktion, die Pfarrei als Gemeinde, das Laienapostolat, die „Pfarrfamilie", vor allem aber die betonte Zugehörigkeit der Oratorianer zur Gemeinde, was bis in die „Wahl der alltäglichen Kleidung" (76) hineinreichte.

Ein weiterer Abschnitt beschreibt „Theologische Überlegungen zu Kirchenbild und Gemeindeerneuerung" (78–84). Hier geht es zunächst um die in Werken Romano Guardinis und Karl Adams initiierte neue Erfahrung von Kirche, danach um den unauflösbaren inneren Zusammenhang von Liturgie und sozialer Verantwortung und endlich um „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen".

Besonders charakteristisch für die Leipziger Oratorianer bleibt die im folgenden Abschnitt beschriebene „Gemeindetheologie der Ellipse" (84–99), der vor allem der Gemeindepfarrer Gunkel nachdrückliches Profil verliehen hat. Dabei stellt der eine Brennpunkt dieser Ellipse die „soziale Not" und die „Diasporasituation" (87) dar, woraus sich „die seelsorglichen Aufgaben der Diakonia und der Martyria" (ebd.) ergeben. Dem steht als der andere Brennpunkt die Liturgie gegenüber, bei Gunkel freilich in deutlich hervorgehobener Position. Denn seine „Argumentation, mit der er die innere und wesentliche Zusammengehörigkeit von Liturgie und Diakonie herausstellt, [bliebe] in gewisser Weise einseitig, solange die Diakonie nicht auch und zuerst als Konsequenz der Liturgie, die Nächstenliebe als Frucht der Liebe Gottes zum Menschen verstanden würde" (90).

Wie stark die in Liebfrauen gefeierte Liturgie von dieser fundamentalen Überzeugung geprägt war, zeigt die integrale Einbeziehung der *Kollekte* in den liturgischen Vollzug der Gabenbereitung bzw. des Gabengangs (92–95). Diese als „Opfergang der Liebe" vollzogene Kollekte hat Gülden so beschrieben: „Den ‚Opfergang' machten wir in den 30er Jahren (...) so, daß die Gläubigen zur Gabenbereitung in guter Ordnung bis zu einem mit Inschrift als Gabentisch bezeichneten Tisch nach vorne (bis z. Kom.bank) kamen u. ihre Spenden (Geld- oder ‚Löffelspenden') darbrachten." (93)

Ähnliches dient für die in dieser Gemeinde wiederbelebte Praxis der *Fürbitten* (95–99). Sie eröffnen eine „weitere Möglichkeit der konkreten Verbindung von persönlichen Anliegen, Leben der Gemeinde und dem liturgischen Geschehen" (95). Doch geht es keineswegs allein um das bloße Faktum einer Wiedereinführung der Fürbitten im Gottesdienst, sondern vielmehr um „die Wiederentdeckung der gegliederten, an der Litanei orientierten Form und deren Einbindung in die Feier der Messe" (96). Darin liegt „das eigentliche Verdienst der Oratorianer" (ebd.).

Der vierte und zugleich letzte Abschnitt widmet sich der vom Oratorium betriebenen „Liturgische[n] Bildung" (99–107). Dabei wird eine grundlegende Einsicht maßgebend, die sich in dieser Studie an gleich zwei Stellen, allerdings bezogen auf zwei unterschiedliche Veröffentlichungen Gunkels, findet. Sie lautet: „Es darf nichts Neues angefangen werden, bevor das Volk nicht geistig so weit vorbereitet ist, daß es selber darnach verlangt." (99; ähnlich 161). Daß dieses beständige Mühen um liturgische Bildung nicht nur den einfachen Gläubigen galt, sondern auch die Mitglieder des Oratoriums einforderte, muß dabei nachdrücklich unterstrichen werden. Ebenfalls ist zu beachten, daß es um mehr geht als um eine liturgische Wissensvermittlung, nämlich um eine „mystagogische Erschließung des Gottesdienstes" (100).

Auf dieser Basis kann nun das fünfte und zugleich letzte Kap. dieser Studie aufbauen, wenn es konkretere Strukturen der „Erneuerung der Gemeindeliturgie" (109–226) beschreibt und untersucht. Auch dieser gewaltige Block ist wieder in vier Abschnitte untergliedert, wobei die Eucharistiefeier (1.) und die Tagzeitenliturgie (2.) den Anfang machen, die Osterfeier (3.) sowie die Umgestaltung des Kirchenraumes (4.) dann den Fortgang bzw. den Beschluß darstellen.

Durchaus sachgemäß ist etwa die Hälfte dieses Kap.s den Bemühungen der Leipziger Oratorianer um eine Neugestaltung der Eucharistiefeier gewidmet.

Mit besonderem Gewinn liest man die Ausführungen zur unerwartet großen Anzahl von Versuchen, eine praktikable und sachgemäße Form der Gemeinschaftsmesse zu finden. Nicht nur die allbekannte „Meßandacht" Guardinis sowie Pius Parschs „Klosterneuburger Betsingmesse" sind hier zu erwähnen, sondern auch die „Missa" von Joseph Kramp SJ sowie die Chormesse von Maria Laach, darüber hinaus das heute wohl weniger bekannte „Kirchengebet" von Ludwig Wolker. Angesichts dieser beachtlichen Zahl einschlägiger Versuche sahen sich die Leipziger Oratorianer ermutigt, in eigener Bemühung ein Büchlein mit dem Titel „Die heilige Messe in gemeinsamer Feier" zu veröffentlichen, erstmals 1933, in jeweils geringfügiger Veränderung dann wieder 1934 sowie 1936. Bei allen Ausgaben handelte es sich lediglich um die feststehenden, unveränderlichen Teile der Eucharistiefeier, die bereits 1929 in einer „Einheitsübersetzung" erschienen waren und durch deren Übernahme in Wolkers „Kirchengebet" millionenfach verbreitet wurden.

Ein der vorliegenden Studie beigegebenes Dokument 4 bietet eine „Synopse zu den Übersetzungen des Eucharistischen Hochgebets" (241–255) und offenbart die eigenständige Leistung der Oratorianer. Deren maßgebliches Ziel war, „daß der lateinische Dialog mit dem Priester mehr Raum ein[nähme] und somit die Verbindung der Gemeinde mit dem Geschehen am Altar enger [würde]" (145). Ein drängendes Verlangen nach Verwendung der Muttersprache in der Liturgie war mit der von den Oratorianern vollzogenen Erneuerung der Eucharistiefeier also keineswegs unbedingt verbunden. Als Maßstab für eine einheitliche Regelung zur Gestaltung der Gemeinschaftsmesse galt die „Hochamtsregel", also die im Hochamt übliche Rollenverteilung (158). Leipziger Oratorianer wie Kahlefeld und Gülden waren dann 1939 bzw. 1940 maßgeblich beteiligt am Zustandekommen einer „Arbeitsgemeinschaft für Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes" sowie an deren konkreten Ergebnissen, so daß die Leipziger Anfänge weitreichende Wirkung gezeitigt haben.

Ähnlich wirkungsvoll wie bei der Entwicklung einer Gemeinschaftsmesse hat sich die Kommunität der Leipziger Oratorianer im Blick auf eine Wiederbelebung der Tagzeitenliturgie erwiesen. Offenbar bereits im Jahr 1931, nachweislich jedoch 1934 gehörte die gemeinsame deutsch gesungene Komplet zum festen Bestand der Liebfrauengemeinde und liegt als solche gedruckt vor. Schon ein Jahr später, 1935, weiß ein Chronist zu berichten, es seien über 50 000 Exemplare dieser deutschen Komplet nach ganz Deutschland versandt worden, 1939 verzeichnet ein weiterer Nachdruck die inzwischen erreichte Auflagenhöhe mit „401.–500. Tausend" (180). Doch auch die Metten und Vespern, vor allem zu den kirchlichen Hochfesten, finden neues Interesse bei den Leipziger Oratorianern. Sie werden allmählich zur beständigen Übung der ganzen Gemeinde und finden ihren Niederschlag in zahlreichen einschlägigen Veröffentlichungen des Oratoriums seit 1934. Weithin benutzt und demnach wirkungsgeschichtlich besonders wichtig wurde indes vor allem die im Leipziger Oratorium deutsch gesungene Komplet, wobei generell zu bilanzieren bleibt: „Das Hauptverdienst der Oratorianer hinsichtlich der Feier der Tagzeitenliturgie bestand darin, daß in einer Arbeitergemeinde eine weiten Kreisen von Gläubigen zugängliche Form der tätigen Teilnahme am gesungenen Stundengebet gefunden wurde." (192).

Auch bei der weitreichenden Erneuerung der Osterfeier sind der Anteil und der prägende Einfluß der Oratorianer kaum zu übersehen. Sie ordnen sich freilich manch anderen Versuchen in diesen Jahrzehnten zu, die sich ebenfalls um eine Wiederherstellung der Osternacht bemühen (vgl. 195). Hier wäre noch ergänzend auf Odo Casel OSB hinzuweisen, der mit großer Selbstverständlichkeit in der Schwesternkommunität von Herstelle schon seit Mitte der dreißiger Jahre die Osternacht festlich begangen hat. In Liebfrauen war es offenbar bereits 1935 guter Brauch, die Osterliturgie am frühen Morgen des Ostertages um 4.30 Uhr zu feiern. Als wenige Tage nach dem Osterfest 1936 eine ernstliche Ermahnung an die Leitung der Liebfrauengemeinde erging, welche die den liturgischen Vorschriften widersprechende – nämlich nicht am Karsamstagmorgen, sondern in der Osternacht selbst gehaltene – Osterfeier rügte und schließlich verbot, fanden die Oratorianer einen Ausweg, der einerseits dem kirchlichen Gebot der Osterfeier am Karsamstag Genüge tat, andererseits aber die Möglichkeit voll ausschöpfte, in der Frühe des Ostermorgens eine volkstümliche, in deutscher Sprache gestaltete Auferstehungsfeier zu begehen, die „[d]ie großen Zeichenhandlungen der Vigil [...] soweit als möglich" (201) einband, auf das Osterfeuer allerdings verzichtete. Bereits 1939 hat dann Heinrich Kahlefeld die so entstandene „Deutsche Auferstehungsfeier" herausgegeben.

Dieser Impuls wurde im Bistum Trier nicht nur aufmerksam wahrgenommen, sondern auch erstmals 1941 in einem „Experiment" erprobt. Auf Wunsch und Einladung seines Ortsbischofs formulierte Gunkel dann 1940 ein Gesuch zur Vorverlegung der Ostervigil, das allerdings in der danach stattfindenden Bischofskonferenz nicht zur Sprache kam. In einem anderen, noch fundamentaleren Punkt war allerdings vor allem einer Initiative des Leipziger Oratorianers Kahlefeld bei der gleichen Bischofskonferenz Erfolg beschieden, nämlich mit der Einrichtung des Liturgischen Referats. Für wie wichtig und breitenwirksam man damals das Leipziger Reformunternehmen in Sachen „Osternachtfeier" einschätzte, belegt ex negativo der Hohn des wohl heftigsten bischöflichen Kritikers der Liturgischen Bewegung, des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber, der seine Ablehnung einer Verlegung des Osternachtstermins

mit gezielten spitzen Bemerkungen gegen die Leipziger Oratorianer würzte (vgl. 208).

Noch einen letzten, keineswegs unbedeutenden Aspekt der Liturgischen Erneuerung in der Leipziger Liebfrauengemeinde behandelt der Vf. im 4. Abschnitt: „Die Umgestaltung des Kirchenraumes für die Feier der Liturgie" (209–226). Leitmotivisch wirkte dabei der Gedanke der „Versammlung der Gemeinde um den Altar" (211f.), wobei dieser als Tisch gestaltet wurde und damit das liturgische Geschehen der Eucharistie als Mahlfeier ins Zentrum rückte. Die Konsequenz dieses Leitgedankens war eine Renovierung und Umgestaltung der Liebfrauenkirche im Jahr 1934, wobei der bedeutende Architekt Rudolf Schwarz maßgeblich mitwirkte. Im Zuge dieses Umbaus entstand auch eine kleine Werktagskapelle, worin sich die Gemeinde in besonderer Weise „als um den Altar versammelte Gemeinschaft erfahren" (217) konnte. Auch und gerade diese Umgestaltung der Liebfrauenkirche „war die logische Konsequenz eines Gemeinde- und Gottesdienstverständnisses, das davon ausging, daß die ganze Gemeinde Trägerin der Liturgie ist" (225).

Ein knappes „Resümee" (227–231) legt besonderen Wert auf die aus der pastoral-liturgischen Arbeit des Leipziger Oratoriums zu gewinnenden Kriterien für eine zeitgemäße Liturgiepastoral. Diese muß sich auszeichnen durch „die angemessene Berücksichtigung der spannungsreichen Bezüge von Situation und Tradition und die Ausgewogenheit von Vision und Realisation" (230).

Ein „Anhang" (233–259) dokumentiert u.a. die Gründungsurkunde des Leipziger Oratoriums, einen Brief an neue Gemeindemitglieder, eine Synopse der damals umlaufenden Übersetzungen des Eucharistischen Hochgebets sowie ein Muster einer Spendenquittung für die Innenrenovierung der Liebfrauenkirche. Ein „Register" (261–275), das sowohl Sachen als auch Namen enthält, erleichtert den Umgang mit diesem gewichtigen Werk.

Weit über den unbestreitbaren liturgiegeschichtlichen Wert hinaus liegt der Gewinn dieser Studie in der Eröffnung eines Einblicks in ebenso ernsthafte wie fruchtbare liturgiepastorale Arbeit und Bemühung, wie sie das Leipziger Oratorium charakterisieren. Das wechselseitige Zueinander von Liturgie und Diakonie, die unermüdliche Bemühung um eine Erschließung des liturgischen Geschehens, das aller Reform erst den Weg bahnt und auf dem diese dann solide gründen kann, das kluge Vorgehen bei anstehenden Neuerungen, die vorangetrieben werden, ohne daß es zu einem Eklat mit der offiziellen Kirche kommt – all dies und vieles andere gilt es im Blick auf das beachtliche und zukunftsweisende Reformprogramm der Leipziger Oratorianer zu würdigen und für die Gegenwart als hilfreich, wenn nicht gar als vorbildlich zu begreifen. Die hier vorliegende Arbeit relativiert ganz nebenbei (vermutlich ungewollt, in der Sache jedoch durchaus der historischen Wahrheit entsprechend) die Beiträge anderer innerhalb der Liturgischen Bewegung, was etwa für Guardini, Parsch und sogar Jungmann gilt. Sie erinnert an einen weithin zu Unrecht und zum Schaden vergessenen Beitrag zur Liturgischen Erneuerung, dessen Bedeutung man nun endlich unbefangen und angemessen bedenken und würdigen kann. Dem Vf. gebührt Lob und Anerkennung dafür, daß er sich an dieses längst überfällige Thema herangewagt und dessen Herausforderung mustergültig bewältigt hat.

Mainz Arno Schilson

Rotzetter, Anton: **Sprache an der Grenze zum Unsagbaren.** Für eine zeitgemäße Gebetssprache in der Liturgie. – Ostfildern: Schwaben 2002. 244 S., kt. € 15,50 ISBN: 3–7966–1077–3

Hinsichtlich unserer Liturgie ist derzeit kaum etwas wichtiger, als eine angemessene Gebetssprache zu finden. Die muttersprachlichen liturgischen Bücher sind weitgehend Übersetzungen aus den lateinischen Normbüchern, obwohl die römische Instruktion zur Übertragung liturgischer Texte „De interpretatione textuum liturgicorum" von 1969 (DEL I, Nr. 90) bestimmte: „Das Gebet der Kirche ist stets Gebet von Menschen, die hier und jetzt beten. Darum genügt häufig nicht die wirkliche Übersetzung von Texten, die in einer anderen Zeit und Kultur entstanden sind." Mit der Fünften Instruktion „Zur ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution Liturgiam authenticam" zum Gebrauch der Volkssprache in den liturgischen Büchern von 2001 (VApSt 154) wird dies zur Makulatur, denn nunmehr wird eine wörtliche Übersetzung von Rom gefordert, so daß der Münchener Liturgiewissenschaftler Rainer Kaczynski ganz zu Recht meint: Würde diese Instruktion befolgt, „so könnte man sie später nennen: ‚Instruktion zur Zerstörung der bisher ordnungsgemäßen Durchführung der Liturgiekonstitution'" (Kaczynski, R.: „Angriff auf die Liturgiekonstitution?", in: StZ 219, 2001, 666). Tatsächlich liegen dringend benötigte neu übersetzte und von den Bischofskonferenzen des dt. Sprachgebietes schon genehmigte liturgische Bücher entweder seit Jahren in Rom auf Eis (z.B. Die Feier der Kindertaufe) oder werden wegen derzeitiger Aussichtslosigkeit gar nicht erst nach Rom weitergeleitet (so eine sprachlich völlige Neukonzeption des dt. Meßbuchs). Das scheint selbst einigen Bischöfen so ungeheuerlich, daß sie in ihren Diözesen z.B. eigene Beerdigungsriten angeordnet haben (Wien, Bozen-Brixen) oder seitens der Liturgischen Institute eine „Manuskriptausgabe zur Erprobung" für die Erwachseneninitiation erstellt wurde, ohne Rom zu fragen. Angesichts solcher Entwicklungen ist es nur zu begrüßen, wenn sich seit Jahrzehnten um eine angemessene liturgische Sprache bemühte Autoren wie der Vf. dieses Buches zu Wort melden. Er wie der von ihm genannte Paul Konrad Kurz gehören leider nicht zu den Mitgliedern von Kommissionen, die für offizielle liturgische Texte verantwortlich sind.

In einem ersten Teil legt R. Grundlegendes zu einer modernen Gebetssprache dar, wobei auch Leitlinien für die einzelnen Elemente der Eucharistiefeier vom Kyrie bis zum Schlußgebet konkret überdacht werden (89–110). In einem zweiten Abschnitt werden Hinweise für Sprache und Liturgie in nachchristlicher Gesellschaft gegeben, die – der Vf. weist mit Recht darauf hin (10) – vom Rez. für eine Publikation erbeten, aber dann doch nicht aufgenommen wurden, weil sie sich nach Meinung der Hg. in den Gesamtduktus des Bandes nicht recht einfügten (Kranemann, B. / Richter, K. / Tebartz-van Elst, F.-P.: *Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie*, Stuttgart 2000). Der Rez. hält diese Überlegungen nach wie vor für bedenkenswert und begrüßt daher, daß sie hier nun zur Veröffentlichung kommen. Ein dritter Teil sammelt liturgische Texte, die der Vf. vornehmlich für die Eucharistiefeier verfaßt hat.

Eine Einzelbesprechung der konkreten Texte, die von einer geradezu begeisternden und ansteckenden Glaubensfreude wie von höchster Sprachkompetenz geprägt sind, ist hier nicht möglich. Angesichts der Strukturgesetze der Liturgie sind sie oft nicht ohne weiteres in offizielle Bücher zu übernehmen. Das gilt vor allem für die neun vorgestellten Hochgebete (182–205) unabhängig von ihrer beeindruckenden Sprachgestalt. Wenn der Vf. dann „für eine ökumenische nichteucharistische Brot- und Weinfeier" drei „Hochgebete" vorstellt (217–222) und dazu anmerkt, sie könnten „durch Einfügung des Einsetzungsberichtes leicht auch in einer Eucharistie Verwendung finden", was „nach der Approbation eines Hochgebetes ohne Einsetzungsbericht durch den Vatikan in einem neuen Licht" erscheine, wünschte man sich doch gründlichere vorhergehende Informationen. Rom hat kein solches Hochgebet approbiert, wohl aber im Rahmen der Eucharistiegemeinschaft mit der altorientalischen Kirche der Assyrer deren altehrwürdiges Eucharistiegebet, die Anaphora von Addai und Mari, das keine Verba Testamenti kennt, als gültig anerkannt, weil es inhaltlich alle Elemente enthält (u.a. Richter, K.: „Eine Ganzheit. Eine römische Entscheidung zur Bedeutung der Einsetzungsworte im Hochgebet", in: Gottesdienst 37, 2003, 22f.).

Dem Vf. ist zu danken für ein Buch, das vor allem die für die Liturgie zuständigen Autoritäten zur Kenntnis nehmen sollten. Wenn sich in der dt. Liturgiesprache nicht bald etwas bewegt, werden wohl wieder wie unmittelbar nach dem II. Vatikanum vermehrt private Texte in die Gottesdienste Einzug halten. Diese werden zumeist nicht die Qualität der hier vorgelegten haben und zudem oft nicht den liturgischen Strukturgesetzen entsprechen, was z.T. auch für die Texte dieses ansonsten bedenkenswerten Bandes gilt.

Münster Klemens Richter

Kirchenrecht

Aktuelle Beiträge zum Kirchenrecht. Festgabe für Heinrich J. F. Reinhardt zum 60. Geburtstag, hg. v. Rüdiger Althaus / Rosel Oehmen-Viereggе / Jürgen Olschewski. – Frankfurt am Main: P. Lang 2002. 346 S. (Adnotationes in ius canonicum, 24), kt € 50,10 ISBN: 3–631–39133–1

Festschriften dienen einem doppelten Zweck: einen Beitrag zum Stand der Wissenschaft zu liefern und die wissenschaftliche Leistung des Geehrten zu spiegeln. Das gilt in besonderem Maße für „Schüler"-Sammlungen und geradezu musterhaft für diese FS für den Bochumer Kanonisten Heinrich Reinhardt. Die siebzehn Vf.innen und Vf. des Bdes sind in irgendeiner Weise durch ihn auf ihrer wissenschaftlichen Laufbahn begleitet und gefördert worden, sei es durch Betreuung ihrer kanonistischen Lizentiatsarbeiten am Institut für Kanonisches Recht in Münster, an dem Reinhardt als Lehrbeauftragter mitarbeitet, sei es als Doktor- oder Habil.s-„Vater". Eine Zahl der jungen Kanonisten ist in der Lehre tätig, eine andere an kirchlichen Gerichten oder in der Verwaltung.

Die Themenvielfalt entspricht der Breite der Arbeitsfelder, aus denen die Beiträge stammen. Sie alle zeichnen sich durch eine theo-

retische Reflexion praxisrelevanter Themen aus und entsprechen damit der spezifischen Ausrichtung des Geehrten.

Reinhild Ahlers gibt einen Einblick in die Tätigkeit einer sogenannten Verwaltungskanonistin, einer Person, die die Kirchenrechtsabteilung eines Generalvikariats leitet. Rüdiger Althaus stellt zwei Weisen des kirchlichen Strafverfahrens einander gegenüber. Michael Böhnke liefert einen Literatur-, Forschungs- und Praxisbericht zur „Pfarrei ohne Pfarrer" im Sinne des can. 517 § 2 CIC. Jürgen Cleve befaßt sich mit dem theologischen Kriterium der Sakramentengemeinschaft mit evangelischen Christen. Daniela Drost versucht, die Verbindung zwischen Altem Testament und Kirchenrecht zu knüpfen durch eine Arbeit über Maleachi 2,10–16 im Blick auf die christliche Ehetheologie. Gregor Ewering befaßt sich mit dem Ausschluß des Gattenwohls als eigenständigem Klagegrund im Ehenichtigkeitsverfahren. Cristina Fernández Molina erörtert das Feld des Familiennachzuges unter rechtlichem Aspekt und entsprechend kirchlichen Verlautbarungen. Hermann Kahler sinniert über Sinn, Unsinn und tieferen Sinn kirchlicher Ehenichtigkeitsprozesse. Klaus Kottmann beschäftigt sich mit der Ehe als Hindernis für die Zulassung zum Noviziat. Beatrix Laukemper-Isermann stellt die Arbeit der deutschen Verwaltungskanonisten zum Thema „konfessionsverschiedene Ehe" seit 1967 dar. Rosel Oehmen-Viereggе untersucht die Aufgabe des Beichtvaters unter der Formel „in gleicher Weise Richter und Arzt". Martin Ötker stellt die kirchenrechtliche Sicht auf Fetischismus, Sadismus und Masochismus dar. Ludger Schepers arbeitet über die Meßgabe, Thomas Schüller über partikularrechtliche Entwicklungen im Bereich der geistlichen Leitung kirchlicher Vereinigungen. Stefan Schweer beschäftigt sich mit Territorialitätsprinzip und Pfarrzwang als verwaltungskanonistischem Problem. Jürgen Wätjer erörtert die Entstehung des Erzbistums Hamburg aus der Sicht des Priesterrates und Jochen Walter befaßt sich mit rechtlichen Aspekten der Errichtung, Aufhebung und Änderung von Pfarreien unter Berücksichtigung der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen in den nordrhein-westfälischen Diözesen.

Der Bd schließt mit einem Vf.verzeichnis und einem Register der verwendeten Texte vom Alten Testament bis zum CIC.

Die vorgelegten Beiträge sind durchweg von hohem Niveau und bieten zugleich einen Einblick, wie differenziert und ausgefächert das kanonische Recht in der deutschen Kirchenwirklichkeit behandelt wird. Was den mit der Branche Vertrauten mit Achtung erfüllt, wird einem stärker an der frühen Kirche (oder an den Kirchen der sogenannten Dritten Welt) orientierten Theologen vermutlich den Kopf schwirren lassen: Muß das alles (so) sein? Beim Studium der Beiträge aus unbetroffener Position drängt sich ein „Nein" auf, doch wenn man sich in die konkrete Problemlage hineindenkt, wird man feststellen, daß das Differenzierungsniveau des Kirchenrechts dem unseres staatsbürgerlichen Alltagslebens durchaus entspricht. Dabei wird auch hier die Doppelgesichtigkeit des Rechtes erkennbar: Der zumeist negativ empfundenen Reglementierung steht die Sicherung subjektiver Rechte und Freiheiten gegenüber. Dieser Aspekt kirchlichen Rechtes wird meistens übersehen. Es ist ein Verdienst des vorliegenden Sbdes, Kirchenwirklichkeit aus rechtlicher Perspektive realistisch und zukunftsoffen zu beschreiben.

Münster Klaus Lüdicke

Burghardt, Dominik: **Institution Glaubenssinn.** Die Bedeutung des *sensus fidei* im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze. – Paderborn: Bonifatius 2002. 372 S., kt € 39,90 ISBN: 3–89710–161–0

Wenn eine kirchenrechtliche Arbeit – von Libero Gerosa betreut und im Sommersemester 2000 an der Theologischen Fak. Paderborn als Diss. angenommen – ein Phänomen als „Institution" ausweisen will, das der CIC nicht, der CCEO nur beiläufig und in zweifelhafter Bedeutung erwähnt, nämlich den *sensus fidei* (Glaubenssinn), weckt das Neugier.

Der Untertitel der Arbeit gibt die Grobgliederung vor. Nach Vorwort (11) und Einführung (13–18) befaßt sich der erste, umfangreichere Hauptteil der Arbeit mit dem *sensus fidei* in der Verfassung der Kirche (Kap. I–VI: 20–207), der zweite mit seiner Bedeutung für die Interpretation des kanonischen Gesetzes in der nachkonziliaren Kanonistik (Kap. VII–X: 210–344). Darin sind „Ergebnis und Ausblick" (Kap. X) enthalten. Das abschließende Literaturverzeichnis schließt die Liste der Abkürzungen ein (345–372).

Der Vf. will „einen Beitrag zur theologischen Grundlegung des Kirchenrechts nach dem II. Vatikanischen Konzil" leisten (13), zur Erneuerung der Kirchenrechtswissenschaft als theologischer Disziplin unter den Gesichtspunkten der Methodenlehre und der Erkenntnistheorie (16). Die These lautet, der Glaubenssinn des Gottesvolkes sei als „institutionelles Strukturelement *iuris divini* innerhalb der Verfassung der Kirche Jesu Christi" zu verstehen. Dieser Vorschlag soll auf den Vorgaben des Konzils gründen und ihnen entsprechen.

„Umfassend" klären, „was das II. Vatikanum mit ‚sensus fidei' meint", will der Vf. gleichwohl nicht (15). Die zeitgenössische systematische Theologie und Kanonistik sollen berücksichtigt werden (16f. 137. 342).

Für die Bestimmung der verfassungsrechtlichen Rolle des Glaubenssinns geht der Vf. im ersten Kap. aus vom II. Vatikanum und späteren lehramtlichen Dokumenten (20–82). Nur ein Drittel des Kap.s handelt davon. Für seine „Analyse" der vier für ihn wichtigsten Konzilsstellen (LG 12a. 35a; PO 9b und GS 52c) zum sensus fidei stütze er sich auf Kriterien, welche die außerordentliche Bischofssynode 1985 „festgelegt" habe. In welchem Text, in welcher Form diese Festlegung erfolgte und was sie rechtlich ist, bleibt offen. Interessierte werden auf ein Zitat seines Doktorvaters, Libero Gerosa, verwiesen, das diese Kriterien zusammenfassen soll (20 mit Anm. 1). Der Vf. greift sie anschließend nicht mehr auf. Er sagt nicht, für welche Auslegung er sich jeweils auf welche der Kriterien stützt oder in welchem Verhältnis er sie jeweils alle anwendet. Der Vf. will sich mit der „einfache[n] Wahrnehmung des im Text Ausgesagten" begnügen (22). Das führt über eine Paraphrase mit persönlichen Akzenten nicht hinaus. LG 12 fungiert zudem als Maßstab für die übrigen Stellen nach dem Prinzip „post hoc ergo propter hoc": Sie alle „stehen aufgrund ihrer späteren Entstehung in Abhängigkeit von LG 12,1" (32 sowie 27). „Textanalyse" (25) ist das nicht.

Der Glaubenssinn sei graduell und qualitativ zu verstehen. Der Glaubenssinn sei nicht bei jedem Gläubigen gleich. Er hänge ab von seiner Gottes- und Kirchenbeziehung (77, 101). Je größer die Bereitschaft zur communio mit Gott und Kirche, je gelungener ihre Verwirklichung, desto sensibler der Glaubenssinn (77f., vgl. auch 44). „Gesamtheit der Gläubigen" sei „qualitativ-repräsentativ" zu verstehen. Gemeint sei nicht, „alle Gläubigen", sondern – auch wenige – „Gläubige aller Stände bringen in einer bestimmten Frage durch ihr Zeugnis, ihr Verhalten, ihre verbalen, schriftlichen und künstlerischen Äußerungen und durch ihr Wachstum im Glaubensleben einen *qualitativ-repräsentativen consensus fidelium* zum Ausdruck". Ein solcher consensus könne nicht in einem unauflöslichen Widerspruch zur authentischen Auslegung des depositum fidei durch das Lehramt stehen (81).

Was bedeutet „unauflöslicher Widerspruch"? Ist die Übereinstimmung mit authentischen Lehren außerhalb des depositum fidei nicht erforderlich?

Das dritte und umfangsreichste Kap. soll handeln von der Rolle des sensus fidei „aus der Sicht des kirchlichen Verfassungsrechtes" (101–151). Sie wird nicht rechtsdogmatisch aus der Analyse des geltenden Rechts erhoben. Vielmehr ordnet der Vf. den Glaubenssinn ein in eine bestimmte kanonistische Vorstellung von Grundlage und Eigenart der kirchlichen communio. In Anlehnung an Corecco und seinen Schüler Gerosa sieht der Vf. die Kirche und ihre Struktur aus Wort, Sakrament und Charisma als verfassungsmäßigen Elementen göttlichen Rechts gebildet. Das Charisma werde der Kirche vom Hl. Geist, z. B. in Gestalt neuer kirchlicher Bewegungen, je geschichtlich geschenkt. Innerhalb der so verstandenen Verfassung werden in Taufe und Ordo gründende (abgeleitete) dauerhafte Strukturen („Institutionen") von nicht dauerhaften, charismatischen unterschieden (101–104).

Klar ist damit, wie der Glaubenssinn nach Corecco und Gerosa einzuordnen ist. Ob sich dies mit der Bedeutung des Glaubenssinns *de lege lata* deckt, ist mangels rechtsdogmatischer Rückkoppelung an den Gesetzestext nicht zu erfahren. Verweisungen auf die Schriften des Lehrers genügen nicht. Die deutliche Kritik an ihm behandelt der Vf. nicht (vgl. etwa H. Heinemann, in: DPM 3 [1996] 381–387; H. J. F. Reinhardt, in. ThRv 92 [1996] 472–474 sowie W. Aymans, in: MThZ 43 [1992] 145–148). Das Lehrbuch von Aymans-Mörsdorf hält fest an der Unterscheidung zwischen Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht. Es gibt Strukturen *der* Kirche, in die jeder Gläubige eingegliedert sein muß, der in communio plena steht, und Strukturen *in der* Kirche, in die ein Gläubiger nach eigenem Entschluß eintritt, sich aufnehmen läßt oder der er sich anschließt (vgl. Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. 2, Paderborn u. a. 1997, §§ 48 und 82). Der Vf. setzt sich damit nicht auseinander.

Aus der Parallele zum Charisma ergibt sich für den Vf. als rechtliche Relevanz des Glaubenssinns dessen „Recht auf Beachtung" auch durch die kirchliche Autorität (118–127).

Wie ihr gegenüber eine „Beachtung" in welchem Sinne geltend gemacht werden kann, wer mit welchem Recht feststellt, daß die kirchliche Autorität fehlgeht, wenn sie von einer Prüfung absieht (125f.) oder keine weiteren Konsequenzen daraus zieht, bleibt offen. Bleibt es bei der Letztentscheidung der kirchlichen Autorität, wenn sie sich einem Rechtsanspruch auf Approbation (150) gegenüber sieht?

Das IV. Kap. setzt den sensus fidei in Beziehung zum göttlichen und zum rein kirchlichen Recht (152–171). Weil das positive göttliche Recht eine Teilmenge des depositum fidei ist, hält der Vf. Coreccos umstrittenes Verständnis des kanonischen Gesetzes als ordinatio fidei für folgerichtig. Es gebe zwei Erkenntnisinstanzen für das göttliche Recht: das authentische Lehramt und neben ihm der mit ihm übereinstimmende Glaubenssinn des Gottesvolkes (160f. 162). Nach der Rückbindung dieser Auffassung an das geltende Recht fragt der Vf. nicht.

Nach 160 S. wendet sich der Vf. im fünften Kap. dem sensus fidei im geltenden Recht zu. Er muß feststellen, daß der Ausdruck im CIC nicht vorkommt. Die wichtige Frage, warum der Gesetzgeber auf den Begriff verzichtet hat und was das für seine rechtliche Relevanz bedeutet, übergeht der Vf. mit einer Vermutung: Das Schema der LEF von 1976 habe „um der Kürze willen" wichtige verfassungsrechtliche Grundlagen der Kirche, wie auch die Sakramente und das Charisma „einfach weggelassen". Der Vf. setzt ohne Belege voraus, was er als Willen des Gesetzgebers aufweisen sollte, nämlich das Verständnis von Charisma und Glaubenssinn als verfassungsrechtliche Elemente. Für ihn steht unabhängig von kodikarischen Nachweisen fest, daß der sensus fidelium ein grundlegendes Element der Kirchenverfassung ist. Er fragt, „*ob* und *wo* der sen-

sus fidei hätte im CIC erwähnt werden können oder gar müssen" (177). Implizite Bezüge zum Glaubenssinn entdeckt er überall dort, wo er einen Canontext mit einer passenden Konzilsaussage assoziieren kann (176–199). Damit unterläuft er die vom Gesetzgeber in c. 17 CIC vorgegebene grundlegende Auslegungsregel der Bindung an den klaren Wortlaut. Die Begründung mit jenem Zitat aus der Promulgationskonstitution, in dem der Papst den CIC auf das II. Vatikanum als Vorbild bezieht (178), trägt nicht. Nirgends hat der Gesetzgeber sich einem ihn bindenden Auslegungskriterium unterstellt. Der Vf. stellt auch nicht die Frage, wer die Konzilsaussagen authentisch interpretiert.

Die Prämisse – kirchliches Recht ist ordinatio fidei – fungiert als strenges Beurteilungskriterium. Alles andere wird als „rein rechtstechnisch" oder „rechtspositivistisch" disqualifiziert, ohne daß diese wertenden Kategorien geklärt werden (242).

Wie im ersten Teil entwickelt der Vf. seine Thesen nicht in der Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen. Er stützt sich v. a. auf Corecco und Gerosa. Gerosas „Interpretationslehre, die v. a. auf der Theologie des II. Vaticanums und dem Rechtspluralismus innerhalb der katholischen Kirche aufruht, läßt sich als eine Basis verstehen, hinter die die gegenwärtige Kanonistik nicht mehr zurückgehen kann, will sie sich nicht in die Gefahr eines Rechtspositivismus begeben, der dann das Einfallstor kirchenpolitischer Anliegen von ‚rechts' und ‚links' werden kann" (261).

Daß der Vf. das Theologoumenon vom Glaubenssinn aus kirchenrechtlicher Sicht aufgreift und es zu den Grundlagen wie zu verschiedensten Teilen der kirchlichen Rechtsordnung in Beziehung zu bringen versucht, ist verdienstvoll. Es gibt – wie beabsichtigt – „Anregungen zu weiterer Erforschung der Thematik innerhalb und außerhalb der Kanonistik". Gleichwohl bleiben „viele offene Fragen" (18). Anders als der Titel erwarten läßt, bietet der Vf. nicht die Bedeutung des Glaubenssinns in der kirchlichen Verfassung im Sinne des geltenden Rechts.

Der Satz von Richard Puza: „Zuletzt hat man nun in Deutschland auch den *sensus fidelium* für das Kirchenrecht entdeckt" (342f.), wird als Beleg für die Behauptung zitiert, die vom Vf. vorgetragenen Thesen seien keine einzelne Schulmeinung, sondern würden „zunehmend von Kanonisten mit diversen methodologischen Ansätzen erkannt und fruchtbar zu machen versucht" (342). Bei Puza ist der Satz gerahmt von dem Hinweis auf die Kritik an dem 1995 erschienenen Lehrbuch Gerosas „Das Recht der Kirche", Paderborn (= AMATECA 12) als Überdehnung der in der Tradition Coreccos stehenden Theologisierungsthese einerseits und dem Vorwurf der Communio-Ideologie anderseits (vgl. TRE 28, 259). Warum dieser Versuch des Vf.s, durch ein isoliertes Zitat die eigene Position zum „mainstream" zu stilisieren? Mangelt es an Zutrauen, ob die eigenen Thesen dem offenen Diskurs standhalten?

Die v. a. von Aymans herausgearbeitete klare Unterscheidung zwischen dem verfassungsmäßigen Aufbau der Kirche und den konsoziativen Strukturen in ihr, ist zur Erfassung des geltenden Rechts hilfreicher, als die Aufwertung der außerkodikarischen Termini des Charismas und des Glaubenssinns zu göttlich-rechtlichen Elementen um des angeblichen Sondercharakters kirchlicher Bewegungen willen. Tragfähigkeit und Nutzen der vorgetragenen Thesen zum Glaubenssinn stehen und fallen mit dem zugrunde gelegten Verständnis der Kirche und ihres Rechts. Darüber wird auch anhand dieses Themas noch gründlicher zu diskutieren sein, als dies dem Vf. gelungen ist.

Der Vf. datiert sein Vorwort mit 2001. Daß er die bereits 1999 erschienene Arbeit von Ch. Ohly: *Sensus fidei fidelium. Zur Einordnung des Glaubenssinns aller Gläubigen in die Communio-Struktur der Kirche im geschichtlichen Spiegel dogmatischer-kanonistischer Erkenntnisse und der Aussagen des II. Vaticanums*, St. Ottilien (Münchener Theologische Studien III/57), nicht mehr berücksichtigen konnte (14 Anm. 4), ist erstaunlich und bedauerlich.

Bonn Norbert Lüdecke

Moraltheologie

Ferré, Frederick: **Living and Value.** Toward a Constructive Postmodern Ethics. – Albany, New York, USA: State University of New York Press 2001. 364 S., kt US-$ 26,95 ISBN: 0–7914–5060–0

Wenn eine namhafte Fachzeitschrift ein volles Heft der Diskussion einer aktuellen Buchveröffentlichung widmet und noch dazu deren Autor im selben Heft die Möglichkeit zu einer Antwort auf die Kommentare einräumt, dann muß es sich schon um ein besonderes Werk handeln. Und in der Tat: Die philosophische Trilogie von Frederick Ferré, deren letztem Bd die Aufmerksamkeit der Januar-Ausgabe 2002 des *American Journal of Theology and Philosophy* gilt, ist das Lebenswerk eines großen Philosophen. Seit 1988 hatte F. als Research Prof. der University of Georgia fast ausschließlich an diesem Werk gearbeitet. 1996 erschien dann „Being and Value. Toward a Constructive Postmodern Metaphysics", 1998 "Knowing and Value. Toward a Constructive Postmodern Epistemology" und schließlich 2001 "Living and Value. Toward a Constructive Postmodern Ethics". Dieser abschließende Bd soll im Folgenden einer Besprechung unterzogen werden. Das ist deswegen ohne Rekurs auf die beiden vorausgehenden Bde möglich, weil F. selbst in der Einleitung (X) den Anspruch erhebt, jeder Bd der Trilogie sei – unbeschadet ihrer Einheit – für sich lesbar und verstehbar.

Im einleitenden Kap. 1 ("How Should We Approach Ethics?", 1–21) legt F. sein Verständnis von Ethik dar. Ethik ist für ihn eine Art des Denkens und muß daher innere Kohärenz und sachbezogene Angemessenheit (Adäquanz) aufweisen. Letztere ist die Möglichkeitsbedingung dafür, daß Ethik zugleich eine Art des Handelns sein kann, deren Denkvollzüge praktische Relevanz besitzen. Schließlich ist Ethik eine Art des Urteilens und Bewertens. Als Wissenschaft (!) basiert sie wie alle kognitiven Prozesse nicht nur auf rationalen Einsichten, sondern auch auf Gefühlen, d. h. unmittelbaren Intuitionen. Ohne diese findet sie zu keinem materialen handlungsleitenden Standpunkt. Hier ist F. bei der Grundthese seiner Trilogie, die sich im Titel aller drei Bde verdeutlicht: "and value" heißt jeweils das zweite Glied. Kein Bereich philosophischen Denkens ist ohne gefühlsgeleitete Grundwertungen vollziehbar. Kognition und Emotion sind unterscheidbare, aber nicht trennbare Komponenten menschlichen Selbstvollzugs.

Im *ersten Hauptteil* des Buches wendet sich F. nun in drei Kap.n einer Grundlegung der Ethik zu. Kap. 2 ("How Did We Get Here?", 25–57) zeigt in einem hoch komprimierten Durchstieg durch die abendländische Geistesgeschichte, wie die von Sokrates und Plato bis Moore und Ayer kontinuierlich zunehmende Entkopplung von ratio und voluntas zwangsläufig in den radikalen Subjektivismus und die abgrundtiefe erkenntnistheoretische Skepsis moderner Ethiktheorien führen mußte: Rein rational läßt sich kein ethischer Standpunkt begründen.

Deshalb versucht F. in Kap. 3 ("Ethics and Knowing", 59–103) auf der Grundlage einer differenzierten, postmodern aufgeklärten Wiederverbindung von ratio und Gefühl, eine solide kognitivistische Ethiktheorie zu entwerfen. Dabei ist er geleitet von der Prozeßphilosophie Alfred North Whiteheads, die er bereits als junger High-School-Student durch seinen Vater Nels Ferré kennen- und schätzenlernte. Alles Seiende, so die Ausgangsthese, ist ‚Zentrum' erfahrungsbasierter und damit an die Wirklichkeit rückgebundener, nicht subjektivistischer Wertungen. Auch beim Menschen sind die meisten solchen Wertungen vormoralischer Natur. Jedoch hat der Mensch zusätzlich die Möglichkeit, ethische Wertungen i.e.S. vorzunehmen. Ethik als Wissenschaft basiert auf dem theoretischem Erkennen solcher Wertungen: Während praktisches ethisches Erkennen für F. die Fähigkeit zu intuitiver Analogiebildung und zu soliden sittlichen Urteilen im Alltag bedeutet und beobachtendes ethisches Erkennen die künstlerische Verdichtung ethischer Einsichten in Bildern und Erzählungen meint, stellt sich das theoretische Erkennen der Ethik als Wissenschaft unter den Anspruch der Logik. Deren bereits in Kap. 1 erwähnte Forderung nach Adäquanz konkretisiert sich für die Ethik im Prinzip der Fülle (fullness): Ceteris paribus gilt es ein Maximum an vorsittlichen Gütern zu verwirklichen. Reguliert und eingeschränkt wird dieses Prinzip freilich durch die aus dem Postulat der Kohärenz hervorgehenden Prinzipien der Ganzheitlichkeit (wholeness) – die Realisierung der verschiedenen vorsittlichen Güter muß individualethisch so erfolgen, daß auf lange Sicht ihre volle Bandbreite erhalten bleibt – und der Gerechtigkeit (justice) – die Verteilung von Gütern in Konkurrenz- und Knappheitssituationen muß sozialethisch fair sein. Am Schluß des Kap.s zeigt F., wie die überkommenen Trennungen der abendländischen Geistesgeschichte, die ‚organische' Trennung von Ethik und Klugheit, die ‚empirische' von Tatsachen und Werten, die ‚theoretische' von Sein und Sollen und die ‚soziale' von Individuum und Gemeinschaft durch seinen Ansatz nachhaltig überwunden werden können.

Während Kap. 3 den epistemologischen Skeptizismus zu widerlegen sucht, wendet sich Kap. 4 ("Ethics and Being", 105–142) gegen dessen Fundament, den ontologischen Irrealismus. F. plädiert für die Annahme, die menschliche Erfahrung als einzig möglicher Zugang zur Wirklichkeit zeige uns etwas von derselben, und entwirft auf dieser Basis seine von Whitehead inspirierte Ontologie. Ausgangspunkt sind die Zentren wertender Erfahrung (centers of appreciation and valuing), denen auf Grund ihrer Fähigkeit zu werten, ein intrinsischer Wert zugesprochen werden muß. Der Vorgang des Wertens bewirkt seinerseits das Entstehen von Schönheit und ist damit ‚kalogen'. Er vollzieht sich zudem immer intersubjektiv – es gibt keine solipsistische Erfahrung des Einzelwesens. Die Sequenz zeitlich aufeinander folgender Momente der Wertung konstituiert nun nach Whitehead die Identität eines Seienden und ermöglicht die Zuschreibung von ‚Verantwortung' und ‚Freiheit' – im strikten Sinn natürlich erst dort, wo es sich um personale Wesen handelt. Diese Theorie nennt sich ‚Organizismus', weil in ihr alle Organismen als wesentlich durch ihre Umwelt konstituiert und definiert betrachtet werden. Sie ist zugleich ‚personalistisch', insofern sie die Frage stellt, wie sich Personen i.e.S. ihrer Umwelt gegenüber verantwortungsvoll verhalten können.

Im *zweiten Hauptteil* ("Ethics and Religion", 143–237) wendet sich F. der Beziehung ethischer Denksysteme zu den sie umfassenden religiösen Kontex-

ten zu. Jede Ethik wie auch jeder Mensch, so seine These in Kap. 5 ("Context of Contexts", 145–175), hat eine ‚Religion', d.h. einen letzten, alles beherrschenden Kontext aller Kontexte des eigenen Selbstverständnisses. ‚Religiöse Welt-Modelle' (RWM) sind dann für F. emotional ‚heiße' Repräsentationen des Ganzen. Neben den traditionellen RWM in Mythen und Bildern gibt es aber auch wissenschaftserzeugte RWM wie z.B. das Ideal von Linearität und Fortschritt, die ebenfalls axiomatischen Charakter haben, aber im Gegensatz zu den erstgenannten oft nicht als RWM ausgewiesen sind. Beide unterscheiden sich von den ‚metaphysischen Welt-Modellen' (MWM), insofern diese ‚kühl', d.h. aus der Distanz heraus, die Welt deuten. Nun steht aber das je eigene RWM eines Menschen stets in einem hermeneutischen Wechselspiel mit dessen praktischer und theoretischer Vernunft. Diesen zu analysieren und wahrzunehmen, hält F. für eine primäre Aufgabe der Ethik.

Kap. 6 ("Question of God", 177–212) geht der Frage nach, ob eine ganz bestimmte Gottesvorstellung der äußerste Rahmen unseres Selbstverständnisses und unserer ethischen Urteile sein müsse. Mittels eines Durchgangs durch die klassischen Gottesbeweise der abendländischen Geistesgeschichte zeigt der Vf., daß alle Argumente für die Existenz Gottes auf wertgeladenen Urteilen beruhen und daher plausiblerweise zurückweisbar sind. Aber auch ohne die Gottesfrage zu klären, ist, so F., die Fundierung einer für alle RWM verbindlichen Ethik möglich, weil in der vorsittlichen Dynamik der Welt bereits immanent eine ‚Absicht' (purpose) erkennbar ist: Das Ausgehen des Seienden auf intrinsisch befriedigende Erfahrungen, d.h. auf Schönheit. Ein ‚ökumenischer' Pluralismus der RWM ist also kompatibel mit einer gleichwohl wehrhaften und starken ethischen Theorie, die diese RWM miteinander teilen. Hier bietet F. einen langen Exkurs, um die Gottesbeweise Whiteheads als nicht zwingend zurückzuweisen.

Im letzten Kap. des Mittelteils ("Ugliness and Evil", 213–237) fragt der Vf. nach dem Umgang mit dem Bösen, das unwiderlegbar Teil der irdischen Realität ist. Zunächst wird das Böse als das moralisch Häßliche (ugly) definiert und in zwei Typenklassen untergliedert: Den Philistinismus, der mögliche Schönheit nicht fördert, und den Vandalismus, der aktuale Schönheit zerstört. Beide Typen begegnen auf den zwei Ebenen von Kultur und Natur, d.h. in Form von moralischer wie vormoralischer Häßlichkeit. – Wie aber mit dem Häßlichen umgehen? Auf der theoretischen Ebene lehnt F. die klassischen Theodizee-‚Lösungen' ab und folgt Whiteheads (den Rez.en nur begrenzt überzeugendem!) Vorschlag, die Vorstellung von Gott als erster Ursache durch das Bild eines lokkenden Liebenden zu ersetzen. Auf der emotionalen Ebene wertet der Vf. die spontane Entrüstung und den Protest gegen das Böse als fruchtbar: Sie könnten das Mitgefühl mit den Mitgeschöpfen wecken und den Zorn auf das moralisch Häßliche richten. So würden sich aus der Wahrnehmung von Häßlichkeit unmittelbar ethische Maximen ergeben.

Der *dritte Hauptteil* ‚Ethics and Society' (239–343) vollzieht den Übergang zur angewandten Ethik. Kap. 8 ("Natural Values", 241–280) fragt nach dem Umgang mit natürlichen Werten. Neben der Frage der Artenvielfalt und des Umgangs mit Ökosystemen kommt der Vf. auf den Tierschutz zu sprechen und behandelt mit großer Ausführlichkeit die Debatte der animal rights. Nach einer Ausweitung der Land Ethic von Aldo Leopold wird abschließend eine moderne Ethik der Ernährung und des Essens entworfen.

Kap. 9 ("Technological Values", 281–316) liefert einen prozeßphilosophischen Ansatz zur Technikbewertung. Die ungeheure Fülle moderner Technologien ordnet der Vf. dabei entsprechend ihrer Zielrichtung an, je nachdem, ob sie primär vegetative, animalische oder rationale Bedürfnisse des Menschen befriedigen sollen. Ernährungsbezogene (Aquakultur, grüne Gentechnik) und reproduktionsbezogene Technologien (Klonen, Embryonenversuche, Keimbahntherapie, Familienplanung), mobilitätsbezogene (Verkehr) und sensorische (Kommunikationsmittel), auf kalkulatorische Rationalität (Computer) und auf Weisheit (Selbstbegrenzung, ars moriendi) gerichtete Technologien kommen in den Blick und werden jeweils einer kurzen Bewertung unterzogen.

Schließlich fragt Kap. 10 ("Political Values", 317–343) nach politischen, ökonomischen und rechtlichen Strukturen, die die Grundwerte Kreativität (Gutes tun), Homöostase (Nicht schaden) und Mutualität (Fair sein) ermöglichen und fördern. Unter einer Fülle von Konkretionen, die auf einen demokratischen, sozial und ökologisch ausgerichteten und in eine Völkergemeinschaft eingebetteten Rechtsstaat hinauslaufen (und daher gegenüber den faktischen USA durchaus kritisch sind), hebt F. zwei unaufgebbare ‚Schwellenkonzepte' seiner Ethik hervor: Die Achtung der Personwürde, die notwendig allen menschlichen Wesen vorab zu ihren aktuellen Fähigkeiten zugesprochen werden muß, sowie die Bekämpfung der (absoluten) Armut sind für ihn die Mindeststandards der Gerechtigkeit.

Mit "Living and Value" hat F. nicht nur eine über zehn Jahre dauernde Schaffensphase erfolgreich abgeschlossen, sondern auf dem Gebiet philosophischer Ethik auch einen großen Wurf gelandet. Gleichwohl bleiben einige kleinere Kritikpunkte anzumerken:

- Die Diskussion von Freiheit und Determinismus (114–130) ist nicht auf der Höhe der Zeit. F. sieht wie Whitehead Freiheit und Determination weiterhin als konkurrierende Größen an, was spätestens seit Max Planck, eigentlich aber schon seit Immanuel Kant überholt ist (vgl. *Rosenberger, Michael:* „Das unwiderlegbare Gefühl der Freiheit. Anmerkungen zur neueren Determinismusdebatte", in: Theologische Revue 98, 2002, 91–102).
- Der dritte Hauptteil des Buches versucht, eine unüberschaubare Fülle von Problemen praktischer Ethik aufzugreifen. Das führt notwendig in verkürzte und oberflächliche Beurteilungen. Wäre es nicht ratsam gewesen, exemplarisch einige wenige Beispiele herauszugreifen?
- Bei allem USA-kritischen Potential des Buches bleiben doch vereinzelt ‚typisch amerikanische' Träume stehen, so z.B. der, es werde in Zukunft möglich sein, jedem Hobbypiloten das individuelle, nicht computergesteuerte Fliegen in einem Kleinflugzeug zu ermöglichen (299–301). Solche Träume sind nicht nur naiv, sondern widersprechen auch der andernorts geäußerten Forderung F.s zu Selbstbegrenzung (310–314).
- Im Duktus seiner Ausführungen ist für den Rez.en unverständlich, wie F. zu dem Urteil gelangen kann, das therapeutische Klonen sei verantwortbar (294). Gerade gemessen am Personprinzip, wie es der Vf. in Kap. 10 entfaltet (bes. 331), kann dieser Schluß unmöglich gelingen.

Gleichwohl ist "Living and Value" eine hervorragende Einführung in die Prozeßethik, wie man sie bisher schmerzlich vermißt hat. Aktuelle naturwissenschaftliche wie auch neueste geisteswissenschaftliche Erkenntnisse werden schlüssig in den Duktus integriert, ohne daß die Rückbindung an die klassische Ethik aus dem Blick geriete. Insofern kann man dem Buch sowohl im Kreis der FachkollegInnen als auch unter den Studierenden der Philosophie und Theologie nur viele LeserInnen wünschen – wozu eine Übersetzung ins Deutsche möglicherweise viel beitrüge.

Linz Michael Rosenberger

Ford, Norman M.: **The Prenatal Person.** Ethics from Conception to Birth. – Malden / Oxford / Carlton / Berlin: Blackwell Publishers 2002. 256 S., kt £ 14,99 ISBN: 0–631–23492–6

Wenn der australische Bioethiker Peter Singer für das Buch eines Priesters und Moraltheologen eine warme Empfehlung ausspricht, muß das aufhorchen lassen. Noch dazu wenn es sich bei dem Theologen um Norman M. Ford handelt, einen Salesianer am Ökumenischen College von Melbourne, dessen erstes großes Werk „When did I begin" von 1988 breite Beachtung und Übersetzungen in mehrere Sprachen erfahren hat. Ob ihm mit „The Prenatal Person" ein zweiter großer Wurf gelungen ist? Jedenfalls setzt F. seinen im ersten Werk vertretenen Ansatz fort, einschlägige naturwissenschaftliche und medizinische Fakten in die ethische Urteilsbildung einzubeziehen.

Das Buch möchte eine breite Zielgruppe ansprechen: ÄrztInnen, Krankenschwestern und -pfleger, EthikerInnen, KrankenhausseelsorgerInnen, Fachleute aus Theologie und Philosophie, Mitglieder in Ethikkommissionen und in Gremien der Politikberatung. Ausdrücklich setzt Ford kein volles Studium der Theologie oder Philosophie voraus (XII). Er möchte vielmehr alle Fragen des Schutzes für das ungeborene bzw. soeben geborene menschliche Leben einführend und allgemein verständlich behandeln.

Der *erste Teil* (1–51) dient in drei Kap.n der Grundlegung der Argumentation. In Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus wird ein ethischer Personbegriff erarbeitet, der sich im heutigen pluralen Diskurs bewähren soll. Anschließend präsentiert F. zentrale biblische Impulse für den Umgang mit dem Leben. Schließlich benennt er wesentliche ethische Prinzipien der Gesundheitsfürsorge: Menschenwürde, Achtung des Lebens, Fürsorgepflicht, Berücksichtigung der ungewollten Nebenwirkungen, Verantwortung und Verpflichtung zum diskursiven Wettstreit ethischer Konzepte.

Im *zweiten Teil* des Buches (53–187) greift der Autor einzelne konkrete Fragen des Lebensschutzes von der Zeugung bis unmittelbar nach der Geburt auf: Embryonenschutz (incl. therapeutischem Klonen), Abtreibung, Reproduktionstechnologien (incl. reproduktivem Klonen), Pränataldiagnose (ohne Präimplantationsdiagnose!), Umgang mit dem Fötus (vorgeburtliche Therapien, Verwendung fötalen Gewebes), Umgang mit dem Neugeborenen (mit einer erstaunlich breiten Palette von Themen, z.B. Stillen, untergewichtige Neugeborene, Transplantationen direkt nach der Geburt).

Ein *Glossar* (240–244) mit sehr kurzen und allgemein verständlichen Erläuterungen unterstreicht den nicht wissenschaftlich vorgebildeten Adressat-Innenkreis. Die ausschließlich englische Titel auflistende *Auswahlbibliografie* (245–249) und ein detaillierter *Index* (250–256) schließen das Buch ab.

Die Bewertung fällt für den Rezensenten zwiespältig aus. Einerseits wird im zweiten Teil eine Fülle hilfreicher empirischer Daten zusammengetragen. Der Vf. zeigt, daß er einen breiten Überblick über die in der Diskussion der konkreten Einzelprobleme genannten Aspekte besitzt. Das gilt allerdings in keiner Weise für die ethisch relevanten Grundkategorien im ersten Teil. So scheint F. die Weiterentwicklung des (ethischen!) Personbegriffs (Kap. 1) in den letzten beiden Dekaden kaum zur Kenntnis genommen zu haben. Die Un-

terscheidung zwischen deskriptiver und präskriptiver Ebene etwa findet bei ihm keinerlei Widerhall. Auch Begründungsfiguren eines Personstatus, die nicht auf klassischer Essenzmetaphysik beruhen (man denke an Höffe, Habermas oder Rawls), erwähnt F. nirgends. Schließlich verwendet er unkritisch die Redewendung „potential persons" (Kap. 4, 68), um den absoluten Schutz des Embryo von Anfang an zu begründen, übersieht aber die seit langem benannte Problematik dieser Begrifflichkeit völlig. Auch der biblische Teil (Kap. 2) weist erhebliche Lücken auf. So wird mit keinem Wort auf die außerordentlich kritische und skeptische Haltung Israels gegenüber Ärzten und Medizin eingegangen. Schließlich fällt die Darstellung des Tötungsverbots und seine Begründung aus der Achtung für das Leben sehr undifferenziert und vereinfacht aus (Kap. 3).

Auch wenn die wissenschaftlich ungeschulte Zielgruppe des Buchs im Blick behalten wird – es geht bei den genannten Defiziten nicht einfach um legitime, pädagogisch motivierte Vereinfachungen, sondern ganz offenkundig um Lücken im theoretischen Konzept. Insofern bleibt die Frage, ob das Buch die notwendige und drängende Auseinandersetzung mit utilitaristischer Bioethik tatsächlich befruchtet und voranbringt.

Linz Michael Rosenberger

Schallenberg, Peter: **Moraltheologie / Christliche Gesellschaftslehre.** – Paderborn: Bonifatius 2001. 104 S. (Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor), kt € 8,90 ISBN: 3–89710–183–1

Das zu besprechende Buch ist der vierte Bd in der Reihe: *Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen*, in der die Fächer der katholischen Theologie vorgestellt werden.

Schallenberg gibt einen Überblick über die Themen der Moraltheologie und der christlichen Gesellschaftslehre, wobei der Schwerpunkt auf der Moraltheologie liegt. Er beginnt mit der Klärung der Grundbegriffe, dann folgen Aussagen zum christlichen Menschenbild, anschließend Überlegungen zu den Themen: Tugend und Glück, Schuld und Sünde, Quellen der Moralität und Norm und Gewissen. Danach werden anhand des Dekalogs Themen der speziellen Moraltheologie behandelt: Wahrheit, Sexualität, Leben, Eigentum, Beruf und Arbeit (im Anschluß an das dritte Gebot) und Familie und Staat (im Anschluß an das vierte Gebot). Das Abschlußkapitel mit der Überschrift: Spiritualität hebt u. a. die Bedeutung des Gebetes hervor. Die einzelnen Kap. werden in Kurztexten zusammengefaßt, die immer wieder neue Aspekte einbringen.

Eine durchlaufende Perspektive ist die biblische und christologische Akzentuierung der inhaltlichen Aussagen („christozentrische Sicht des Menschen", 38). Außerdem wird die kirchliche Tradition sehr deutlich mit einbezogen (vgl. die vielen Verweise auf und Zitate von Thomas von Aquin). Dazu kommt die Betonung der personalen Dimension vor der normativen; das zeigt sich im wiederholten Bezug auf das christliche Menschenbild und in der Vorordnung der Tugend vor den Normen. Das Proprium christlicher Ethik sieht der Vf. „nicht im Sollen, sondern im Können". (78)

Manche Formulierungen bedürfen noch einer näheren Erklärung, so z. B.: „Im engeren Sinn gehören nur die Ausdruckshandlungen zur ethischen Perspektive, im weiteren Sinn werden auch Wirkhandlungen nach ihrer Sachgerechtigkeit ethisch beurteilt." (69) Warum werden Wirkhandlungen nur im weiteren Sinn ethisch beurteilt? Oder: „Vorweg liegt das göttliche Sein, das in sich gut ist und sich in der Schöpfung und Erlösung fortsetzt." (72) Wie setzt sich das göttliche Sein in der Schöpfung und Erlösung fort? Ein anderes Beispiel: „Diese menschliche individuelle Personwürde (...) endet im irreversiblen Sterbeprozeß, der im Hirntod beginnt." (88f) Endet die Personwürde nicht erst mit dem Tod? Oder: „Wer sich selbst als Person aus der dreifaltigen Persönlichkeit Gottes sieht (...)." (97) Müßte es nicht eher heißen: aus dem dreifaltigen Personsein statt Persönlichkeit Gottes?

In den Aussagen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen findet sich ein Widerspruch. Auf S. 28f. wird formuliert: „Die Welt insgesamt ist Schöpfung, und der Mensch als deren Krone ist in besonderer Weise als Ebenbild Gottes geschaffen und nach dem Verlust dieser Abbildlichkeit (durch den Sündenfall) durch die Menschwerdung Christi wiederhergestellt." Auf S. 34 heißt es: „Daher bleibt der Mensch auch nach der Ursünde und der Vertreibung aus dem Paradies – als Bild der ursprünglich-idealen Gemeinschaft mit Gott und untereinander! – grundsätzlich Ebenbild Gottes (...)." Verliert er die Gottebenbildlichkeit durch den Sündenfall, oder bleibt er Ebenbild Gottes? Auf S. 35 steht: „Der Mensch ist eine Geist-Seele-Leib-Einheit. Als Leib-Seele-Wesen ist er Abbild Gottes (...)." (35) Warum wird im zweiten Satz der Geist weggelassen?

Die Aussage: „Schematisierend wird traditionell unterschieden zwischen Todsünde, schwerer Sünde und läßlicher Sünde" (63) trifft so nicht zu. Diese Dreiteilung ist nicht traditionell. In RP schreibt Papst Johannes Paul II.: „Im Licht dieser und weiterer Texte der Hl. Schrift haben die Kirchenlehrer und Theologen, die geistlichen Meister und Hirten die Sünden in Todsünden und läßliche Sünden unterschieden (...). Deshalb wird in Lehre und Pastoral der Kirche die schwere Sünde praktisch mit der Todsünde gleichgesetzt." (Nr. 17)

Schade, daß der Vf. bei der Einleitung zum Dekalog zweimal nur die Formulierung verwendet: „Ich bin der Herr, dein Gott!" (vgl. 76, 97), ohne die Fortsetzung: „der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus"; der Relativsatz macht den Vorrang des Indikativ vor dem Imperativ deutlich.

Unbeschadet dieser Kritikpunkte gibt der Vf. einen ausführlichen und guten Überblick über das weite Spektrum der Fragestellungen und formuliert seine Antworten auf der Grundlage einer christlichen Anthropologie.

Fulda Gerhard Stanke

Pastoraltheologie

Griesbeck, Josef: **Gemeinschaft leben.** Impulse und Methoden für die Jugend- und Gemeindearbeit. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 173 S., kt € 14,90 ISBN: 3–451–27460–4

Griesbeck, bekannt durch zahlreiche Veröffentlichungen zur praktischen Jugend- und Gemeindearbeit, legt in diesem Bändchen Anregungen vor, die „aus der Praxis für die Praxis" (7) entstanden sind und das eine Thema abwandeln: Gemeinschaft. 24 Themen, nicht gerade mit strenger Systematik in die drei Teile „Habt Gemeinschaft untereinander", „Gemeinschaft des Geistes" und „Zusammenleben" gruppiert, fächern das Hauptmotiv auf in: *Gemeinschaft* (I) beim Essen, im Brot, im Schweigen, im Advent, am Feuer, im Spiel mit Tieren, mit der Natur, (II) mit Gott, mit den Heiligen, den Glaubenden, im Gottesdienst, in der Gemeinde, in der Kirche, mit den Konfessionen, im Gebet, (III) in einer Hausgemeinschaft, unter Freunden, in einer Gruppe, mit Behinderten, im Ort, in Solidarität mit den Entrechteten, im Jugendhaus und in jugendbildenden Einrichtungen. Eine breites inhaltliches Spektrum. Jede dieser thematischen Einheiten ist gegliedert in Zugang (Hinführung), Ansätze zum Handeln (mit Vorschlägen zu einschlägigen Erfahrungen in Übung oder Spiel), Materialien zum Thema (kurze Texte, Gedankenskizzen, Zitate und Liedvorschläge) und abschließendes Symbol.

Diese Einheiten sind locker zusammengefügt und wirken oft wie eine Stichwortkomposition. Besonders einfallsreich sind die „Ansätze zum Handeln", die zu einem interaktiven Umgang mit den Themen anregen. Originell sind auch manche der selbstformulierten Texte, während die Zitate gelegentlich etwas erratisch dastehen und die gewählten Symbole von unterschiedlicher Überzeugungskraft sind. (Muß man auf S. 31 den tibetischen Klangschalen wirklich nachsagen, sie seien auf die „Oktavtöne der Planeten" eingestimmt und regten unsere „Selbstheilungskräfte" an?) Hinweise zum praktischen Einsatz und pädagogischen Ziel formuliert der Vf. nur sehr knapp, so daß nicht immer klar wird, welche Einsicht nach einer Übung verbalisiert werden soll. Und wenn er narrativ seine Erfahrung mit einer bestimmten Gruppe erwähnt, weiß man manchmal nicht, welche Schwierigkeiten bei problematischen Jugendgruppen und Schulklassen zu beachten sind. Für welchen Anlaß und welche Altersgruppe sich die Vorschläge eignen, teilt der Vf. nicht mit. Das muß der Leser – geleitet von den fett gedruckten Themen im Inhaltsverzeichnis – selbst herausfinden, indem er die „verdächtigen" Abschnitte durcharbeitet. Dann kann er erfassen, welche Vorschläge (auch innerhalb ein und derselben thematischen Einheit) für Kinder, Jugendgruppen/Schulklassen oder junge Erwachsene verwendet werden können – beim Gottesdienst, Gruppentreffen oder Besinnungstag. Wer sich dieser Mühe unterzieht, kann das schmale Bändchen als Fundgrube benutzen.

München Bernhard Grom

Sozialethik

Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, hg. v. Helga Grebing. – Essen: Klartext 2000. 1160 S. (Veröffentlichungen des Instituts für soziale Bewegungen. Schriftenreihe A: Darstellungen, 13), Ln € 76,00 ISBN: 3–88474–899–8

„‚Soziale Ideen', so scheint es, hatten im 19. Jh. ihre Konjunktur; das 21. Jh. braucht sie anscheinend nicht mehr (...)". Mit dieser These, die durchaus Widerspruch evozieren will, meldet sich ein ‚Klassiker' zurück. Und er erscheint nicht als aufgefrischte Neuauflage, sondern als eine völlig neu erarbeitete, denkbar umfassend angelegte Ideengeschichte, die als konkurrenzloses Standardwerk gelten kann.

Die Rede ist von der Neuauflage des 1969 bei Olzog in München erschienenen ‚Handbuchs der sozialen Ideen in Deutschland'. Mitten hinein in die Aufbruchstimmung der 1968er-Zeit sorgte dieses Werk seinerzeit für Furore; nicht zuletzt deshalb, weil hier zum ersten Mal in groß angelegter Form so disparate, ja einander ‚feindliche' Traditionslinien wie die des Sozialismus, der katholischen Soziallehre und der protestantischen Sozialethik in einem Bd vereinigt wurden. Heute dürfte es ein solches Handbuch erheblich schwerer haben, denn seit den 80er Jahren, insbesondere seit den Umbrüchen des Demokratisierungsjahres 1989, halten viele die ‚sozialen Ideen' der sozialistischen Tradition für einen ‚toten Hund'; und die ‚sozialen Ideen' der katholischen und der protestantischen Sozialtradition fanden in den letzten Jahren und Jahrzehnten ohnehin nur spärliche Aufmerksamkeit. Man wird gespannt sein dürfen, wie dieses ungemein reichhaltige ‚Handbuch' zu Beginn des 21. Jh.s ankommt, und ob es seine Käufer zu finden vermag. Einstweilen scheint es so, daß von diesem Werk eher wenig Notiz genommen wird; von den großen Tages- und Wochenzeitungen haben jedenfalls nur die FAZ und die Süddeutsche Zeitung berichtet.

Die erste Hälfte des Werkes (13–595) widmet sich der ‚Ideengeschichte des Sozialismus in Deutschland'. Walter Euchner, der sich mit zahlreichen Veröffentlichungen zur politischen Ideengeschichte seit langem den Ruf eines exzellenten Kenners der Materie erworben hat, hat den ‚Teil I' dieser Ideengeschichte (von den Anfängen bis zur Zeit des Nationalsozialismus) vollständig neu verfaßt. Sein Text orientiert sich nur sehr lose an den thematischen Vorgaben des Sozialismus-Kapitels des 1969er-Handbuchs, das in Aufbau und Diktion vom agitatorischen Kolorit der damaligen Stimmungslage nicht immer frei war. Euchners Darstellung (13–350) reicht vom ‚Ideenhorizont des frühen Sozialismus und seiner Wahrnehmung in der deutschen Arbeiterbewegung' (Kap. 1) bis zur prekären Situation des demokratischen Sozialismus in der Zwischenkriegszeit zwischen dem 1. und dem 2. Weltkrieg (Kap. 8). Der Vf. beginnt mit ideengeschichtlichen Vorbildern aus Frankreich (u. a. Rousseau, Saint-Simon und Blanc), thematisiert u. a. Fichte, Weitling und Heß, Marx, Engels und Lassalle, den Revisionismusstreit und – besonders ausführlich – die ‚Konzepte sozialistischer Realpolitik' der sozialdemokratischen Reichstagsfraktion im Kaiserreich (190–262). Auch die oft wenig bekannten Selbstverständigungsprozesse und Theoriedebatten im demokratischen Sozialismus der Zwischenkriegszeit, in der es u. a. um die Theorie des Klassengleichgewichts, die Rezeption der Grenznutzenlehre, die Chancen und Gefahren der Rationalisierung und den später so genannten ‚Taylorismus' ging, werden so ausführlich wie nötig und so prägnant wie möglich zur Sprache gebracht.

Euchners Rekonstruktion, die sich auf die Ideengeschichte des ‚demokratischen Sozialismus' konzentriert und kommunistische Argumentationslinien und Denkmuster weithin unberücksichtigt läßt, zeichnet sich aus durch klare, informative und gut lesbare Darlegungen. Durch den gelungenen Einbau ausführlicher Originalzitate und insbesondere durch den ungeheuer detailliert und materialreich angelegten, geradezu penibel erarbeiteten Anmerkungsapparat vermag dieser Text restlos zu überzeugen. Er ist als ‚Fundgrube' schon jetzt im besten Sinne des Wortes ‚zeitlos'.

Die ‚Ideengeschichte des Sozialismus. Teil II' (353–595) stammt aus der Feder Helga Grebings, der langjährigen Leiterin des ‚Instituts zur Erforschung der europäischen Arbeiterbewegung' der Ruhr-Univ. Bochum. Auch dieser Abschnitt wurde völlig neu verfaßt. Er reicht vom ‚Ideenhorizont deutscher demokratischer Sozialisten nach den Erfahrungen mit Nationalsozialismus und Stalinismus 1934–1948' (Kap. 1) bis zur Diskussion um das Berliner Programm der SPD von 1989 und die Suche nach ‚Wegen ins 21. Jh.' (Kap. 5/Kap. 6). Grebing präsentiert zunächst die frühen Ideen und Konzepte der 40er und 50er Jahre. Dabei kommen so unterschiedliche Charaktere wie Viktor Agartz, Fritz Sternberg, Gerhard Weisser, Karl Schiller, Willy Brandt und viele andere ebenso zur Sprache wie der Streit um das Godesberger Programm und die Diskussionen um ‚sozialistische Marktwirtschaft' und ‚freiheitlichen Sozialismus', um Gemeinwirtschaft und Mitbestimmung etc. Ausführlich widmet sich Grebing auch den Entwicklungslinien und Theoriedebatten der 60er und 70er Jahre, dem ‚DDR-Sozialismus' und den aktuellen Diskussionsfeldern um die Frauenfrage, den Umbau des Sozialstaates, die Zukunft der Arbeitsgesellschaft und Ralf Dahrendorfs These vom ‚Ende des sozialdemokratischen Zeitalters'. Dabei verwischen sich gerade in den Abschnitten über die aktuellen Entwicklungen mitunter die Grenzen zwischen einer eher historisierenden, nüchtern-distanzierten Darstellung der (aktuellen) Ideengeschichte und einer meinungsfreudigen Auseinandersetzung mit den Inhalten der gegenwärtigen Debatten. So verzichtet die Vf.in auch nicht auf die Frage, was denn nach dem Ende des Marxismus noch vom Sozialismus bleibe; und sie gibt sich und ihren Lesern die – für die meisten wohl nicht wirklich überzeugende – Antwort, daß es nun an der Zeit sei, „vergessene oder als utopisch abgelegte Traditionsströme des Sozialismus in Europa wieder lebendig werden zu lassen. Dabei sei z. B. an *Martin Bubers, Gustav Landauers* und *Jean Jaurès'* Denken erinnert (...)" (595; Herv. i. Orig.).

Der dritte Abschnitt präsentiert die ‚Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus' (597–862). Dieser von Franz-Josef Stegmann, dem ehemaligen Bochumer Prof. für (katholische) Christliche Gesellschaftslehre und seinem Mitarbeiter Peter Langhorst verantwortete Teil ist eine gründliche Neubearbeitung und Fortführung der 1969er-Vorlage, die seinerzeit ebenfalls von Stegmann verfaßt wurde. Der Text schlägt einen Bogen von der ‚Frühzeit' des sozialen Katholizismus, den Stegmann und Langhorst mit der ultramontanen Erneuerungsbewegung, dem Französischen Traditionalismus und der Sozialkritik der Romantik beginnen sehen, bis zum ‚Wirtschafts- und Sozialwort' der Kirchen von 1997. In Wiederaufnahme der Kapitelüberschriften von 1969 zeichnen sie zunächst nach, wie der deutsche Sozialkatholizismus im 19. Jh. die Hoffnung auf eine ständisch-soziale Rechristianisierung der Gesellschaft allmählich aufgibt und sich zur ‚partiellen Gesellschaftspolitik' (613ff.) bzw. zum Plädoyer für staatliche Sozialpolitik weiterentwickelt. Dann gewähren sie einen ausführlichen Einblick in den ‚katholisch-sozialen Pluralismus' der Weimarer Zeit (hier hätten die mittlerweile gut erforschten Tendenzen völkisch-reichstheologischer Art, die im Kontext der sogenannten ‚konservativen Revolution' auch relevante Teile des katholischen Denkens erfaßt hatten, erwähnt werden können); und schließlich beschreiben sie unter dem Rubrum ‚der deutsche Katholizismus in der sozialpolitischen Mitverantwortung' sozialkatholische Konzepte und Ideen von 1945 bis heute.

Neuere Entwicklungen im deutschen Sozialkatholizismus, etwa die Diskussion um den ‚Konziliaren Prozess' und das ‚Wirtschafts- und Sozialwort' der Kirchen werden aufgenommen; jüngere Texte, etwa der Synodenbeschluß ‚Kirche und Arbeiterschaft' von 1975, das KAB-Grundsatzprogramm vom Oktober 1996 und natürlich die jüngeren Sozialenzykliken der Päpste werden eingearbeitet; und auch manches sozialkatholische Herzensanliegen, von der Einführung der dynamischen Rente 1957, den Diskussionen um Mitbestimmung, Gewinnbeteiligung und Investivlohn, um Entwicklungshilfe und Entwicklungszusammenarbeit etc. wird wesentlich ausführlicher thematisiert als in der Erstauflage. Damit bewegt sich der Text nicht nur auf dem aktuellen Stand der Dinge, er bietet auch eine zuverlässige und umfassende Erstinformation und ermöglicht mit seinen ausführlichen bibliographischen Angaben den schnellen Zugriff auf vertiefende Literatur.

Für die Überarbeitungen und Aktualisierungen mußte unweigerlich manch interessantes Detail des 1969er-Textes weichen. Die Ausführungen zum sogenannten Zentrumsstreit und zur Auseinandersetzung mit dem Integralismus etwa wurden fallengelassen. Dadurch fehlt auch Julius Bachems epochemachender Aufruf aus dem Jahr 1906: ‚Wir müssen aus dem Turm heraus'. Die scharfe Kritik am damaligen Neo-Liberalismus und seinem Konzept der ‚Sozialen Marktwirtschaft', die viele Protagonisten des Sozialkatholizismus der frühen Bundesrepublik formulierten, fiel in großen Teilen wohl ebenfalls diesen Kürzungszwängen zum Opfer. Daß etwa ein einflußreicher Thomist wie der Walberberger Dominikaner Bernhard Welty (1902–1965) in einer Auseinandersetzung mit dem ‚Rheinischen Merkur' 1948 bedauerte, daß dieses Blatt „dem Neoliberalismus seine Spalten öffne: ‚*Ich* halte den Neo-Liberalismus *der Sache nach* in *wesentlichen* Punkten für unvereinbar mit den Grundsätzen des Naturrechts und der christlichen Ethik'"(1969, 494), erfährt der Leser der Neuauflage nicht mehr. Und daß es 1967 eine scharfe publizistische Kontroverse zwischen der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) und dem Bund Katholischer Unternehmer (BKU) um die bis heute strittige Frage gab, ob die ‚christliche Soziallehre (...) seit je entschieden antikapitalistisch war und es bis auf den heutigen Tag' sei, wie Heinz Budde, der damalige KAB-Bildungsreferent betonte (vgl. 1969, 499), fällt nun ebenfalls unter den Tisch. Wer sich also für die Entwicklungslinien und Konfliktfelder innerhalb der Meinungsbildungsprozesse des Sozialkatholizismus interessiert und ‚nichts verpassen' möchte, ist gut beraten, in beiden Handbüchern parallel zu lesen.

Da dieses Handbuch im Sinne der Hg.in auch an programmatischen Positionsbestimmungen interessiert ist, verzichten Stegmann und Langhorst nicht auf gelegentliche pädagogisch-didaktische Einsprengsel, mit denen sie ihre Leser darüber aufklären wollen, was denn nun die heute geltende Meinung, der ‚aktuelle Stand' der katholischen Sozialaussagen, etwa zur sozialen Marktwirtschaft o.ä., sei. Über die Angemessenheit solcher Intentionen, aber auch über die in-

haltliche Triftigkeit derartiger ‚Lernzielformulierungen', in die stets die subjektiven Auffassungen der Vf. einfließen werden, kann man geteilter Meinung sein, etwa im Hinblick auf die doch etwas verkürzte Aussage, Johannes Paul II. habe in Centesimus annus (1991), seiner bisher jüngsten Sozialenzyklika, ein ‚Bekenntnis zur Marktwirtschaft' (795) abgelegt. Insgesamt tut diese Werturteilsfreudigkeit der Qualität des Beitrags von Stegmann und Langhorst und seiner enormen Informationsfülle aber keinen Abbruch. Im Bereich des Sozialkatholizismus kommt man an dieser ‚Ideengeschichte', die schon 1969 Maßstäbe setzte, heute erst recht nicht mehr vorbei.

Der vierte Teil schließlich beschäftigt sich mit der ‚Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus' (865–1103). Gegenüber seinem ‚Vorgänger' von 1969, in dem Otto von Bismarck noch in die Kategorie der Kathedersozialisten geraten war, ist er ebenfalls völlig neu geschrieben worden. Er stammt aus der Feder von Traugott Jähnichen, dem jetzigen Bochumer Lehrstuhlinhaber für (evangelische) Christliche Gesellschaftslehre und seinem Assistenten Norbert Friedrich.

Die Vf. beginnen mit Rückblenden auf den ‚Christlichen Liebes-Patriarchalismus' (Troeltsch) seit der Zeit der Reformation, bringen Johann Heinrich Wichern und die Entwicklung der ‚Inneren Mission' als klassisches Beispiel ‚konservativer Modernisierung' zur Sprache, beschreiben evangelische Genossenschafts- und Fabrikprojekte und widmen sich dann ausführlich der ‚Entwicklung eines sozialkonservativen Reformprogramms im deutschen Protestantismus der Bismarckzeit' (922–951). Hohe Aufmerksamkeit finden ebenfalls die Ausdifferenzierungen innerhalb des sozialen Protestantismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, die zur Spaltung in eine ‚sozialkonservative' (Reinhold Seeberg u. a.), eine ‚sozialliberale' (Friedrich Naumann, Ernst Troeltsch u. a.) und eine ‚religiös-soziale' Richtung (Christoph Blumhardt, Hermann Kutter u. a.), aber auch zu späteren programmatischen Annäherungen von sozialkonservativen und sozialliberalen Protestanten geführt habe. Ein weiteres Kap. widmet sich unter der Überschrift ‚Die soziale Marktwirtschaft als sozialethisches Leitbild des Protestantismus' u. a. den frühbundesrepublikanischen Intentionen einer Rechristianisierung der Gesellschaft, den Konzeptionen des ‚Freiburger Kreises', den späteren Leitbildern der ‚Sozialpartnerschaft' und der ‚Verantwortlichen Gesellschaft' etc., ohne darüber die links-protestantischen Anliegen der ‚Kirchlichen Bruderschaften', das ‚Darmstädter Wort' von 1947 und die Positionen der ‚fortschrittlichen' Theologen in der DDR zu vernachlässigen. Ein eigenes Kap. zur Entwicklungsgeschichte der ‚sozialen Ideen' im DDR-Protestantismus von 1949 bis 1990 wurde leider nicht aufgenommen, auch wenn die Vf. durchaus gelegentliche Hinweise zum sozialen Protestantismus in der DDR in ihren Text einfließen lassen. Im Schlußkapitel widmen sich die Vf. den Entwicklungen von der Umbruchsituation der 60er Jahren bis heute, die sie auf die Formel „vom gesellschaftsverändernden Aufbruch der sechziger zur Verteidigung ‚sozialer Gerechtigkeit' gegenüber neoliberalen Gesellschaftsmodellen seit den achtziger Jahren" bringen. Sie lenken die Aufmerksamkeit des Lesers von der im Kontext der 68er-Bewegung auch im Protestantismus aufkommenden Rezeption der Dependenztheorie und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie über den 1983 in Vancouver gestarteten ‚Konziliaren Prozess' des Ökumenischen Rats der Kirchen bis hin zu den durchaus heterogenen wirtschaftsethischen Konzeptionen prominenter Sozialprotestanten wie Ulrich Duchrow und Arthur Rich. Und sie enden mit Kurzpräsentationen der EKD-Denkschrift ‚Gemeinwohl und Eigennutz' von 1991 und des ökumenischen ‚Sozialworts der Kirchen' von 1997. Dabei konstatieren sie eine beträchtliche Adressatenveränderung in den Texten des deutschen Sozialprotestantismus, der sich bisher durch „eine besondere Nähe zu den Verantwortungseliten" (874) auszeichnete, in jüngster Zeit aber – noch nicht mit den ‚Denkschriften', sondern erst mit den Kirchentagen und dem ‚Konziliaren Prozess' – seine „einseitige Staatszentrierung" (875) zugunsten einer eher zivilgesellschaftlichen Politikperspektive aufgegeben habe. Jähnichen und Friedrich beschließen ihren Beitrag denn auch mit der programmatischen Aussage, daß es für die evangelische Kirche in Deutschland in Zukunft darauf ankomme, sich als ‚intermediäre Institution' (Wolfgang Huber) innerhalb der entstehenden Weltzivilgesellschaft zu bestimmen und sich auf dieser Grundlage „als Interpretations- und Tradierungsgemeinschaft der Traditionen des sozialen Protestantismus zu profilieren" (1103).

Ohne Frage gebührt diesem Handbuch ein fester Platz im Regal aller Zeitgenossen, die sich zuverlässige Einblicke in die nicht selten dramatisch verlaufene Entwicklungsgeschichte der ‚sozialen Ideen' und ihrer jeweiligen Protagonisten und Trägergruppen im Deutschland des 19. und 20. Jh.s verschaffen wollen. Daß es – heute ungewöhnlich genug! – wie sein 1969er-Vorgänger mit einem klaren politisch-programmatischen Anspruch auftritt, tut seiner Qualität keinen Abbruch. Es steigert vielmehr die Relevanz und den Aktualitätsbezug dieses Werkes, das sich im ‚Nachwort der Autoren' (1104–1112) in einer deutlichen Frontstellung zu liberalen Ordnungsmustern und Sozialphilosophien verortet. Die ‚sozialen Ideen', denen sich das Handbuch widmet, kritisieren, so heißt es, „die Auffassung des Liberalismus, dass eine umstandslose Übertragung des Freiheitsprinzips auf den Bereich der Wirtschaft die Lebensverhältnisse aller Menschen verbessere. (...) Als Alternative entwickeln sie aus christlichen oder (im Falle des Sozialismus) von der Aufklärung abgeleiteten egalitären Grundüberzeugungen ‚soziale Ideen', die die liberale Vorstellung einer ‚natürlichen Ordnung', gebildet aus den Wirtschaftsbeziehungen verständiger Egoisten, korrigieren, wenn nicht sogar aufheben wollen. So gesehen verfügt der Liberalismus – ausgenommen die an den Rand gedrängte, von Friedrich Naumann begründete sozialliberale Tradition – über keine ‚sozialen Ideen' im hier gemeinten Sinn. Ihm genügt die Idee der staatlich geschützten ‚natürlichen Ordnung für freie Wirtschaftsbürger', und er bekämpft alles, was deren Funktionieren stören könnte." (1104)

Von diesem Ausgangspunkt her will das Handbuch die Auseinandersetzung mit den neuen Herausforderungen der ‚Welt des 21. Jh.s' aufnehmen. Wie die Hg.in im Vorwort formuliert, zielt es darauf, „diesem neuen Jh. die Botschaften früherer Zeiten mit auf den Weg zu geben oder zumindest es zu versuchen" (9). Ob die sozialen Ideen der sozialistischen, der sozialkatholischen und der sozialprotestantischen Tradition wirklich nur vom historischen Vergessen bedrohte ‚Botschaften früherer Zeiten' sind, wird sich in den nächsten Jahrzehnten noch erweisen müssen. Zumindest die theologischen Disziplinen wissen aber darum, dass der Zeitindex der Aktualität ein fragwürdiger Maßstab ist und daß die ‚Botschaften früherer Zeiten' unerwartet produktiv sein können. Denn schließlich bedeutet Tradition – in den Worten des von Helga Grebing so geschätzten französischen Sozialistenführers Jean Jaurès gesagt – nicht, ‚Asche aufzubewahren, sondern das Feuer am Brennen zu halten'.

Münster Hermann-Josef Große Kracht

Judentum

Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, hg. v. Joachim Valentin / Saskia Wendel. – Darmstadt: Primus Verlag 2000. VI, 298 S., geb. € 32,00 ISBN: 3–89678–190–1

„In welcher Weise wirkt die jüdische Tradition bis in die Gegenwartsphilosophie hinein, und wie tritt sie dort zutage, wo man sie eigentlich nicht erwartet?" Mit dieser Leitfrage begeben sich Hg.in und Hg., beides katholische TheologInnen, auf Spurensuche im 20. Jh. Es geht nicht um jüdische (Religions-)Philosophie, sondern um den lebens- und werkgeschichtlich prägenden, religiös-kulturellen Wurzelgrund bei jüdischen DenkerInnen des 20. Jh.s. Es geht schon gar nicht um christliche und theologische Vereinnahmung, viel eher um ein sensibles und hörendes Herantasten an Denkwelten und Argumentationsfiguren, die – nach der Shoa erst recht – jedem nachdenklichen Zeitgenossen, einem christlichen und theologischen erst recht, zu denken geben und zu schaffen machen (sollten). Daß man eine solch beispielhafte Spurensuche angesichts der Zerstörungen des letzten Jh.s und einer immer noch weit verbreiteten Israel-Vergessenheit in Theologie und Kirche, ja eines immer noch unterschwelligem Antisemitismus auch im christlichen Bereich, durchaus als Ausdruck der Solidarität „in Abrahams Schoß", ja als einen kleinen Beitrag zur „Wiedergutmachung" verstehen kann (und soll), liegt auf der Hand.

Nach einem grundsätzlichen Beitrag „zum Verhältnis von Religion und Philosophie am Beispiel des Judentums" von Walter Lesch werden 16 Porträts gezeichnet. Die so entstehende Ahnengalerie läßt ahnen, welche Wirkkraft jüdische Traditionen in und seit dem kulturgeschichtlichen Umbruch entfaltet haben, die durch Stichworte wie Erster Weltkrieg und v. a. Holocaust markiert sind und nicht zufällig bei allen hier vorgestellten DenkerInnen die Grundfigur des Bruchs, der Diskrepanz, der Differenz, des Exils und der Alterität in den Mittelpunkt stellen.

Schmied-Kowarzik erschließt prägnant die innere Architektonik von Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung" – zweifellos einem inzwischen klassisch gewordenen Buch, das für den abrahamitischen Religionsdialog und weit darüber hinaus unhintergehbar ist. – Ottmar John situiert Walter Benjamins Werk „zwischen Gnosis und Messianismus". Dabei wird u. a. deutlich, wie wichtig für jüdisches Denken die Kategorien des Eingedenkens und der Narrativität, der Erinnerung und Erwartung sind. Untrennbar von Benjamins Werk(-fragment) ist Gershom Scholems Wiederentdeckung jüdischer Mystik, besonders der Kabbala, die Andreas B. Kilcher vorstellt. Gerade bei Scholem geht es nie um bloß archäologische und archivarische Rekonstruktion jüdischer Traditionen, sondern um den besonderen humanisierenden Mehrwert des Judentums und seiner Mystik unter den Bedingungen der Moderne und ihrer Aufklärungen. Hier ist ein vielfältig verwobenes Netzwerk wechselseitiger Anregungen, Verfremdungen und Beleuchtungen im Verhältnis von Aufklärung und Mystik festzustellen, dessen Bedeutung für das Denken im 20. Jh. gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann (wie z. B. im Werk von Habermas ersichtlich). Bei Leo Strauss, den Christoph Lienkamp porträtiert, und Hannah Arendt, in deren

Werk Claudia Althaus und Peter Neuhaus einführen, spielt – in wiederum höchst unterschiedlicher Weise – die politische Auseinandersetzung mit der Weimarer Zeit bzw. dem Nationalsozialismus eine zentrale Rolle, besonders in der Auseinandersetzung mit Tyrannei und Totalitarismus: „Freiheitsgedächtnis als Ferment politischer Kultur" (171)!

Daß die Frankfurter Schule wesentlich aus jüdischen Traditionen lebt und in ihrer kritischen Theorie das ersttestamentliche Bilderverbot, das Verbot des Götzendienstes und die Hoffnung auf messianische Versöhnung aufnimmt, ist im Prinzip bekannt und stets neu der Rede wert. Toni Tholen porträtiert Max Horckheimer unter dem bezeichnenden Titel „Denken als Exil", und Saskia Wendel sucht und findet „Spuren jüdischen Denkens bei Theodor W. Adorno". Dessen Kritik an jedweder Identitäts- und Ursprungsphilosophie, seine Analyse der „Dialektik der Aufklärung" lebt wesentlich aus jüdischen Überlieferungszusammenhängen: „Eingedenken des Nichtidentischen – Eingedenken des Leidens – Eingedenken der Hoffnung auf Versöhnung" (124) lautet programmatisch das an allem Affirmativen sich abarbeitende Denken negativer Dialektik: „Nur wenn, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles", wie die berühmte Formulierung der negativen Dialektik lautet (127). Auch bei Hans Jonas (Christian Wiese) spielt die Kritik an Idolatrie und Totalitarismus eine zentrale Rolle – spezifisch verbunden mit dem schöpfungstheologisch vermittelten, engagierten Plädoyer für die „Weiterwohnlichkeit der Welt" (137). Zusammen mit der Sorge um die Geschöpflichkeit ist es eine Ethik der Selbstbescheidung und der Verantwortung, eine Achtsamkeit auf die Heiligkeit des Lebens, in deren Hintergrund spezifisch die jüdische Thora steht.

In der exklusiven Männerrunde ist – nach Hannah Arendt – Simone Weil die zweite Frau, deren Denken in eigentümlicher Selbsthaß-Liebe aus jüdischen Quellen lebt. Susanne Sandherr erläutert dies sensibel an ihrer hellsichtigen „Kritik der Macht als Ideologiekritik" (193), die Simone Weil zu einer klaren Diagnose sowohl des real existierenden Kommunismus wie des Nationalsozialismus führt, ebenso zu einer ideologie-kritischen Rekonstruktion jüdischer wie christlich-kirchlicher Traditionen. „Weils Werk ist ein hirn- und herzzerreißender Versuch, den Exzess menschlicher Macht über Menschen *und* ‚Gott' und ‚Mensch', zu denken." (192f, 13.) Auf der Linie ihrer Diss. ist es ebenfalls Susanne Sandherr, die den „extremen Humanismus Gottes" bei Emmanuel Lévinas darstellt. „Gegen die Versuchung repressiver oder regressiver Verschmelzungsphantasien hält Levinas an der bejahten und zu bewahrenden Getrenntheit von Ich und Welt, Ich und anderen Menschen, Ich und Gott fest." (156) Sowohl seine Ethik im Angesicht des Anderen wie seine Durchkreuzung kartesianischer Subjektphilosophie – und entsprechend sein Insistieren auf „Inkarnation" und „Stellvertretung" in der Spur des namenlosen Gottes – zeigen die ikonoklastische und somit sprach- wie herrschaftskritische Kraft dieses talmudisch geprägten Denkens.

Didier Pollefeyt stellt mit dem gebürtigen Hallenser Emil L. Fackenheim einen der profiliertesten Zeugen eines jüdischen Denkens nach Auschwitz vor, wo sich Athen und Jerusalem begegneten. „Auschwitz bedeutet den vollständigen und unumkehrbaren Zusammenbruch der spirituellen Hegemonie des modernen, totalisierenden Rationalismus." (203) Nicht nur die faktische Ermordung, sondern die vorausgehende Ent-Subjektivierung (der sog. Muselmann als bloße Nummer ohne Namen!) markieren einen epochalen Schock. Einzigartig ist für Fackenheim um so mehr die Widerstandskraft der völlig isolierten Opfer und das Überleben nicht zuletzt in der Gestalt des Staates Israel. „Nur eine bedingungslose (kategorische), imperative Macht kann den absoluten Charakter dieses neuen Lebens erklären." (206) – Daraus ergibt sich das 614. Gebot: „Uns wird zunächst befohlen, als Juden zu überleben, damit das jüdische Volk nicht ausstirbt. Uns wird zweitens befohlen, der Märtyrer des Holocaust zu gedenken, damit ihr Gedächtnis nicht verschwindet. Uns wird drittens befohlen, weder die Existenz Gottes zu leugnen noch an ihm zu verzweifeln – wie sehr wir auch mit ihm und unserem Glauben zu kämpfen haben –, damit das Judentum nicht verschwindet (...)" (206). Während es ein Grundcharakteristikum des Nationalsozialismus war, unbarmherzig zu handeln, entwickelt Fackenheim aus einem konsequent supranaturalistischen, ethischen und geschichtlichen Gottesbegriff die Anweisung zu einer entsprechenden Ethik der Solidarität und Barmherzigkeit. Bezeichnenderweise ist der Niederländer Pollefeyt – zusammen mit S. Wendel (274ff.) – der einzige im Kreis der Vf., der sich mit Gründen die Freiheit nimmt, an seinen jüdischen Gesprächspartner auch kritische Fragen zu stellen (sogar hinsichtlich eines neuen israelitischen Nationalismus auf Kosten der Palästinenser).

In gewisser Weise bildet Richard Lowell Rubenstein den entschiedenen Gegenpart zu Fackenheim. Denn für ihn ist in der Katastrophe des europäischen Judentums der überlieferte jüdische Gott der Geschichte und der Erwählung selbst gestorben, wie Christoph Münz aufzeigt. „Dies bedeutet, daß keine menschliche Wahl, keine Entscheidung, kein menschlicher Wert oder Sinn mehr einen vertikalen Bezug zu transzendenten Standards hat. Wir sind allein in einem schweigenden und gefühllosen Kosmos" (259), und so bleibt nur eine Art geschichtsmythologisch begründetes Vertrauen in die Natur. „Das stärkste Argument der Suspendierung der Geschichte in ihrer identitätsstiftenden Kraft für das Judentum ist ein historisches! Rubenstein sucht dem Judentum mit Hilfe der Geschichte die Geschichte auszutreiben." (262) Der Prager Vilém Flusser, den Ansgar Hillach vorstellt, hat seine philosophische Autobiographie nicht zufällig unter dem Titel „Bodenlos" veröffentlicht. Im Glutkern seiner hellsichtigen Gesellschaftsanalysen (Beschleunigung!) steht nachweislich das Erschrecken über die menschliche Unfähigkeit, Gott in jedem anderen Menschen zu erkennen: „Gott ist tot, weil wir weder den anderen Menschen noch uns selbst trauen." (223) Flussers programmatischer Entwurf einer „telematischen Gesellschaft" ist nicht zuletzt deshalb von Bedeutung, weil er im Zeichen der jüdischen Sabbatkultur für eine im ökonomischen Sinne unproduktive, schöpferische Lebenssicht plädiert, gewiß unter kreativer Aufnahme der Computermöglichkeiten, aber in scharfer Kritik einer bloß ökonomistischen Neusynthetisierung der Welt. Denn der „Computerisierung" der Lebenswelt entspricht eine Amputierung der kreativen und emergenten Fähigkeiten, die es unbedingt neu zur Geltung zu bringen gilt. Jacob Taubes schließlich, den Hans Martin Dober porträtiert, steht für die geschichtstheologische Wiederentdeckung der jüdischen Apokalyptik, ihres Kritikpotentials an allen Evolutionsmodellen und einer sich absolut setzenden Immanenz. Taubes' Plädoyer für die Ausnahme, für das Besondere – zumal für das ganz Anderssein Gottes in und gegen alle geschichtlichen wie gesellschaftlichen Verhältnisse – hat ihn nicht zuletzt für christliche Theologie zu einem anarchisch inspirierenden Gesprächspartner gemacht, wie v. a. seine späten Paulus-Vorlesungen zeigen.

Die beiden letzten Porträts, aus der Feder von Hg.in und Hg. selbst, widmen sich den Franzosen Lyotard und Derrida. Auch hier „natürlich" der alles bestimmende Bezug zur Shoa, auch hier die Kritik jeder Theorie von Repräsentation und Vergegenwärtigung – statt dessen, im Zeichen des Bilderverbots, das differenzierte Plädoyer für Unterbrechung, für Darstellung des Nicht-Darstellbaren, für Präsenz der Absenz, für Gegenwart im Entzug. Die Deutung der geschichtlichen Welt ist freilich, wie verfremdet auch immer, von „Spuren des Absoluten" durchzogen – dem Buchstaben (bzw. der Schrift der Thora), dem Namen des Namenlosen, dem gesagten Unsagbaren (wie es jüdische Mystik beschreibt). „Derridas Judentum als Unmöglichkeit des Zu-sich-Kommens" (279) ist lebensgeschichtlich zutiefst durch die Erfahrung der Nicht-Zugehörigkeit, auch in Frankreich, geprägt. Juden sind für ihn deshalb das Volk der Wüste und der Schrift; „der idealtypisch gedachte exilierte Jude ist abwesend in den Zentren der Macht wie der Vf. im Text. Er überläßt die Rede sich selbst, in einer Geste des Rückzugs von seinem Werk, die diesem Platz macht" (283): deshalb die tief talmudisch geprägte Notwendigkeit ständiger Kommentierung und „Beschneidung". „Die Unmöglichkeit einer endgültigen Identifizierbarkeit" (291) nötigt dekonstruktiv dazu, alle sich verfestigenden Systeme des Denkens und Lebens zu unterbrechen, zu irritieren, zu transformieren.

Geht man diese eindrückliche Ahnengalerie jüdisch geprägten Denkens im 20. Jh. durch, so lassen sich mit den Hg.n – bei aller Differenzierung und Eigenart im einzelnen – doch gemeinsame Grundlinien herausheben. Da ist erstens die Shoa: Wie kann man in einer derartigen Kultur weiterleben, jetzt, nachdem sich gezeigt hat, wozu sie fähig ist? „Alle Ereignisse in Wirtschaft, Politik, Technik, Kunst, Wissenschaft und Philosophie sind von unserem unverdauten Wissen von Auschwitz unterhöhlt", wie Flusser formuliert (220). „Die Frage nach den geistesgeschichtlichen Bedingungen, unter denen die Schoa nicht verhindert worden ist, bildet so etwas wie ein magnetisches Feld (...)" (231) Die Herausforderung könnte lauten: „Nach Auschwitz" und „über Auschwitz hinaus" – aber wie? (211). Daß und wie sehr jüdisches Denken zutiefst von der Erfahrung des Exils und der Diaspora, der Galuth gezeichnet ist, hat durch den Holocaust eine unverstellbare Verschärfung erfahren. Zweitens ist – im Zeitalter der Überflutung durch künstliche Bilder erst recht – das biblische Bilderverbot und die damit verbundene negative Theologie als inspirierender Anstoß zu markieren. Das „Sagen des Unsagbaren", die Verweigerung jedweder Idolatrie, in der Nennung Gottes, machen jüdisches Denken spezifisch. Drittens heben die Hg. mit Recht die Bedeutung des Gottesnamens als „namenloser Name" hervor – besonders auf der Spur kabbalistischer Mystik. Schließlich ist durchgängig, viertens, die leidenschaftliche Würdigung von Geschichte und In-der-Welt-Sein selbst dort deutlich, wo sie im Namen absoluter Transzendenz und Differenz verneint werden. Der Geschichtlichkeit des Gottesglaubens und der damit verbundenen messianischen Hoffnung auf Befreiung und Versöhnung korrespondieren, fünftens, die Kultur der Erzählung und Erinnerung, aber auch des prophetischen Protestes. Der Glaube, gerufen, beansprucht, ja erwählt zu sein, führt zu einer bestimmten Weltsicht geduldiger Akzeptanz, auch angesichts des Negativsten und in ihm, der ethischen Antwort als Ver-Antwortung. Schließlich kann eigens die rabbinische Hermeneutik hervorgehoben werden, die in ihrer talmudischen Auslegungsgeschichte eine besondere Ehrfurcht vor dem materialen Bestand der Buchstaben, der Heiligen Schrift, bezeugt. Hinzugefügt werden darf gewiß, wie sehr dieses Philosophieren aus jüdischen Traditionen durch die Auseinandersetzung mit Hegel bestimmt ist, der Respräsentativgestalt eines alles integrierenden Identitätsdenkens. Seit Rosenzweig stehen sie alle in der Suche nach einem neuen Denken, das jenes „von Jonien bis Jena" überwindet. Denn zu diesem gehörte auch Auschwitz und die Dialektik der Aufklärung. Stets neu stellt sich deshalb die Frage nach dem Verhältnis von Jerusalem und Athen.

Gewiß kann man, mit den Hg.n, auch selbstkritisch nach den Auswahlkriterien fragen. Warum z. B. fehlen Freud und Fromm, Buber und Bloch, aber auch Simmel und Löwenthal? Daß Heschel und Leo Baeck nicht berücksichtigt sind, mag mit ihrem stärker theologisch und seelsorglich geprägten Werk zusammenhängen. Solchen Gren-

zen freilich korrespondiert ein großer Lerngewinn. Der Bd ist, nicht zuletzt dank der ausführlich beigegebenen Literatur, eine ausgezeichnete Ergänzung vergleichbarer Sbde; er akzentuiert höchst inspirierende Lebens- und Denkentwürfe, die – angesichts der Shoa erst recht – gerade auch theologischerseits nicht (länger) übersehen werden sollten. Es berührt sympathisch, daß die Hg. in sachgemäßer Bescheidenheit auf die Entfaltung eines meta-reflexiven Rahmens verzichten: das hat den Nachteil, daß die notwendige Sachauseinandersetzung mit den vorgestellten Denkerinnen und Denkern fast ganz ausfällt; größer aber ist der Gewinn einer ersten Bestandsaufnahme und Übersicht zwecks dann weiterer Tiefenbohrungen, nicht zuletzt im Gespräch zwischen Judentum und Christentum, zwischen Philosophie und Theologie, nicht nur auf der Spur von Johann Baptist Metz.

Wiesbaden Gotthard Fuchs

Maier, Johann: **Kriegsrecht und Friedensordnung in jüdischer Tradition.** – Stuttgart: W. Kohlhammer 2000. 431 S. (Theologie und Frieden, 14), kt € 45,50 ISBN: 3–17–014409-X

Die Thematik des Buches ist sehr aktuell, und dies aus mehreren Gründen: Die immer wieder von Ausbrüchen der Gewalt gekennzeichnete politische Situation im Nahen Osten legt die Frage nach vertiefter Aufarbeitung der ethischen und religiösen Normierungen zum Recht des Krieges und des Friedens auch in der Tradition des Judentums nahe. Zudem existieren kaum gut zugängliche und fundierte Arbeiten gerade zu diesem Bereich. Der Vf. weist selbst darauf hin, daß dies zum Teil auch in dem Bemühen begründet liegt, aus Sorge um eine mögliche antisemitische Instrumentalisierung von Aussagen jüdischer Theologie zu Fragen der Anwendung von Gewalt diese Probleme eher mit Stillschweigen zu übergehen, eine Tendenz, die Maier zu Recht als kontraproduktiv bewertet (12f). Darüber hinaus sieht der Vf. gerade in dieser Problematik eine gemeinsame Herausforderung besonders für die drei monotheistischen Religionen, die auf Grund ihres jeweiligen Wahrheitsanspruchs immer wieder als besonders anfällig für intolerantes Verhalten und für die auch gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubenswahrheiten angesehen werden. Und schließlich gewinnen traditionelle theologische Positionen gerade heute im Rahmen des Militärrabbinats für religiös gebundene israelische Soldaten neue Bedeutung.

Ziel der Arbeit ist es daher, die maßgeblichen jüdischen Quellen über die Anwendung von Macht und Gewalt im Kontext der Gestaltung eines jüdischen Gemeinwesens – auch in Übersetzungen – zugänglich zu machen. Dabei sollen Einseitigkeiten vermieden werden, etwa die Ausklammerung anstößiger Aussagen aus Furcht vor Anfeindungen, zu pädagogischen Zwecken oder weil die Aussagen von Antisemiten rezipiert wurden (14f.). Gerade die anstößigen Texte sollen aufgrund von Quellen- und Sachkenntnis verstehbar gemacht werden. Schließlich soll auch auf die tatsächliche Praxis der jüdischen Gemeinden Bezug genommen werden, nicht nur auf die einer sich streng an offiziellen exegetischen und normativen Texten orientierenden Elite. Deshalb sollen auch Gesetzestexte neben erbaulichen und exegetischen herangezogen werden.

Inhaltlich besteht das Buch aus vier Teilen: Teil I: Krieg, Frieden und Staat in der Literatur des frühen Judentums (bis ca. 100 n. Chr.). Teil II: Krieg und Frieden in der Rabbinischen Periode und Literatur (ab 200 n. Chr.). Teil III: Friedensordnung und Kriegsrecht im mittelalterlichen Judentum, dargestellt auf der Basis der Schriften des Moses ben Maimon (Maimonides; 1135–1204). Teil IV: Kriegs- und Friedensordnung in den Schriften des Isaak Abrabanel (1437–1508).

Diese vier Teile sind unterschiedlich angelegt: Der erste und zweite Teil versuchen, eine ganze Epoche und ein ganzes Gebiet abzudecken, der dritte konzentriert sich nach einigen allgemeinen Ausführungen über die Epoche auf einen Vf. (Maimonides) als markantes Beispiel für sie, der vierte hat nur einen exemplarischen Vf. zum Thema (Abrabanel). Entsprechend stehen im ersten Teil Gesetzestexte im erzählend-normativen Korpus des Pentateuch, Geschichtswerke, Apokalypsen und Satzungen im Mittelpunkt, im zweiten Teil sind es Bestimmungen der mündlichen Tora und verbindliche Auslegungen, gesammelte Interpretationen zu Bibelstellen sowie Predigten, im dritten Rechtssammlungen (v.a. eine Rechtssammlung von vier maßgeblichen), im vierten der Bibelkommentar eines Gelehrten.

Als roter Faden ziehen sich folgende Fragen durch die Untersuchung: An wen richten sich die kriegsrechtlichen Bestimmungen? Wenn es keinen jüdischen Staat gibt, welchen Sinn hat es dann noch, die Frage nach Krieg und Frieden zu erörtern? Die Frage nach Krieg und Frieden sowie möglichen Subjekten für die Kriegsführung beschäftigte jüdische Gelehrte auch während der Diaspora.

Welche Arten des Krieges werden unterschieden, welche Kriege werden wo eingeordnet und welche Bestimmungen gelten für welche Arten?

In welcher Weise beeinflußte der Minderheitenstatus bzw. der Umstand, daß man Bestimmungen tradierte und formulierte, die gar nicht ausgeführt werden konnten, weil das geltende staatliche Recht nicht das jüdische war, die Aussagen über Krieg und Frieden?

Welchen Einfluß hatte das sich wandelnde Verhältnis zu Islam und Christentum?

Einige inhaltliche Schwerpunkte sollen nun besonders hervorgehoben werden:

1. Orientierungen und Kontexte für die gesamte spätere Auseinandersetzung gibt das Deuteronomium vor. Behandelt werden u.a. das Königsrecht, die Ausrottung der Völker, der Ausschluß verschiedener Gruppen vom Kriegsdienst, die Frage der Behandlung weiblicher Kriegsgefangener, die Forderung nach Kultreinheit im Heer. Die letzte Redaktion der Texte findet zu einer Zeit statt, in der es keinen König und auch keinen israelitischen Staat mehr gab und in der von der Ausrottung anderer Völker durch Israel keine Rede sein konnte. Der Macht- und Kriegslust des Königs wird durch verschiedene Beschränkungen ein Riegel vorgeschoben; die Macht der Priester und des Königs kontrollieren sich gegenseitig.

Klar verorten lassen sich die Berichte von den Makkabäeraufständen in 1/2 Makk: Sie zeigen mit ihrer Land- und Heiligtumstheologie eine klare Tendenz zur Legitimation der Herrschaft der Makkabäer, Judas Makkabäus und seine Nachfolger waren die kriegsführenden Subjekte, die hohe Zahl jüdischer Gefallener wird mit dem Tragen heidnischer Amulette begründet, was die Frage der Kultreinheit mit besonderer Dringlichkeit aufwirft.

In dieser Zeit wird auch die Sabbatruhe zu einem militärischen Problem, weil sie seit persischer Zeit zu dem Bekenntnis der Torafrömmigkeit wurde; schon Ptolemäus nützt sie bei seiner Eroberung Jerusalems aus. Manche jüdische Gruppen weigerten sich sogar, sich am Sabbat zu verteidigen. In der Kriegsrolle von Qumran (1QM) erscheint sogar ein Sabbatjahr als Ruhepause im Endzeitkrieg. Kennzeichnend für diese Zeit ist auch, daß die Grenzen zwischen Endzeitkrieg und normalem Kampf verwischt werden: Das gilt für die Apokalyptik (z.B. das Danielbuch) und besonders für die Kriegsrolle von Qumran: Dieser Text entwirft das Szenario eines vierzigjährigen Endzeitkriegs des wiederhergestellten Stämmevolks unter einem Fürsten, das Kriegsgeschick wechselt siebenmal gemäß einem kultischen Ritual. Die völlige Vernichtung der Gegenseite bildet die Voraussetzung für den Frieden. Hinter diesem utopischen Entwurf steht eine reale militärische Potenz, wie die vielen militärtechnischen Details zeigen.

Philo von Alexandrien interpretiert die deuteronomischen Kriegstexte meist metaphorisch: Krieg steht für ethische Anstrengung. Der wirkliche Krieg sei entweder von Gott verhängt oder finde zwischen Menschen statt (letzterer wird durch die Metallverarbeitung sowie durch Macht-, Besitz- und Luststreben erst ermöglicht).

Flavius Josephus war selbst Befehlshaber der aufständischen Juden in Galiläa. Er hält gewaltsamen Widerstand für gerechtfertigt, wenn vitale Interessen des jüdischen Volkes bedroht sind (wie beim Makkabäer-Aufstand). Er führt das Scheitern auf Machtgier, letztlich auf die Mißachtung des Gotteswillens zurück.

2. In rabbinischer Zeit werden mögliche Kriege genau kategorisiert. Es gibt drei Arten von Krieg: den „Pflichtkrieg" gegen Fremdvölker im eigenen Land, gegen eine abtrünnige Stadt (beides sind Ausrottungskriege) oder gegen Angreifer von außen; den „Wahlkrieg" (Offensivkrieg nach außen; auch er war religiös legitimiert und kultisch geführt); und den endzeitlichen Krieg. Da die Herrschaft Gottes im Eschaton universal sein soll, fließen Pflichtkrieg und Wahlkrieg letztlich ineinander. Die beiden eschatologischen Leitmotive, Heiliger Krieg mit Jahwe und prophetischer eschatologischer Friede, stehen dabei teilweise zueinander in Widerspruch. Der Friede blieb der Endzeit vorbehalten, weil er – anders als der Krieg – nicht durch menschliches Tun herbeigeführt werden kann. Allerdings wird bisweilen auch der Krieg ins Eschaton projiziert (als „Tag Jahwes"). Dadurch erscheint das rabbinische Denken friedliebender als frühere Ansätze, es wird aber an der landtheologischen, rituellen Kriegsauffassung festgehalten.

3. Im Mittelalter entstehen umfassende Rechtskompendien. Vier davon wurden so bedeutend, daß man keine Entscheidungen gegen sie traf: Hilkot Alfas, Mischnah Tora, Arba'a Turim, Schulchan Aruk. Seit es das Große Sanhedrin mit dem Amt des Nabi im 5. Jh. von den byzantinischen Behörden abgeschafft wurde, gab es keine zentrale jüdische Behörde mehr, auch die Rabbiner wurden nicht mehr zentral geweiht. Die einzelne jüdische Gemeinde fühlte sich als Repräsentation des ganzen Israel, jeder Rabbi konnte gültiges Recht (Halaka) setzen, wenn er ausreichenden Konsens unter Kollegen erreichte.

M. konzentriert sich auf die Mischnah Tora des Moses ben Maimon (Cordoba 1135 – Kairo 1204). Diese präzisiert den universalistischen Anspruch des Judentums in der Weise, daß jeder Nichtjude dazu gezwungen werden darf und soll, zumindest die „Sieben noachidischen Gebote" (sechs Gebote, die Gott dem „Ersten Menschen" gegeben hat, und eines an Noah in Gen 9, 4) einzuhalten. Unter fremder Herrschaft bleibt den Juden allerdings nichts anderes übrig, als diese großzügig als noachidisch anzuerkennen. Die Juden akzeptieren auch das geltende Recht (unter Vorbehalt) zuungunsten der Tora. Besondere Vorschriften, u.a. die Absonderungspflicht, versuchen, die jüdische Gemeinde von der Anpassung an die götzendienerische Umwelt abzuhalten.

4. Isaak Abrabanel (1437 Lissabon –1508 Venedig) erhielt eine sehr gute jüdische, christliche und antike Ausbildung. Er hatte zeitweise großen Einfluß am Hof, floh 1483 nach Kastilien, wurde 1491 Finanzberater der Königin Isabella, muß aber wieder fliehen (Vertreibungsedikt 1492). Er hält eine gemischte Staatsform nach dem Muster der italienischen Stadtstaaten und Venedigs für

die beste, nur nicht für Israel, das ja die Tora hat: In Israel wäre ein König schädlich, außer im Eschaton, wo Gott mit übermenschlichen Mitteln straft und ein Messias Krieg führt. Bis dahin gehören Kriege eben zu „dieser Welt" mit ihrer unnatürlich gewordenen Ordnung. Wieder grenzt er die Kriege Israels davon ab: Sie dienten nur der Selbstverteidigung und waren deshalb gerechtfertigt, ebenso die Ausrottung der „sieben Völker" in Kanaan und der Krieg gegen Amalek, der mit dem jeweils aktuellen Feind Israels identifiziert wird.

M. bietet mit diesem Buch eine grundlegende Einführung und einen umfassenden Überblick über die Geschichte der Positionen jüdischer Theologie zu Krieg und Frieden, aber auch zur Sicht der Beziehungen des jüdischen Volkes zu den übrigen Völkern. Besonders wertvoll ist die Fülle von sonst nicht leicht zugänglichen Original- und Quellentexten. Es gelingt dem Vf., die spezifischen Traditionen des Judentums und die wesentlichen Kategorien des Denkens über Krieg und Frieden zu erschließen und so eine fundierte Auseinandersetzung mit diesem wenig bekannten Gebiet jüdischer Theologie zu ermöglichen. Es ist dem Vf. sicher zuzustimmen, wenn er meint, daß ein produktiver interreligiöser Dialog nur auf Grund umfassender Kenntnisse erfolgen kann, der auch das Gespräch über heute als anstößig empfundene Themen und Aussagen nicht ausklammert, und dies nicht nur in historischem Interesse, sondern im Blick auf das Selbstverständnis der monotheistischen Religionen und ihre Beziehungen zueinander ebenso wie im Blick auf die damit verbundenen aktuellen religiösen, kulturellen und politischen Herausforderungen.

Wien Werner Freistetter

Philosophie / Philosophiegeschichte

Koslowski, Peter: **Philosophien der Offenbarung**. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. – Paderborn: Schöningh 2001. XXXIII, 918 S., geb. € 130,60 ISBN: 3–506–74795–9

Die Frage, warum Gott uns aus einer Welt erlösen will, die er selbst erschaffen hat, bildet eine von mehreren Varianten des Theodizee-Problems. Offensichtlich macht Erlösung nur in bzw. aus einer Welt Sinn, in der nicht alles zum Besten steht, was wiederum der Schöpfer einer solchen Welt zu verantworten hätte. Eine naheliegende Lösung dieses Problems besteht in der Annahme, daß sich die vorfindliche Welt nicht mehr in jenem ursprünglichen Zustand befindet, in dem sie von Gott erschaffen wurde oder zumindest intendiert war. Dies wiederum ließe sich durch einen anfänglichen oder urgeschichtlichen Sündenfall erklären. Eine solche Katastrophe kann entweder dem Geschöpf angelastet oder in die Gottheit selbst zurückprojiziert werden. Im einen Fall bliebe der Schöpfer von dem Erlösungsgeschehen unberührt, im zweiten Fall wäre er darin auf irgendeine Weise selbst verwickelt. Die Geschichte von Schöpfung, Fall und Erlösung wäre auch Teil seiner eigenen Geschichte. Damit verträgt sich augenscheinlich nicht die Auffassung, daß Gott dem Werden und der Veränderung schlechthin enthoben ist. Denn in diesem Fall würde Gott zu einem zeitlich sich entwickelnden und dieses Werden irgendwie erleidenden Gott. Nicht nur die Welt, auch Gott wäre einem Wandel und Werden unterzogen.

Dies ist in etwa der schematische Kontext, den K. seiner monumentalen Studie, dem Ergebnis zwanzigjähriger Studien und Forschungen, zugrunde legt. Die zweite Auflage soll noch im laufenden Jahr erscheinen. K. geht die Problemfrage allerdings nicht direkt an, sondern über eine ideengeschichtliche Rekonstruktion und Interpretation. Diese Methode hat ihre unbestreitbaren Vorteile, sie hat aber auch zumindest den Nachteil, daß man nie so recht weiß, worum es eigentlich geht: um die Lösung einer konkreten Problemstellung oder um deren ideengeschichtliche Entwicklung und Rekonstruktion. Auf annähernd 900 S. präsentiert und analysiert Koslowski religionsphilosophische Ansätze, die er einer der beiden genannten Lösungsmöglichkeiten zuordnet. Die Rollen werden dabei folgendermaßen verteilt: Der 1. Teil stellt Gnostizismus und theosophische Gnosis als Theorien der Gesamtwirklichkeit vor. Der antike Gnostizismus bilde zum ersten Mal den Typus einer religiös-philosophischen Wirklichkeitsdeutung aus, die jene uranfängliche Katastrophe in die Gottheit selbst verlagere. Der Ursprung des Übels und Bösen setzt also nicht erst mit dem Menschen oder anderen geschaffenen Wesen ein, sondern nimmt seinen Anfang im göttlichen Pleroma. K. verdeutlicht dies an verschiedenen gnostizistischen Ansätzen (Zervanismus, Valentinianismus, Barbelognosis). Vom Gnostizismus wird dann die „theosophische Gnosis" unterschieden. Sie wird dadurch charakterisiert, daß sie eine „Übereinstimmung" zwischen philosophischer Wirklichkeitsdeutung und der jeweiligen religiösen (jüdischen, christlichen oder islamischen) Orthodoxie anstrebt (2). Inhaltlich stellt die theosophische Gnosis den zweiten Typus der Problemlösung dar. Als Repräsentanten werden außer der Kabbala v.a. Jakob Böhme vorgestellt. Eine gewisse Zwischenstellung nimmt der Hermetismus ein. Damit hat K. die Voraussetzungen geschaffen, um seine Hauptprotagonisten einzuführen: Baader (2. Teil) und Schelling (3. Teil). Baader gilt als Vertreter der theosophischen Gnosis, Schelling wird mit Einschränkungen dem gnostizistischen Lager zugerechnet. Die kritische Auseinandersetzung beider mit Hegel bildet ein ständig wiederkehrendes Motiv, so daß am Ende teilweise der Eindruck entsteht, es gehe eigentlich und vorwiegend um eine kritische Abrechnung mit Hegels System.

Während das Theodizee-Problem im Verlauf der Darstellung immer mehr in den Hintergrund tritt, rückt ein anderes Problem immer stärker in den Vordergrund: die Frage nach dem Stellenwert der Offenbarung im philosophischen System oder – allgemeiner formuliert – die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie bzw. „Wissen" und Theologie bzw. „Glauben". Beide, Baader und Schelling, lehnen eine additive und mehr oder weniger unvermittelt bleibende Verhältnisbestimmung ab, wonach die Offenbarung die natürliche Vernunfterkenntnis einfach nur ergänzt. Beiden geht es darum, die Offenbarung und damit das Christentum philosophisch bzw. spekulativ „einzuholen". Was das im einzelnen bedeutet, ist nicht leicht auszumachen. Jedenfalls geht es bei Baader nicht darum, den Inhalt der christlichen Dogmatik voraussetzungslos – gleichsam vom philosophischen Nullpunkt aus – rational zu konstruieren. Diesem Versuch widersetzt sich u.a. die unableitbare Geschichtlichkeit der Offenbarung, die dabei – wie im Falle des Hegelschen Systems – auf der Strecke bliebe. Eher geht es darum, eine gewisse Konvergenz zwischen der Philosophie des Bewußtseins, der Natur und der Gesellschaft mit den Inhalten der christlichen Dogmatik aufzuzeigen. Historisch betrachtet geht es dabei um den Versuch einer „Restauration des Christentums im Geist der freien Spekulation" (768), die allerdings zwei völlig unterschiedliche Formen annehmen kann: „Die theosophische Gnosis ist der Versuch, die Grenzen zwischen Glauben und Wissen zugunsten des Wissens zu verschieben. Sie bleibt sich jedoch der Tatsache bewußt, daß in der Theorie der Gesamtwirklichkeit und des Übernatürlichen der Glaube nicht vollständig in Wissen überführt werden kann, weil das geschichtliche Element der Offenbarung nicht in ‚offenbares', logisches oder empirisches Wissen transformiert werden kann. Der Gnostizismus des Deutschen Idealismus ist dagegen der Versuch, die Religion vollständig in Wissen und in Philosophie zu transformieren." (856f) Baaders theosophische Gnosis bzw. religiöse Philosophie ist nichts anderes als Fundamentaltheologie im Sinne des „Erweises der christlichen Religion" (857).

Der 4. Teil bietet einen rückblickenden Vergleich und eine abschließende Bewertung der vorgestellten Ansätze. „Hegel und Schelling haben nach Baader aus der Philosophie und Theosophie Jacob Böhmes etwas genommen und in sein gnostisches Gegenteil verkehrt. Wo Jacob Böhme den Satz aufstellt, daß die Natur zur Offenbarung Gottes nötig ist und er die Peinlichkeit der Natur in Freude wandelt (...), haben Hegel und Schelling diese Natur in Gott für die endliche Natur genommen und die endliche, vom Bösen affizierte Natur zum Organ der Selbstoffenbarung Gottes in sich gemacht. Dagegen hat nach Böhme und Baader die absolute Persönlichkeit die Bedingungen ihres Persönlichwerden absolut in sich, während die endliche Persönlichkeit zu ihrer Selbstwerdung auf eine Natur stößt, deren sie nicht Herr ist und die nicht ihren ursprünglichen Charakter als natura integra trägt." (782f.) K. macht unmißverständlich deutlich, daß Baaders Position den Vorzug verdient: „Hegels Logik und Schellings Potenzenlehre sind – im Unterschied zu Baaders Ontologie der Vollkommenheit der Persönlichkeit Gottes – Ontologien des werdenden Gottes." (858) K.s Studie läßt sich auch als Plädoyer lesen, dem weitgehend unterschätzten und vernachlässigten Werk Baaders die ihm gebührende Wertschätzung entgegenzubringen.

Vordergründig präsentiert sich die Studie als ideengeschichtliche Rekonstruktion philosophischer Gesamtdeutungen der Wirklichkeit: Ansätze werden ausführlich referiert, gedeutet, verglichen und bewertet; Abhängigkeiten, Parallelen und Differenzen werden detailliert herausgearbeitet. Dies geschieht auf eine vielfach klare, stets fundiert wirkende, durchgängig informative und aufgrund ihrer Gelehrsamkeit imponierende Weise. Die häufigen Wiederholungen fallen dagegen kaum ins Gewicht. Sie erleichtern es sogar, in dem nicht immer einleuchtenden Duktus den roten Faden nicht zu verlieren. V. a. in ideengeschichtlicher Hinsicht handelt es sich um eine brillante Zusammenschau, in der die Systeme Hegels, Schellings und Baaders akribisch konturiert, die Abhängigkeiten verdeutlicht und die religionsphilosophische Wertigkeit umsichtig bewertet werden.

Relativ bedeckt hält sich K., wenn es um die Frage geht, welchen aktuellen systematischen Stellenwert er den referierten Ansätzen einräumt. Einen Ansatz, wie den Baaders, in seinem historischen Kontext zu favorisieren, besagt noch nichts über seine Relevanz im gegenwärtigen religionsphilosophischen Kontext. Somit wird auch nicht hinreichend deutlich, inwiefern die Studie mehr sein will als eine „nur" ideengeschichtliche. Daß dies der Fall ist, wird v.a. in den abschließenden Ausführungen deutlich. Dort wird behauptet, die „philosophische Kontroverse zwischen Baader und dem Idealismus" sei „nicht nur eine philosophiegeschichtliche Episode" (S. 852). Alles in allem wäre es wünschenswert gewesen, die aktuelle Relevanz deutlicher herauszustellen und von der historischen abzugrenzen. Natürlich hängt dieser Eindruck davon ab, woran man die

aktuelle Relevanz einer Philosophie bemißt, was bekanntlich umstritten ist.

Im Hinblick auf das Theodizee-Problem konnte ich nicht viele Gedanken und Argumente entdecken, denen ich auf Anhieb eine unmittelbare Bedeutung für den gegenwärtigen Theodizee-Diskurs abgewinnen könnte. K. scheint davon auszugehen, daß die Frage nach dem Leiden Gottes die Schlüsselfrage des Theodizee-Problems ist. Ob Gott sich nun freiwillig dem Leiden der Welt unterzieht (wie es angeblich die theosophische Gnosis will) oder unfreiwillig das Leid der Welt auf sich nehmen muß (wie es Gnostizismus und Idealismus behaupten), trägt m. E. zur Klärung des Theodizee-Problems nicht viel bei. Im einen Fall fragt man sich, warum Gott statt mitzuleiden oder sich selbst zu opfern nicht helfend eingreift; im anderen Fall scheint das Problem ohnehin durch Preisgabe einer seiner zentralen Prämissen aus der Welt geschafft zu werden: der Allmacht Gottes. Diese findet im übrigen in K.s Überlegungen keine Beachtung. Es ist auffällig, daß das zu Beginn der Studie so stark betonte Theodizee-Problem am Ende kaum mehr Beachtung findet. Statt dessen wird Baader eher dadurch aktualisiert, daß er Positionen der Postmoderne vorweggenommen hat (853).

Auch unabhängig davon bieten m. E. weder Baader noch Schelling viel, was ich derzeit als unmittelbar religionsphilosophisch brisant und aktuell einschätzen würde. Baaders Spekulationen, wie z. B. seine Theorie der zwei Schöpfungen, wirken teilweise völlig anachronistisch und an den Haaren herbeigezogen. Schellings negative Philosophie bzw. Potenzenlehre wirkt eher befremdlich und anarchistisch. Das Ziel einer „theosophischen Gnosis", sofern darunter so etwas wie die Versöhnung von Philosophie und Religion verstanden wird, kann ich uneingeschränkt unterstützen, v. a. gegen jede Form eines fideistischen Pochens auf bloße Autorität. Nach meinem Eindruck wäre man indes gut beraten, sich zu diesem Zweck nicht an Philosophien zu orientieren, deren Vorzug primär darin besteht, Probleme zu lösen, die sie selbst erst schaffen und die unabhängig davon so gut wie keine unmittelbar erkennbare Rolle spielen, zumal wenn sie ihre Lösungen auch noch in einer Begrifflichkeit unterbreiten, bei der sich – für mich wenigstens – in der Regel „nichts Ordentliches" denken läßt. Es bleibt zu hoffen und zu wünschen, daß K. die aktuelle Relevanz seiner Protagonisten in zukünftigen Studien deutlicher herausarbeitet.

München Armin Kreiner

Philosophische Propädeutik. Band 3. Metaphysik und Ontologie, hg. v. Ludger Honnefelder / Gerhard Krieger. – Paderborn / München / Wien: F. Schöningh 2001. 358 S. (UTB für Wissenschaft, 2081), kt € 18,90 ISBN: 3–8252–2081–8

Mit diesem Werk liegt der Dritte von vier geplanten Bden der von L. Honnefelder und G. Krieger herausgegebenen Einführung in die Philosophie für Studierende der Theologie vor. Nach den Bden zu „Sprache und Erkenntnis" und zur Ethik stehen diesmal „Metaphysik und Ontologie" im Mittelpunkt.

Dieses Generalthema wird in verschiedene Einzelthemen unterteilt, die jeweils bestimmte Aspekte näher behandeln. Ludger Honnefelder geht auf „Möglichkeit und Formen der Metaphysik" (9–60) ein. Nach einem kurzen Aufriß der Notwendigkeit von Metaphysik stellt er die Metaphysik von Aristoteles und des Mittelalters (v. a. Thomas v. Aquin, Duns Scotus, Ockham) dar, um schließlich neben Kant auch heutige Formen der Metaphysik kursorisch anzusprechen. Jan Beckmann behandelt in seinem Beitrag „Das Allgemeine" (61–117) das Universalienproblem. Gerhard Kriegers Beitrag „Selbständigkeit und Identität. Die Substanz als Gegenstand der Metaphysik" (119–212) legt ebenfalls seinen Schwerpunkt auf die aristotelische Philosophie und ihr Verständnis der Substanzkategorie; Descartes und Locke sowie die Ausführungen zu sortaler Prädikation in der analytischen Philosophie spielen dagegen eine eher untergeordnete Rolle. Norbert Fischer behandelt „[d]ie Gottesfrage als Aufgabe der Philosophie" (213–288). Nachdem er einleitend anhand von Kant, Platon, Augustinus, Thomas v. Aquin, Nikolaus v. Kues, Heidegger und – der neue ‚Kirchenvater' der Theologie darf natürlich nicht fehlen – Levinas die Gottesfrage als notwendige Aufgabe der Philosophie herausstellt, kommt er auf Aufgaben, Grenzen und Motive philosophischen Gottdenkens zu sprechen. In einem dritten Punkt stellt er verschiedene „philosophische Denkwege" (240) (ontologisch, noologisch, kosmologisch, teleologisch und moralphilosophisch) dar, bevor er auf den Atheismus (v. a. Feuerbach, Nietzsche und Hartmann sowie die Bedeutung der modernen Naturwissenschaften) als Herausforderung der philosophischen Gottsuche eingeht. Abschließend spricht er noch die „verborgene Gegenwart Gottes im Denken" als „unergründliches Geheimnis" und „unbedingten Anspruch" (270) an. Im letzten Beitrag behandelt Michael-Thomas Liske schließlich „das Theodizeeproblem" (289–341). Nach einer kurzen Definition der Theodizeefrage geht er auf klassische (v. a. Augustinus, Leibniz, Plantinga und Swinburne) und evolutive Theodizeemodelle (v. a. Hegel, Hick, Jonas und Moltmann) ein.

Die gesamte Reihe und damit auch dieser Bd orientieren sich „am philosophischen Grundstudium, wie es in der Regel im Rahmen eines Diplomstudienganges der (Kath.) Theologie zu absolvieren ist" (Bd I, 7.). Als Anspruch wird erhoben, auf dem jeweiligen Gebiet eine Grundorientierung zu geben, um „jeglichen Anfänger in der Philosophie bis auf das Niveau eines Hauptfachstudenten zu führen", der „dem philosophischen Diskurs mit Verständnis folgen" (Bd. I, 8) kann (so die Hg. im Vorwort zum ersten Bd der Reihe). An diesem Anspruch ist das Werk auch zu messen; inhaltliche Auseinandersetzungen und Diskussionen müssen demgegenüber eher in den Hintergrund treten.

Diesem Anspruch wird der vorliegende Bd freilich nur zum Teil gerecht. Dies liegt in erster Linie an dem knappen Raum, der den einzelnen Beiträgen eingeräumt wird. So erstreckt sich etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, die Behandlung der philosophischen Gottesfrage sowie des Atheismus über insgesamt 65 Textseiten, was gerade im Hinblick auf die Zielgruppe der Theologiestudenten sehr knapp bemessen erscheint. Auch werden viele Unterscheidungen, Definitionen und Begriffe nicht oder nicht ausreichend erklärt (so führt etwa L. Honnefelder die Unterscheidung *de dicto – de re* [52] ohne jegliche Erläuterung ein). Die daraus resultierende komprimierte Darstellung mancher Beiträge ist aber den (Vor-)Kenntnissen und dem Niveau von Anfängern nicht angemessen.

Problematisch erscheint auch die Auswahl der näher behandelten Themen und Philosophen, die sich einseitig v. a. an der aristotelisch-scholastischen Gestalt der Philosophie orientiert, moderne und gegenwärtige Strömungen jedoch (von einigen kursorischen Ausflügen in die analytische Tradition abgesehen) kaum zu Kenntnis nimmt. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß eine Auswahl getroffen werden muß, doch die Reduzierung etwa des Atheismus auf L. Feuerbach, F. Nietzsche und N. Hartmann erscheint willkürlich und sachlich unangemessen.

Schließlich sind manche Ungenauigkeiten in Inhalt und Konzeption zu bemängeln, die gerade in einem Lehrbuch für Studieneinsteiger in besonderem Maße ins Auge fallen. So unterscheidet etwa Aristoteles nicht immer, d. h. nicht in allen seinen Schriften, genau zehn Kategorien, wie dies die Ausführungen bei G. Krieger (127f) nahelegen. Und warum wird der ‚Konzeptualismus' als eigene Position im Universalienstreit vorgestellt, wenn selbst J. Beckmann als Vf. des betreffenden Beitrages an anderer Stelle erklärt, der Konzeptualismus decke „eher ein breites Spektrum von z. T. recht unterschiedlichen Ansätzen ab, als daß er als eine eigene, in sich geschlossene Theorie des Allgemeinen angesehen werden könnte" (89). Solche Widersprüche und Ungenauigkeiten tragen nicht unbedingt zur besseren Verständlichkeit und Faßbarkeit bei.

So ergibt sich bei der Lektüre dieses Bdes insgesamt ein ambivalenter Eindruck. Das grundsätzliche Anliegen, Studienanfängern und Studierenden der Theologie eine Einführung in die Philosophie zu geben, die theologische Belange berücksichtigt, ist sicherlich lobenswert. Die konkrete Durchführung aber wird der Bedeutung dieses Anliegens leider nur bedingt gerecht.

Regensburg Matthias J. Fritsch

Schneider-Stengel, Detlef: **Christentum und Postmoderne.** Zu einer Neubewertung von Theologie und Metaphysik. – Münster: LIT-Verlag 2002. 328 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, 19), kt 25,90 ISBN: 3–8258–5011–0

Die in Bochum entstandene Diss. bejaht in der Einführung die These, daß christliche Theologie auf Grund ihres universalen Geltungsanspruchs ohne Metaphysik unmöglich sei. Ebenso außer Frage aber steht für den Vf. die Unmöglichkeit jeder Art von Letztbegründung. Hinter die von Wittgenstein bezeichnete These einer Untrennbarkeit von Wirklichkeit und Sprache kann man aus seiner Sicht nicht zurück. Weil sich niemand aus der Sprache herauskatapultieren kann, um von einem Metastandpunkt aus die Übereinstimmung seiner Sprache mit der Wirklichkeit zu überprüfen, kann Wahrheit nicht mehr als Kongruenz zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt, sondern nur noch als ethisches Postulat definiert werden – in diesem Sinn: ‚Interpretiere die Wirklichkeit so, daß Du der Andersheit des Anderen (der Differenz) theoretisch wie praktisch gerecht wirst!'

Will sich die christliche Theologie nicht in einem Ghetto der ewig Gestrigen verschanzen, muß sie nach Meinung des Vf.s aufhören, die

Übereinstimmung ihrer Aussagen mit jener Wahrheit zu behaupten, die letztlich Gott als Grund alles Seienden und als Subjekt des Christusereignisses ist. Es ist – so betont der Vf. immer wieder – lebenswichtig für das Christentum und seine Theologie, die philosophisch auf dem Pluralismus der Sprachspiele basierende Postmoderne nicht zu verteufeln, sondern als Chance zu begreifen.

Dabei ist sich der Vf. bewußt, daß die philosophische Postmoderne auch auf andere als die von ihm angezielte Weise theologisch aufgegriffen werden kann und faktisch aufgegriffen worden ist. Im fünften Kap. geht er ausführlich ein auf das Phänomen eines postmodern begründeten Fundamentalismus. Wo die Diskursarten bzw. Sprachspiele im Sinne von François Lyotard als strikt inkommensurabel bezeichnet werden, liegt die Versuchung des exegetischen Positivismus, des Dogmatismus, der institutionellen Selbstbehauptung und der praktischen Identifikation der sprachspielimmanenten Regeln mit der ‚Wahrheit an sich' nahe. Und auch eine unreflektierte Rückkehr zum Mythos – vom Vf. im sechsten Kap. besprochen – kann zur Versuchung jeder Theologie werden, die der Postmoderne entsprechen will. Unter dem Begriff ‚Mythos' versteht der Vf. zunächst ganz allgemein – im Sinne der Definition des Kieler Mythologen Kurt Hübner – das Gegenteil einer logozentrischen Welterklärung. Postmodern wird die ‚Rückkehr zum Mythos' in der Flucht aus der Anstrengung des Begriffs hinein in die bergende Beheimatung einer narrativ vermittelten Orientierung oder ‚Lebenswelt'. Aus der Sicht des Autors sollte man mit Ottmar Fuchs unterscheiden zwischen guten Mythen, „die die Humanisierung und Solidarisierung voranbringen" (199), und solchen Mythen, die das Gegenteil bewirken. Wo die von Odo Marquard beschworene Tendenz zum Monomythos zunimmt, ist der Totalitarismus nicht mehr weit. Im Unterschied zu Marquard ist der Vf. der Meinung, daß die Bibel frei sei von jeder Art von Monomythos. Vielmehr biete die Heilige Schrift archetypische Handlungs- und Orientierungsvorlagen, die niemals auf einen Nenner gebracht werden können. Der Vf. wendet sich gegen jedes Einheitsdenken, gegen jede integralistische Erzählung und folgerichtig auch gegen jede Ontologisierung von Mythen. Er fordert die Entbergung ihres pragmatischen Gehaltes und verwirft deshalb den Vorschlag des protestantischen Theologen Ingolf U. Dalferth, „jenseits von Mythos und Logos" die Regeln, die die gelingende Kommunikation der an Christus glaubenden Menschen immer schon bestimmen, als Dogmen zu begreifen. Aus der Sicht des Autors vermittelt eine der Postmoderne entsprechende Theologie Wahrheit niemals in Gestalt von Dogmen, sondern in Gestalt einer narrativ, poetisch und metaphorisch vermittelten Orientierung bzw. Pragmatik. Mit mehr oder weniger ausführlichen Exkursen zu den Metapherntheorien von P. Ricoeur, M. Black, G. Lakoff, M. Johnson, H. Blumenberg, E. Arens, G. Lange, M. Hesse, J.-P. van Noppen, F. Ferré, D. Tracy, S. McFague und J. Werbick plädiert der Vf. für eine „poetische Theologie als Modell ‚postmoderner' Theologie" (298). Als gelungenes Paradigma dieser neuen Art christlicher Theologie empfiehlt er das Werk von John S. Dunne. Denn der amerikanische Theologe hat nach seiner Auffassung auf überzeugende Weise gezeigt, „daß in der Gegenwart alle Gewißheiten verloren gegangen sind". Gegen die vergebliche Suche einer überkommenen Suche nach Begründung oder gar Letztbegründung will der Vf. mit Dunne eine Theologie setzen, „die den Menschen befähigt, ein lebenswertes Leben zu gewinnen. Nicht der Konsens soll die Antwort sein – das wäre wieder die Suche nach einer Gewißheit – sondern die sich in der Einsicht verdichtete [sic!] Selbstvergewisserung" (302). Unter ‚Selbstvergewisserung' versteht der Vf. die Aufgabe jedes einzelnen Menschen, in seiner Biographie selbst einen Mythos von sich zu erstellen. Indem jeder Einzelne „Mythen als Erfahrungen von Menschen liest, sich auf den Perspektivenwechsel einläßt und damit seinen Standpunkt brechen und in Frage stellen läßt, kann er die für ihn so lebenswichtigen Antworten finden" (303).

Blickt man von diesem ‚Ergebnis' der Diss. zurück auf den Denkweg des Autors, dann wird deutlich: Die ersten vier Kap. sind so etwas wie ein Rückblick auf bisherige Versuche, das gelebte Christentum und seine Theologie mit der sog. Postmoderne ins Gespräch zu bringen. Im dritten Kap. stellt der Vf. mit Leslie A. Fiedler, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Peter Koslowski und Peter Sloterdijk fünf ganz unterschiedliche Vertreter ‚der Postmoderne' vor, die, wie er meint, der Theologie Anknüpfungspunkte anbieten. Die Anknüpfungspunkte sind allerdings nie inhaltlicher Art, sondern erschöpfen sich in formalen Postulaten wie der Forderung nach der Umkehrung der logozentrischen Perspektive, der unbedingten Wahrnehmung der Differenz bzw. des ‚Widerstreits der Diskursarten', der Vermeidung jedes Bildes, jeder Repräsentation des Absoluten im Endlichen von Welt und Geschichte oder der Forderung nach einer Reduzierung jeder Gottrede auf den mystischen Überstieg in die schlechthinnige Transzendenz. Der Vf. wendet sich gegen die Autoren, die wie Peter Koslowski die Logozentrik der Aufklärung als Verhängnis der Neuzeit verwerfen, um dann mit gleichsam umgekehrtem Vorzeichen einen neuen „Einheitsdiskurs" zu entwerfen. Jede Theologie, die das postmoderne Postulat radikaler Pluralität und Heterogenität der Diskurse unterläuft, verfällt aus seiner Sicht in den Grundfehler einer obsolet gewordenen Metaphysik.

Im vierten Kap. informiert der Vf. den Leser über wichtige Stellungnahmen zur Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie. Zur Sprache kommen nacheinander die entsprechenden Thesen von D. Sölle, K. Füssel, H.-J. Höhn, R. M. Bucher, G. Scobel, E. Borgman, J. Valentin, J. Bellmann, E. Möde und D. Tracy. Dem Vf. geht es nicht um eine wirkliche Befragung, sondern eher um einen Vergleich anderer Meinungen mit seiner eigenen (längst gefaßten) Grundthese. Deshalb wird die These von Sölle und Füssel, die radikale Differenz aller Standpunkte sei die Philosophie des Kapitalismus (der Ersetz-, Kauf- und Tauschbarkeit aller Werte), als Verkennung des der Differenz zugrundeliegenden Postulates nach unbedingter Wahrung der Andersheit des Anderen verworfen. Deshalb wird dem Kölner Religionsphilosophen Hans-Joachim Höhn mit seiner Rezeption der Apelschen Transzendentalpragmatik und mit seinen Ausführungen über eine transversale und komprehensive Vernunft ein Rückfall in das Einheitsdenken bescheinigt. Und deshalb kann der Vf. auch nicht verstehen, warum Saskia Wendel sich von ihrer zunächst vertretenen Position einer Vereinbarkeit des postmodernen Philosophierens mit der christlichen Theologie verabschiedet hat. Wenn man den logozentrischen Vernunftbegriff hinter sich lasse und von einer multiperspektivischen Vernunft ausgehe, müsse man auch nicht mehr von einer Einheit im Subjekt sprechen, sondern könne sich das Subjekt als in sich gespalten denken. Wörtlich bemerkt der Vf.: „Die Kritik Wendels am Subjektbegriff, wie ihn v. a. Derrida benutzt, ist [...] fragwürdig. Wie v. a. Valentin, Möde und Tracy aufgezeigt haben, ist Subjekt hier als gespaltenes Subjekt sowie als Beziehungs- und Kommunikationsgeschehen zu verstehen. Subjektivität wird hier, im Rekurs auf die Psychoanalyse und die Entwicklungspsychologie, weiter gefaßt, als es die traditionellen metaphysischen Ansätze tun. Von daher wird die Dignität des Einzelnen und Besonderen nicht aufgehoben und Personalität nicht ausgeblendet, sondern im Gegenteil hervorgehoben. Hier gilt das gleiche für den Menschen, was schon das atl. Bilderverbot über Gott aussagte, da der Mensch Ebenbild Gottes ist: Menschsein und damit Subjekt- und Personsein ist kein statisches, sondern ein dynamisches Geschehen, das nicht auf ein Bild reduziert werden kann." (151).

Man würde den Rahmen dieser Rezension sprengen, wollte man der Frage nachgehen, ob die vielen Einzeldarstellungen des Vf.s den geschilderten Autoren gerecht werden. Wenn Lyotard unterstellt wird, er bezeichne Gott (!) als Garanten jener Gerechtigkeit, welche jedwede Unterdrückung des Einen durch den Anderen verbietet (152); und wenn der Vf. schreibt, Lyotard betrachte sein Denken selbst als obsolet, wenn es keinen Anknüpfungspunkt für eine (gewiß negativ gestaltete) Theologie ermöglichen würde (152), dann kann man Fragen an die Gründlichkeit der Lyotard-Lektüre des Autors kaum unterdrücken.

Aber einmal abgesehen von der Intensität, mit der der Vf. selbst die geforderte Ethik der Differenz in der Beschreibung der vielen genannten Autoren realisiert hat, darf man fragen, ob die Konzeption der „neuen (postmodernen) Theologie", die der Vf. anempfiehlt, in Auseinandersetzung mit Andersdenkenden erarbeitet worden ist, oder ob die Andersdenkenden nur als mit dem eigenen Konzept nicht konform und also hinter ihrer Zeit zurückbleibend beschrieben werden. Bezeichnend für die besprochene Arbeit ist, daß die diametral Andersdenkenden, nämlich die Vertreter der Münsteraner und Freiburger Schule (Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper, Klaus Müller, Magnus Striet), mit keinem einzigen Wort erwähnt werden, obwohl sie ein ganz ähnliches Ziel wie das vom Vf. in der Einführung beschriebene verfolgen.

V. a. aber: Dem Rez. bleibt rätselhaft, wie der Vf. auf der einen Seite (vgl. 11–17) schreiben kann, daß die christliche Theologie auf Grund ihres universalen Geltungsanspruchs ohne Metaphysik unmöglich ist; und wie er auf der anderen Seite jedes Wahrheitskriterium des gewiß unabschließbaren hermeneutischen Bemühens ausschließen kann. Wo denn liegt in einem in sich gespaltenen Subjekt oder in einer auf die Wahrnehmung von Differenzen reduzierten Vernunft ein Kriterium für die Wahrnehmung der Wahrheit, die Jesus Christus zu sein beansprucht? Und was soll die biblische Bezeichnung Jesu Christi als des Weges, der Wahrheit und des Lebens für alle Menschen aller Zeiten bedeuten, wenn jede endliche Repräsentanz des Absoluten nur eine Spur oder ein sich selbst auflösender Verweis ist? Und schließlich: Wie kann Christus im Rahmen des vom Vf. empfohlenen Konzepts mehr sein als ein Mythos, der mir Orientierung bietet, wenn ich die in ihm aufgehobenen Erfahrungen zu lesen vermag?

Bonn Karl-Heinz Menke

Theologie / Naturwissenschaften

Gottesglaube – ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution – Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch, hg. v. Sigurd Martin Daecke / Jürgen Schnakenberg. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000. 207 S., kt € 29,95 ISBN: 3–579–02662–3

Der Titel des angezeigten Buches greift zu kurz; ein Blick in das ausgiebig gegliederte Inhaltsverzeichnis läßt das schon erkennen.

Zutreffender hätte er formuliert werden können mit der Themenangabe des Symposions, das die „Stiftung Theologie und Natur" in Aachen gemeinsam mit der Bischöflichen Akademie und dem Außen-Institut der RWTH Aachen veranstaltet hat und dessen Vorträge in dem zu rezensierenden Buch gesammelt worden sind. Das Thema der Veranstaltung: „Die Gott-Mensch-Beziehung im evolutionären Prozeß". Das ist umfassender und auch ‚rangerhöhend'. Eine plakatierende Umformulierung: ‚Evolutionäre Religion' macht es deutlich. Das unter dem Buchtitel Verhandelte liegt auf gleicher Ebene mit ‚Evolutionäre Erkenntnistheorie', ‚Evolutionäre Ethik' (seit langem diskutierte Ausdeutungen der Evolutionstheorie) und ist überfällig zumindest seit dem Erscheinen des Werkes von Wilson, Edward O.: *Sociobiology. The new Synthesis.* Cambridge 1975. Diese Publikation ist unter anderen ein Meilenstein im Bemühen, ‚Evolution' über den streng biologischen Bereich der erfahrbaren Wirklichkeit hinaus für die Gesamtwirklichkeit zum Deuteschema zu machen. D. h. hinsichtlich ‚Evolutionäre Religion': Religion, religiöses Verhalten werden dem Paradigma ‚Evolution' unterworfen. Es geht um die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit des menschlichen Transzendenz-Bezuges, mit dem Themen-Wort des Symposions, um die Möglichkeit und/oder Tatsächlichkeit der „Gott-Mensch-Beziehung".

Daß es so gesehen werden muß, geht auch aus dem Vorwort des Buches hervor: „Wenn die Naturwissenschaft den Menschen als Element des evolutionären Prozesses betrachtet, kann dann seine Gottesbeziehung, die Religion, davon ausgenommen werden? Dürfen die Religion und auch die Gottesvorstellung als Ergebnisse der biologischen und kulturellen Evolution gedeutet werden? Ist es der Mensch-Gott-Beziehung (...) angemessen, sie mit den Methoden und Kategorien der Evolutions- und Soziobiologie rein funktional zu betrachten, unter dem Aspekt ihres Nutzens für die Evolution, etwa als ‚Selektionsvorteil'? (...) Und wenn damit auch Gott als Element der evolutionär verstandenen Wirklichkeit gesehen wird – was bedeutet das für das Gottesbild?" (9)

Die Vorträge der Tagung, mehr oder weniger direkt auf das Thema eingehend, behandeln die Fragen – wie nicht anders zu erwarten – jeweils aus dem Blickwinkel der Fachkompetenz des Vortragenden.

Einen Einblick in die Bandbreite der Erörterungen geben nun folgende Vf. – und Themenübersicht und ausgewählte Angaben aus dem überaus differenzierten Inhaltsverzeichnis, letztere weisen hin auf die involvierten Fragen, Hypothesen und Grenzziehungen bzgl. der evolutionsbiologischen Deutung von Religion. An dieser Stelle sei bemerkt, daß, gemessen am Gesamtumfang der veröffentlichten Vorträge, sie nur den geringeren Teil einnehmen, der größere behandelt die grenzwissenschaftlichen Verhältnisse zwischen Naturwissenschaft, Theologie und Philosophie im allgemeinen.

Reinhold Bernhardt (Religionswissenschaft/Theologie der Religionen)

„Die Deutung der Religionsgeschichte in der Spannung von theologischem, philosophischem und sozibiobiologischem Paradigma" (Walter Burkerts soziobiologische Religionsdeutung; das Konzept der Naturreligion und seine Religionsphilosophen. Implikationen. Zur Kritik evolutionstheoretischer und soziobiologischer Deutemuster. Sind theologische und soziobiologische Religionsdeutungen vereinbar?)

Walter Burkert (Geschichte der alten Religionen)

„Wozu braucht der Mensch Religion?" (Worum geht es in den alten Religionen? Religion – ein universales Phänomen menschlicher Kulturen. Religion in der Sicht der Soziobiologie. Der Mensch braucht Religion.)

Sigurd Daecke (Ev. Theologie)

„Religion – Schöpfung Gottes in der Evolution. Zum Verhältnis von Evolution, Religion und Schöpfung" (Gott – fiktionales Objekt oder handelndes Subjekt der Religion? Theologische oder evolutionsbiologische Religionsdeutung? In der Perspektive des Glaubens ist die Evolution Schöpfung Gottes. Gott erschafft die Religion in der Evolution.)

Ulrich Lüke (Kath.Theologie)

„Der Beitrag der Naturwissenschaften zur natürlichen Theologie und Gotteserkenntnis" (naturwissenschaftlich induzierte Evolution der Reflexion auf Religion.)

K. Helmut Reich (Religionspsychologie)

„Entstehung und Entwicklung einer Mensch-‚Gott'- Beziehung" (Phylogenetischer Ursprung der ‚Gott'-Mensch-Beziehung.)

Jürgen Schnakenberg (Physik)

„Schöpfung und Evolution. Das Votum eines Physikers" (Die naturwissenschaftliche Hypothese von der Religiosität.)

Volker Sommer (Evolutionäre Anthropologie)

„Vom Ursprung der Religion im Konfliktfeld der Geschlechter" (Soziobiologische Rekonstruktion der Religionsgeschichte. Die Grenzen evolutionsbiologischer Deutung von Religion.)

Hennig Stieve (Biologie)

„Über biologische Wurzeln religiösen Verhaltens" (Charakteristik religiösen Verhaltens. Evolutionäre Wurzeln moralischen und religiösen Verhaltens im Tierreich. Selektionsvorteile durch Kulte und Religionen? Wie weit ist religiöses Verhalten angeboren, wie weit erlernt? Brauchen wir Religion?)

Dieter Wandschneider (Philosophie)

„Über das Göttliche in der Natur. Das Theologie und Naturwissenschaft Gemeinsame in philosophischer Perspektive".

Es ist das Verdienst dieses Buches und der zugrundeliegenden Diskussionen, die Titelfrage oder besser, das Thema des Symposions auf die Ebene der interdisziplinären Gespräche gebracht zu haben. Der Anfang ist gemacht.

Greven Werner Bröker

Kurzrezensionen

„Tausend Jahre wie ein Tag ...". Das zweite Jahrtausend im Spiegel von zehn Tagen, hg. v. Bernd H. Stappert. – Würzburg: Religion & Kultur Verlag 2001. 2., verbesserte Aufl., 225 S., brosch. € 15,50 ISBN: 3–933891–08–6

Tausend Jahre anhand von zehn Tagen darzustellen, war die Idee des Hg.s anläßlich des Jahrtausendwechsels, der für sein Projekt zehn renommierte Autoren gewann. In den vorliegenden Essays stellen sie jeweils einen Tag vor, der kennzeichnend für ein Jh. war, und setzen ihn in Beziehung zu entscheidenden politischen, religiösen und kulturellen Entwicklungen seiner Zeit. Ergebnis ist ein Buch, das einem breiten Leserkreis einen fundierten Einblick in das vergangene Jahrtausend bietet und durchaus zu einer Standortbestimmung dient, die sich auf die Wurzeln des christlich geprägten Abendlandes besinnt: die Entwicklung des Individuums, sein Verhältnis zur Gemeinschaft, die Frage nach Heil und Sinn, der Toleranzgedanke, die Gewaltenteilung, die Menschenwürde. Was jedoch die Stärke des Buches ausmacht, ist zugleich auch eine Schwäche: Der angestrebte Aktualitätsbezug verschleiert stellenweise die Fremdartigkeit vergangener Jh.e, v. a. des Mittelalters; manche Bezüge und Vergleiche zur Jetztzeit wirken gezwungen, einige Analogien sind aus historischer Perspektive zumindest fragwürdig. Insgesamt stellt das Buch jedoch einen gelungenen Versuch dar, den Charakter eines ganzes Jahrtausends einzufangen und allgemeinverständlich zu vermitteln. S. Sch.

Hofmann, Murad W.: **Islam** (Diederichs kompakt) – Kreuzlingen / München: Hugendubel 2001. 120 S., pb € 6,90 ISBN: 3–7205–2191–5

Das flott geschriebene Kompaktbuch ist eine leichte Kost ohne wissenschaftlichen Anspruch. Es liest sich wie Plauderstunden über verschiedene Themen, die den Islam im weiten Sinne des Wortes betreffen: Geschichte, Glaubensfragen, religiöse Pflichten, Ethik-Recht, Familie, Staat, Schiismus, Gegenwart, Institutionen und Symbole. Es sind zahlreiche Kurzdarstellungen zu sehr verschiedenen Punkten und Unterthemen, so daß der Leser keine substantielle Information erwarten darf. Positiv ist die Veröffentlichung (am Ende des Buches) einer Zeittafel, eines Begriffsglossars und einer Liste der Adressen wichtiger islamischer Zentren im deutschsprachigen Raum.

Bedauerlich ist, daß u. a. der Abschnitt über den Glauben an Gott allzu dürftig ausgefallen ist (wo er doch die Mitte des Islams ist), und auch daß der Vf., der zu Recht bekräftigt, der Koran sei kein naturwissenschaftliches Buch, doch da und dort (wie beim Lichtvers: Koran 24,35) die Theorien der modernen Physik heranzieht und ihre Bestätigung im Koran entdeckt (vgl. 63). Bedauerlich ist auch, neben der apologetischen und polemischen Schlagseite des Vf.s, daß er bei der

Entstehung des Korantextes die Bedeutung der Varianten (die übrigens die muslimischen Kommentatoren wiedergeben) zu verharmlosen sucht (25). Endlich hätte der Leser die Meinung der anerkannten Gelehrten und Schulen lieber zu lesen bekommen als da und dort kurzerhand nur die Meinung des Vf.s selbst. Es sind ihm einige sachliche Fehler unterlaufen: S. 42: *Yazak Allah!* (Gott sei Dank): richtig ist: *dschazak Allah* (Vergelt's Dir Gott); – *Wa'llahi, bi'llahi* (Ganz bestimmt!): richtig übersetzt: bei Gott (als Schwur). – S. 53: das Werk von Malik heißt nicht al-Mutawwa, sondern als Muwatta'. – S. 38: im Glaubensbekenntis steht: an la illaha, statt an la ilaha, und es muß heißen: wa Muhammad rasulu 'llah, und nicht ar-rasullu'llah. Im übrigen habe ich eine ziemlich lange Liste Umschrift-Fehler angefertigt, die ich dem Autor bzw. seinem Verlag für eine eventuelle neue Ausgabe des Buches gerne zur Verfügung stellen kann. A. Th. K.

Schwikart, Georg: **Christentum.** Die 100 wichtigsten Daten. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 143 S. (Gütersloher Taschenbücher, 1390), kt € 8,50 ISBN: 3–579–01390–4

Rund 2000 Jahre Christenheit, unzählige Ereignisse, die die Jh.e prägten und den Weg zur Weltreligion ebneten, auf die 100 vermeintlich wichtigsten zu beschränken ist sicherlich ein hochgestecktes Ziel. Mit seiner zweifelsfrei subjektiven Auswahl will der Vf. die Geschichte vieler Menschen erzählen und Daten festhalten, die an besondere Höhepunkte erinnern und den Beginn oder das Ende einer Entwicklung präsentieren. Dabei beinhaltet seine Auswahl, deren Schwerpunkt mit knapp einem Drittel der Einträge wohl eindeutig im deutschsprachigen Raum zu verorten ist, außergewöhnliche Persönlichkeiten wie Jesus von Nazareth, Augustinus, Franz von Assisi, Dietrich Bonhoeffer oder Mutter Teresa ebenso wie eher marginale Ereignisse, etwa die Wiedertäufer von Münster (1534), die Verbrennung Giordano Brunos in Rom (1600) oder die Uraufführung von Johann Sebastian Bachs Matthäus-Passion am Karfreitag 1727 in Leipzig, um auf diese Weise blitzlichtartig die Vielfalt der christlichen Religion zu beleuchten.

In chronologischer Reihenfolge und in Artikelform dokumentiert der Vf. jedes Ereignis. Einer Aufmerksamkeit erregenden Überschrift folgen stets wie bei einer Pressemeldung die konkreten Datums- und Ortsangaben sowie ein kleinerer „lead-in", ein einleitender Absatz zur Hinführung auf den sich anschließenden Artikel. Für einen Einsatz im Religionsunterricht wäre das Beifügen von Abbildungen oder Fotos zur Illustration sicherlich wünschenswert gewesen. Hilfreich ist jedoch die Zeitleiste, die den Rand jeder Seite ziert und einen schnellen Überblick über die jeweilige Jahreszahl ermöglicht. Das Stichwort- und Personenregister erleichtert einen Quereinstieg in diese 100 lebendig verfaßten Kurzberichte aus der christlichen Kirchengeschichte. B. I.

Weg und Weite. Für Karl Lehmann, hg. v. Albert Raffelt unter Mitarbeit von Barbara Nichtweiß. Mit Beiträgen von Arno Anzenbacher. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 2., durchgesehene Auflage. LVI, 808 S., geb. DM 98,00 ISBN: 3–451–27572–4

An die sechzig Freunde und Mitarbeiter haben Beiträge für die FS zum 65. Geburtstag des Mainzer Bischofs Kardinal Karl Lehmann beigesteuert. Hochrangige Vertreter aus wichtigen Bereichen des öffentlichen Lebens leiten den Bd ein: Johannes Rau, Wolfgang Thierse, Gerhard Schröder und andere für Staat und Politik, mehrere Kardinäle und Bischöfe aus dem Raum der katholischen Kirche (u. a. der Kardinalstaatssekretär). Manfred Kock steht als Ratsvorsitzender der EKD neben anderen für die evangelischen Kirchen. Auch Wissenschaft und Kultur sind vertreten. Die zahlreichen, meist theologischen Beiträge stammen aus der Feder von Hans Küng auf der „einen" Seite und Joseph Ratzinger auf der „anderen" Seite. Die Frage nach der Transzendenz im umfassenden Sinn war den Vf.n als eine Art Leitmotiv vorgegeben. Insgesamt gereicht die voluminöse FS sowohl den Vf.n und Organisatoren als auch dem Geehrten zur Ehre. H. E. W.

Die Mission der Kirche, hg. v. Horst Bürkle. – Paderborn: Bonifatius 2002. 411 S. (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, 13), geb. € 39,90 ISBN: 3–89710–144–0

Das vorliegende ‚Lehrbuch' zur Mission der Kirche besteht aus einer Sammlung von Aufsätzen, die zum Teil mit Wiederholungen und offenen Widersprüchen (z. B. hinsichtlich der Einschätzung der Theologie der Befreiung) v. a. dokumentieren, daß hier kein didaktisch-systematischer Zugang zum Verständnis der Mission gesucht wurde.

Statt dessen wird das missionarische Handeln der Kirche anhand einer enggefaßten Lesart lehramtlicher Texte skizziert. Neuere missionswissenschaftliche Forschungen fließen in das Buch nicht ein. Einblicke in die Missionsgeschichte kommen ohne eine nennenswerte kritische Auseinandersetzung mit der missionarischen Praxis der Kirche aus und folgen eher dem literarischen Motiv einer Siegergeschichte.

Lesenswert, weil lexikalisch-informativ, sind die Beiträge der verstorbenen Missionswissenschaftler Karl Müller und Horst Rzepkowski; ebenso der Artikel von Arij A. Roest-Crollius. A. B.

Baumert, Norbert: **Studien zu den Paulusbriefen.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2001. 320 S. (Stuttgarter biblische Aufsatzbände, 32), kt € 40,90 ISBN: 3–460–06321–1

Der kürzlich emeritierte Frankfurter Neutestamentler hat in diesem Sbd insgesamt 24 überwiegend kleinere Beiträge zusammengetragen, die in den vergangenen mehr als 30 Jahren weit verstreut erschienen sind. Bis auf einen Beitrag zur Apg behandeln diese „Teilansichten" (9), dem Titel der Sammlung entsprechend, paulinische Themen. Ihr inhaltlicher Schwerpunkt entspricht dabei i. W. den weiteren Veröffentlichungen des Autors aus den letzten Jahren (Geschlechterfrage; Eucharistie; Charisma und Amt). Charakteristisch für diejenigen Beiträge, die erkennbar auf ein exegetisches Fachpublikum zielen (das sind nicht alle), ist die streng philologische Exegese, der in erster Linie an der Klärung sprachlicher Probleme als Bedingung des Verstehens gelegen ist. Das gilt nicht nur für diejenigen Untersuchungen, die sich direkt mit philologischen (lexikographischen und syntaktischen) Fragen des ntl. Griechisch befassen, sondern auch für die Beiträge zu thematischen Problemen oder einzelnen Abschnitten der paulinischen Briefe. Die Sammlung ist ein Plädoyer für die sprachlich einwandfreie Übersetzung als Anfang und Ziel der Exegese. M. K.

Heine, Peter: **Kulturknigge für Nichtmuslime.** Ein Ratgeber für den Alltag. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2001. 159 S. (Herder spektrum, 5144), kt € 9,90 ISBN: 3–451–05144–3

Dieses Buch ist wirklich ein guter „Ratgeber für den Alltag", für den gesellschaftlichen Umgang mit Muslimen aus fremden Ländern. Wie viele Probleme im Zusammenleben mit solchen Muslimen würden nicht existieren und wie viele Reibereien im Umgang mit ihnen würden ausbleiben, wenn man mehr wüßte über den Glauben, die ethischen Normen, die Lebenserfahrung und Lebensweisheit, und auch über die Sitten und Bräuche der Muslime in den verschiedenen Ländern der islamischen Welt.

Man kann dem Autor nur dankbar sein, daß er im vorliegenden Buch nicht geizt mit Erklärungen und mit entsprechenden guten Ratschlägen in bezug auf Grußverhalten, islamische Namen, Gastfreundschaft, Verhalten im wirtschaftlichen Kontext, auf Wahrnehmung der Dinge und Sachverhalte („unterschiedliche Realitätssicht"), auf Gesten und Körperhaltungen, endlich auf „islamische Kleidung".

Dieser Kulturknigge kann als Vorbild für ähnliche Werke in umgekehrter Richtung dienen, die den Muslimen den richtigen Umgang mit Menschen westlicher Kultur erleichtern. Auf alle Fälle ist er zu empfehlen für Anfänger und Fortgeschrittene. A. Th. K.

Theologische Literatur

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

Dogmatik

Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen, hg. v. Gerhard Ludwig Müller / Massimo Serretti. – Freiburg: Johannes 2001. 294 S. (Sammlung Horizonte, 35), geb. € 20,00 ISBN: 3–89411–368–5: 17–48: Müller, Gerhard Ludwig: Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen; 49–68: Bürkle, Horst: Die Entdeckung religiöser Alternativen in asiatischen Traditionen; 69–112: Serretti, Massimo: Zur Theologie des Religionspluralismus – Metaphysische und anthropologische Kritik; 113–153: Kasper, Walter: Einzigkeit und Universalität Jesu Christi; 173–227: Bordoni, Marcello: Jesus Christus – Die Wahrheit in Person. Die Auseinandersetzung der heutigen Christologie mit der Wahrheitsfrage; 229–265: Menke, Karl-Heinz: Jesus Christus: Das Absolute in der Geschichte? Die Frage nach der universalen Bedeutung eines geschichtlichen Faktums; 267–286: Forte, Bruno: Das Christentum als Weltreligion und sein Verhältnis zu den Religionen.

Sühne – Erlösung – Miterlösung, hg. v. Dirk Grothues. – Altenberge: Oros 2000. 154 S., kt € 12,00 ISBN: 3–89375–191–2: 13–21: Ljubičić, Petar: Aktuelle Situation in Medjugorje; 22–28: Müller, Jörg: Normale und pathologische Formen der Sühnepraxis; 29–53: Hattrup, Dieter: Die Neuentdeckung der Sühne im Erlösungsgeschehen; 54–72: Grothues, Dirk: Miterlösendes Lieben und Leiden. Anna Katharina Emmerick – ein Portrait; 73–88: Grothues, Dirk: Miterlösende Solidarität. Maria Halfmann – ein Lebensbild; 89–107: Knotzinger, Kurt: Welche Rolle spielen Sühne und Miterlösung in den Botschaften von Medjurgorje? 108–117: Sarrach, Alfons: Medjugorje – ein geschenktes drittes Auge; 118–152: von Raab-Straube, Albrecht: Maria Miterlöserin?

Kirchenrecht

Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestaltung der kirchlichen Ämter, hg. v. Libero Gerosa / Ludger Müller. – Münster: Lit 2002. 304 S. (Kirchenrechtliche Bibliothek, 5), kt € 30,90 ISBN: 3–8258–5987–8: 11–27: Lehmann, Karl: Kirchliche Dienste, Aufgaben und Ämter im deutschsprachigen Raum: Chancen und Gefahren; 29–48: Demel, Sabine: Das kirchliche Amt in seiner sakramentalen Verankerung. Kirchenrechtliche Überlegungen; 49–65: Sattler, Dorothea: Die Sakramentalität des kirchlichen Amtes. Ökumenische Anliegen; 67–92: Loretan, Adrian: Mit- oder Gegeneinander? Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst aus kirchenrechtlicher Sicht; 93–111: Baumgartner, Konrad: Mit- oder Gegeneinander? Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst aus pastoraltheologischer Sicht; 113–125: Jilek, August: Ehrenamtliche Dienste in Pastoral und Liturgie; 127–140: Raab, Günter: Management und Gemeindeberatung. Fremdkörper oder Notwendigkeit in der Gemeindepastoral heute?; 141–161: Scheuer, Manfred: Spirituelle Bildung und Begleitung im pastoralen Dienst; 163–186: Loretan, Adrian: Liturgische Leitungsdienste der Laien. Zur Situation in der Schweiz; 187–200: Krämer, Peter: Interkommunion und Interzelebration: Stolpersteine oder Wegmarken für die Ökumene? Römisch-katholische Perspektiven; 201–215: Track, Joachim: Interkommunion und Interzelebration: Stolpersteine oder Wegmarken für die Ökumene? Evangelisch-lutherische Perspektiven; 217–231: Kunzler, Michael: Neubelebung der „Niederen Weihen"? Zur kirchlichen Beauftragung der Laien; 233–241: Reininger, Dorothea: Diakoninnen – weibliche Diakone? Der Beitrag von Diakoninnen zur Diakonisierung der Kirche; 243–248: Hartelt, Konrad: Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit? Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus kirchenrechtlicher Sicht; 249–260: Spendel, Aurelia: Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit. Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus pastoraltheologischer Sicht; 261–272: Laukemper-Isermann, Beatrix: Der Anteil der Gläubigen an der geistlichen Vollmacht. (Erster Beitrag); 273–276: Amann, Thomas A.: Der Anteil der Gläubigen an der geistlichen Vollmacht. Zur Unterscheidung der Geister und der Begriffe (Zweiter Beitrag); 277–284: Baumgartner, Isidor: Kann man Menschennähe durch ein Studium der Caritaswissenschaft lernen? Herausforderungen der Caritaspraxis heute; 285–292: Hierold, Alfred E.: Ist Caritas organisierbar und welche Organisationsformen sind der Kirche angemessen?

Moraltheologie

Die Evolution verbessern? Utopien der Gentechnik, hg. v. Andreas Lienkamp / Caspar Söling. – Paderborn: Bonifatius 2002. 191 S. (Theologie und Biologie im Dialog), kt 13,90 € ISBN: 13–41: Lienkamp, A. / Söling, C.: Genutopien – Leitbilder oder Stolpersteine; 43–62: Söling, C.: Die Folgen der Gentechnik für das Menschenbild; 63–74: Schürrle, K.: Was leistet die Genforschung?; 75–97: Geppert, U.: Was können Gene? Fakten aus der Zwillingsforschung; 99–116: Lienkamp, A.: „GATTACA" – Eine Parabel auf die gegenwärtige Biopolitik?; 119–123: Berberich, K.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen aus versicherungsrechtlichem Blickwinkel; 125–128: Sahmer, S.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen aus versicherungswirtschaftlicher Perspektive; 129–132: Schlüter, M.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen aus heilpädagogischer Sicht; 133–136: Schreiber, H.-L.: Genetische Selbstbestimmung und das Recht auf Nichtwissen in biorechtlicher Betrachtung; 139–142: De Angelis, M. H.: Utopien und Anti-Utopien in der Gendebatte aus genetischem Blickwinkel; 143–148: Katzorke, Z.: Utopien und Anti-Utopien in der Gendebatte aus reproduktionsmedizinischer Perspektive; 149–154: Katzorke, T. / Wils, J.-P. / Von Kirchbach, H. D.: Zeitfragen – Streitfragen: Genutopien.

Durch Umstellungen im EDV- und Veränderungen im Personal-Bereich der ThRv sind bei der Erstellung des Dissertations- und Habilitationsverzeichnisses des akademischen Jahres 2001/2002 bedauerlicherweise Daten verlorengegangen. Da wir als Fakultätszeitschrift auf gemeinsamen Beschluß die in Münster abgeschlossenen Arbeiten zukünftig gesondert präsentieren wollen, werden die nachgereichten Daten nun im Anschluß an die Auflistung der Münsteraner Arbeiten aufgeführt. Wir hoffen, somit die Vollständigkeit des Verzeichnisses 2001/2002 erreicht zu haben. Bei Rückfragen oder Anmerkungen wenden Sie sich bitte an die Redaktion.

Dissertationen im akademischen Jahr 2001/2002 an der Kath.-Theol. Fakultät der WWU Münster

Ancsin, Istvàn: Zur Anthropologie der Theodramatik Hans Urs von Balthasars (Thomas Pröpper / Harald Wagner)

Buse, Gunhild: „Als hätte ich ein Schatzkästlein verloren." Hysterektomie aus der Perspektive einer feministisch-theologischen Medizinethik. (Antonio Autiero / Hermann Steinkamp / Ludwig Kiesel)

Franke, Gerhard: Das Kirchenasyl im Kontext sakraler Zufluchtnahmen der Antike. Historische Erscheinungsformen und theologische Implikationen in patristischer Zeit (Winfrid Cramer / Alfons Fürst)

Grayland, Joseph Paul: Water and Chrism: The Theology of the Ritual Place of Initiation into the Christian Church (Klemens Richter / Vinzenz Pfnür)

Könemann, Judith: „Ich wünschte, ich ware gläubig, glaub ich." Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. Eine qualitativ-empirische Studie (Udo Fr. Schmälzle / Karl Gabriel)

Künzel, Heike: Diözesanpastoralrat und Apostolatsrat. Geschichte, kodikarische Vorgaben und Ausgestaltung in Deutschland (Klaus Lüdicke / H. J. F. Reinhardt)

Malibabo, Balimbanga: Reich Gottes und menschliche Selbsttätigkeit. Zum Verhältnis zwischen christlichem Glauben und moralischem Handeln in der Theologie Albrecht Ritschls (Thomas Pröpper / Dorothea Sattler)

Meiners, Karen: Das Leben und die Liturgie. Liturgische Aspekte in der Theologie Karl Rahners (Herbert Vorgrimler / Arnold Angenendt)

Schenk, Stefan: Menschen teilen Arbeit. Sozialethische Überlegungen zum Volkswagen-Modell der Vier-Tage-Woche (Karl Gabriel / Antonio Autiero)

Tewes, Michael: „Ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen" (MT 25,36): Katholische Kriegsgefangenenseelsorge und ‚kirchliche Kriegshilfe' im ersten Weltkrieg (Arnold Angenendt / Hubert Wolf)

Habilitationen im akademischen Jahr 2001/2002 an der Kath.-Theol. Fakultät der WWU Münster

Angel, Hans-Gerd: Christliche Weltverantwortung. Zur Rolle des bischöflichen Hilfswerkes MISEREOR als Agent kirchlicher Sozialverkündigung (Karl Gabriel / Antonio Autiero)

Dissertationen im akademischen Jahr 2001/2002 – Nachtrag

Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn

Brenner, Christian: Der Computer als Medium im Religionsunterricht? Ein Beitrag zur Mediendidaktik im Zeitalter von Multimedia (Hans-Dieter Bastian / Michael Meyer-Blanck)

Cheon, Byung-Suk: Zur Entwicklung und Begründung der koreanischen Indigenisierungstheologie (Gerhard Sauter / Marin Honecker)

Choi, Kwang-Hyun: Konflikte in der Kirchengemeinde in systemischer Perspektive. Von der Relevanz des systemischen Denkens für die Konfliktseelsorge und für die Wahrnehmung von Beziehung und Kommunikation im deutschen und koreanischen Presbyterium (Eberhard Hauschildt / Michael Meyer-Blanck)

Kück, Cornelia: Zwischen DEG und EKG: Die Entwicklung der Gesangbucharbeit unter dem Einfluß von Christhard Mahrenholz und Oskar Söhngen in der Zeit des Nationalsozialismus (Heiner Faulenbach / Michael Meyer-Blanck)

Mack, Ulrich: Die Bedeutung der Scham in der Seelsorge – Scham die Nachtseite der Liebe (Reinhard Schmidt-Rost / Eberhard Hauschildt)

Reichert, Andreas: Das Verständnis der Taufe im 1. Korintherbrief (Wolfgang Schrage / Michael Wolter / Wolfram Kinzig)

Seelbach, Larissa Carina: „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Verbrechen…" Die Frau und Ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin (Gerhard Sauter / Wolfram Kinzig / Morwenna Ludlow)

Stogiannidis, Athanassios: Bildungstheorien im Vergleich. Eine Untersuchung zum Verhältnis von evangelischer und orthodoxer Religionspädagogik (Michael Meyer-Blanck / Eberhard Hauschildt)

Theissen, Henning: Konzeptionen evangelischer Eschatologie seit Schleiermacher unter besonderer Berücksichtigung ihrer Wahrnehmung des Judentums (Gerhard Sauter / Günter Bader)

Zimmermann-Oertel, Holger: Gesucht wird: Gott? Jugend, Identität und Religion im Bedingungsfeld der Spätmoderne. Eine qualitativ-empirische Studie zur Situation in den alten und neuen Bundesländern

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn

Ervens, Thomas: Keine Theologie ohne Kirche? Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier (Karl-Heinz Menke / Heino Sonnemans)

Gorges-Braunwarth, Susanne: Auf der Spur der Bilder. „Frauenbilder – Weisheitsbilder – Gottesbilder" in Spr 1–9 (Irmtraud Fischer / Frank-Lothar Hossfeld)

Kraemer, Gundolf: Bernhard Overberg – Religionspädagogik zwischen Aufklärung und Romantik (Gottfried Bitter / Gabriel Adriányi)

Negel, Joachim: Ambivalentes Opfer – Studien zur Aporetik eines theologischen Fundamentalbegriffs (Josef Wohlmuth / Karl-Heinz Menke)

Nwagbala, Edmund Amobi: Matthew 6:12 in the Exegesis of the Early Fathers (Georg Schöllgen / Hans-Jürgen Findeis)

Nwokolo, Kenneth: Inculturation in pastoral care of the sick (Albert Gerhards / Walter Fürst)

Nzeh, Casimir Chinedu O.: From Clash to Dialogue of Religions: A socio-ethical Analysis of the Christian-Islamic Tension in a pluralistic Nigeria in the Light of the Social Teaching of the Church (Lothar Roos / Gerd Höver)

Peters, Markus W.E.: Die Geschichte der katholischen Kirche in Albanien seit der Pariser Friedenskonferenz 1919/1920 bis zur Pastoralvisite Papst Johannes Pauls II. im Jahre 1993 (Gabriel Adriányi / Albert Gerhards)

Schnocks, Johannes: „Laß uns unsere Zeit verstehen" – Untersuchungen zu Psalm 90 und dem vierten Psalmenbuch (Heinz-Josef Fabry / Frank-Lothar Hossfeld)

Tanganagba, Léopold: Miracle comme argumentum fidei chez saint Augustin (Ernst Dassmann / Georg Schöllgen)

Werle, Bernd: Ethik im Kontext von Kultur – Das kulturethische Gedankengut Johannes Messners und sein Beitrag für ein Gespräch mit christlich-theologischer Ethik in Afrika (Gerd Höver / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Wiese, Hans-Ulrich: Karsamstagsexistenz – Auseinandersetzung mit dem Karsamstag in Liturgie und moderner Kunst (Albert Gerhards / Josef Wohlmuth)

Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern

Riegger, Manfred: Erfahrung und Glaube ins Spiel bringen. Entwicklung, Begründung und exemplarische Realisation mit empirischer Exploration des Sozialtherapeutischen Rollenspiels (STR) für religiöse Lehr-Lernprozesse unter besonderer Berücksichtigung des Religionsunterrichts. (Jacques Schepens / Fritz Weidmann)

Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen / Frankfurt am Main

Banda, Alick: Church-State Relations in Zambia: A Policy Proposal (Reinhold Sebott / Ulrich Rhode)

Bossung-Winkler, Monika: Gottes Geist im Armenviertel. Protestantische Pfingstbewegungen und Katholische Charismatische Erneuerung in Ecuador. (Michael Sievernich / Medard Kehl)

Okonkwo, Emmanuel: Marriage in the Christian an IGBO Traditional Context: Towards an Inculturation. (Ludwig Bertsch / Reinhold Sebott)

Tambour, Hans-Joachim: Theologischer Pragmatismus. Überlegung zum kulturell-sprachlichen Ansatz von George A. Lindbeck. (Erhard Kunz / Medard Kehl)

Fachbereich für Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen

Körbel, Thomas: Hermeneutik der Hermetik. Eine Phänomenologie des Kartenspiels Tarot als Beitrag zum Verständnis esoterischer Parareligiosität (Linus Hauser)

Seibold, Alexander: Die Filmarbeit der katholischen Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik (Linus Hauser)

Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Chung, Hyun Jin: Die theologische Botschaft des Visionszyklus in der Amosschrift. (Wolfgang Zwickel / Jan Christian Gertz)

Diehl, Johannes Friedrich: Die Fortführung des Imperativs im biblischen Hebräisch. (Wolfgang Zwickel / Jan Christian Gertz)

Krieg, Carola: Megilla. Text, textkritischer Apparat, Übersetzung und Kommentar des Toseftatraktats Megilla. (Günter Mayer / Leo Trepp)

Omerzu, Heike: Der Prozess des Paulus nach dem Bericht der Apostelgeschichte des Lukas. Eine exegetisch-rechtshistorische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der früheren forensischen Konflikte des Paulus sowie der spezifischen Rechtsverhältnisse in der Zeit des frühen Prinzipats. (Friedrich Wilhelm Horn / Otto Böcher)

Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Albert-Zerlik, Annette: Sterbebegleitung und Trauerhilfe in der römischen Liturgie im Übergang vom Spätmittelalter zur Neuzeit. Die Ritualien von Castellani und Sanctorius: Ihre theologische Zielsetzung und ihre Rezeption durch das Römische Rituale von 1614. (Hansjakob Becker / Leonhard Hell)

de Wedon-Jones, Athanasius Vernon: Eugene de Mazenod (1782–1861). ‚Evangelizare Pauperiubus' Leben und pastorale Praxis. Eine pastoralgeschichtliche Studie. (Stefan Knobloch / Johannes Meier)

Diel, Paulo: Der Beitrag deutscher Orden und Kongregationen zur Erneuerung der Kirche und zur Bewahrung und Entwicklung der deutschen Kultur im Süden von Brasilien (1824–1930). (Johannes Meier / Stefan Knobloch)

Koch, Gabriele: Der formgebundene gemeinschaftliche Tanz. Praxis, Chancen und Grenzen als religiöser Ausdruck und liturgisches Element. (Hansjakob Becker / Stefan Knobloch)

Podhorecki, Norbert: Offenbarung – Schrift – Tradition. Walter Kaspers Beitrag zum Problem der Dogmenhermeneutik. (Theodor Schneider / Bardo Weiß)

Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück

Möser, Annegret: „Mein Eigenes finden dürfen …". Option für Gerechtigkeit im Kommunikationsgeschehen – dargestellt an Interviews mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern unterschiedlicher Generationen der Telefonseelsorge (Martina Blasberg-Kuhnke / Egon Spiegel)

Schlupp, Klaus: Schule, Kirche und Staat im 19. Jahrhundert. Die katholische Volksschule im Bistum Mainz und Großherzogtum Hessen-Darmstadt von 1816 bis 1876. (Friedhelm Jürgensmeier / Manfred Spieker)

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Passau

Bernreiter, Christian: Persönlichkeitsentwicklung von TelefonseelsorgerInnen durch Supervision (I. Baumgartner / H. Mendl)

Brantl, Johannes: Verbindende Moral – Theologische Ethik und kulturvergleichende Humanethologie (P. Fonk / S. O. Horn)

Günther, Jörn: „Wenn die Ehe scheitert …". Eine empirisch-theologische Studie zur Trennungskrise und Religiosität bei Ehepartnern (I. Baumgartner / P. Fonk)

Nwankpa, Martin: Work: The Prospect of Humasnising Nigerian Society (I. Baumgartner / P. Fonk)

Okoko, Gabriel: Church and State in Nigerian Education Foundation and the Future of Catechesis (K. Mühlek / I. Baumgartner)

Sticher, Claudia: „Die Lampe der Frevler erlischt". Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbstzerstörung der Bösen – ein theologisches Denkmuster im Psalter und im Buch der Sprichwörter (L. Schwienhorst-Schönberger / O. Schwankl)

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Regensburg

Cho, Hyeon-Kweon Stephan: Heiliger Geist als Lebenskraft in Kirche und Menschheit. Die ‚Qi'(Ki / Ch'i)-Idee als Inkulturationsangebot fernöstlicher Pneumatologie (Adam Seigfried / Franz Dünzl)

Hoffmann, Monika: „…wie dich selbst". Selbstliebe als ein grundlegendes Prinzip von Ethos (Herbert Schlögel / Konrad Baumgartner)

Varkey, Saji: „Den Armen gehört das Reich Gottes". Lukanische Impulse für eine Dalit-Theologie (Hubert Ritt / Christoph Dohmen)

Zieroff, Gabriele: „Gepriesen bist du, unser Gott, der Bräutigam und Braut erfreut!" Die gottesdienstliche Feier der Eheschließung in den nachkonziliaren universalkirchlichen Ritualien sowie den liturgischen Büchern für das deutsche Sprachgebiet (August Jilek / Konrad Baumgartner)

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Salzburg

Anker, Elisabeth: „Das wäre ja, als würde ich aus dem Leben austreten!" Motive von Kirchenzugehörigkeit. Eine qualitativ-empirische Studie zu Bleibemotivation und Kirchenbindung von Menschen aus weitgehend volkskirchlichen katholischen Milieus. (Anton Bucher / Friedrich Schleinzer)

Choi, Chang Deok: Erforschung der Grundlagen der traditionellen Begräbnisriten Koreas und die Begräbnisliturgie der Katholischen Kirche. Ausblick auf Inkulturationsmöglichkeiten in der römisch-katholischen Kirche Koreas. (Franz Nikolasch / Friedrich Schleinzer)

Dreher, Maximilian: Die Augustiner-Eremiten in München im Zeitalter der Reformation und des Barock. (Gerhard B. Winkler / Johann Paarhammer)

Steinwender, Ignaz Jakob: Kirche und Nationalsozialismus im Lungau 1930–1945. (Gerhard B. Winkler / Alfred Rinnterthaler)

Wielander, Elias: Asketismus und Eremitentum, die Entwicklung von der Antike zum frühen Christentum. (Peter Hofrichter / Walter M. Neidl)

Theologische Fakultät Trier

Desczyk, Andrei Nicolai: Joseph Kardinal Höffners Sozialverkündigung im Bischofsamt (Wolfgang Ockenfels / Wolfgang Lentzen-Deis)

Herrmann, Christina: Das Amt: geistgewirkter Christusdienst in der Communio Sanctorum. Zukunftsweisende Elemente im Werk des spanischen Kontroverstheologen Bartolomé Carranza de Miranda. (Bertram Stubenrauch / Klaus Reinhardt)

Jünemann, Augustinus: Kirche – Werkzeug des Geistes. Elemente einer pneumatologischen Ekklesiologie in ausgewählten Entwürfen nachkonziliarer deutschsprachiger Theologie. (Bertram Stubenrauch / Manfred Scheuer)

Marx, Peter: Die Organisationsstruktur der evangelischen und der katholischen Kirche. Eine rechtsvergleichende Untersuchung am Beispiel der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Diözese Trier. (Peter Krämer / Wolfgang Ockenfels)

Nishiwaki, Jun: Ad nuptias Verbi. Aspekte einer Theologie des Wortes Gottes bei Ambrosius von Mailand (Andreas Heinz / Ekkart Sauser)

Retterath, Marc Michael: Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den nachtridentinischen Ritualien der Trierer Kirche. (Andreas Heinz / Bernhard Schneider)

Ries, Barbara: Amt und Vollmacht des Papstes. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung zur Gestalt des Petrusamtes in der Kanonistik des 19. und 20. Jahrhunderts (Peter Krämer / Manfred Scheuer)

Saberschinsky, Alexander: Menschenrechte zwischen Begründung und Universalisierbarkeit. Zum Begründungsansatz der Katholischen Soziallehre. (Wolfgang Ockenfels / Wolfgang Göbel)

Schwindt, Rainer: Räume und Mächte. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Weltbild des Epheserbriefes. (Jost Eckert / Reinhold Bohlen)

Stubenrauch, Thomas: Actio Christi Ecclesiae. Die Rezeption der Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Trägerschaft der Liturgie im Codex Iuris Canonici von 1983. (Peter Krämer / Andreas Heinz)

Wittenbecher, Jan: Die Morallehre des Katechismus der Katholischen Kirche und des Katholischen Erwachsenen-Katechismus. Partikularkirchliches Profil bei universalkirchlicher Vorgabe. (Wolfgang Göbel / Heribert Schützeichel)

Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien

Rösler, Gerhard: Die Entstehung des Islamgesetzes für den hanefitischen Ritus und die bosnisch-herzegowinische Verwaltung zwischen 1878 und 1918. Ein Beitrag zum österreichischen Staatskirchenrecht. (Gustav Reingrabner / Bertrand Michael Buchmann)

Santer, Hellmut: Persönlichkeit und Gottesbild. Religionspsychologische Impulse aus objektbeziehungstheoretischer Perspektive für eine Praktische Theologie. (Susanne Heine / Gottfried Adam)

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien

Anić, Jadranka: Die Frauen in der Kirche Kroatiens im 20. Jahrhundert (Paul Michael Zulehner / Ingeborg Gabriel)

Antoci, Iosif: „Erweist Euch als heilig, und seid heilig, weil ich (Euer Gott) heilig bin" (Lev 11,44). Eine Untersuchung über die Theologie Adolph Kolpings und ihre praktische Umsetzung in der Gegenwart, aufgezeigt am Beispiel Rumäniens (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Anya, Ukpai Paulinus: The Culture of Parish Life in Igbo of Nigeria. Renewal of Igbo Parish Life through Collaborative Ministry (Paul Michael Zulehner / Rudolf Weiler)

Appel, Kurt: Entsprechung im Wider-Spruch. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie des jungen Hegel (Johann Reikerstorfer / Wolfgang Klaghofer)

Csernohorszky, Brigitte: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit". Eine Untersuchung über die Rezeption der Lehre von Karl Marx in der Pastoraltheologie (Paul Michael Zulehner / Rudolf Weiler)

Deibler, Peter: Ist der Mann ohne Eigenschaften ein Gottessucher? Die Erfahrung der Fraglichkeit als Element moderner Welterfahrung (Wolfgang Klaghofer / Johann Reikerstorfer)

Ekkenia, Celestine: Das Christentum im Igboland. Eine Christianisierung Igbolands oder eine „Igbonisierung" des Christentums? Eine kritische Annäherung an den Katholizismus im Igboland (Paul Michael Zulehner / Gerhard Marschütz)

Fitzsimons, Charles Oliver: Insider Trading. Versuch einer ethischen Bewertung unter besonderer Berücksichtigung US-amerikanischer Insiderfälle (Rudolf Weiler / Floridus Röhrig)

Hamachers-zuba, Ursula: Lebensgemeinschaften zwischen christlichen und nichtreligiösen Partnern – Ort für ein neues Fragen nach Gott (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Hartmann, Karin: Denn in ihr ist ein Geist – Bausteine zur Teamarbeit in der Krankenhausseelsorge (Andreas Heller / Paul Michael Zulehner)

Hennersperger, Anna: Ein einziges Presbyterium. Zur Personalentwicklung von Priestern. Eine Fallstudie aus der Kirche von Passau (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Jansen, Gregor Marcus: Mensch und Medien. Entwurf einer Ethik der Medienrezeption (Günter Virt / Wolfgang Langer)

Leitgöb, Martin: Vom Seelenhirten zum Wegführer. Sondierungen zum bischöflichen Selbstverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Die Antrittshirtenbriefe der Germanikerbischöfe (1837–1962) (Karl-Heinz Frankl / Bertram Stubenrauch)

Lelei, John Kiplimo: The Challenges of and Hopes for Liturgical Inculturation within the Framework of the Traditional Understanding and Celebration of Customary Marriage among the Nandi of Kenya (Philipp Harnoncourt / Paul Michael Zulehner)

Mikolášik, Martin: Max Seckler als Fundamentaltheologe. Zur Neukonzeption der Fundamentaltheologie bei Max Seckler (Johann Reikerstorfer / Josef Weismayer)

Slouk, Petr: Wie ein Weg durch den Nebel. Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils durch die tschechische Kirche im Spiegel von 31 qualitativen Interviews mit Zeitzeugen (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Tarimo, Richard Barbara: Erosion of the Sense of Virtue of Truthfulness in the African Traditional Society: Ethical Implications and Consequences. A Study among the Maasai (Günter Virt / Paul Michael Zulehner)

Tippow, Rainald: Die Osternachtfeier bei Almanar von Metz (775/80–850/52) (Karl-Heinz Frankl / Philipp Harnoncourt)

Vayalunkal, Thomas: Participation of the Laity in the Life of the Church (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Zeillinger, Peter: Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida (Johann Reikerstorfer / Josef Weismayer)

Habilitationen im akademischen Jahr 2001/2002

Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn

Harbeck-Pingel, Bernd: Gesellschaft und Reich Gottes. Studien zur Alterität, Kommunikation und Handlung (Konrad Stock / Günter Bader)

Pohl-Patalong, Uta: Parochialität und Nichtparochialität im Konflikt. Eine Untersuchung kirchlicher Strukturprinzipien (Eberhard Hauschildt / Reinhard Schmidt-Rost)

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bonn

Odenthal, Dr. Andreas: Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen (Albert Gerhards / Josef Wohlmuth)

Scheidgen, Dr. Hermann-Josef: Der deutsche Katholizismus und die Revolution von 1848/1849. Episkopat, Klerus und Laien des Deutschen Bundes in einer Zeit des politischen und sozialen Umbruchs (Gabriel Adriányi / Norbert Trippen)

Theis, Dr. Joachim: Die Bibel verstehen. Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Gottfried Bitter / Walter Fürst)

Philosophisch-Theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos Benediktbeuern

– keine –

Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen / Frankfurt am Main

– keine –

Fachbereich für Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen

– keine –

Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Frenschkowsky, Marco: Q-Studien. Historische, religionsgeschichtliche und theologische Untersuchungen zur Logienquelle. (Otto Böcher / Friedrich Wilhelm Horn)

Tilly, Michael: Jerusalem – Nabel der Welt. Überlieferung und Funktionen von Heiligtumstraditionen im antiken Judentum. (Günter Mayer / Friedrich Wilhelm Horn)

Wagner, Andreas: Prophetie als Theologie – Die alttestamentlichen So-spricht-Formeln und ihr Beitrag für das Grundverständnis der Prophetie. (Wolfgang Zwickel / Jan Christian Gertz)

Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

– keine –

Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück

– keine –

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Passau

– keine –

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Regensburg

Fritsch, Matthias J.: Naturrecht oder kleineres Übel? Protestantische und katholische Begründungen religiöser Toleranz im Zeitalter der deutschen Aufklärung (Ulrich G. Leinsle / Hans-Jürgen Becker / Paul Richard Blum)

Wenzel, Knut: Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils (Adam Seigfried / Bertram Stubenrauch)

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Salzburg

– keine –

Theologische Fakultät Trier

– keine –

Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Wien

– keine –

Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien

– keine –

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Werner Bröker, Oberwasserstr. 29, D-48268 Greven;
Stephanie von Dobbeler, Heckenweg 50, D-53757 St. Augustin;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Dr. Werner Freistetter, Bräunerstr. 3, A-1010 Wien;
Dr. Marco Frenschkowski, Dr. Rohmer-Weg 1, D-65719 Hofheim;
Dr. Matthias J. Fritsch, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Dr. Gotthard Fuchs, Steubenstr. 17, D-65189 Wiesbaden;
Prof. DDr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Erhard S. Gerstenberger, Lahntor 3, D-35032 Marburg;
Prof. Dr. Bernhard Grom, Kaulbachstr. 33, D-80539 München;
Dr. Hermann-Josef Große Kracht, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Stephan Haering, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Benedikt Kranemann, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Armin Kreiner, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Bernhard Lang, Postfach 1621, D-33046 Paderborn;
Prof. Dr. Norbert Lüdecke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Wolfgang Reinbold, Platz der Göttinger Sieben 2, D-38073 Göttingen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Michael Rosenberger, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz;
Prof. Dr. Arno Schilson, Saarstr. 21, D-55099 Mainz;
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Ehrenfried Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domdechanei 4, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Hermann-Josef Stipp, forum Universitatis 6, D-55099 Mainz;
Matthias Werner, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;

Impressum

Theologische Revue (ThRV)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, 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
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
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2003

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2003 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 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