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 6 | **2003** | **99. Jahrgang**

Kontrolle des Wissens. Zensur und Index der verbotenen Bücher (Hubert Wolf) . . . . . Sp. 437

Aktuelle Arbeiten zu Schleiermacher (Gunther Wenz) . . . . . Sp. 451

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 459

Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag, hg. v. Hutter, Manfred / Klein, Wassilios / Vollmer, Ulrich (Alfons Fürst)

The Child in Christian Thought, hg. v. Marcia J. Bunge / ‚Schau auf die Kleinen …' Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft, hg. v. Rüdiger Lux (Hubertus Lutterbach)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 468

Motté, Magda: „Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit". Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts (Georg Langenhorst)

Vanoni, Gottfried / Heininger, Bernhard: Die Neue Echter Bibel. Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Jochen Flebbe)

Exegese AT . . . . . Sp. 473

Krochmalnik, Daniel: Schriftauslegung. Das Buch Genesis im Judentum (Beate Ego)

Lohfink, Norbert: Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV. / Mose. Ägypten und das Alte Testament, hg. v. Eckart Otto (Rainer Kessler)

Exegese NT . . . . . Sp. 477

Back, Frances: Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2Kor 2,14–4,6 (Jens Schröter)

Knöppler, Thomas: Sühne im Neuen Testament. Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu (Claus-Peter März)

Landmesser, Christof: Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9–13 (Stephanie von Dobbeler)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 483

Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts, hg. v. Volker Drehsen / Wilhelm Gräb / Dietrich Korsch (Jörg Lauster)

Theologen, Ketzer, Heilige. Kleines Personenlexikon zur Kirchengeschichte, hg. v. Manfred Heim (Michael F. Feldkamp)

Wallraff, Martin: Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (Alfons Fürst)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 488

Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz, 1054–1100, hg. v. Ian S. Robinson (Pius Engelbert)

Paul Tillich: Berliner Vorlesungen I. (1919–1920), hg. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm (Werner Schüßler)

Dogmatik . . . . . Sp. 493

Menke, Karl-Heinz: Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre (Harald Wagner)

Müller, Gerhard Ludwig: Maria – die Frau im Heilsplan Gottes (Karl-Heinz Menke)

Pröpper, Thomas: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik (Christine Büchner / Hans Kessler)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 498

Deutz, Rupert von: De divinis officiis / Der Gottesdienst der Kirche, auf der Textgrundlage der Edition v. H. Haacke neu hg., übersetzt u. eingel. v. Hartmut und Ilse Deutz, 4 Bde (Ansgar Franz)

Schmidt, Bernhard: Lied – Kirchenmusik – Predigt im Festgottesdienst Friedrich Schleiermachers. Zur Rekonstruktion seiner liturgischen Praxis (Gunther Wenz)

Moraltheologie . . . . . Sp. 501

Goertz, Stephan: Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns (Studien der Moraltheologie, 9) (Johannes Brantl)

Knauer, Peter: Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik (Stephan Ernst)

Körtner, Ulrich H. J.: Freiheit und Verantwortung. Studien zur Grundlegung theologischer Ethik (Gerhard Stanke)

Lohmann, Friedrich: Zwischen Naturrecht und Partikularismus. Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte (Josef Römelt)

Pfeiffer, Matthias: Einweisung in das neue Sein. Neutestamentliche Erwägungen zur Grundlegung der Ethik (Gerhard Dautzenberg)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 510

Freude an Unterschieden. Kirchen in Bewegung. Joie des differences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, hg. v. Hadwig Müller (Arnd Bünker)

Ziemer, Jürgen: Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis (Ehrenfried Schulz)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 513

Iwersen, Julia: Lexikon der Esoterik / Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag, hg. v. Michael Bergunder (Helmut Zander)

Philosophiegeschichte . . . . . Sp. 514

Mulsow, Martin: Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720 (Ernst Feil)

Theologie / Psychologie . . . . . Sp. 516

Theologie und Psychologie im Dialog über Sterben und Tod, hg. v. Michael Schlagheck (Klaus Baumann)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 517

Bibliographie . . . . . Sp. 519

Allen Leserinnen und Lesern

unserer Zeitschrift wünschen wir von Herzen ein gnadenreiches, gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2004!

Prof. Dr. Harald Wagner
zusammen mit allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Schriftleitung

BS: theolA 010

Kontrolle des Wissens

Zensur und Index der verbotenen Bücher

von Hubert Wolf

I. Einleitung

Das Christentum als Buchreligion – und doch oder vielleicht gerade deshalb verbrennt es Bücher: Die Hl. Schrift in ihren hebräischen und griechischen Originalausgaben und ihren vulgärsprachlichen Übersetzungen genauso wie medizinische, juristische, naturwissenschaftliche, belletristische, klassische, theologische und philosophische Literatur – alle werden von einem versengenden Bannstrahl getroffen. Das Medium Buch ist so gefährlich, daß der brennende Scheiterhaufen die einzig adäquate Reaktion der kirchlichen Autorität zu sein scheint. Die Instanz, die hier sogar über das Buch der Bücher und ganze Bibliotheken richtet und damit Wissenskultur insgesamt kontrollieren will, ist die römische Kirche, repräsentiert durch die Apostelfürsten Petrus und Paulus. Mit der „Hl. Römischen und Universalen Inquisition" und der „Indexkongregation" hat sie sich im 16. Jh. mächtige Institutionen der Wissenssteuerung und Medienpolitik geschaffen. In ihnen wurde nach geordnetem Verfahren und von zumindest vermeintlichen Experten der einzigartige Versuch unternommen, mit dem Mittel der Zensur eine Totalkontrolle über den Buchmarkt und die von ihm repräsentierte und transportierte Gesamtheit neuzeitlicher Wissenskultur auszuüben. Eine solche „Superkompetenz" einer religiösen Elite auf allen Wissensgebieten will gerechtfertigt sein. Daher steht hinter den Institutionen der römischen Zensur kein geringerer als der Hl. Geist, die absolut entzeitlicht gedachte göttliche Wahrheit und ihr Niederschlag im Glaubensschatz der römisch-katholischen Kirche. Index und Inquisition als Organe der römischen Kurie handeln natürlich im Namen und Auftrag des Papstes und damit in der Autorität der Apostelfürsten. Freilich reflektieren deren Herzen lediglich den Strahl der ewigen Wahrheit, bringen ihn zum Zünden und verzehren so die falschen gedruckten Wahrheiten. Dabei kommt dem christlichen Wahrheitsbegriff eine entscheidende Bedeutung zu. Im Unterschied etwa zu jüdischen Vorstellungen, die im Talmud die siegreiche Mehrheitsmeinung (im Haupttext) und die unterlegenen Minderheitsmeinungen (in den Nebentexten) überliefert, damit „man sich auf sie wird stützen können, wenn einmal ihre Stunde kommt"[1], kann es nach christlicher Auffassung nur eine unteilbare Wahrheit geben. Dies dürfte ein entscheidender Grund dafür sein, daß im Judentum Bücherverbrennungen unbekannt sind, während sie im christlichen Kulturkreis und seinen säkularen Nachfolgern weit verbreitet waren.

Der ungeheure Anspruch der römischen Doktrin kommt auf dem Titelkupfer einer Ausgabe des „Index librorum prohibitorum" von 1711 zum Ausdruck. Ikonographisch wird das hehre Selbstverständnis von Indexkongregation und Inquisition veranschaulicht, mithin die Souveränität der katholischen Kirche über das Buch der Bücher und alle Formen verschriftlichten Wissens bildhaft zelebriert.



Titelkupfer des Index librorum prohibitorum aus dem Jahre 1711

Zwar ist das Phänomen der Zensur so alt wie die Schrift selbst, die Erfindung des Buchdrucks[2] und zumal sein gezielter medienpolitischer Einsatz in der Reformation, verlieh aber dem Thema der Kontrolle des Buchmarktes bei Staat und Kirche(n) eine ganz neue Dimension. Die Erfindung Gutenbergs ermöglichte die rasche Verschriftlichung aller Arten von Wissen und machte dieses zugleich beinahe unbegrenzt kommunikabel. Man brauchte nicht mehr Jahre, um im Skriptorium eines Klosters auch nur eine einzige Kopie eines einzigen Werkes herzustellen. Ideen und Gedanken, aktuelle Streitfragen und uralte Traktate, Postillen und die Hl. Schrift waren plötzlich hunderttausendfach reproduzierbar. Die Reformation als medienpolitische Revolution bedeutet zugleich eine neue Qualität von Schriftlichkeit für das Christentum als Buchreligion[3] und stellte die Kontrolle von Wissen bei Staat und Kirchen vor ganz neue Aufgaben.

Jan Assmann hat in seinem grundlegenden Werk über das kulturelle Gedächtnis überzeugend nachgewiesen, daß sich „im Zusammenhang mit dem Schriftlichwerden von Überlieferungen (...) ein allmählicher Übergang von der Dominanz der Wiederholung zur Dominanz der Vergegenwärtigung, von ‚ritueller' zu ‚textueller Kohärenz'" vollzog: „An die Stelle der Liturgie tritt die Hermeneutik".[4] Statt feierlicher, heiliger Rezitation ist nun die „Auslegung der fundierenden Texte" gefragt.[5] Dadurch verliert das kulturelle Gedächtnis seine Unmittelbarkeit und Eindeutigkeit. So paradox es klingen mag, durch den Übergang der mündlichen Tradition in Schriftlichkeit wird die Gefahr der Abweichung von der heiligen Überlieferung größer. Der Traditionsstrom muß daher entzeitlicht und ein unveränderlicher Kanon festgelegt werden.[6] Zugleich braucht man aber eine „neue Klasse intellektueller Eliten", mithin eine Priester- bzw. Schriftgelehrtenkaste, die als authentische Interpretin zwischen Text und Adressaten tritt.[7]

Dieses Interpretations- und Wahrheitsmonopol war nicht in Gefahr, solange die fundierenden Texte selbst nur der religiösen Elite zugänglich waren. Solange das Buch der Bücher, die Bücher seiner Auslegung und Bücher überhaupt nur in wenigen hsl.en Exemplaren existierten und darüber hinaus ausschließlich in einer heiligen Geheimsprache überliefert wurden, die nur dem heiligen Hermeneuten verständlich war, konnte das kulturelle Gedächtnis leicht kontrolliert werden, verfügte die Hierarchie über ein Wissensmonopol. Sobald aber das heilige Buch für jedermann zugänglich wurde und man zugleich – im Sinne Luthers und der Reformation – unter dem Schlagwort „Die Schrift bezeugt sich selbst" die Unmittelbarkeit seines Verständnisses propagiert, ist die Rolle des exklusiven Interpreten in Gefahr, verliert die Hierarchie ihr Sinndeutungsmonopol. Da aber alle anderen Formen und Arten von (verschriftlichtem) Wissen an die Universalkompetenz des Hl. Buches und seiner authentischen Interpreten gekoppelt ist, kommt es dadurch ebenfalls zu einer Emanzipation der übrigen Wissensbereiche und -ebenen vom Kanon.

Nichts Geringeres ist aber durch die Erfindung des Buchdrucks, die zunehmende Verlagerung des Buchdrucks von Klöstern und Univ.en hin zum ausschließlich wirtschaftlich orientierten Gewerbe und durch die erstmalige umfassende medienpolitische Anwendung des Buchdrucks in der Reformation geschehen. Man kann sagen, daß die Reformation „Buchereignis" wohl zum entscheidenden Katalysator für die Zensur wurde. Die nun entstehende literarisch-publizistische Öffentlichkeit und die damit verbundene grenzüberschreitende Manipulierbarkeit der „Intelligenz", provozierte ein existentielles Kontrollbedürfnis der alten Autoritäten. Entsprechend umfassend hätte eigentlich die Reaktion der nun für überflüssig erklärten Hierarchie ausfallen müssen. Die katholische Kirche und v.a. die römische Kurie reagierten jedoch spät. Wesentlich früher setzten die Reaktionen im Reich auf die neuen Herausforderungen ein.

II. Zensur in Reich und Reichsständen 15.–18. Jh.

Für Kaiser Karl V. stellte die Reformation eine doppelte Bedrohung dar. Aufgrund seines Selbstverständnisses als „protector eccle-

[1] Max Seckler, Die schiefen Wände des Lehrhauses, in: Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg i. Br. 1988, 105–135, hier 206.

[2] Dazu allgemein Doris Fouquet-Pliemacher, Art. Buch/Buchwesen III, in: TRE 7 (1981), 275–290, insbes. 286–288.

[3] Zur Reformation als medienpolitische Revolution vgl. Gottfried Maron, Art. Katholische Reform und Gegenreformation, in: TRE 18 (1989), 45–72, insbes. 55f und 70f.

[4] Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ^{2}1997, 18. Vgl. auch Arnold Angenendt, Verschriftlichte Mündlichkeit – vermündlichte Schriftlichkeit. Der Prozeß des Mittelalters, in: Heinz Duchhardt / Gert Melville (Hg.), Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit, Köln 1997, 3–25.

[5] Assmann, Gedächtnis, 87.

[6] Ebd., 93.

[7] Ebd., 95.

siae universalis" mußte er gegen den „ketzerischen" Neuerer Luther und die von ihm angestoßene reformatorische Bewegung vorgehen. Schnell verquickte sich zudem die Glaubensfrage mit der Tagespolitik, die von Spannungen zwischen Kaiser und Reichsständen geprägt war und den Zusammenhalt des Hl. Römischen Reiches bedrohte. Angesichts der massenhaften Verbreitung von Luthers Schriften verwundert es kaum, daß bereits im Wormser Edikt 1521 ihre Produktion, ihr Verkauf, ihre Lektüre und ihr Besitz verboten und mit harten Strafandrohungen sanktioniert wurden.[8] Karl V. ordnete im gleichen Jahr eine Vorzensur (censura praevia) antikirchlicher und antipäpstlicher Schriften für das ganze Reich an. Weitere Maßnahmen folgten, die jedoch aufgrund des sich verfestigenden bi- bzw. trikonfessionellen Status des Reiches nicht im Sinn der kaiserlichen Religionspolitik durchgesetzt werden konnten.

Im Zuge der Konfessionalisierung erfuhr das Instrumentarium Zensur eine deutliche Ausweitung und es entwickelte sich ein ausgedehntes Netz staatlicher und kirchlicher Zensur(en), welche die Aufsicht über das neue Massenmedium garantieren sollten.[9] Obwohl die Zensurbestimmungen auf der Ebene des Reiches konfessionell neutral angelegt waren, führte die Verpflichtung der Reichsstände zur Bücherkontrolle (eigentlich ein kaiserliches Regal) zu einer konfessionspolitischen Instrumentalisierung der Buchzensur durch die Stände. Philipp von Hessen etwa handhabte sie zum Schutz des Schmalkaldischen Bundes.[10] Die bayerischen Wittelsbacher Fürsten nutzten dagegen im Bündnis mit dem päpstlichen Legaten das Instrumentarium der Zensur, um gegen religiöse Neuerungen vorzugehen.[11] Mit der Verfestigung der konfessionellen Aufteilung der deutschen Territorien wandelte sich – spätestens mit dem Westfälischen Frieden – das Selbstverständnis des Reiches und des Kaisers vom „protector ecclesiae universalis", zum „servator pacis religionis". Zu Konflikten kam es trotzdem wiederholt, da ungeklärt blieb, wie weit die Zuständigkeit der kaiserlichen Behörde in die landesherrlichen Zensurbehörden hineinreichte.

Die Entwicklung der landesherrlichen Zensur verlief in den verschiedenen Territorien trotz konfessionell unterschiedlicher Ausrichtung weitgehend parallel.[12] Allgemein üblich wurde die Überweisung der Vorzensur an die Univ.en: So 1522 in Ingolstadt (Bayern), 1522 Wittenberg, 1543 Leipzig (Kursachsen), 1527 Marburg (Kurhessen). Historisch gesehen hatte sich Bücherzensur ohnehin zunächst an den Univ.en institutionalisiert.[13] Hier wurde Wissen „produziert", hier wurden Bücher geschrieben; Druckereien waren von universitären Aufträgen abhängig, hatten zeitweise das akademische Bürgerrecht inne, waren landesherrlich privilegiert. Die Univ.en besaßen seit dem Mittelalter das unbestrittene Recht, über Thesen zu urteilen und diese zu approbieren. Z. T. wurden sie ausdrücklich mit päpstlichen Privilegien ausgestattet und traten als „apostolica auctoritate haereticae pravitatis inquisitrix" auf – so ein päpstliches Privileg für die Univ. Wien von 1452. In ähnlicher Weise erhielt 1479 die Kölner Univ. das päpstliche Recht, mit geeigneten Mitteln gegen Drucker, Käufer und Leser verwerflicher Schriften vorzugehen.

Die Regelung der universitären Zensur variierte. Teils übte die Theol. Fak. die Zensur für alle Fak.en aus, teils übernahm jede Fak. diese Aufgabe für ihre Publikationen. Daher verwundert es auch nicht, daß die Gattung eines „Index librorum prohibitorum", also eines Katalogs verbotener Bücher, an den Univ. „erfunden" wurde, nämlich in Löwen und Paris.[14] Die Theologieprofessoren der Sorbonne verfertigten als erste eine „schwarze Liste", weil sie sich und nicht den Papst für die Ausübung des theologischen Lehramtes als kompetent erachteten.[15] Der erste Katalog der Pariser Univ. erschien 1545 und enthielt rund 500 verbotene Bücher.[16] Ein Jahr später publizierten die Löwener Prof.en ihren Index mit 700 Nummern.[17] Bevor der erste römische Index Pauls IV. 1559[18] – mit über 1000 Damnationes – gedruckt werden konnte, sollten die beiden Universitätslisten eine Reihe von erweiterten Neuauflagen erleben.

Nach der Jahrhundertmitte, in der heißen Phase der „Konfessionalisierung", entstanden bis zu Beginn des 17. Jh.s in den einzelnen Territorien des Reiches neue Institutionen zur Bücheraufsicht. Mit Hilfe von Mandaten wurde die Zensur geordnet, es kam zur Einführung von Instrumenten zur Kontrolle des Buchmarktes (Buchdruckereid, Indices verbotener Bücher u. a.) sowie zu zahlreichen Zensurprozessen bzw. Bücherkonfiskationen. Dies alles ist nur zu verstehen im übergreifenden Prozeß der Konfessionalisierung als „Fundamentalvorgang" (H. Schilling).[19] Verallgemeinernd kann man sagen[20]: An der Spitze der Zensur stand in der Regel eine Kommission innerhalb der landesherrlichen Regierung, der die Oberaufsicht über den Buchdruck oblag. Sie regelte die Zensur für die unteren Ebenen. Eine wichtige Rolle spielten nach wie vor die Univ.en. Die Aufsicht lag beim jeweiligen Rektor. Die Dekane der vier Fak.en waren mit den Gutachten für ihr jeweiliges Fachgebiet betraut. Ursprünglich scheint die Theol. Fak. die alleinige Zensurkompetenz ausgeübt zu haben. Die Zensurtätigkeit beschränkte sich allerdings nicht nur auf Schriften von Universitätsmitgliedern, sondern wurde auch auf Bücher anderer Druckorte ausgeweitet. Das Miteinander von Univ. und frühmodernem Staat überdauerte – trotz mancher Konflikte und Kompetenzprobleme – aufgrund ähnlicher Interessen bis zur Aufklärung. Die primär staatlich verstandene Zensur sollte die Religion und ihre Institutionen, die politische Ordnung, die gute Sitten und die Ehre des Einzelnen als fundamentale Rechtsgüter schützen. Doch gehörte auch die Ausräumung wissenschaftlicher Irrtümer, grammatikalischer und orthographischer Fehler sowie die Korrektur unsachgemäß ausgeführter amtlicher Druckschriften zum Aufgabengebiet.

War schon die landesherrliche Zensur protestantischer Staaten – etwa Kursachsens – zugleich auch eine konfessionelle, d. h. lutherische Zensur, so entfaltete sich die katholische Zensur im Reich noch sehr viel stärker. Denn in „katholischen" Gebieten sah man sich in einer durch den Protestantismus hervorgerufenen Defensivposition, während die Stoßrichtung der kursächsischen Zensur etwa zunächst nicht der Katholizismus, sondern ein (Krypto-)Calvinismus war, der abgewehrt werden sollte.[21] Bayern leitete 1522 mit einem Religionsmandat die Gegenreformation ein. Als im April 1524 die Zensurhoheit reichsweit an die Landesherren ging, schlossen sich Anfang Juli desselben Jahres mehrere katholische Fürsten und Bischöfe, unter ihnen auch die bayerischen Herzöge, mit dem päpstlichen Legaten in der sogenannten „Regensburger Einung" zu einem Bündnis gegen die religiösen Neuerungen zusammen. Man verabredete die Einführung der Vorzensur, die in Bayern von einer staatlichen Kommission ausgeübt wurde. Im katholischen Bereich trat neben die

[8] Bernd Moeller, Die frühe Reformation als Kommunikationsprozeß, in: Ders., Luther-Rezeption. Kirchenhistorische Aufsätze zur Reformationsgeschichte, hg. von Johannes Schilling, Göttingen 2001, 73–90, hier 77.

[9] Einen gerafften Überblick bietet Dominik Burkard, Repression und Prävention. Die kirchliche Bücherzensur in Deutschland (16.–20. Jahrhundert), in: Hubert Wolf (Hg.), Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit, Paderborn 2001, 305–327. Danach das Folgende.

[10] Thomas Sirges / Ingeborg Müller, Zensur in Marburg 1538–1832. Eine lokalgeschichtliche Studie zum Bücher- und Pressewesen, Marburg 1984, 9.

[11] Vgl. Helmut Neumann, Staatliche Bücherzensur und -aufsicht in Bayern von der Reformation bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts, Heidelberg u. a. 1977, 7.

[12] Vgl. etwa Hilger Freund, Die Bücher- und Pressezensur im Kurfürstentum Mainz von 1486–1797, Karlsruhe 1971; Neumann, Staatliche Bücherzensur; Wolfgang Wüst, Censur als Stütze von Staat und Kirche in der Frühmoderne. Augsburg, Bayern, Kurmainz und Württemberg im Vergleich, München 1998; Hans-Peter Hasse, Zensur theologischer Bücher in Kursachsen im konfessionellen Zeitalter. Studien zur kursächsischen Literatur- und Religionspolitik in den Jahren 1569 bis 1575, Leipzig 2000.

[13] Vgl. Burkard, Repression, 312; Hasse, Zensur, 62f.

[14] Vgl. Herman H. Schwedt, Der römische Index der verbotenen Bücher, in: HJ 107 (1987), 296–314, hier 296f.

[15] Zum Problem vgl. die Überlegungen bei Max Seckler (Hg.), Lehramt und Theologie. Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung?, Düsseldorf 1981.

[16] Le Catalogue des livres censurez par la faculté de Theologie de Paris, Paris 1544. Abgedruckt bei Jésus Martínez De Bujanda, Index de l'Université de Paris 1544, 1545, 1547, 1549, 1551, 1556, Sherbrooke 1985, 445–472.

[17] Edictum Caesareae Maiestatis promulgatum anno salutis MDXLVI. Praeterea Catalogus & declaratio librorum reprobatorum a Facultate Sacrae Theologie Lovaniensis Academie Iussu & ordinatione prenominatae MC., Lovanii MDXLVI. Abgedruckt bei Jésus Martínez De Bujanda, Index de l'Université de Louvain 1546, 1550, 1558, Sherbrooke 1986, 387–422.

[18] Index auctorum et librorum, qui ab Officio Sanctae Romanae et Universalis Inquisitionis caveri ab omnibus et singulis in universa Christiana Republica mandantur, sub censuris contra legentes, vel tenentes libros prohibitos in Bulla, quae lecta est in Coena Domini expressis et sub aliis poenis in Decreto eiusdem Sacri Officii contentis, Romae 1559. Dazu Heinrich Reusch, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte, 2 Bde, Bonn 1883–1885, hier Bd 1, 258–300; Jésus Martínez De Bujanda, Index de Rome 1557, 1559, 1564. Le premiers index romains et l'index du Concile de Trente, Sherbrooke 1990, insbes. 35–50, 117–142, 261–716, 753–801.

[19] Heinz Schilling, Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas, in: Wolfgang Reinhard/Ders. (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung, Gütersloh 1995, 1–47, hier 4.

[20] Vgl. am Beispiel Kursachsens: Hasse, Zensur, 58–68.

[21] Ebd., 15.

Tätigkeit der staatlichen Institutionen die Zensur des Papstes, der Bischöfe und der Orden, was auf lange Sicht – trotz Überschneidungen und einer gewissen Arbeitsteilung (Gutachtertätigkeit der Ordinariate und Jesuiten für staatliche Stellen) – zu einer zumindest theoretischen Verschärfung und Forcierung literarischer Kontrolle führte.[22]

Die landesherrliche Zensur wurde allerdings aus der Sicht des Kaisers keineswegs immer zufriedenstellend ausgeübt. So sah sich das Reich wiederholt gezwungen, auf Reichstagen und in Reichspolizeiordnungen schärfere Bestimmungen zu erlassen.[23] Mit der Überwachung der landesherrlichen Zensurtätigkeit wurden verschiedene kaiserliche Organe betraut: Der Fiskal beim Reichskammergericht hatte die säumigen Landesherren anzuzeigen und durch das Reichskammergericht hart bestrafen zu lassen. Eine ähnliche Aufgabe übernahm beim Reichshofrat der Reichshoffiskal. Dieses höchste Gremium übte wiederum Druck auf einen Landesherrn oder eine Reichsstadt aus, gegen eine bestimmte Schrift oder einen Autor vorzugehen. 1577 erhielten die kaiserlichen Organe das Recht, sich unmittelbar eines Falles anzunehmen, wenn sie der Meinung waren, es liege ein Verstoß gegen die Reichsgesetze vor oder der zuständige Landesherr habe nicht eingegriffen. Seit 1663 widmete sich auch eine Reichstags-Polizeikommission der Überwachung des Schrifttums.

Einen Sonderfall bildete die Kontrolle der Frankfurter Buchmesse. Hier wurde zwischen 1567 und 1597 eine Kaiserliche Bücherkommission eingerichtet, die bis zum Ende des deutschen Reiches eine bedeutende Rolle spielte. Ihr unterstand die Kontrolle über die vorgenommene Vorzensur, über Buchdruckereien, Stände und Händler. Sie mußte ferner Nachzensur ausüben und ggf. Bücher konfiszieren. Sie hatte für die Abgabe der Pflichtexemplare durch die Buchdrucker und für die Aufnahme aller auf der Messe feilgebotenen Schriften in den Messekatalog zu sorgen. Der kaiserliche Bücherkommissar nahm insofern eine Sonderstellung ein, als er einerseits Beauftragter des Reiches und somit kaiserlicher Beamter, zugleich aber – in aller Regel – katholischer Domherr des Frankfurter St. Bartholomäusstifts war. Darüber hinaus wurde der Bücherkommissar von der Römischen Kurie meist auch zum Apostolischen Bücherkommissar ernannt. Das heißt, er stand in einem zumindest doppelten, für alle Seiten nicht unproblematischen Abhängigkeitsverhältnis.

Wie komplex dieses ganze „System" von Inquisition und Buchzensur funktionierte, konnte vor kurzem anhand des Mainzer Exegeten Johann Lorenz Isenbiehl („Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel") gezeigt werden.[24] Dieser theologische Zensurfall ist für die Erforschung der kirchlichen und staatlichen Bücherzensur deswegen besonders interessant, weil er sich auf den verschiedensten Zensurebenen (Territorialstaat, Reich, Bistum, deutsche Kirche, Römische Kurie) abspielte. Nahezu alle kirchlichen und staatlichen Zensurinstanzen samt Helfershelfer waren involviert, alle Zensurarten (Präventiv-, Repressivzensur) und Methoden normativer Einflußnahme (Inquisition, Politik, Presse) kamen zum Einsatz. Die einzelnen Ebenen, Instanzen und Methoden ergänzten, überlappten und beeinflußten sich gegenseitig. Deutlich wird zugleich, wie stark die römische (päpstliche) Zensur einerseits auf die Akteure vor Ort angewiesen war, andererseits aber von diesen auch instrumentalisiert wurde.

III. Römische Zensur

Zwar hatte man bereits 1501[25] die Gefahren des Buchdrucks für das kirchliche Wissensmonopol erkannt und von Rom aus die deutschen Bischöfe zur Kontrolle des sich entwickelnden Buchmarktes durch Präventivzensur mittels Imprimatur und Verdammung bereits gedruckter Bücher ex post aufgefordert, diese Vorschrift schließlich auch auf dem fünften Laterankonzil (1515) auf die Gesamtkirche ausgedehnt[26]; zwar hatte man nach langem Taktieren wegen der anstehenden Kaiserwahl in der Bulle „Exsurge Domine" vom 15. Juni 1520 Luthers Schriften in gewohnter Weise dem Feuer übergeben und die Durchführung dem weltlichen Arm überlassen[27] – aber die Umsetzung funktionierte nicht mehr. Luthers Ideen wie der Buchdruck überhaupt breiteten sich weiter unkontrolliert aus. Erst Anfang der vierziger Jahre scheint man in Rom das Medium Buch als das eigentliche Erfolgsgeheimnis der inzwischen die Existenz der Catholica selbst bedrohenden Reformation entdeckt zu haben. Jetzt erst fiel die Reaktion umfassend aus: Am 21. Juli 1542 gründete Paul III. die „Hl. Römische und Universale Inquisition", deren Hauptaufgabe die Bekämpfung der Häresie und konsequente Überwachung ihres Haupttransportmittels Buch war.[28] Victor Conzemius bezeichnet die römische Inquisition in ihrem Kampf gegen die lutherisch-protestantische Infiltration in Italien als „fortschrittliches modernes Rechtsinstitut" und als die mildeste aller Inquisitionen[29]. 1571 folgte die Gründung der „Indexkongregation"[30], die sich ausschließlich mit der umfassenden Kontrolle des explodierenden Buchmarktes zu beschäftigen hatte und somit die Tätigkeit der auf dem Konzil von Trient 1562 eingesetzten Zensurkommission in institutionalisierter Form fortführen sollte.[31]

Bis Januar 1998 lag der Schleier des Geheimnisses über der Tätigkeit von Indexkongregation und römischer Inquisition, weil die Archive beider für die Buchzensur zuständigen römischen Dikasterien, die sich in der Obhut der Kongregation für die Glaubenslehre befinden, der Forschung nicht zugänglich waren.[32] Man war weitgehend

[22] Neumann, Bücherzensur, 34–37.

[23] Vgl. Ulrich Eisenhardt, Die Aufsicht über Buchdruck, Buchhandel und Presse im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (1496–1806). Ein Beitrag zur Geschichte der Bücher- und Pressezensur, Karlsruhe 1970, 29–34.

[24] Dominik Burkard, Exegese zwischen Aufklärung und Inquisition. Johann Lorenz Isenbiehls „Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel" (1778) als Testfall historisch-kritischer Schriftauslegung, habil. masch., Münster 2003, 783 S.

[25] Am 1. Juni 1501 erließ Alexander VI. die Bulle „Inter multiplices". Dort heißt es: „Die Buchdruckerkunst ist sehr nützlich, sofern sie die Vervielfältigung bewährter und nützlicher Bücher erleichtert; sie würde aber sehr schädlich werden, wenn sie zum Drucken verderblicher Schriften mißbraucht würde. Darum müssen die Drucker durch geeignete Mittel angehalten werden, das Drucken solcher Schriften zu unterlassen, welche dem katholischen Glauben zuwider oder geeignet sind, dem Gläubigen Anstoss zu geben. Da nun Wir, die Wir dessen Stelle auf Erden vertreten, der vom Himmel herabkam, um die Gemüther der Menschen zu erleuchten und die Finsterniss der Irrthümer zu zerstreuen, durch zuverlässige Berichte erfahren haben, dass in verschiedenen Gegenden, namentlich in den Kirchenprovinzen Köln, Mainz, Trier und Magdeburg sehr viele Bücher und Tractate, welche verschiedene Irrthümer und verkehrte Dogmen, auch solche, die der heiligen christlichen Religion feindselig sind, enthalten, gedruckt worden sind und noch fortwährend gedruckt werden, und da Wir einem so abscheulichen Uebel ohne weitern Verzug entgegenwirken wollen, wie Wir nach dem Uns von oben anvertrauten Hirtenamte verpflichtet sind: so verbieten Wir kraft apostolischer Autorität durch gegenwärtiges allen in den besagten Kirchenprovinzen wohnenden Druckern und ihren Gehülfen bei Strafe der Excommunicatio latae sententiae und bei einer von Unseren ehrwürdigen Brüdern, den Erzbischöfen von Köln (...) oder ihren Generalvicaren oder Officialen je für ihre Provinz festzusetzenden und für die apostolische Kammer einzuziehenden Geldstrafe, fortan Bücher, Tractate oder Schriften irgendwelcher Art zu drukken oder drucken zu lassen ohne vorherige Befragung der besagten Erzbischöfe, Generalvicare oder Officiale und ohne eine von diesen unentgeltlich zu ertheilende specielle und ausdrückliche Erlaubniss, wobei Wir es letzteren zur Gewissenspflicht machen, ehe sie eine solche Erlaubniss ertheilen, die zu druckenden Bücher sorgfältig zu prüfen oder von kundigen und katholischen Männern prüfen zu lassen und dafür zu sorgen, dass nichts gedruckt werde, was dem orthodoxen Glauben zuwider, gottlos oder ärgernissgebend ist (...)". Zit. nach Reusch, Index, Bd 1, 54.

[26] Die am 3. Mai 1515 verkündete Bulle „Inter solicitudines" bestimmte: „Es soll fortan auf ewige Zeiten niemand ein Buch oder eine Schrift in Unserer Stadt oder in irgendwelchen anderen Städten und Diöcesen drucken oder drucken zu lassen wagen, wenn sie nicht in Rom durch Unsern Vicar oder den Magister Sacri Palatii, in anderen Städten und Diöcesen durch den Bischof oder einen andern in der Wissenschaft der zu druckenden Schrift bewanderten, von dem Bischof zu beauftragenden Mann und durch den Inquisitor der Stadt oder Diöcese, worin das Buch gedruckt werden soll, sorgfältig geprüft und durch ihre eigenhändige Unterschrift, – die bei Strafe der Excommunication unentgeltlich und ohne Verzug zu geben ist, – gutgeheissen worden (...)". Zit. nach Reusch, Index, Bd 1, 55f.

[27] Vgl. ebd., Bd 1, 66; Francesco Beretta, Galilée devant le Tribunal de l'Inquisition. Une relecture des sources, Fribourg 1998, 93–163.

[28] Die Bulle findet sich abgedruckt in: Magnum Bullarium Romanum seu ejusdem Continuatio 1, Rom 1638, 762f. In der Bulle selbst ist nicht ausdrücklich von häretischen Büchern die Rede, doch macht ein am 12. Juli 1543 erlassenes Edikt an die Generalinquisitoren deutlich, daß die Unterdrükkung häretischer Bücher ganz selbstverständlich zur Aufgabe der Inquisition gehörte. Dazu Reusch, Index, Bd 1, 170f.

[29] Victor Conzemius, Die Inquisition als Chiffre für das Böse in der Kirche, in: StZ 10 (1999), 651–668, hier 655.

[30] Wurde früher davon ausgegangen, die Indexkongregation sei „vivae vocis oraculo" gegründet worden (vgl. Paul Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts. Mit besonderer Berücksichtigung Deutschlands, Bd 1, Berlin 1869, 452), so ist heute die vom 4. April 1571 datierende Konstitution „In apostolicae", mit der die Kongregation errichtet wurde, bekannt. Vgl. Francis X. Blouin Jr. (Hg.), Vatican Archives. An Inventory and Guide to Historical Documents of the Holy See, New York–Oxford 1998, 80.

[31] Hubert Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd IV/1, Freiburg–Basel–Wien 1975, 94f u. ö.

[32] Zur Apertura vgl. Accademia nazionale dei Lincei/Congregazione per la Dottrina della Fede (Hg.), L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano (Roma, 22 gennaio 1998), Rom 1998; Alejando Cifres, Das historische Archiv

auf Vermutungen, Spekulationen und kühne Hypothesen angewiesen. In mühsamen und umständlichen Rekonstruktionen konnten ohne Benutzung des Archivs wenigstens einige Verfahren des 19. Jh.s aufgearbeitet werden. Stellvertretend sei hier auf die Fälle Georg Hermes[33] und Johannes Evangelist Kuhn[34] hingewiesen. Die Tätigkeit von römischer Inquisition und Indexkongregation bot sich eher als Sujet für Romane und Polemiken[35] denn für historische Studien an.[36] Die zugänglichen Archive der zahlreichen lokalen italienischen Inquisitionen, die es in fast allen Bischofsstädten gab, ermöglichten immerhin erste Rückschlüsse auf die Tätigkeit der römischen Zentrale.[37] Zahlreiche Causen, die in Rom anhängig waren, blieben dennoch gänzlich unbekannt, weil nur im Falle eines ausdrücklichen Schuldspruchs (Prohibeatur oder Damnatur) das Urteil der beiden Kongregationen mittels der an den Türen der römischen Hauptkirchen angeschlagenen Dekrete publiziert wurde.[38] Alle paar Jahrzehnte wurden diese Urteilsplakate, die in der Regel fünf bis zehn Bücherverbote enthielten, mehr oder minder vollständig in dem eigentlichen Index in Buchform gesammelt.[39] Bei Freispruch, Vertagung oder wenn sich ein Fall im Sande verlief – was gar nicht so selten vorkam – drang dagegen kaum einmal etwas an die Öffentlichkeit.

1. Die Bestände des Archivs

Nach Öffnung der Akten zeigt sich: Die mit hohem Anspruch und weitgehend kontinuierlich durchgeführte kirchliche Zensurtätigkeit hat seit dem 16. Jh. ein einmaliges Archiv neuzeitlicher Wissenskultur – mit negativem Vorzeichen – entstehen lassen. Nirgendwo sonst findet man über 400 Jahre die Auseinandersetzung einer Institution mit der Neuzeit so dokumentiert wie hier. Trotz ihres wechselvollen Schicksals, namentlich der Verschleppung nach Paris unter Napoleon in den Jahren 1810/11, und ihres komplizierten Rücktransportes, haben die Archivbestände, die sich auf die Bücherzensur beziehen, kaum gelitten.[40]

Das Archiv der Indexkongregation ist nahezu komplett erhalten geblieben. Die wichtigste Serie der Protocolli in 143 Bden dokumentiert die eigentliche Arbeit der Kongregation und bildet das „offizielle" Material der Congregatio Indicis; die „Protocolli" enthalten in der Regel Geheimgutachten, kurzgefaßte Sitzungsprotokolle mit den Voten der Konsultoren und Kardinäle, „Relazioni alla Santità di Nostro Signore" sowie Entwürfe und Drucke der Urteilsdekrete in Plakatform, mitunter auch Beiakten (Briefwechsel, Denunziationsschreiben u. ä.). Sammlungen derartiger Beiakten finden sich auch in den acht Bden „Atti e Documenti" (19. Jh.), die der letzte Indexsekretär P. Esser OP zu Beginn des 20. Jh.s zusammenstellte. Von Bedeutung sind darüber hinaus die 24 Diarien (1571–1917); sie geben im wesentlichen die Sitzungen der Kongregation, die Kurzfassung der Urteile und z. T. andere wichtige Ereignisse wieder. Die neun Bde umfassenden „Causes Célèbres" (19. Jh.) beinhalten u. a. große Indexfälle wie Lamennais, Rosmini und Günther oder andere thematische Sammlungen.

Das Archiv des Sanctum Officium umfaßt den disparaten Aufgaben dieser Kongregation entsprechend verschiedene Serien. Für die Bücherzensur einschlägig ist v. a. der Bestand „Censura librorum" (1570–1967).[41] Die bis 1922 zugänglichen Bde dokumentieren in der Regel zehn bis 15 Causen, wobei alle einen Fall betreffenden Akten in einem Faszikel zusammengebunden sind. Ergänzend sind die „Acta Sancti Officii" (1548–1967) heranzuziehen, die in „Form eines lakonischen Ergebnisprotokolls"[42] die Dekrete festhalten. Hier handelt es sich um alle Beschlüsse der wöchentlichen Sitzungen der Inquisition. Die Zensurfälle nehmen dabei nur einen geringen Raum ein. Meist geht es um Glaubensfragen aller Art, namentlich die sogenannten „Dubbi" über verschiedene Sakramente, Verfehlungen wie Homosexualität (stets „il pessimo" genannt) oder „falso mysticismo".[43] Auch die Selbstverwaltung der Inquisition als Staat im Staat spielt eine bedeutende Rolle. Schließlich sind eine Reihe von Bden aus der „Stanza Storica" – einem Sammelbestand im sog. Historischen Saal des Archivs – für Zensurfragen relevant. Hier wurden Materialien unterschiedlichster Thematik und Provenienz von „historischer" Bedeutung verwahrt, u. a. auch große theologische Zensurfälle, die eigentlich in die chronologische Serie der Censura Librorum gehören.

Ein weiteres für unsere Fragestellung zentrales Archiv muß bislang als verschollen gelten. Es handelt sich um die Akten des sog. „Magister Sacri Palatii"[44], des Hoftheologen des Papstes. Dieser war nicht nur für die Buchzensur in Rom und im Kirchenstaat zuständig, sondern gehörte ex officio den Kongregationen des Index und der Inquisition an. Er vertrat in der Regel den päpstlichen Standpunkt in den Sitzungen, konnte aber auch selbständig Bücherverbote erlassen. Da der Magister immer ein Dominikaner aus dem Konvent Santa Maria sopra Minerva war, stand zu vermuten, daß sein Archiv sich dort erhalten hätte. Dies ist aber leider nicht der Fall. Vermutlich ruht es noch immer in den Privaträumen des Papstes im Vatikanischen Palast.

2. Die Aufgabe von Index und Inquisition

Wie im Reich und in den einzelnen Territorien basierte auch die römische Zensur letztlich auf prekären institutionellen Gegebenheiten. Die jeweiligen Kompetenzbereiche der Inquisition[45], deren Hauptaufgabe im 16. Jh. zunächst die Bekämpfung der protestantischen Häresie und die konsequente Überwachung ihres Haupttransportmittels Buch war, und der Indexkongregation[46] als eigener Instanz für die Repressivzensur waren keineswegs klar und eindeutig. De facto bestand eine Konkurrenz der Indexkongregation zum (übergeordneten) Sanctum Officium und zum (beiden Kongregationen ex officio angehörigen) Magister Sacri Palatii, die im Pontifikat Clemens VIII. in harten Konflikten kulminierte (v. a. in der Talmudfrage).[47] Während das Sanctum Officium als „Suprema Congregatio" einen

der Kongregation für die Glaubenslehre in Rom, in: HZ 268 (1999), 97–106; Herman H. Schwedt, Das Archiv der römischen Inquisition und des Index, in: RQ 93 (1998), 288–301; John Tedeschi, Gli archivi dispersi dell'Inquisizione romana, in: Ders. (Hg.), Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana, Mailand 1997, 25–33, 203–221 [Anmerkungen].

[33] Herman H. Schwedt, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert, Rom 1980.

[34] Hubert Wolf, Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit, Mainz 1992.

[35] Es sei lediglich auf Voltaires „Candide ou l'optimisme" oder die Figur des Großinquisitors in „Die Brüder Karamasow" von Dostojewskij verwiesen. Vgl. auch Conzemius, Inquisition, 651–668.

[36] Dabei wurde meist übersehen, „daß die Inquisition primär ein Phänomen der Gesellschaft und nicht der Kirche war" (Henry Kamen). Zit. nach ebd., 665.

[37] Vgl. etwa Andrea Del Col/Giovanna Paolin (Hg.), L'inquisizione romana in Italia nell'età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche. Atti del seminario internazionale Trieste, 18–20 maggio 1988, Rom 1991.

[38] Im Rahmen eines von mir geleiteten Forschungsprojekts wird eine Edition aller vom Sanctum Officium und der Indexkongregation erlassenen Bücherverbote („Bandi") vorbereitet. Der erste, das 19. Jh. umfassende Bd, ist nahezu abgeschlossen.

[39] Zu den wichtigeren römischen Indizes gehören die von 1559, 1564 (Trienter Index), 1590, 1596, 1664, 1758, 1835, 1900. Einen Überblick über die Indizes bis 1885 bietet Reusch, Index, Bd 1, VIIf und II, VIIIf; vgl. außerdem die Publikationsreihe von Jésus Martínez Bujanda: „Index des Livres interdits".

[40] Dazu vorläufig Schwedt, Archiv, 289–292; Cifres, Archiv, 97–106.

[41] Dazu Herman H. Schwedt, Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher in den Jahren 1965–1966, in: Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897–1997. Vorträge des Studientages am 29. November 1997 in Aachen, hg. v. Geschichtsverein für das Bistum Aachen, Neustadt a. d. Aisch 1999, 45–111.

[42] Schwedt, Archiv, 270.

[43] Vgl. etwa die Vorgänge im römischen Kloster San Ambrogio, in die auch Joseph Kleutgen SJ (1811–1883), Konsultor der Indexkongregation und Beichtvater im Kloster, involviert war. Nach einem Prozeß vor dem Sanctum Officium wurde das Kloster aufgehoben und Kleutgen zu fünfjähriger Haft in den Zellen der Inquisition verurteilt. Doch milderten die Kongregation und später auch der Papst das Urteil. Dazu vorläufig: Konrad Deufel, Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms Joseph Kleutgens. Darstellung und neue Quellen, München 1976, 56–63; Hubert Wolf, Gustav Adolf zu Hohenlohe-Schillingsfürst. Kurienkardinal. Freiburger Erzbischofskandidat und Mäzen 1823–1896, in: Gerhard Taddey/Joachim Fischer (Hg.), Lebensbilder aus Baden-Württemberg 18, Stuttgart 1994, 350–375, hier 355f. Eine ausführliche Studie über den Fall ist in Vorbereitung.

[44] Zum Amt des Magisters Sacri Palatii vgl. Angela Adriana Cavarra, La Biblioteca Casanatense a difesa dell'ortodossia: bibliotecari e theologi domenicani, segretari dell'Indice e maestri del Sacro Palazzo, in: Dies., (Hg.), Inquisizione e Indice nei secoli XVI–XVII. Controversie teologiche dalle raccolte casanatensi, Vigevano u. a. 1998, 1–5.

[45] Dazu Del Col/Paolin (Hg.), L'inquisizione.

[46] Dazu Silvana Seidel-Menchi, La Congregazione dell'Indice, in: L'Apertura degli archivi del Sant'Uffizio Romano. Roma Accademia dei Lincei, Rom 1998, 31–45.

[47] Vgl. Marina Caffiero, I libri degli Ebrei. Censura e norme della revisione in una fonte inedita, in: Cristina Stango (Hg.), Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento: atti del Convegno, 5 marzo 1999/VI. Giornata Luigi Firpo, Florenz 2001, 203–223; Fausto Parente, The Index, the Holy Office and the Condemnation of the Talmud and Publication of Clement VIII's Index, in: Gigliola Fragnito (Hg.), Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy, Cambridge 2001, 163–193.

großen Stab an Mitarbeitern hatte, fristete die Indexkongregation bis zu ihrer Rückholung in die Inquisition im Jahr 1917 mehr oder weniger ein subordinäres Dasein als Hilfskommission derselben: Sie war im wesentlichen eine „Ein-Mann-Behörde", die von einem Sekretär aus dem Dominikanerorden geleitet wurde. Dieser hatte die Vermittlung zwischen den Kardinälen der Kongregation und dem fluktuierenden Kreis unbezahlter Gutachter, den Konsultoren, zu leisten. Dadurch wuchs dem quasi nicht kontrollierbaren Sekretär eine gewaltige Macht zu.[48] Auch wenn die Bedeutung der beiden Kongregationen innerhalb der kurialen Rangfolge einen anderen Eindruck vermittelt, so war die Bedeutung der Indexkongregation für die Buchzensur de facto doch weitaus größer. Zwar wurden viele „Kapitalfälle" tatsächlich im Sanctum Officium verhandelt, zumindest für das 19. Jh. läßt sich jedoch nicht behaupten, die „Suprema Congregatio" habe die größeren Zensurfälle gesichert. Vielmehr kristallisiert sich zunehmend heraus, daß sich das Sanctum Officium eher den innertheologisch relevanten Büchern zuwandte, zumal dann, wenn es sich um Schriften von Priestern handelte, gegen die selbst noch ein Prozeß angestrengt wurde, d.h. wenn die anderen „Tätigkeitsbereiche" der Behörde gefragt waren.

Trotz der genannten, anfangs v.a. antiprotestantischen Zielrichtung von Hl. Officium und Indexkongregation, die auch aus den einschlägigen päpstlichen Bullen und Instruktionen deutlich wird[49], zeigt eine erste Analyse der Akten beider Dikasterien, daß es schon im 16. Jh. nicht nur um den „rechten Glauben" ging, sondern um eine Totalkontrolle des gesamten Buchmarktes mit all seinen Sparten. Was die zehn Trienter Indexregeln[50] fordern, wurde nicht nur in jeder neuen Indexausgabe wieder eingeschärft, sondern in Rom radikal umgesetzt. So sind von Häresiarchen wie Luther, Calvin, Zwingli u.a. „alle Bücher ohne Ausnahme verboten" – auch wenn sie überhaupt nichts mit Glauben und Religion zu tun haben (Regel 2). „Libri, qui res lascivas, seu oscenas (...) tractant (...) omnino prohibentur" (Regel 7). Auch das Lesen der Bibel in der Volkssprache bringt wegen der „temeritas" (Verwegenheit) der Menschen mehr Schaden als Nutzen und ist deshalb zu verbieten (Regel 4). Andererseits rang man innerhalb der römischen Zensurbehörden zwischen 1571 und ca. 1610 durchaus um eine kohärente Beurteilung des „grauen Bereiches" zwischen den konfessionellen Extremen, wie er sich etwa in den Werken des Erasmus von Rotterdam[51], aber auch in der volkssprachlichen Literatur darstellte.[52] Heikle Fragen stellten sich insbesondere hinsichtlich der volkssprachlichen Bibelübersetzungen[53] und des Talmuds. Die Extreme der Zensurpolitik waren durch den Index Pauls IV. von 1559 und dem „milden" tridentinischen Index von 1564 markiert. Die Politik schwankte in der Folge: Die Inquisition favorisierte „ihren" Index von 1559, die Indexkongregation hielt sich – trotz intransigenter Phasen etwa unter Sixtus V. – im ganzen eher an das tridentinische Vorbild, wurde ihrerseits aber von Päpsten wie Clemens VIII. zu noch größerer Milde gemahnt. Der Indexkongregation gelang es aufgrund innerer Schwierigkeiten und der Übergriffe der Inquisition und der Päpste erst 1596, also nach 25 Jahren Arbeit, die Promulgation eines aktualisierten römischen Index durchzusetzen.[54]

Das Ziel einer umfassenden Totalkontrolle des Buchmarktes tritt am deutlichsten zutage nicht in den versuchten oder faktisch erfolgten Indizierungen, sondern in den umfassenden Expurgationsprogrammen, welche die Indexkongregation in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens durchzuführen beabsichtigte. So findet sich im zweiten Bd der Protocolli eine ausführliche Liste mit „zu reinigenden Büchern", die entweder einen „häretischen" Hg. bzw. Übersetzer oder einen häretischen Verleger bzw. Drucker oder auch nur einen häretischen Verlagsort (wie Leipzig, Basel oder Tübingen) ihr eigen nannten. Zu den Häretikern gehörten selbstredend nicht nur Lutheraner oder Reformierte, sondern durchaus und v.a. Erasmus von Rotterdam und andere – aus römischer Sicht – „laue" Katholiken. Diese wurden z.T. sogar als gefährlicher als die protestantischen Häretiker angesehen. Auf diesem Expurgationskatalog[55] stehen u.a. die kritischen, vorwiegend protestantischen Ausgaben der Kirchenväter von Ambrosius über Irenäus und Tertullian bis Thomas von Aquin, die medizinischen Standardwerke von Hippokrates, Galenus, Avicenna oder Paracelsus, in der philosophischen Sektion selbstredend neben vielen anderen Aristoteles und Platon, im Bereich der Historiographie neben zahlreichen Chronologien Theodoret, Philo, Herodot, Thukydides, Euseb von Caesarea oder die Cosmographie Sebastian Münsters, sämtliche mathematische Standardwerke sowie im Bereich der Klassikerausgaben etwa Cicero, Ovid, Virgil, Horaz, Sallust, Sokrates, Homer und viele andere.

Die ersten 15 bis 20 Bde der Protocolli-Serie[56] belegen, daß es nicht nur beim Programm einer Totalkontrolle blieb. Hier finden sich unzählige Zensuren zur Expurgation der genannten Werke. Heilige, Kirchenväter, Kardinäle und sogar Päpste waren von der Überwachung keineswegs ausgeschlossen. Auch der spätere Kopf der römischen Inquisition, Kardinal Robert Bellarmin, konnte nicht verhindern, daß er selbst auf dem Index landete. Die Versuche des Kardinalinquisitors, von der Schwarzen Liste wieder gestrichen zu werden, gehören zu den unterhaltsamsten Episoden der römischen Indexgeschichte. Papst Pius II. wurde postum auf den Index gesetzt. Er findet sich dort freilich nicht unter seinem Papstnamen, sondern unter Piccolomineus Aeneas Silvius.[57]

Doch stieß die Zensur auch an ihre Grenzen: In den 1570er Jahren wurden postum Expurgationsverfahren zu den Werken der Kardinäle Contarini und Cajetan eröffnet, die dem nachtridentinischen theologischen Standard angepaßt werden sollten. Bei dem „evangelistischen" Reformtheologen Contarini stand – wenig verwunderlich – dessen vermittelnde Rechtfertigungslehre im Mittelpunkt, während Cajetan durch seine mitunter wenig „orthodoxe" Thomasdeutung Anstoß erregt hatte. Gerade das Erbe des Aquinaten galt es aber im Sinne der erneuerten Scholastik besonders treu zu hüten. Zudem hatte Cajetan durch seine Schriftkommentare, die den Vulgatatext und die Auslegungstradition kritisierten, Anstoß erregt. Die beiden Expurgationsprojekte Cajetan und Contarini zeigen aber, daß die theologische Konfessionalisierung und Uniformierung schnell an ihre Grenzen stieß. Das vortridentinische theologische „Erbe" blieb ein Unruhefaktor, den man aufgrund einer inneren Dialektik der gegenreformatorischen Zensur nicht völlig ausschalten konnte, wenn man die eigene, traditionsverbundene Position nicht beschädigen wollte. Unter Pius V. verfolgte man zwar das Projekt einer thomistischen Engführung der Tradition, mußte aber bald erkennen, daß der Aquinate nicht immer in sich konsistent und die Kritik seines Kommentators Cajetan zuweilen nicht von der Hand zu weisen war.[58]

Insgesamt scheiterte die expurgative Zensur, die ursprünglich als „liberales" Mittel dazu dienen sollte, nützliche Bücher von Protestanten und katholischen Abweichlern zu reinigen und somit für Katholiken nutzbar zu machen. Die Aufgabe der Erstellung eines „Index expurgatorius" wurde schließlich 1604 der Indexkongregation entzogen und dem Magister Sacri Palatii übertragen, der 1607 einen Index zu nur ca. 50 Werken vorlegte. Dieser wurde 1612 intern von der Inquisition suspendiert. Die römischen Bemühungen in diesem Bereich konnten sich also nicht entfernt mit denen der spanischen Inquisition messen, die 1614 einen etwa 1000seitigen Index expurgatorius drucken ließ.[59]

Das römische Programm einer Totalkontrolle des Buches scheiterte auch in anderer Hinsicht. Konsultoren und Kardinäle von Index und Inquisition sahen bald ein, daß der Bücherberg von Jahr zu Jahr wuchs und eine Bewältigung sich mehr und mehr als illusorisch erwies, zumal man sich nicht auf die philosophische und theologische Buchproduktion beschränken wollte. Bereits 1571, dem Jahr der Gründung der Indexkongregation, formulierte der Jesuit Johannes Flander in einem Gutachten resigniert den Generalzweifel am Index

[48] Vgl. Hubert Wolf/Dominik Burkard/Ulrich Muhlack, Rankes „Päpste" auf dem Index. Zwischen Dogma und Historie, Paderborn u.a. 2003, 101f.

[49] Vgl. Hinschius, System, Bd 1, 448–455.

[50] Dazu Reusch, Index, Bd 1, 330–341.

[51] Vgl. Silvana Seidel Menchi, Erasmus als Ketzer. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts, Leiden u.a. 1993.

[52] Vgl. Maria Antoinette Passarelli, Ein Beispiel für die Zensur vulgärsprachlicher Texte. Simone Fornaris Kommentar zum *Orlando Furioso*, in: Wolf (Hg.), Inquisition, 279–291.

[53] Gigliola Fragnito, La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471–1605), Bologna 1997.

[54] Vittorio Frajese, La politica dell'Indice dal Tridentino al Clementino (1571–1596), in: Archivio italiano per la storia della pietà 11 (1998), 269–356.

[55] De librorum expurgatione facienda et quis ordo servandus videtur. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (künftig ACDF), Index, Prot B [IIa-2] fol. 205–209.

[56] ACDF, Index, Prot A–S.

[57] ACDF, Index, Prot C, 198ff.

[58] Zum ganzen: Claus Arnold, Kirchliche Zensur und theologische Rezeption. Die postume Expurgation der Werke Cajetans und Contarinis und das theologische Profil der römischen Kongregationen von Index und Inquisition (1571–1601), habil. masch., Münster 2003, 500 S.

[59] Index librorum expurgatorum, Madriti. Excudebat Ludovicus Sancius, Typographus Regius 1614.

als solchen, dessen Verbote man zumal wegen der (unentbehrlichen) Bücher von Häretikern, die sich mit profanen Gegenständen beschäftigten, nicht völlig beachten könne.[60] Probleme gab es außerdem bei der Rezeption des Index und seiner Umsetzung in den unterschiedlichen europäischen Ländern. Um selbst Kontrolle vor Ort ausüben zu können, versuchte die Indexkongregation, sich der Hilfe der Ortsbischöfe (also nicht der weniger zahlreichen und vom Sanctum Officium abhängigen lokalen Inquisitionen) zu versichern.[61] Insgesamt scheiterten diese Emanzipationsbestrebungen jedoch.

3. Zur Arbeitsweise der Zensurkongregationen – oder: Wie kommt man auf den Index?

Die ersten römischen Indices von 1557/59 und der sog. Trienter Index von 1564 basieren nicht auf detaillierten Gutachten über einzelne Bücher. Sie sind lediglich Kompilationen aus früheren nichtrömischen Katalogen.[62] Auch später, in den Indices Sixtus V. (1590) und Clemens VIII. (1595) wurden insbesondere deutsch- und englischsprachige Titel einfach aus anderen schwarzen Listen in cumulo übernommen.[63] In Rom fehlten Zensoren, die der deutschen und englischen Sprache mächtig gewesen wären. Auch im 19. Jh. landete von den Vertretern der Literatengruppe „Junges Deutschland" nur Heinrich Heine auf dem Index, weil seine Werke auch in einer „anständigen", weil für Katholiken lesbaren Sprache, nämlich Französisch, erschienen. Börne und Gutzkow etwa blieben verschont, weil sie ausschließlich in der Barbarensprache Deutsch publizierten, die in Rom niemand lesen konnte.[64]

Für die römischen Indices des 16. und 17. Jh.s wurden der Münchner Index von 1582[65] und die Kataloge der Frankfurter Buchmesse, in denen evangelische und katholische Autoren in getrennten Abteilungen verzeichnet waren, besonders wichtig.[66] Etwa 300 evangelische Autoren landeten so ohne weitere Überprüfung auf dem römischen Index.[67] Manchmal erschienen die in den Messekatalogen angekündigten Werke nie, manchmal wurden Katholiken und Protestanten vertauscht oder verwechselt. Daher standen bis zum Beginn des letzten Jh.s Autoren auf dem Index, die nie etwas geschrieben hatten oder nur als Verleger oder Drucker tätig waren. Michael Haringer CSsR (1817–1887)[68], Konsultor der Indexkongregation in den 1870er und 1880er Jahren, notierte in einem Gutachten voll Unverständnis: „Plures libri optimorum Catholicorum, uti Fr. Host, Domenicani et Inquisitoris, Geyler a Kaissersberg in Indice habentur cum nota Ia classis uti haeretici", was nichts anders denn als „verum scandalum" zu bezeichnen sei.[69] Die späteren Indizierungen, die im Index Alexander VII. 1664 zusammengefaßt werden sollten, erfolgten in der Regel aufgrund von Zensur und Beratung von Buch für Buch: Ein Zensor verfaßte ein Gutachten, das er mündlich in der Sitzung der Kongregation vortrug. „Su la sola Relazione verbale" faßten die Kardinäle von Index und Inquisition ihr Urteil – gleichgültig, ob es sich um einen evangelischen oder katholischen Autor, um eine naturwissenschaftliche oder theologische Materie handelte.[70]

Erst die Reform Benedikts XIV. brachte mehr Transparenz in das Verfahren. Mit der Bulle „Sollicita ac provida" vom 9. Juli 1753 wurde der Geschäftsgang beider Kongregationen klar geregelt[71]. Namentlich übernahm der Papst die Vorschläge des Sekretärs der Indexkongregation, Tommaso Ricchini († 1779)[72], der in einem Votum verlangt hatte: „Sarebbe pertanto opportuno, che una tal Relazione, o censura non solamente si legesse ad aures in Congregazione, ma andasse sotto gli occhj dei Signori Cardinali, acciocchè potessero maturamente disaminarle".[73] Die Gutachten mußten nun schriftlich eingereicht und für alle Mitglieder der Kongregation kopiert werden. Seit Ende des 18. Jh.s wurden die Zensuren sogar gedruckt, so daß man sich – Ironie der Geschichte – in den Kongregationen, die den Buchdruck als Teufelswerk ansahen, die Segnungen eben dieser Erfindung – wenn auch spät – zunutze machte. Ferner wurde ein mehrstufiges Indizierungsverfahren eingeführt:

- Schriftliche(s) Gutachten eines oder mehrerer Konsultoren bzw. Qualifikatoren;
- Beratung aufgrund der Kopien im Konsult (Versammlung der Fachleute) und Beschlußvorschlag, z. T. mit Minderheitsvoten;
- Beratung in der Kardinalsplenaria, der eigentlichen Kongregation, und Beschluß der Kardinäle;
- Bestätigung dieses Beschlusses durch den Papst.

Trotz dieser und anderer Indexreformversuche, die noch einer umfangreichen Erforschung bedürfen, gelang es nicht, die zahlreichen Fehler im römischen „Index librorum prohibitorum" auszumerzen. Auch die letzte, unter Pius XII. 1948 erschienene Ausgabe[74], ist nicht frei von Mängeln, Versehen und Irrtümern. Interessanterweise beauftragte Leo XIII. für seine Indexreform[75] ausschließlich deutsche Gelehrte, weil er diese in den Buchwissenschaften, namentlich in der Kunst des exakten Bibliographierens, für am meisten fortgeschritten hielt.

4. Wer angeklagt wird, ist schon verurteilt? Ein Vorurteil und seine Korrektur

Im 19. Jh. kursierte an der römischen Kurie ein Diktum: „Wer beim Index oder der Inquisition angezeigt wird, ist schon so gut wie verurteilt".[76] In dieser Sichtweise erscheinen Indexkongregation und Inquisition als homogenes Ganzes, als blindlings gehorchender, vollkommen gleichgeschalteter Apparat. Die Öffnung des Archivs macht es erstmals möglich, hinter die Kulissen zu schauen, die gepflegten Diskussionen und heftigen Auseinandersetzungen um Freispruch oder Verdammung eines Buches in den Dikasterien selbst zu erkennen.[77] Man stößt nicht auf den „Big Brother" des totalen Überwachungssystems; vielmehr spiegeln die Voten der Gutachter und die Kontroversen in den Sitzungen der Konsultoren und Kardinäle die jeweiligen Parteiungen und Strömungen in Kirche und Theologie wider. Gerade im Gnadenstreit oder im Konflikt um das heliozentrische Weltbild erweisen sich Inquisition und Index keineswegs als automatische Verdammungsmaschinerie. Hier rangen Menschen unterschiedlicher Herkunft, Bildung und Mentalität um den rechten Weg

[60] „Dubitandum proponit super toto Indici, qui cum non possit penitus observari, presertim circa libros haereticorum qui argumentum prophanum tractant". ACDF, Index, Prot A, pag. 9. Vgl. Seidel-Menchi, La Congregazione, 42.

[61] Gigliola Fragnito, The Central and Peripheral Organization of Censorship, in: Dies. (Hg.), Church, 13–49.

[62] Dazu Reusch, Index, Bd 1, 258–294; Bujanda, Index de Rome 1557, 27ff; insbesondere die Indices aus Löwen, Paris und Venedig dienten in Rom als Fundgrube. Vgl. dazu oben.

[63] Vgl. dazu Hubert Wolf, Die „deutsche" Indexreform Leos XIII. Oder: Der ausgefallene Fall des Altkatholiken Franz Heinrich Reusch, in: HZ 272 (2001), 63–106.

[64] Vgl. Hubert Wolf/Dominik Burkard, Zwischen Amboß und Hammer. Heinrich Heine unter staatlicher und kirchlicher Zensur, in: Hubert Wolf u. a., Die Macht der Zensur. Heinrich Heine auf dem Index, Düsseldorf 1998, 11–143, hier 98–107.

[65] Zu ihm Reusch, Index, Bd 1, 472–480; Jésus Martínez De Bujanda, Index de Rome 1590, 1593, 1596. Avec étude des index de Parme 1580 et Munich 1582, Sherbrooke 1994, insbes. 187–267.

[66] Eine besondere Rolle spielten hierbei die päpstlichen Bücherkommissare. Vgl. Heribert Raab, Apostolische Bücherkommissare in Frankfurt am Main, in: HJ 87 (1967), 326–354; Rotraut Becker, Die Berichte des kaiserlichen und apostolischen Bücherkommissars Ludwig von Hagen an die römische Kurie (1623–1649), in: QFIAB 51 (1971), 422–465.

[67] Vgl. Reusch, Index, Bd 1, 473f.

[68] Redemptorist in Altötting, ab 1855 Konsultor und Generalsekretär der obersten Ordensleitung der Redemptoristen in Rom, auf dem 1. Vatikanum strenger Befürworter der päpstlichen Unfehlbarkeit, 1873–1887 Konsultor der Indexkongregation. Zu ihm Herman H. Schwedt, Michael Haringer C.Ss.R. (1817–1887). Theologe auf dem Ersten Vatikanischen Konzil und Konsultor der Index-Kongregation, in: Herbert Hamanns/Hermann-Josef Reudenbach/Heino Sonnemans (Hg.), Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf, Paderborn 1991, 439–489. Über seine Rolle für die Reform des Index unter Leo XIII. vgl. Wolf, Indexreform.

[69] Handschriftliches Gutachten Haringers für Saccheri v. 29. November 1885. ACDF, Index AeD 1878–1885 [IIb-7] Nr. 407.

[70] Ebd.

[71] Dazu Hans Paarhammer, Sollicita ac provida. Neuordnung von Lehrbeanstandung und Bücherzensur in der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: André Gabriels/Heinrich Reinhardt (Hg.), Ministerium Justitiae. FS für Heribert Heinemann, Essen 1985, 343–361; auch Wolf/Burkard, Zwischen Amboß und Hammer, 55–57.

[72] Ricchini galt als theologischer Berater Benedikts XIV., der ihn vergeblich als Ordensgeneral der Dominikaner zu installieren versuchte; 1759 wurde Ricchini von dessen Nachfolger Clemens XIII. zum Magister Sacri Palatii ernannt. Zu ihm Ludwig von Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd 16/1, Freiburg i. Br. 1931, 193, 216, 475.

[73] Memoire per il buon Regolamento della S.C. dell'Indice esibite alla Santità di N.S. Benedetto XIV. dal P. Tommaso Agost° Ricchini Seg^rio delle medesime S. Anno 1750. ACDF, Indice, Prot 1749–1752, Nr. 213b.

[74] Index librorum prohibitorum SS. MI D.N. Pii PP. XII iussu editus, Vatikan 1948.

[75] Dazu Wolf, Indexreform.

[76] Nachweise bei Schwedt, Hermes, 40. Anm. 31.

[77] Beim Symposium vom 29.–31. Oktober 1998 zur Apertura des Archivs wurde bereits der „nicht-monolithische Charakter" der römischen Inquisition deutlich. Dazu Conzemius, Inquisition, 664.

zur rechten Verteidigung der rechten Lehre. Das dringlichste Forschungsdesiderat ist daher eine umfassende Prosopographie aller Akteure beider Kongregationen, vom Kardinal über den Konsultor bis zum Schreiber. Erst dann wird man die vermeintliche Inquisitionsmaschinerie sachgerecht beurteilen können.

Einige Beispiele zur Illustration: Ein Kardinalpräfekt wie Girolamo D'Andrea (1812–1868)[78], der sich der ausdrücklichen päpstlichen Weisung widersetzt, die Löwener Theologie um Gerhard Casimir Ubaghs (1800–1875)[79] zu verurteilen, weil er sie nach gründlicher Prüfung für ungerecht und unzutreffend hält, und seine Demission einreicht, weil Pius IX. nicht von der Damnatio ablassen will, paßt nicht in das fertige Bild. Ebenso wenig wie der junge Abbate Antonio De Luca (1805–1883)[80], dem es gelingt, Rankes „Päpste" vor dem Index zu retten, obwohl das Verbot schon so gut wie beschlossen war; Argumente eines Newcomers, überzeugend vorgetragen, brachten die Indexkongregation hier zum Umdenken. Ein anderer Aufsteiger, der junge Schlesier Augustin Theiner (1804–1874)[81], konnte einige Jahre später dann doch die Indizierung des verhaßten Preußen durchsetzen[82].

Besonders interessant ist die Entwicklung unter dem letzten Sekretär der Indexkongregation P. Thomas Esser OP (1850–1926), der von 1900 bis 1917 im Amt war.[83] Esser war an der Indexreform Leos XIII. beteiligt gewesen[84]. Als „neuer Besen" wollte er ab 1900 der Indexkongregation deutsche Effizienz einhauchen und entfaltete – mehr oder weniger im Alleingang – eine erstaunliche Aktivität: er führte ein an Ausführlichkeit und Gründlichkeit kaum zu übertreffendes Protokollbuch der Kongregation, er entwarf ein verbessertes gedrucktes „foglio informativo" für die Kardinalskongregationen, er gestaltete die Einladung zur Konsultorenversammlung zu einem Mantelbogen um, in den die gedruckten Zensurgutachten eingelegt werden konnten, er wachte darüber, daß die großformatigen Verbotsplakate der Kongregation wieder an den Türen der Hauptbasiliken angeschlagen wurden. Esser scheute sich auch nicht, seinem Präfekten Andreas Kardinal Steinhuber SJ (1825–1907) entgegenzutreten, als dieser einfach dem Rektor des Germanikums, das er früher selbst geleitet hatte, eine zeitlich unbegrenzte Vollmacht zur Erteilung von „Licentiae legendi" an die Germaniker geben wollte. V. a. aber gerierte sich Esser als strenger Hüter der neu in Geltung gesetzten Verfahrensordnung von „Sollicita ac provida", die bei konsequenter Anwendung katholischen Autoren ein relativ gerechtes Verfahren bieten konnte.

Die Nagelprobe seiner Verfahrenstreue hatte Esser während der Modernismuskrise zu bestehen. Tatsächlich profitierte zunächst der inkriminierte französische Exeget Alfred Loisy (1857–1940) von Essers und Steinhubers Verfahrensweise. Immer neue Gutachten mußten erstellt werden, und die von den französischen Gegnern Loisys gewünschte Indizierung ließ Jahre auf sich warten, bis Pius X. schließlich 1903 das Verfahren der Indexkongregation entzog und an das Sanctum Officium überwies. Aber auch der neue Papst mußte zur Kenntnis nehmen, daß Esser nicht bereit war, die Verfahrensordnung der Kongregation außer Kraft zu setzen. Als Pius X. zu Beginn seiner antimodernistischen Offensive von 1906 Esser einfach durch den Assessor des Sanctum Officium mitteilen ließ, daß Fogazzaros „Il Santo" auf den Index gesetzt werden solle, machte Esser den Papst darauf aufmerksam, daß dies ohne vorige Begutachtung nicht möglich sei. Das Verfahren wurde dann formal ordnungsgemäß abgewickelt, wenn auch durch ungeduldige Nachfragen des Papstes beschleunigt. Es führte freilich auch zum erwünschten Ergebnis.

Im weiteren Verlauf der Modernismuskrise wandelte sich Esser zum gehorsamen Exekutor des Antimodernismus und wich auch bei katholischen Autoren von der eigentlich geforderten doppelten Begutachtung ab. Dies hing zum einen damit zusammen, daß ihn die Persönlichkeit Pius' X. immer stärker in ihren Bann zog. Zum anderen wandelte er sich im Kontext des deutschen Gewerkschafts- und Zentrumsstreits selbst zum „Ketzerjäger". Denn aufgrund eines Kulturkampftraumas – Esser hatte als junger Priester Deutschland verlassen müssen – waren ihm die interkonfessionellen Bestrebungen des „sozialen Modernismus" (u. a. der sog. „Kölner Richtung") verhaßt. Gleichwohl kam es nicht zur völligen Gleichschaltung der Indexkongregation im Sinne des Antimodernismus; der führende Antimodernist Umberto Benigni (1862–1934) stellte Esser denn auch dieses Gesamtzeugnis aus: „Bon pour la lutte en Allemagne contre Cologne, mais très peu sûr en général".

5. Forschungstrends und „Bild" der römischen Zensur

Insgesamt läßt sich sagen, daß bei der Erforschung von Römischer Inquisition und Indexkongregation nach wie vor im 16. Jh. der eindeutige Schwerpunkt liegt, gerade was die englischsprachige und italienische Forschung betrifft.[85] Die bereits früher bearbeiteten „großen" Inquisitionsfälle wurden nach der Öffnung des Archivs der Kongregation für die Glaubenslehre auf nun erweiterter Quellengrundlage betrachtet: neben dem „Dauerbrenner" Galileo Galilei[86] trat der „Evangelismo" (insbes. Morone, Carnesecchi)[87] in den Blick. Dazu kommen Studien über Sozialkontrolle, Volksfrömmigkeit und Aberglaube[88] sowie über das Verhältnis zwischen römischer Zentrale und lokaler Inquisition.[89] Mit der Institutionengeschichte und der Er-

[78] Seit 1852 Kardinal, 1853–1861 Präfekt der Indexkongregation, 1864 Flucht aus Rom und 1866 Suspendierung als Bischof. Zu ihm Christoph Weber, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878), Stuttgart 1978, hier 333–339, 454f.

[79] 1834–1866 Prof. für Philosophie an der Univ. Löwen. Von Lamennais beeinflußt vertrat Ubaghs einen Ontologismus, der 1843 heimlich durch das Heilige Offizium getadelt wurde. 1864 und zweimal 1866 erfolgte das öffentliche Verbot der Thesen. Zum Prozeß gegen Ubaghs vgl. Johan Ickx, „In attesa che Roma parli ...". La causa di Gerard Casimir Ubaghs, professore all'Università di Leuven, presso la S. Congregazione dell'Indice e la Suprema Congregazione del Sant'Uffizio (1837–1867), Roma 2000.

[80] 1835 Gründer und Hg. der „Annali delle scienze religiose", ab 1836 Konsultor der Indexkongregation, später Nuntius in München und Wien, 1864 Präfekt der Indexkongregation, 1869 Mitglied des Sanctum Officium. Zu ihm Weber, Kardinäle, 456f; Giuseppe Monsagrati, Art. De Luca, in: Dizionario Biografico degli Italiani 38 (1990), 325–330.

[81] Studium der katholischen Theologie an der Univ. Breslau, Abbruch unter dem Einfluß seines älteren Bruders Johann Anton Theiner, 1833 in Rom Rückkehr zur Kirche und Priesterweihe, seit 1840 Konsultor der Indexkongregation, 1858–1870 Präfekt des Vatikanischen Archivs. Zu ihm Hermann H. Schwedt, Augustin Theiner und Pius IX., in: Erwin Gatz (Hg.), Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu Ehren von Hermann Hoberg, Bd 2, Rom 1979, 825–868; Dominik Burkard, Augustin Theiner – Ein deutscher Doppelagent in Rom? Oder: Vom Umgang mit Quellen am Beispiel der Rottenburger Bischofswahlen von 1846/47, in: RJKG 19 (2000), 191–251; Hubert Wolf, Simul censuratus et censor. Augustin Theiner und die römische Indexkongregation, in: Peter Walter/Hermann-Josef Reudenbach (Hg.), Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. FS für Herman H. Schwedt, Frankfurt a. M. 2000, 27–59.

[82] Vgl. Wolf/Burkard/Muhlack, Rankes „Päpste" auf dem Index.

[83] Claus Arnold, Die Römische Indexkongregation und Alfred Loisy am Anfang der Modernismuskrise (1893–1903). Mit besonderer Berücksichtigung von P. Thomas Esser O.P. und einem Gutachten von P. Louis Billot S.J., in: Römische Quartalschrift 96 (2002), 290–332. Danach das Folgende.

[84] Wolf, Indexreform.

[85] Ugo Rozzo (Hg.), La censura libraria nell'Europa del secolo XVI, Udine 1997; Jesús Martínez de Bujanda, Die verschiedenen Epochen des Index (1550–1615), in: Wolf (Hg.), Inquisition, 215–228; Stango (Hg.), Censura; Fragnito, Bibbia; John Tedeschi/James M. Lattis, The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature (ca. 1750–1997). With an Historiographical Introduction by Massimo Firpo, Ferrara 2000.

[86] Sergio Pagano/A. G. Luciani, I Documenti del processo di Gallileo Galilei, Città del Vaticano 1984; Walter Brandmüller/Egon J. Greipl (Hg.), Copernico, Galilei e la Chiesa. Fine della controversia (1820). Gli atti del Sant'Uffizio, Florenz 1992; Francesco Beretta, Galilée; Ders., Le procès de Galilée et les archives du Saint-Office. Aspects judiciares et théologiques d'une condamnation célèbre, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 83 (1999), 441–490; Ders., Galileo Galilei und die römische Inquisition, in: Wolf (Hg.), Inquisition, 141–158.

[87] Massimo Firpo/Dario Marcatto (Hg.), Il processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone, 6 Bde, Rom 1981–1995; Massimo Firpo/Dario Marcatto (Hg.), I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557–1567), Edizione Critica, Vol. I: I Processi sotto Paolo IV e Pio IV (1557–1561), Vatikanstadt 1998; Vol. II, 1–3: Il processo sotto Pio V (1566–1567), Vatikanstadt 2000; Massimo Firpo, Theologie, Geschichte und Politik im letzten Prozeß der Inquisition gegen Pietro Carnesecchi (1566–67), in: Wolf (Hg.), Inquisition, 121–140; Sergio M. Pagano/Concetta Ranieri, Nuovi documenti su Vittoria Colonna e Reginald Pole, Rom 1989; Sergio Pagano, Il processo di Endimio Calandra e l'inquisizion a Mantova nel 1567–1568, Vatikanstadt 1991.

[88] Adriano Prosperi, Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari, Turin 1996; Rainer Decker, Entstehung und Verbreitung der römischen Hexenprozeßinstruktion, in: Wolf (Hg.), Inquisition, 159–175; Rainer Dekker, Die Päpste und die Hexen. Aus den geheimen Akten der Inquisition, Darmstadt 2003.

[89] Gigliola Fragnito, The Central and Peripheral Organization of Censorship, in: Dies. (Hg.), Church, 13–49; Guido dall'Olio, I rapporti tra Roma e Bologna in materia di inquisizione. Note dai carteggi dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (1557–1571), in: Accademia nazionale dei

schließung des Archivs[90] beschäftigt sich mein eigenes Langzeitprojekt: Neben einer Edition der Urteile von Inquisition und Indexkongregation zur Bücherzensur, einer vollständigen Dokumentation aller Zensurfälle – auch jener, die nicht zu einem Verbot führten – gehört der Aufbau einer Datenbank zu sämtlichen Mitgliedern und Mitarbeitern zum Arbeitsprogramm. Für das 19. Jh. werden die Ergebnisse in Kürze vorgelegt. Bei der Erforschung der Bücherzensur zeichnen sich bislang zeitlich zwei eindeutige Schwerpunkte ab: das 16. und das 19. Jh. Zu den Themen gehört die Indizierung von Literatur[91], Rechtsbüchern[92] und naturwissenschaftlichen Werken[93]. Theologische Fälle – das eigentliche Betätigungsfeld von Inquisition und Indexkongregation – sind von einigen Ausnahmen abgesehen[94] noch wenig bearbeitet. Auffallenderweise ist gerade auch das für die Zensur wichtige 18. Jh. noch weitgehend eine Terra incognita.[95] Demgegenüber erfreut sich das 20. Jh. mit Modernismus[96] und Nationalsozialismus[97] eines wachsenden Interesses.

Das neue und alte „Bild" der römischen Zensur läßt sich in dreifacher Weise beschreiben. Zunächst das Bild von den kulturellen Langzeitfolgen der Zensur: Obwohl die neuere italienische Forschung (z. B. Gigliola Fragnito) mit den referierten Einblicken in die schwankende römische Zensurpolitik den Mythos von der gutgeölten, fast totalitären kurialen Verbotsmaschinerie zerstört hat, kommt sie im wesentlichen zur gleichen Schlußfolgerung wie die liberale Geschichtsschreibung des 19. Jh.s: gerade weil die römische Zensurpolitik keine klare Richtung erkennen ließ, wirkte sie sich um so verheerender auf die „italienische Kultur" aus.[98]

Aus einer gegenläufigen Perspektive läßt sich jedoch von Modernisierung durch Zensur sprechen. So hat mit Blick auf die Entwicklung der modernen Wissenschaften Ugo Baldini, Leiter eines größeren Forschungsprojekts zum Thema kirchliche Zensur und Naturwissenschaft, gezeigt, daß Inquisition und Indexkongregation, indem sie ziemlich konsequent aus Gründen der Orthodoxie gegen Astrologie, Naturalismus und Okkultismus vorgingen, gewollt oder ungewollt mithalfen, diese Elemente aus der sich entwickelnden „Naturwissenschaft" auszuscheiden und diese so zu „modernisieren".[99]

Schließlich wird immer deutlicher, daß man von einer Selbstbeschränkung der kirchlichen Zensur sprechen muß. Denn trotz des spektakulären Falles Galileo Galilei ist festzuhalten, daß sich bereits Anfang des 17. Jh.s in den römischen Zensurbehörden eine gewisse Desillusionierung hinsichtlich der „Totalkontrolle" eingestellt hatte. Man konzentrierte sich zunehmend auf den genuin theologischen Bereich, und war sich selbst hier zunehmend der Grenzen bewußt.[100] Zugleich war die Dringlichkeit des antiprotestantischen Abwehrkampfes nicht mehr so gegeben. Italien war für den Katholizismus gerettet, und damit hatte sich die Hauptsorge von Inquisition und Index erledigt. Daß dennoch – gerade im 18. und 19. Jh. – das Programm einer Totalkontrolle erneut Fuß faßte, dürfte mit den grundlegenden gesellschaftlichen und politischen Veränderungen zusammenhängen, die für Glauben und Kirche neue Gefahren mit sich brachten: Aufklärung, die zunehmende Trennung der Christianitas in Staat und Kirche, Revolutionen, die Gefährdung des Kirchenstaats und nicht zuletzt das Entstehen neuer, mit normativem Anspruch auftretender Wissenschaften führten zu einer Renaissance kirchlicher Zensur.

„Man mag sagen, was man will – der Katholizismus ist eine gute Sommerreligion. Es läßt sich gut liegen auf den Bänken dieser alten Dome, man genießt dort die kühle Andacht, ein heiliges Dolce far niente".[101] So hatte Heinrich Heine in seinen Reisebildern gespottet und war u. a. wegen dieser Formulierung indiziert worden.[102] Die eigentliche Geschichte von Indexkongregation und Inquisition freizulegen, bedeutet harte Archivarbeit und hat mit „kühler Andacht" wenig zu tun. Jetzt – seit Öffnung des Archivs 1998 – dringt „das Licht so frech durch die unbemalten Vernunftscheiben" wie in protestantische Kirchen (Heine)[103], und eines der vermeintlich dunkelsten Kapitel des Christentums als Buchreligion kommt dadurch hoffentlich endlich an das erhellende und aufklärende Licht der Geschichte.

Lincei (Hg.), L'Inquisizione, 147–158; Ders., Eretici e inquisitori nella Bologna del Cinquecento, Bologna 1999; Andrea Del Col, L'Inquisizione nel patriarcato e diocesi di Aquileia 1557–1559, Trieste 1998.

90 Francesco Beretta, L'Archivio della Congregazione del Sant'Uffizio: bilancio provvisorio della storia e natura dei fondi d'antico regime, in: Del Col/Paolin (Hg.), L'Inquisizione Romana, 119–144; Alejandro Cifres, Das Archiv des Sanctum Officium: Alte und neue Ordnungsformen, in: Wolf (Hg.), Inquisition, 45–69; Ders., Archiv, 97–106; John Tedeschi, Die Inquisitionsakten im Trinity-College Dublin, in: Wolf (Hg.), Inquisition, 71–87; Schwedt, Papst Paul VI.

91 Wolf u. a., Macht der Zensur.

92 Rodolfo Savelli, Da Venezia a Napoli: Diffusione e censura delle opere di Du Moulin nel Cinquecento italiano, in: Stango (Hg.), Censura, 101–154; Ders., The censoring of Law books, in: Fragnito (Hg.), Church, 223–253.

93 Vgl. die Forschungen von Ugo Baldini.

94 Wolf, Kuhn; Schwedt, Hermes; Herman H. Schwedt, Rosmini all'Indice e la politica delle condanne, in: Luciano Malusa/Paolo de Lucia (Hg.), Rosmini e Roma, Rom 2000, 399–406; Ickx, Löwen; Arnold, Kirchliche Zensur; Burkard, Exegese; Elke Pahud de Mortanges, Philosophie und kirchliche Autorität. Der „Fall" des Münchner Philosophieprofessors Jacob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864), habil. masch., Freiburg i. Br. (im Druck).

95 Eine Ausnahme hiervon macht bislang die Studie von Dominik Burkard über den Zensurfall Isenbiehl.

96 Eine Edition der Akten zum Fall Alfred Loisy bereitet Claus Arnold vor. Vgl. Arnold, Loisy. – Weitere kleinere Studien, u. a. zu Hugo Koch, Franz und Konstantin Wieland und Joseph Mausbach sind an meinem Seminar in Vorbereitung.

97 Zur Indizierung Alfred Rosenbergs (Mythos des 20. Jahrhunderts) und Ernst Bergmanns (Die deutsche Nationalkirche; Die natürliche Geistlehre) wird Dominik Burkard in Kürze eine eigene Studie vorlegen; vorerst: Ders., Die Bergpredigt des Teufels, in: FAZ Nr. 73, 27. März 2003; Hubert Wolf, Vertagt auf unbestimmte Zeit, in: FAZ Nr. 87, 12. April 2003; Ders., Denn für Gottesmord gab's in der Kurie kein Pardon, in: FAZ Nr. 91, 17. April 2003. Eine umfangreiche Studie des Vf.s über die Amici d'Israel ist in Vorbereitung, und erscheint in HZ (2004).

98 Vgl. die kritische Sichtung bei Arnold, Kirchliche Zensur.

99 Vgl. Ugo Baldini, Die römischen Kongregationen der Inquisition und des Index und der naturwissenschaftliche Fortschritt im 16. bis 18. Jahrhundert: Anmerkungen zur Chronologie und zur Logik ihres Verhältnisses, Wolf (Hg.), Inquisition, 229–278; Ugo Baldini, Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù: (secoli XVI–XVIII), Padua 2000.

100 Vgl. Arnold, Kirchliche Zensur.

101 Heinrich Heine, Reisebilder III: Reise von München nach Genua, in: Ders., Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, hg. von Manfred Windfuhr, Bd 7/1: Reisebilder III/IV. Text, bearb. v. Alfred Opitz, Düsseldorf 1986, 42.

102 Vgl. das Gutachten von Giuseppe Maria Graziosi zu Heines Reisebilder, abgedr. bei Wolf/Burkard, Zwischen Amboß und Hammer, 154–157, hier 155.

103 Heine, Reisebilder, 42.

Aktuelle Arbeiten zu Schleiermacher

von Gunther Wenz

200 Jahre „Reden über die Religion". Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle 14.–17. März 1999, hg. v. Ulrich Barth / Claus-Dieter Osthövener. Anhang: Johann Joachim Spalding, Religion, eine Angelegenheit des Menschen, 1. Aufl., Leipzig 1797. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2000 (Schleiermacher-Archiv., hg. v. Hermann Fischer / Ulrich Barth / Konrad Cramer / Günter Meckenstock / Kurt-Victor Selge, Bd 19), XIII, 987 S., geb. € 198,00 ISBN: 3–11–016904–5

Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg. v. Günter Meckenstock. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2001 (De-Gruyter-Texte), IV, 194 S., 2 Abb., pb € 12,95 ISBN: 3–11–017267–4

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Briefwechsel 1801–1802 (Briefe 1005–1245), hg. v. Andreas Arndt / Wolfgang Virmond. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1999 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen hg. v. Hermann Fischer / Ulrich Barth / Konrad Cramer / Günter Meckenstock / Kurt-Victor Selge. Fünfte Abteilung: Briefwechsel und biographische Dokumente, Bd 5), XC, 522 S., Ln € 198,00 ISBN: 3–11–016218–0

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kirchenpolitische Schriften, hg. v. Günter Meckenstock unter Mitwirkung von Hans-Friedrich Traulsen. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2000 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen hg. v. Hermann Fischer / Ulrich Barth / Konrad Cramer / Günter Meckenstock / Kurt-Victor Selge. Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe, Bd 9), CXVII, 550 S., 7 Faks., Ln € 218,00 ISBN: 3–11–016894–4

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Exegetische Schriften, hg. v. Hermann Patsch / Dirk Schmid. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2001 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen hg. v. Hermann Fischer / Ulrich Barth / Konrad Cramer / Günter Meckenstock / Kurt-Victor

Selge. Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe, Bd 8), LVII, 282 S., Ln € 98,00 ISBN: 3–11–016893–6

Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers, hg. v. Dieter Burdorf / Reinold Schmücker. – Paderborn / München / Wien / Zürich: Ferdinand Schöningh 1998. 298 S., kt € 54,00 ISBN: 3–506–77906–0

Kumlehn, Martina: **Symbolisierendes Handeln.** Schleiermachers Theorie religiöser Kommunikation und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Religionspädagogik. – Gütersloh: Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus 1999. 351 S., kt € 14,00 ISBN: 3–579–02642–9

Schlenke, Dorothee: **„Geist und Gemeinschaft".** Die systematische Bedeutung der Pneumatologie für Friedrich Schleiermachers Theorie der christlichen Frömmigkeit. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 1999 (Theologische Bibliothek Töpelmann, hg. v. O. Bayer / W. Härle / H.-P. Müller, Bd 86), XII, 487 S., Ln € 108,00 ISBN: 3–11–015720–9

Diederich, Martin: **Schleiermachers Geistverständnis.** Eine systematisch-theologische Untersuchung seiner philosophischen und theologischen Rede vom Geist. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hg. v. Wolfhart Pannenberg / Reinhard Slenczka / Gunther Wenz, Bd 88), 375 S., kt € 52,00 ISBN 3–525–56295–0

1. Die Religion ist ihrem Wesen nach weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung des Universums und Gefühl. Ihr muß daher neben Wissen und Tun anthropologische Eigenständigkeit zuerkannt werden, wohingegen jede metaphysische oder moralische Funktionalisierung des Religiösen konsequent zu vermeiden ist. Der Unterschied der Religion zu Metaphysik und Moral bedingt allerdings keinen Gegensatz: denn als das neben Denken und Handeln dritte Grunddatum des Menschseins ist die Religion zugleich Fundament allen menschlichen Wissens und Tuns, so daß Metaphysik und Moral ohne Religion keinen beständigen Grund haben.

Mit diesen Thesen trat im Frühjahr 1799 ein bislang eher unbekannter Berliner Prediger an die Öffentlichkeit. Man hat ihn später den protestantischen Kirchenvater des 19. Jh.s genannt: *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* (1768–1834). Exakt 200 Jahre nach Erscheinen der „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" fand vom 14.–17. März 1999 in Halle/Saale der erste *Internationale Kongreß der Schleiermacher-Gesellschaft* statt, dessen Akten im Jahr darauf veröffentlicht wurden. Sie enthalten zum einen die öffentlichen, zum anderen diejenigen Vorträge, welche in den jeweiligen Sektionen gehalten wurden. Als Anhang beigegeben ist ein Abdruck der schwer zugänglichen Erstauflage von Johann Joachim Spaldings Schrift „Religion, eine Angelegenheit des Menschen", die 1797 in der Vossischen Buchhandlung Leipzig als Alterswerk und „popular-theologische(s) Testament" (A. Beutel, *Aufklärer höherer Ordnung? Die Bestimmung der Religion bei Schleiermacher [1799] und Spalting [1797]*, 277–310, hier: 285) des damals 82jährigen Greises erschienen ist. Sie befand sich in Schleiermachers Besitz und dürfte nicht unwesentlich auf den jugendlichen Vf. der Reden eingewirkt haben (vgl. auch: W. Virmond, Bemerkungen zu Schleiermachers Schlobittener Stil-Vorträgen von 1791. Mit einem Exkurs über die ‚Reden' [1799] und Spaldings ‚Religion' [1797], 247–261).

Neben den beiden genannten Studien zum Verhältnis von Spalding und Schleiermacher sind unter der Rubrik der ersten (*Philosophische und Theologische Aufklärung*) und zweiten Sektion eine Vielzahl von lehrreichen Beiträgen zu finden, die höchst detailliert und z. T. mit neuen Forschungsergebnissen aufwartend die zeitgenössischen Kontexte der Reden entfalten. Von dem Interesse, das Schleiermacher der englischen Aufklärungsphilosophie entgegengebracht hat, handelt A. Arndt (181–193). L. Dannenberg (194–246) analysiert außerordentlich kenntnisreich Dokumente hermeneutischen Denkens im Schleiermacherschen Umfeld und in diesem Zusammenhang insbesondere das Ende des Akkommodationsgedankens in der „hermeneutica sacra" des 17. und 18. Jh.s. Die Spuren des Hallenser Theologen Johann August Eberhard, bei dem Schleiermacher studierte, in den frühen Ethikkonzeptionen geht B. Oberdorfer (262–276) nach. Bezüge zu Herder erörtern M. Ohst (311–327) und P. Grove (328–343), wohingegen H. Patsch (344–363) zeitgenössische Gedichte auf die „Reden" vorstellt. Friedrich Schlegel ist mit einem Sonett vertreten; das wohl erst in den 20er Jahren entstandene Spottgedicht seines Bruders August Wilhelm taucht aus guten Gründen lediglich anmerkungsweise (360, 65) auf: „Bedeutsamer Name. / Der nackten Wahrheit Schleier machen, / Ist kluger Theologen Amt, / Und Schleiermacher sind bei so bewandten Sachen / Die Meister der Dogmatik insgesammt" (August Wilhelm von Schlegel's sämmtliche Werke, hg. v. E. Böcking, 2. Bd, Leipzig 1846, 233).

Nach mystischen Implikationen, die G. Moretto (364–380) expliziert, werden in der zweiten Sektion (*Romantik und Idealismus*) zunächst von H.-O. Kvist (383–396) einige kritisch-grundsätzliche Gesichtspunkte zur Kant-Rezeption des jungen Schleiermacher in den Blick genommen. Es folgen ein Beitrag von F. Wittekind (397–415) zu Schleiermachers Kritik am Fichteschen Atheismusstreit als Leitmotiv seiner „Reden" sowie zwei in Art und Inhalt sehr unterschiedliche Studien zum Verhältnis von Schleiermacher und Hegel. Während S.-H. Choi (444–466) Hegels Kritik an, wie es heißt, Schleiermachers Plädoyer für Unmittelbarkeit für im wesentlichen unzutreffend hält, schließt J. Ringlebens (416–443) luzider Vergleich zwischen Schleiermachers Reden über die Religion und Hegels – von H. Nohl 1907 herausgegebenen – Jugendschriften mit der These: „das sich offenbarende Universum der ‚Reden' ist von Hegel aus gesehen und logisch begriffen die von Hegel sog. ‚schlechte' Unendlichkeit, hier aber nicht als Reflexionsprodukt, sondern gleichsam ‚objektiv' gefaßt. Die Unendlichkeit des Universums ist die *umgekehrte* Endlosigkeit bzw. Unabschließbarkeit der Reflexion. Was für die subjektive Reflexion bedeutet, im Setzen jeder Grenze ihr Überschrittensein bzw. ihre Überschreitbarkeit aufzuzeigen und dies ins Unendliche zu iterieren, das erscheint für den Redner objektiv als immer größeres Sichvergegenwärtigen des Universums, d. h. als Sichzurgeltungbringen der Uneinholbarkeit selbst und als solcher." (443) Interessante Aspekte zur Platondeutung sowie zum eigenen Platonismus Schleiermachers bringt J. Rohls (467–496) bei. Beiträge zu Søren Kierkegaard und zur Frühromantik von I. W. Holm (497–514), zu Schleiermacher und der Kunstreligion von G. Scholtz (515–533) sowie zu Novalis' Rezeption der Reden von H. Dierkes (534–558) schließen sich an. Die Überlegungen zur lediglich vermeintlichen Romantik Schleiermachers von A. Voskanian (574–582) sowie zu Schleiermachers Grundlegung eines diagnostisch motivierten Programms religionstheoretischer Methodik von Chr. Albrecht (559–573) leiten über zur stärker systematisch orientierten Thematik der dritten Sektion (*Religionstheorie und Theologie*).

M. Schröder (585–608) bedenkt die Pluralität der Religionen namentlich in der fünften, D. Korsch (609–628) die Erkenntnistheorie in Schleiermachers zweiter Rede über die Religion. Außerordentlich lehrreich ist, was M. Wolfes (629–667) über Schleiermachers Vorlesung über Dogmatische Theologie aus dem Sommersemester 1811 in Erfahrung bringt. Es gelingt ihm zu zeigen, „daß die Frühfassung der dogmatischen Theologie in einer insgesamt sehr weitreichenden Weise die formale Konstruktion der ‚Glaubenslehre' von 1821/22 vorwegnimmt und auch inhaltlich einzelne Passagen eine bemerkenswerte Nähe zur späteren Ausarbeitung aufweisen" (665). Zu den gedanklich anregendsten Texten des Sbdes gehört die anschließende Studie zum Beitrag von Schleiermachers Reden zu einer nichttheistischen Konzeption des Absoluten von J. Dierken (668–684). Insbesondere die dichte Schlußpassage über „Das pluralisierte Absolute oder: Religion zwischen Metaphysik des Endlichen und Phänomenologie des Unendlichkeitssinns" (681–684) sei zu aufmerksamer Lektüre empfohlen. Christologisch-soteriologische Perspektiven eröffnen die Beiträge von C.-D. Osthövener (685–697) über das Christentum als Erlösungsreligion, von D. Lange (698–713) über Schleiermachers Christologie und die Aufklärung sowie von M. Junker-Kenny (714–727) über die Christologie der Reden in ihrem Verhältnis zu derjenigen der Glaubenslehre. Beigegeben sind Erwägungen von A. v. Scheliha (728–747) und H. Ruddies (748–769) zur Schleiermacherrezeption bei Albrecht Ritschl und Ernst Troeltsch.

Die Vorträge der vierten Sektion sind Fragen der *Ethik und Kulturtheorie* gewidmet. Um zur Orientierung einige Bemerkungen zur Schleiermacherschen Wissenschaftssystematik vorauszuschicken: Hat die Physik als spekulative Naturwissenschaft das Einwohnen der Vernunft in der Natur zum Thema, so bedeutet die Wissenschaft der Ethik den Gesamtzusammenhang vernünftigen Einwirkens auf die Natur. In ihrer organisierenden Funktion formt die Vernunfttätigkeit die Natur zu ihrem Instrument, wobei das allgemeine Organisieren der Vernunft sowohl die technische Naturbeherrschung als auch die Regelung des staatlich-politischen Zusammenlebens durch das Recht betrifft, wohingegen das individuelle Organisieren auf die freie Geselligkeit zu beziehen ist. In ihrer erkennenden Funktion wiederum macht die Vernunft die Natur zu ihrem Symbol, um in dieser ihrer selbst gewahr und ansichtig zu werden, wobei das allgemeine Symbolisieren Wissensproduktion im kommunikativen Medium der Alltags- bzw. Wissenschaftssprache bewirkt, während das individuelle Symbolisieren u. a. der den Regeln der Kunst entsprechenden Artikulation des im religiösen Gefühl unmittelbar Präsenten im Rahmen

der Kirche dient. Auf solche und ähnliche Zusammenhänge sind die Beiträge der vierten Sektion bezogen, wobei in der Regel eine genetische Perspektive vorherrscht. M. Welker (773–785) thematisiert Schleiermachers geniale früheste Ethik, S. Sorrentino (786–815) das Verhältnis von Ethik und Geschichtsphilosophie beim frühen Schleiermacher, R. D. Richardson (816–858) „The Berlin Circle of Contributors to ‚Athenaeum'", U. Frost (858–877) das Bildungsverständnis Schleiermachers und Humboldts im Kontext der Frühromantik, J. Brachmann (878–896) den differenzierten Zusammenhang von Ethik und Erziehungstheorie beim frühen Schleiermacher, J. Mädler (897–908) Ausdrucksstil und Symbolkultur als Bedingungen religiöser Kommunikation, A. Geck (909–927) Schleiermachers Kirchen- und Real-Kirchenpolitik zwischen Revolution und Restauration. Ein Schlußwort von M. Mizutani (928–938) informiert über die Rezeption der „Reden" in Japan.

Schleiermacher war ein 89er. Die Französische Revolution war für ihn wie für Novalis und Schlegel, aber auch für Fichte, Hegel u. a. „das krisenhafte Geschichtszeichen für den Übergang zu einer neuen Ordnung der Dinge. Schleiermachers intellektuelle Präsenz in Kirche und Theologie, Wissenschaft, Philosophie und (Bildungs-)Politik, in der Entstehung einer neuen ästhetischen Kultur um 1800, schließlich sein ganzes Religionsdenken standen in engem Zusammenhang mit den allgemeinen gesellschaftlichen Umbrüchen dieser Zeit" (W. Gräb, Der kulturelle Umbruch zur Moderne und Schleiermachers Neubestimmung des Begriffs der christlichen Religion, 167–177, hier: 168). Gräbs ebenso knapper wie gehaltvoller Text, der auf *die öffentlichen Vorträge des Kongresses* zusammenfassend Bezug nimmt, nennt als wesentliche Indizien des kulturellen Umbruchs zur Moderne die Entdeckung der Individualität, die Radikalisierung des historischen Bewußtseins sowie die Verbürgerlichung der ästhetischen Kultur. In diesem Kontext haben Schleiermachers Diagnose der religiösen Krise und seine Neubestimmung des Begriffs der christlichen Religion ihren Sitz im Leben. Als Leitkategorie, so Gräb, fungiert dabei das individuell-subjektive Bewußtsein, von dem her und in bezug auf welches alle religiösen und theologischen Inhalte entwickelt werden. „Schleiermachers Plädoyer für die religiöse Individualität war keine Rechtfertigung der vagabundierenden Religion, von der die Religionssoziologen heute sprechen. Es war ein Plädoyer für individuelle religiöse Freiheit, die nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln ist, sich aber auch nicht durch Theologie und Kirche reglementieren läßt. Schleiermacher behauptete eine solche inhaltliche Bestimmtheit religiöser Erfahrung, die sich ihrer eigenen Kontingenz bewußt ist, somit auch dessen, daß es legitimerweise andere Formen religiöser Bestimmtheit neben der eigenen geben darf, ja geben muß. Es war ein Plädoyer für die Individualisierung von und durch Religion, die deren Pluralismusfähigkeit, die Toleranz gegenüber anderen religiösen Einstellungen und Religionszugehörigkeiten einschließt, aber auch Festigkeit in den eigenen religiösen Überzeugungen verlangt, die Einsicht in die Notwendigkeit der Freiheit." (176f) Ob bzw. inwieweit der Kirchenvater des Neuprotestantismus damit als ein Ökumeniker höherer Ordnung erwiesen ist, gibt E. Jüngels (11–38) Eröffnungsbeitrag zu bedenken („Häresis – ein Wort [,] das wieder zu Ehren gebracht werden sollte. Schleiermacher als Ökumeniker"). Auf ihn folgt eine vorzügliche Studie des unlängst verstorbenen großen Schleiermacherforschers K. Nowak: Romantik. Zum historischen Ort einer kulturellen Erscheinung (39–57). Ergänzend ist hierzu neben dem großen Schleiermacherbuch von 2001 (Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung) Nowaks literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jh.s in Deutschland von 1986 heranzuziehen. Perspektivenreich ist ferner der Beitrag von J. Stolzenberg (58–78) zu Weltinterpretationen um 1800, an den sich Erwägungen T. Rendtorffs (79–99) zum Verhältnis von Religions- und Gesellschaftstheorie und von H. J. Adriaanse (100–117) über die Reden als Paradigma der Religionsphilosophie anschließen.

Zwei der öffentlichen Kongreßvorträge verdienen es, besonders hervorgehoben zu werden: derjenige K. Cramers und derjenige von E. Herms. Ersterer hatte 1984 im Rahmen einer von der Univ. Göttingen aus Anlaß des 150. Todestages Schleiermachers veranstalteten interdisziplinären Ringvorlesung mit einer Analyse des § 4 der Glaubenslehre Forschungsgeschichte geschrieben. Schleiermachers Beschreibung der Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit sei, so Cramer damals, auf die Unverfügbarkeit der Subjektstruktur und ihres Grundes, näherhin auf das Bewußtsein des Subjekts zu deuten, die gegliederte Struktureinheit von relativem Freiheitsbewußtsein und relativem Abhängigkeitsbewußtsein, die es ist, nicht selbst hervorgebracht zu haben. So lautete die Grundthese des unter dem Titel „Die subjektivitätstheoretischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins" erschienenen Beitrags (in: *Friedrich Schleiermacher 1768–1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge*, hg. v. D. Lange, Göttingen 1985, 129–162). U. Barth hat diese These als eine Fehlinterpretation auf höchstem Niveau bezeichnet und die Vermutung geäußert, Cramers pointiert systematischer Zugriff in metatheoretischer Absicht habe im Falle Schleiermachers dazu beigetragen, „die Balance zwischen der eigenen Sachintention und der hermeneutischen Verpflichtung auf die intentio auctoris zugunsten ersterer zu verschieben" (U. Barth, „Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit. Anmerkungen zu Konrad Cramers Schleiermacher-Interpretation", in: *Subjekt und Metaphysik. Konrad Cramer zu Ehren aus Anlaß seines 65. Geburtstags*, hg. v. J. Stolzenberg, Göttingen 2001, 41–59, hier: 42). In bezug auf den Kongreßbeitrag Cramers zum Verhältnis von Schleiermacher und Spinoza (118–141) wird man das so nicht sagen können. Anlaß zu kritischen Rückfragen besteht gleichwohl. Sie betreffen zum einen die Grundthese des Vortrags, wonach Spinozas anschauende Erkenntnis des Universums denkendes Begreifen des Universums, Schleiermachers Anschauung des Universums mitsamt des religiösen Gefühls genau dieses nichts sei (vgl. 141), sowie das Problem, wie diese v. a. anhand der Reden entwickelte These historisch und systematisch auf die metatheoretische Rekonstruktion des § 4 der Glaubenslehre von 1984 zu beziehen ist.

Neben Schleiermacher hat im 19. Jh. innerhalb evangelischer Theologie nur noch einer in großem Stil Schule gemacht: Albrecht Ritschl. Im Jahr 1831 war dieser seinem eigenen Bericht zufolge als kleiner Junge mit seinen Eltern und mit Schleiermacher in einer Kutsche spazierengefahren und dabei auf dem Bock vor dem großen Theologen gesessen, „über ihn", wie er schreibt, „in die Gegend hinausschauend" (O. Ritschl, Albrecht Ritschls Leben II, Freiburg i. Br. / Leipzig 1896, 246f). Der erwachsene Ritschl sah darin einen providentiellen Hinweis auf seine Bestimmung, Schleiermachers Weltanschauung zu korrigieren und die Aufgaben zu lösen, die dieser in seinem theologischen Jugendprogramm gestellt, aber ungelöst gelassen habe. In seinem Beitrag über Religion, Wissen und Handeln zeigt E. Herms (142–166), daß die kritische Schleiermacherrezeption Ritschls und seiner Schule durchweg von einem durch Grundentscheidungen des kantischen Kritizismus geprägten Wirklichkeitsverständnis bestimmt war. Ihre systematische Pointe bestehe nachgerade darin, in den Horizont eines Wirklichkeitsverständnisses zurückzuführen, den Schleiermacher zu überwinden trachtete. Da er es nicht für geraten hält, dieses Mißverständnis heute noch einmal zu wiederholen, plädiert Herms dafür, nicht die Schleiermachersche Konzeption in das Vernunftkonzept Kants, sondern umgekehrt dieses in jenes einzuordnen. Als wesentlicher Grund für dieses Plädoyer wird angeführt, daß es eine religionsunabhängige, will heißen: von kontingenten Erschließungsereignissen unabhängige Transzendentalphilosophie nicht gibt, da diese „immer nur im Horizont von geschichtlichen Bestimmtheiten des unmittelbaren Selbstbewusstseins möglich" (163) ist.

2. In seiner Einführung in den im vorgestellten Sbd dokumentierten Schleiermacherkongreß hat U. Barth (3–10) auf drei Wirkfaktoren der gegenwärtig zu beobachtenden Schleiermacherrenaissance hingewiesen: auf das gestiegene Bedürfnis nach einer Neuorientierung der Theologie hinsichtlich ihrer allgemeinen Rahmenbedingungen und Grundlagenprobleme, auf die inhaltlich und methodisch erheblich erweiterte geistesgeschichtliche Neuzeitforschung sowie auf das beständig fortschreitende Erscheinen der *Kritischen Gesamtausgabe (= KGA) der Werke Schleiermachers* (vgl. 4). Die KGA ist nach Textgattungen zu fünf Abteilungen chronologisch gegliedert: I. Schriften und Entwürfe, II. Vorlesungen, III. Predigten, IV. Übersetzungen, V. Briefwechsel. Vorausgegangen war der KGA die in drei Abteilungen (I. Zur Theologie, II. Predigten, III. Zur Philosophie) gegliederte Edition von Schleiermachers „Sämmtlichen Werken", die in den Jahren 1834–1864 erschienen ist (vgl. im einzelnen H.-J. Birkner, Die kritische Schleiermacher-Ausgabe zusammen mit ihren Vorläufern vorgestellt [1989], in: ders., Schleiermacher-Studien. Hg. v. H. Fischer, Schleiermacher-Archiv Bd 16, Berlin / New York 1996, 309–335).

Was die Reden betrifft, so wird ihre Erstfassung von 1831 in KGA I/12 geboten. Die abweichenden Lesarten der Auflagen von 1806 und 1821 sind in einem Variantenapparat mitgeteilt. Eine synoptische Edition der ersten drei Auflagen der Reden hatte 1879 bereits G. B. Pünjer besorgt (Friedrich Schleiermacher's Reden ueber die Religion. Kritische Ausgabe. Mit Zugrundlegung des Textes der ersten Auflage,

Braunschweig 1879). Im 19. Jh. war es nachgerade die Letztauflage, die wiederholt gedruckt und fast ausschließlich gelesen wurde. Wirkungsgeschichtlich kommt ihr insofern prioritäre Bedeutung zu. Erst die von Rudolf Otto 1899 veranstaltete Säkularausgabe der Erstauflage veränderte die Rezeptionsbedingungen grundlegend. Von nun an dominierte der Text der Reden von 1799, was bis in die Gegenwart der Fall ist. Der Text der Erstauflage der Reden ist in KGA I/2 (Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, hg. v. G. Meckenstock, Berlin / New York 1984) enthalten (185–326). Hierauf basiert die 1999 in der Reihe de Gruyter Studienbuch erschienene, 2001 in etwas größerem und daher lesefreundlicherem Format nachgedruckte Studienausgabe der Reden von 1799. Sie bietet neben einer zuverlässigen Textedition eine ausgezeichnete historische Einführung des Hg.s (1–52), in der minutiös die Geschichte der Entstehung sowie der öffentlichen und privaten Aufnahme der Erstausgabe der Reden rekonstruiert wird.

Die Abteilung „Schriften und Entwürfe" der KGA wurde seit der Jahrtausendwende um zwei Bde angereichert: KGA I/8 (2001) enthält exegetische, KGA I/9 (2000) kirchenpolitische Schriften Schleiermachers. Zur Reihe der Briefwechsel kamen bereits 1999 Korrespondenzen von Januar 1801 bis Mai 1802, also bis zum Abschluß der Berliner Periode Schleiermachers als Prediger an der Charité hinzu (KGA V/5).

Um beim Korrespondenzbd zu beginnen, so enthält er insgesamt 241 Briefe, von denen 128 an Schleiermacher gerichtet und 113 von ihm selbst geschrieben sind. Ein gutes Fünftel von ihnen wurde überhaupt erstmals, weitere 33 entsprechend der Überlieferungslage vollständig ediert. Die Einleitung des Bandherausgebers bietet neben einer detaillierten Übersicht zu Leben und Werk Schleiermachers in der Zeit vom Januar 1801 bis Ende Mai 1802 sowie Dokumenten zu seiner Berufung als Hofprediger ins pommersche Stolp höchst informative Notizen zu den einzelnen Briefpartnern. Der an Skandalgeschichten Interessierte wird zunächst sicher nach dem Namen der Pfarrfrau Eleonore Christiane Grunow suchen, zu der Schleiermacher, wie es in der historischen Einführung heißt, „seit 1798 eine über die bloße Freundschaft hinausgehende Zuneigung (empfand), die 1799 dazu führte, daß er ihr für den Fall der Scheidung von ihrem Mann ein Eheversprechen abgab. Den im vorliegenden Bd veröffentlichten Briefen ist zu entnehmen, daß dieser Gedanke zunehmend konkretere Formen annahm und Schleiermacher nach seinem Amtsantritt in Stolp bestimmt auf eine Trennung Eleonores von ihrem Mann rechnete." (XLIXf) Daraus wurde bekanntlich nichts. Auch der „geistigen Ehe" Schleiermachers mit Friedrich Schlegel war kein dauerhaftes Glück beschieden. Für den Zeitraum des vorliegenden Bdes konnten insgesamt 38 zwischen beiden gewechselte Briefe dokumentiert werden. Im Mittelpunkt steht „das gemeinsame Unternehmen der Platon-Übersetzung, wobei sich mehr und mehr ein Scheitern durch die Untätigkeit Schlegels abzeichnet, während Schleiermacher – ohne es zu wollen – zunehmend in die Rolle des Alleinübersetzers gerät" (LXIVf). Unter einem günstigeren Stern stand die Korrespondenz mit dem jungen Verleger Georg Andreas Reimer, bei dem Schleiermacher seit 1800 fast alle seine selbständigen Schriften erscheinen ließ. Um von den sonstigen Briefpartnern nur noch einige namentlich zu erwähnen: Carl Gustav von Brinckmann, Karl Friedrich Ernst Frommann, Henriette Herz, Friedrich Samuel Gottfried Sack, August Wilhelm Schlegel, Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch, Brendel Veit, die älteste Tochter von Moses Mendelssohn, und Johann Ehrenfried Theodor von Willich. Besondere Erwähnung verdient ferner Schleiermachers Briefwechsel mit seinem Bruder Johann Carl und seiner in der Herrnhuter Brüdergemeinde Gnadenfrei lebenden Schwester Friederike Charlotte. Hinzugefügt sei, daß nach Abschluß des Umbruchs des angezeigten Bdes ein Privatdruck von Briefen an Schleiermacher gefunden wurde, die teilweise den Jahren 1801/02 zugehören. Sie werden, soweit sie nicht späteren Bden zuzuordnen sind, als Nachträge zu KGA V/2 und 4 im Anhang zu KGA V/6 publiziert werden.

Die Zeit, die Schleiermacher seit Frühsommer 1802 bis zum 1804 erfolgten Ruf als außerordentlicher Prof. der Theologie und Universitätsprediger in Halle in der Einsamkeit Hinterpommerns zubrachte, gaben ihm kaum Gelegenheit zu großer Kirchenpolitik. Eine in den Stolper Jahren ohne amtlichen Auftrag und anonym veröffentlichtes Reformprogramm mit genauen Vorschlägen zur Kirchenverbesserung blieb im wesentlichen Literatur. Trotzdem kann Schleiermacher im Blick auf das Ganze seines Lebens mit Fug und Recht ein bedeutender Kirchenpolitiker genannt werden. Um drei Themenkreise war es ihm dabei v. a. zu tun: „Union, Liturgie und Kirchenverfassung." (A. Geck, Schleiermacher als Kirchenpolitiker. Die Auseinandersetzungen um die Reform der Kirchenverfassung in Preußen [1799–1823], Bielefeld 1997, 13)

Das bestätigen die in KGA I/9 vereinigten kirchenpolitischen Schriften und Entwürfe, mittels deren Schleiermacher in den Jahren 1808 bis 1830, also seit seiner Übersiedelung von Halle nach Berlin Einfluß auf die kirchlichen Reformbemühungen und die staatliche Kirchenpolitik in Preußen zu nehmen versuchte. Um von den dokumentierten neuen Druckschriften und elf Manuskripten nur einige Titel zu nennen: Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche für den preußischen Staat vom 18. November 1808; Entwurf einer Synodalordnung für die protestantische Geistlichkeit in sämtlichen Provinzen vom 2. Januar 1813; Glückwunschschreiben an die Hochwürdigen Mitglieder der von Sr. Majestät dem König von Preußen zur Aufstellung neuer liturgischer Formen ernannten Kommission; Über die neue Liturgie für die Hof- und Garnisonsgemeinde zu Potsdam und für die Garnisonskirche in Berlin; Über die für die protestantische Kirche des preußischen Staates einzurichtende Synodalverfassung; Amtliche Erklärung der Berlinischen Synode über die am 30. Oktober (1817) von ihr zu haltende Abendmahlsfeier; Über das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten; Schriften zur Agende und zum Agendenstreit sowie zum Berliner Gesangbuch. Einen formalen Sonderstatus nimmt das „Gespräch zweier selbstüberlegender Christen" ein, in dem es inhaltlich ebenfalls um die Preußische Kirchenagende vom Jahre 1822 geht. Unmittelbarer Anlaß der Druckschrift war eine Verteidigungsschrift von Friedrich Wilhelm III., in welcher der König ohne Nennung seines Namens und unter Beanspruchung der Autorität Luthers apologetisch in den Agendenstreit eingriff. Schleiermacher antwortete mit satirischer Polemik, darin wie auch sonst sein bereits in den Reden dezidiert vertretenes Prinzip strikter Unabhängigkeit der Kirche vom Staat hochhaltend.

Nach Maßgabe von Schleiermachers theologischer Enzyklopädie, wie er sie in seiner 1811 erstmals erschienenen „Kurze(n) Darstellung des theologischen Studiums" entfaltet hat, ist die Theologie in drei Gebiete zu unterteilen: die philosophische, die historische sowie die praktische Theologie als Krone der positiven theologischen Wissenschaft. Die historische Theologie gliedert sich ihrerseits in drei Teile: die exegetische, die kirchengeschichtliche und jene – zweieinige – theologische Disziplin, Dogmatik und Statistik, die geschichtliche Kenntnis von dem gegenwärtigen Zustand des Christentums vermitteln soll. Aufgabe exegetischer Theologie ist es, durch Bestimmung und Hermeneutik namentlich des neutestamentlichen Kanons als der Ursprungsnorm und Richtschnur christlicher Kirche Kenntnisse von deren genuiner Gestalt zu gewinnen.

Schleiermacher selbst ist zeitlebens nicht nur als Religionsphilosoph und Dogmatiker, sondern auch als neutestamentlicher Exeget tätig gewesen. Das beweisen u. a. die in KGA I/8 gesammelten Schriften. Es handelt sich dabei um den ersten Teil einer Monographie über die Schriften des Lukas von 1817, der das Evangelium zum Gegenstand hat, sowie um die bisher unbekannte Einleitung in den geplanten zweiten Teil, welcher der Apostelgeschichte gewidmet sein sollte. In der Forschungsgeschichte ist der von Schleiermacher verfolgte Ansatz als Fragmenten- oder Diegesenhypothese eingegangen. Sie half, die Zwei-Quellen-Theorie vorzubereiten, ohne diese bereits entdeckt zu haben. Es folgen zwei wissenschaftliche Aufsätze über Kolosser 1,15–20 und über die Zeugnisse des Papias von den ersten Evangelien, die beide 1832 in den „Theologischen Studien und Kritiken" erschienen sind. Neben der bereits in KGA I/5, 153–242 edierten Monographie über den 1. Timotheusbrief sind damit alle zu seinen Lebzeiten zum Druck gelangten exegetischen Schriften Schleiermachers erfaßt. Die Edition der ntl.-exegetischen Vorlesungen aus dem literarischen Nachlaß ist der Zukunft anheimgestellt. Was die vorliegende Ausgabe anbelangt, so entspricht sie durchweg den kritischen Grundsätzen des Gesamtunternehmens. Wie stets ist der Bd mit einer detailgenauen und höchst informativen Einleitung des Hg.s versehen, der eine an Kenntnisreichtum schwer überbietbare historische Einführung gibt, in der u. a. die jeweilige Textgenese rekonstruiert und die zeitgenössische Rezeption analysiert wird. KGA ist ein Werk von Meistern.

3. Im religiösen Gefühl wird das Selbstbewußtsein des Sich-Gegebenseins seiner selbst dergestalt inne, daß es seines absoluten Grundes und transmundanen Ewigkeitswertes gewahr, eben dadurch aber zur Anerkennung seiner Gottunterschiedenheit und individuellen Endlichkeit ebenso wie zur Anerkennung irreduzibler Andersheit anderer in einer gemeinsam gegebenen Welt bestimmt wird. Indem sich in der Weise unmittelbaren Selbstbewußtseins der transzendente Grund in seiner Unverfügbarkeit religiös erschließt, bricht sich die

Macht unmittelbarer Selbstbestimmung und das Subjekt kommt „nicht länger in Frage als Ort, von dem her in monologisch verfahrender Deduktion zu den von individuellen Erfahrungen unabhängigen Urteilen über das Seiende der geschichtlichen Welt zu gelangen wäre. Die Transzendenz des Wissensgrundes zwingt das Subjekt vielmehr, die Evidenz seiner Erkenntnisse auf dem Felde zwischenmenschlicher Verständigung zu bewähren." (F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. u. eingel. v. M. Frank, Frankfurt a. M. 1977, 28 [Einleitung des Hg.s])

Auf den Theoretiker und Praktiker der Kommunikation, nach dessen Grundsatz geselligen Betragens alles Wechselwirkung sein soll (vgl. KGA I/2, 170, 12f), sind die vierzehn Beiträge fokussiert, die anläßlich einer Tagung der Evangelischen Akademie Iserlohn zur Aktualität und Interdisziplinarität von Schleiermachers Denken im Dezember 1995 vorgetragen und in dem Sbd *„Dialogische Wissenschaft"* veröffentlicht worden sind. Schleiermachers Konzept einer dialogischen, auf verständigungsorientierte Kommunikation hin angelegten Wissenschaft (D. Burdorf / R. Schmücker), für welche die Bevorzugung des Gesprächs vor der Schrift kennzeichnend ist (D. Burdorf), wird sowohl in religionstheoretischer (F. Lönker, E. Rudolph), als auch hinsichtlich der wissenschaftlichen Disziplinen der Hermeneutik und der Dialektik aufgewiesen, welche direkt auf das Verhältnis von sprachlichem Verstehen und Wissensbildung bezogen sind (L. Danneberg, T. Tholen, W. H. Pleger, H. Schnur). Als kommunikativ strukturiert hat neben Schleiermachers Psychologie, die A. Arndt als empirisch orientiertes Komplement der Dialektik interpretiert, sein Verständnis menschlichen Handelns zu gelten. Das wird unter ethischen (T. Berben), geschichtswissenschaftlichen (St. Jordan), bildungstheoretisch-pädagogischen (M. Winkler, U. Frost) und kunstphilosophischen (R. Schmücker) Aspekten mit unterschiedlicher Akzentsetzung deutlich gemacht.

Einen weiteren in diesen Zusammenhang gehörenden Gesichtspunkt nimmt die im Sommersemester 1998 von der Ev.-theol. Fak. der Univ. Göttingen angenommene Diss. von *M. Kumlehn* in den Blick, die Schleiermachers Theorie religiöser Kommunikation in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Religionspädagogik analysiert. In der begründeten Überzeugung, „daß Schleiermachers Religionstheorie bzw. die ihr korrespondierende Theorie des individuellen Symbolisierens sowie seine sprachtheoretischen und hermeneutischen Überlegungen die Wahrnehmungs-, Deutungs- und Vermittlungskompetenz im Vollzug religiöser Kommunikation zu steigern vermögen" (40), erörtert die Vf.in nach erfolgter Darlegung der Prämissen und Intentionen ihrer Interpretation (17–44) in einem ersten Teil (45–126) Strukturen und Darstellungsweisen religiöser Erfahrung, um in einem zweiten Teil (127–196) das unmittelbare Selbstbewußtsein als Ermöglichungsgrund sprachlich-hermeneutischer Deutungskompetenz zu erweisen. Ein dritter Teil (197–273) ist der christlichen Deutung religiöser Erfahrung gewidmet. Dabei bietet der erste Abschnitt eines jeden Hauptteils jeweils die nötige religionstheoretische Grundlegung, die anhand einer Analyse der Reden über die Religion, der Dialektik sowie der Glaubenslehre erfolgt und auf Schleiermachers Bestimmung des Verhältnisses von unmittelbarem religiösen Erleben und dessen Vermittlungsweisen konzentriert ist. Im jeweils zweiten Abschnitt rückt sodann die Thematik religiöser Kommunikation selbst in den Mittelpunkt der Untersuchung. Eine die Vermittlungsstrukturen im Bereich lebensweltlicher Religiosität bedenkende Interpretation der „Weihnachtsfeier" faßt die erzielten Ergebnisse anschaulich zusammen. Das bemerkenswerte Buch schließt mit einem Ausblick zu Grundfragen gegenwärtigen religionspädagogischen Handelns im Lichte der Schleiermacherschen Theorie religiöser Kommunikation (275–325).

Im Vollzug gelungener Kommunikation sind Individualität und Sozialität in paritätischer Gleichursprünglichkeit manifest und der Geist der Gemeinschaft, wie er das christliche Gesamtleben bestimmt, tritt in begeistert-begeisternder Weise zutage. Der Thematik kommunikativer Geistesgegenwart in Schleiermachers Denken sind die Diss.en von *D. Schlenke* und *M. Diederich* gewidmet; letztere wurde im Sommersemester 1997 an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Göttingen, erstere ein Jahr zuvor an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Mainz angenommen und mit einem Fakultätspreis bedacht.

Schlenkes Arbeit ist auf das Gemeingeistverständnis der Glaubenslehre konzentriert. In pneumatologischer Perspektive werden zunächst die systematischen Grundlagen der materialen Dogmatik Schleiermachers erörtert (11–228), um hernach den Bildungsgang des christlich frommen Bewußtseins in den einzelnen Themenbeständen der Glaubenslehre zu verfolgen (229–449). Im ersten Teil werden nach Klärung der wissenschaftssystematischen Voraussetzungen der Dogmatik als theologischer Teildisziplin die (inter)subjektivitätstheoretischen Grundlagen der Frömmigkeitstheorie unter psychologischen, die Dialektik betreffenden und ethischen Gesichtspunkten erörtert, sodann die Frömmigkeitstheorie selbst hinsichtlich des allgemeinen Begriffs des frommen und der spezifischen des christlich frommen Bewußtseins sowie die methodische Fundierung der materialen Dogmatik. Diese kommt im zweiten Teil als Schöpfungs- und Urstands-, Sünden- und Gnadenlehre und damit nach Ausweis der Gliederung hinsichtlich ihrer transzendentalen Voraussetzungen, ihrer empirischen Bedingungen und unter dem Gesichtspunkt positiver Konstruktion christlich frommen Bewußtseins in den Blick. Letzterem Aspekt gehört das Hauptaugenmerk der Untersuchung. Sie kommt zu dem Ergebnis, die grundlegende Bedeutung der Pneumatologie für Schleiermachers Verständnis der christlichen Frömmigkeit bestehe im wesentlichen darin, „daß der Heilige Geist als kirchlicher Gemeingeist den intersubjektiven Konstitutionszusammenhang des christlichen Erlösungsbewußtseins qua individuell symbolisierender Kommunikation des christlichen Gesamtlebens initial begründet und ebenso fortschreitend ermöglicht. Als Geist Christi und ipso facto göttlicher Geist hält der Gemeingeist das fromme Bewußtsein beständig in der Kontinuität seines Ursprungs und richtet es zugleich auf seine individuell wie allgemein vollständige Realisierung als das innere Ziel der Geschichte des Christentums aus" (450). Als Defizite werden der selektive Rekurs auf die biblischen Belege zur Pneumatologie sowie die Vernachlässigung trinitätstheologischer Begründungspotentiale geltend gemacht, deren Fehlen v. a. in bezug auf die Bestimmung der protologischen und eschatologischen Funktion des Geistes zu Verkürzungen führe.

Beschränkte sich Schlenkes Analyse im wesentlichen auf die Gemeingeistlehre der Dogmatik Schleiermachers, so behandelt die Monographie von Diederich dessen Geistverständnis in bezug auf das Gesamtwerk. Es soll, wie einleitend gesagt wird, „weniger die Architektur eines Hauptgebäudes, als vielmehr der Grundriß und – v. a. – *der Sinn* des ganzen Areals erschlossen werden" (24). Um zu einem die verschiedenen Aussagen übergreifenden systematischen Verständnis der Geistauffassung Schleiermachers zu gelangen, wird eine pneumatologische Interpretation sowohl des philosophischen Geistbegriffs der frühen und späteren Jahre, als auch der drei großen theologischen Textgruppen der Sittenlehre, der Glaubenslehre und der Predigten geboten, wobei, wie es heißt, „der Zusammenhang beider Gedanken der ist, daß der philosophische auf den theologischen verweist und dieser jenen in sich aufnimmt" (24). Im übrigen ergibt sich, daß Schleiermacher „von seinen romantischen Frühschriften bis hin zu den systematisch ausgereifteren Entwürfen seiner Philosophie und Theologie eine sein gesamtes Werk übergreifende systematische Geistauffassung" (341) vertritt. Was deren Beurteilung anbelangt, so fällt sie bei Diederich ungleich kritischer aus als bei Schlenke, worin sich gewiß nicht nur, aber auch unterschiedliche Einschätzungen der jeweiligen Doktorväter (Ringleben; Herms) widerspiegeln. Konstruktiv gewendet führt Diederichs Kritik zu der Forderung, Schleiermachers christologische Verhältnisbestimmung von Geist Gottes und Geschichte über die Grenzen seines eigenen Ansatzes hinaus trinitätstheologisch so fortzuentwickeln, daß die pneumatologische Dialektik des differenzierten Zusammenhangs von Gottesgeist und Geist des Menschen gewahrt und die bei Schleiermacher erkennbaren „Züge eines pneumatischen Enthusiasmus" (363) vermieden werden: Nicht in der Unmittelbarkeit seiner selbst, sondern mittels exzentrischen Seins in Christus wird der Christ des göttlichen Geistes inne.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag, hg. v. Hutter, Manfred / Klein, Wassilios / Vollmer, Ulrich. – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 2002. XIX, 538 S. mit 8 Tafeln (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 34), geb. € 108,00 ISBN: 3–402–08120–2

Die ungewöhnlich breite Streuung der Themen, die in dieser FS behandelt werden, spiegelt die geistige Weite des mit ihr geehrten Religionswissenschaftlers. Dazu paßt der Titel „Hairesis", „Häresie".

Den Theologen und Kirchenhistoriker läßt er zunächst einmal aufhorchen, verbindet dieser Begriff sich in theologischen Sprachspielen, die auf dogmatische Korrektheit Wert legen, doch mit der Vorstellung des Abwegigen und Irrigen. Doch so ist dieser griechische Begriff hier nicht gemeint. Evoziert ist vielmehr der Sinn, den er in der Antike hatte. Da bezeichnete er die „Wahl", die jemand trifft, und zwar aus der Angebotspalette an philosophischen oder religiösen Deutungen der Welt und des Lebens. Hairesis – hinter dieser Vokabel steht in der Antike eine Vielfalt an Weltanschauungen, die zur Auswahl zwingt, weil das Leben Entscheidung fordert. Müßig, darauf hinzuweisen, daß der Religionssoziologe Peter L. Berger diesen alten Sinn des Wortes für die Moderne erneuert hat: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, so der Titel seines einschlägigen Buches (deutsche Ausgabe 1980), meint bei ihm, daß die Pluralität von Sinnangeboten zur Auswahl zwingt. Weniger müßig dürfte der Hinweis sein, daß auch theologisch der Häresiebegriff einer Neufassung unterzogen wird. Schon länger ist er als epochal und regional bedingt erkannt. Er ist nicht die zeit- und ortlos gültige, ubiquitäre Kategorie, als die er gern auftritt, sondern ein Kampfbegriff, der im Streit der Positionen eingesetzt wird, um abweichende Meinungen zu diskreditieren und zu marginalisieren. Aus dieser historisch-kritischen Perspektive gehört der Häresiebegriff zu den interessantesten und zugleich schwierigsten Kategorien, mit denen theologisch bzw. kirchenhistorisch Geschichte geordnet und beschrieben wird. So darf man gespannt sein, was man zu diesem Terminus aus einem – als ganzen lesenswerten – Buch erfährt, das unter dem Titel „Hairesis" einem Religionswissenschaftler gewidmet ist. Weil es im Rahmen einer Rezension nicht möglich ist, alle 41 Einzelbeiträge angemessen zu würdigen, mag es erlaubt sein, im Folgenden auf diejenigen Aufsätze einzugehen, die für die skizzierte Problematik einschlägig sind.

Der Beitrag von Johann Maier, „Die Feinde Gottes. Auslegungsgeschichtliche Beobachtungen zu Ps. 139,21f" (33–47), lehrt, daß das christliche Phänomen der Häretiker eine Parallele im Judentum hat. Es gehört zu dem Vielen, was Judentum und Christentum (und auch der Islam; vgl. 40) strukturell gemeinsam haben (vgl. 41). In allen Religionen geht es dabei um „soziale und religiöse Distanzierungs-Demonstrationen" (40). Die Bezeichnung der Häretiker als „Feinde Gottes" im Christentum hat von Ps. 139,21f aus eine jüdische Vor- und Parallelgeschichte. Das Motiv, Gott hasse konkrete Personen oder Gruppen, taucht in Qumrantexten im Zusammenhang mit Priestergenealogien auf (vgl. 35). In der talmudischen Literatur findet Ps. 139,21f Verwendung in der Polemik gegen innerjüdische Gegner, zu denen auch Judenchristen zählen konnten (vgl. 43), und wie im Christentum galten im rabbinischen Judentum Abweichler in der eigenen Gruppe als gefährlicher als äußere Feinde (vgl. 40 Anm. 10).

Als Pendant zu den von Maier besprochenen „Feinden Gottes" in der jüdischen Tradition läßt sich der Beitrag von Stefan Heid, „Die frühkirchliche Beurteilung der Häretiker als ‚Feinde des Kreuzes'" (107–139), auffassen. Nach seinem Auftauchen bei Paulus (Phil. 3,18) und Polykarp von Smyrna (2 Polyc. 12,3) avancierte dieser Begriff zum Schlagwort gegen jedwede Art von Häretikern (vgl. 108), was Heid an außerordentlich vielen und breit gestreuten Quellen belegt. Schon der nach Häresien sortierte Aufriß (Gnostiker, Arianer, Pelagianer, Nestorianer, Monophysiten) spiegelt allerdings die Mängel in der Ausführung dieser Thematik. Der an dem starren Schema Orthodoxie versus Häresie ausgerichteten Darstellung liegt weder eine Reflexion auf die Eigenart theologischer Bildrede zugrunde, noch eine solche auf die historisch-hermeneutischen Schwierigkeiten des Häresiebegriffs. Trotz des immensen Aufwands bleibt der Beitrag oberflächlich, weil lediglich die Belege ausgebreitet, aber nicht kritisch hinsichtlich ihrer Funktion und Bedeutung in den jeweiligen theologischen Auseinandersetzungen analysiert werden.

In dieser Hinsicht kann historisch-theologische Forschung aus dem religionswissenschaftlichen Beitrag von Kocku von Stuckrad, „‚Christen' und ‚Nichtchristen' in der Antike. Von religiös konstruierten Grenzen zur diskursorientierten Religionswissenschaft" (184–202), lernen, auch wenn von Stuckrad sich primär an Religionswissenschaftler wendet und obwohl sein Thema nicht speziell „Häresie" ist (lediglich auf S. 192f kommt er darauf zu sprechen). Aber der Aufsatz handelt davon, worum es bei diesem Begriff geht, nämlich um die Konstruktion religiöser Grenzen. In manchen Einzelheiten fordern die Ausführungen zwar zu kritischen Rückfragen heraus, etwa, was Präsentation und Deutung einzelner Phänomene der frühen Christentumsgeschichte betrifft, und gewiß wird die des öfteren pauschale Kritik an „der" Theologie (vgl. etwa 194) sich der Rückfrage stellen müssen, ob da nicht neuere innertheologische Entwicklungen übersehen werden und im „Diskursfeld" der Wissenschaften auf subtile Weise ein „Ausgrenzungsdiskurs" im Gange ist. Doch insgesamt enthält das Plädoyer für eine diskursorientierte Religionswissenschaft auch für Theologen und speziell die Historiker unter ihnen manche Anregungen, etwa im Blick auf den Häresiebegriff, der als rhetorische Strategie im Rahmen eines öffentlichen Diskurses begriffen werden kann.

Zwei weitere Beiträge befassen sich mit Häretikern und Häresie in den Gesetzestexten des christlichen römischen Staates. Günter Stemberger, „Die Verbindung von Juden und Häretikern in der spätantiken römischen Gesetzgebung" (203–214), eruiert die negativen Folgen für die rechtliche Stellung der Juden, die sich aus der Praxis ergaben, Juden – bei aller Wahrung ihrer Rechte im allgemeinen – in Gesetzestexten in einem Atemzug mit Heiden und Häretikern zu nennen. Durch die ständige Verwischung der Unterschiede zwischen diesen Gruppen wurde „das Recht der Juden, in einem christlichen Staat zu existieren und nach den eigenen väterlichen Traditionen zu leben, aufgeweicht und gefährdet" (208), kulminierend in Justinians Novelle 146 aus dem Jahr 553, mit der der Kaiser sich in innerjüdische Belange (nämlich in die Sprache, in welcher die Bibel im Synagogengottesdienst vorgelesen wurde) einmischte (vgl. 209–213). Im Mittelalter führte dies dazu, das talmudische Judentum als Häresie zu betrachten (vgl. 213f). Hartmut Zinser, „Religio, secta, haeresis in den Häresiegesetzen des Codex Theodosianus (16,5,1/66) von 438" (215–219), bietet eine zum Nachschlagen nützliche statistische Aufstellung über die in den zwischen 326 und 435 erlassenen Gesetzen als häretisch aufgeführten Gruppen, die Maßnahmen gegen und die (polemischen) Bezeichnungen für sie.

Aus Manfred Hutter, „Die Auseinandersetzung Theodorets von Kyrrhos mit Zoroastrismus und Manichäismus" (287–294), geht hervor, daß über diese beiden Religionen aus den Schriften Theodorets „praktisch nichts Neues" (294) zu erfahren ist. Diese Fehlanzeige erklärt sich daraus, daß Theodoret mit seiner Behandlung des von ihm als christliche Häresie wahrgenommenen Manichäismus – den Zoroastrismus hingegen beschrieb er als eigene Religion relativ unpolemisch im Kontrast zum Christentum – einem konventionellen Muster altkirchlicher Häresiologie folgte: Seine Widerlegung dieser Häresie verfolgte den Zweck, bezüglich der christologischen Lehrmeinungen seiner Zeit seine eigene Orthodoxie darzulegen (vgl. 293f). Der Manichäismus als eigenständige Religion kam gar nicht in den Blick, sondern diente lediglich als ‚häretischer Sparringspartner' zur Demonstration eigener Rechtgläubigkeit. Mit dieser Verzweckung liefert Theodoret regelrecht ein „Lehrstück" (294) über die Rhetorik der altkirchlichen Denunzierung einer konkurrierenden Religion als ‚Häresie'.

Ein Beispiel für die Irrwege häresiologischer Denkmuster liefert der Beitrag von Peter Dressendörfer, „Der Häresie-Vorwurf als Waffe in der ‚Conquista espiritual'" (412–422). Er will die Rolle nachzeichnen, die der „komplexe Häresie-Begriff, den die spanische *‚Ecclesia triumphans'* am Ende der Reconquista herausgebildet hat", „für die religiös-kulturelle Zwangsakkulturation des Alten Amerika gespielt hat" (412). Der spezifische Häresie-Begriff der sogenannten „geistigen Eroberung" der Neuen Welt bestand in der Gleichsetzung von Apostasie und Häresie. Diese seltsame und theologisch nicht begründbare Begrifflichkeit entstammte der spanischen Reconquista bzw. der unmittelbaren Post-Reconquista, in der Juden und Muslime massenhaft zwangsgetauft wurden. Dasselbe praktizierten die spanischen Eroberer in Mexiko und Peru, ohne die Indios mit dem Christentum vertraut zu machen oder in den christlichen Glauben einzuführen. Jeder solchermaßen ‚Getaufte' und besonders der Indio, der nach einem unverstandenen und theologisch höchst fragwürdigen Zeremoniell zwar formal Christ geworden war, ansonsten aber weiterhin seiner Religion anhing, wurde damit automatisch zum Häretiker und Apostaten in einem (vgl. 414f). Ferner kam es auf diesem Hintergrund zur Gleichsetzung von Apostasie und Häresie mit Idolatrie (vgl. 419). ‚Häresie' erhielt so in der Conquista espiritual die Hauptbedeutung ‚Missionsverweigerung' (vgl. 416). Diesem absurden Konzept liegt letztlich eine Politisierung des Häresie-Begriffs zugrunde, die ebenfalls eine „Erbschaft der Reconquista mit ihrer extrem religiös-politischen Frontstellung" ist (421). „In Wirklichkeit geht es um das Verständnis des spanischen Herrschaftsbegriffes der Epoche, der den Häresiebegriff als Waffe ausgebildet hat, und zwar mit Hilfe einer Theologie, die den aus der Reconquista stammenden Leitgedanken von der Einheit von Staat und Bekenntnis allen anderen Überlegungen überordnete" (422).

Ebenfalls auf einen – freilich in anderer Weise – ‚politisierten' Begriff von Häresie trifft man in einem ganz anderen Zusammenhang, nämlich in den Ausführungen von Hubert Seiwert über „Häresie im neuzeitlichen China. Die Erlösungslehre der Drachenblumenschrift (*Longhua jing*)" (341–353). Bei einem christlichen Theologen ruft eine solche Thematik besonderes Interesse hervor, ist das Begriffspaar Häresie/Orthodoxie doch eng verbunden mit der Herausbildung einer Dogmatik zur Sicherung der Rechtgläubigkeit im antiken Christentum. Gibt es in anderen Religionen vergleichbare Phänomene? Speziell für die Religionen Chinas ist diese Frage umstritten, denn „das Nebeneinander von Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus schloß die Definition allgemein verbindlicher Standards von Rechtgläubigkeit aus" (341). „Wichtiger als die Unterscheidung von Orthodoxie und Heterodoxie scheint deshalb die von Orthopraxie und Heteropraxie zu sein" (ebd.). Seiwert ist allerdings der Meinung, daß es auch in den Religionen Chinas so etwas wie Recht- und Irrgläubigkeit gebe, und untersucht deshalb „die Anfänge von Heterodoxie und Orthodoxie in der chinesischen Religionsgeschichte" (342–345). Im China der Han-Zeit (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.), speziell in den ersten nachchristlichen Jh.en und damit in partieller zeitlicher Überlappung mit entsprechenden Entwicklungen im frühen Christentum, doch völlig unabhängig voneinander, haben sich orthodoxe Formen von Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus herausgebildet, die andere Formen ausgrenzten und in die Heterodoxie abdrängten (vgl. 343). Zu diesem Ergebnis gelangt Seiwert mit Hilfe einer Umdefinierung des Häresiebegriffs. Weil die theologisch wertenden Begriffe Orthodoxie und Häresie als Kategorien religionswissenschaftlicher Metasprache nicht brauchbar sind (vgl. 342), verlagert Seiwert ihre Bedeutung von der Erhebung der damit verbundenen Ansprüche auf deren Anerkennung, und zwar durch den Staat:

„Im Rahmen der chinesischen Religionsgeschichte lässt sich die Unterscheidung von Orthodoxie und Heterodoxie sinnvoll anwenden, wenn wir den Staat, symbolisch repräsentiert durch den Kaiser, als diejenige Instanz definieren, deren Haltung über die Rechtmäßigkeit einer Lehre entscheidet. In diesem Sinne will ich als ‚orthodox' diejenigen Religionsformen bezeichnen, die durch den chinesischen Staat nicht nur toleriert, sondern aktiv unterstützt wurden. Als ‚heterodox' werden diejenigen Religionsformen bezeichnet, die durch den chinesischen Staat aktiv bekämpft wurden" (343).

Heterodoxie bzw. Häresie wird demnach konstituiert durch staatliche Repression und Verfolgung, ohne daß dadurch, wie Seiwert einräumt (vgl. ebd.), die Relativität der Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie aufgehoben würde. Auf dieser begrifflichen Basis bespricht Seiwert ein Beispiel für eine solchermaßen ‚heterodoxe' Lehre, nämlich eine Erlösungslehre aus der späten Ming-Zeit (1369 bis 1644), die in eine Schrift von 1654, die „Drachenblumenschrift", eingegangen ist und deren Struktur sich deutlich von der des etablierten Buddhismus und Daoismus unterscheidet (345–353). Auffällig ist daran die Nähe zu gnostischen Vorstellungen: „Die Erlösung wird (...) bewirkt (...) durch die Erkenntnis der Einheit mit der göttlichen Wirklichkeit. Es ist die Erkenntnis dessen, was durch die Verstrickung in die materielle Welt vergessen wurde" (353). Was an dieser Schrift zu beobachten ist, gelte auch für andere religiöse Traditionen: „Trotz aller Entlehnungen aus Buddhismus und Daoismus handelt es sich bei den Sekten der Ming- und der Qing-Zeit (1644 bis 1911) um neue Religionen, und nicht etwa um bloße Popularisierungen oder Trivialisierungen der beiden orthodoxen Traditionen" (ebd.). Wenn dem so ist – und in dieser Hinsicht sind die Ausführungen Seiwerts sehr überzeugend –, dann wird freilich fraglich, ob die Begriffe Orthodoxie und Heterodoxie bzw. Häresie darauf anwendbar sind, auch in der von Seiwert vorgenommenen ‚politischen' Bestimmung dieser Begriffe. Vielleicht wären andere Differenzierungen diesem Phänomen der chinesischen Religionsgeschichte doch angemessener, etwa die Unterscheidung zwischen staatlich anerkannten und geförderten Religionen und volksreligiösen Bewegungen, die das Mißtrauen des Staates auf sich zogen, weil sie „mitunter ein hohes Mobilisierungspotential entfalten konnten und deshalb als Bedrohung der sozialen und politischen Stabilität angesehen wurden" (345). Insofern erscheint es als zweifelhaft, ob in den Religionen Chinas wirklich von Orthodoxie und Häresie gesprochen werden kann.

Weitere Titel:

I. Biblische Traditionen: Ernst Dassmann, „‚Bindung' und ‚Opferung' Isaaks in jüdischer und patristischer Auslegung" (1–18). – Ansgar Moenikes, „Die Tora des Mose. Beispiel eines kanongeschichtlichen Prozesses in der antiken Religionsgeschichte" (19–32). – Wilhelm-Peter Schneemelcher, „Zur Gestalt der Eva in der Gnosis" (48–63). – Matthias Perkams, „Die Erzählung von den Jünglingen im Feuerofen (Daniel 3) in der Auseinandersetzung der antiochenischen Kirche mit Kaiser Julian" (64–71). – Den Abschluß bilden zwei kunstgeschichtliche Beiträge zum selben Sujet: Sabine Schrenk, „Die ‚topographischen' Friese auf den Behangfragmenten mit Danielszene und Petrusszene in Berlin" (72–83). – Markus Stein, „Die Inschriften auf dem Daniel- und dem Petrus-Stoff in Berlin" (84–98).

II. Christen in der Antiken Welt: Albrecht Dihle, „Θεολογία φιλοσοφοῦσα" (99–106), mit einer überaus luziden Erörterung des Zusammenhangs von Religion, Theologie und einer Philosophie, die sich als Lebenskunst verstand. – Marco Frenschkowski, „Religion auf dem Markt. Schlangenbeschwörer, Traumdeuter, inspirierte Bauchredner als Träger ‚abgesunkener' Religion in paganer und christlicher Antike. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte religiöser Berufe" (140–158). – Georg Schöllgen, „De ultima plebe. Die soziale Niedrigkeit der Christen als Vorwurf ihrer Gegner" (159–171), mit dem plausiblen Vorschlag, den gegen die Christen gerichteten Vorwurf defizitärer Bildung, der immer zusammen mit dem Vorwurf sozialer Niedrigkeit auftrat, „aus dem Vergleich der von den bildungsfernen Schichten dominierten christlichen Gemeinden mit den sich weitgehend homogen aus den städtischen Oberschichten rekrutierenden traditionellen Philosophenschulen" (171) sozialgeschichtlich verständlich zu machen. – Hans G. Kippenberg, „Christliche Gemeinden im Römischen Reich: *Collegium licitum* oder *illicitum*?" (172–183), der vorschlägt, den rechtlichen Terminus *collegium illicitum* als „Vereinigung ohne offizielle Genehmigung" (179) zu verstehen und die christlichen Gemeinden als solche Vereinigungen zu begreifen: „nicht gesetzwidrig, aber ohne offizielle Genehmigung" (183). – Elisabet Enss, „Eine geschnitzte Apostelhuldigung. Zwei Fragmente eines Friesbretts aus Ägypten in Berlin und Athen" (220–225).

III. Frühchristliche Autoren: Katharina Schneider, „Der Apologet Aristides als Zeuge der neutestamentlichen Schriftwerdung" (226–231). – Karl Leo Noethlichs, „Korinth – ein ‚Außenposten Roms'? Zur kirchengeschichtlichen Bedeutung des Bischofs Dionysius von Korinth" (232–247). – Klaus Thraede, „Inzest in der frühen Apologetik Tertullians" (248–260). – Clemens Scholten, „Psychagogischer Unterricht bei Origenes. Ein Ansatz zum Verständnis des ‚Sitzes im Leben' von frühchristlichen theologischen Texten" (261–280): Ausgehend vom Unterrichtsplan in der Schule des Origenes im palästinischen Caesarea, der an der platonischen Seelenlehre orientiert sein soll (vgl. 267), zeigt Scholten eine Möglichkeit zur Klärung der Annahme auf, „ob sich nicht einzelne historische Nachrichten und Sachthemen des Theologiebildungsprozesses des 2. und 3. Jh.s, die im Kontext ihrer Überlieferung oder Rezeption isoliert, zusammenhanglos oder belanglos erscheinen [insbesondere Informationen über gnostische Traditionen], vor dem Hintergrund eines sich Schritt für Schritt psychagogisch aufbauenden Lehrkonzeptes lesen lassen, also den unterschiedlichen Stufen eine Erziehung auf das Ziel der ‚Vergöttlichung der Seele' hin zuzuordnen sind" (277). Dieser Ansatz sieht, wie die notierten Beispiele zeigen (vgl. 277–280), vielversprechend aus und sollte weiter verfolgt werden. – Alois Kehl, „Die Briefe des Philosophen und Bischofs Synesios an die Philosophin Hypatia in Alexandria ins Deutsche übersetzt" (281–286). – Als Abschluß dieses Teils zwei Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Liturgie: Wassilios Klein, „Liturgisches in der Barlaam-Legende im Dienst der Katechese" (295–302). – Heinzgerd Brakmann, „Metrophanes von Nyssa und die Ordnungen der byzantinisch-griechischen Bischofsweihe" (303–326).

IV. Außereuropäische Religionsgeschichte: Brigitte Luchesi, „Hadimbā Devī – hinduistische Volksgöttin mit überregionaler Bedeutung" (327–340). – Haruko Okano, „Religion und Religionswissenschaft aus feministischer Perspektive. Überlegungen im japanischen Kulturkontext" (354–360), ein wissenschaftstheoretischer Beitrag zur feministischen Forschung mit folgendem (harmonisierenden?) Resümee zum Verhältnis zwischen Theologie und Religionswissenschaft: „Mit Blick auf das gemeinsame Ziel der Befreiung der Menschheit werden meines Erachtens die Grenzen zwischen Theologie und Religionswissenschaft fließend: Die Religionswissenschaft soll nicht ständig an der Außenseite bleiben, sondern auch für die der Religion immanenten Werte sensibel werden, und die Theologie soll den Blick nach außen werfen, um von sich selbst im sozio-kulturellen Kontext zu sprechen" (360). – Ulrike Peters, „Xolotl und Anubis. Die Hund-Mensch-Beziehung als religionsgeschichtliches Phänomen in Amerika und Afrika" (361–380), die in einem Beitrag zur Religionsgeographie am Beispiel der Beziehung zwischen Mensch und Hund aufzeigt, wie sich Alltagserfahrungen und Umweltgegebenheiten religionsphänomenologisch niederschlagen (vgl. 380). – Josef F. Thiel, „Die ‚jungfräuliche' Kriegerin" (381–389). – Rüdiger Schott, „Zweifel an Gott in Erzählungen der Bulsa in Nord-Ghana" (390–397), mit dem interessanten Fazit: „Bemerkenswert scheint mir immerhin, daß in den mündlich überlieferten Traditionen eines schriftlosen Volkes [sc. der Ethnie der Bulsa im Norden Ghanas mit ca. 70 000 Menschen] das Theodizee-Problem erörtert wird und Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes laut werden" (397). – Heinz-Jürgen Loth, „Ps. 68,31: ‚Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God'. Ein Beitrag zur Rezeption und Wirkungsgeschichte des Begriffs *Ethiopia* im afroamerikanischen Kontext" (398–411), wo zu den S. 400–402 auch noch auf Josef Lössl, „Afrika und die Afrikaner als heilsgeschichtliches Symbol. Beobachtungen zu einem altkirchlichen Theologoumenon", in: Geist und Leben 67 (1994), 205–218, verwiesen werden könnte.

V. Religion in Europa: Bernhard Maier, „Ex oriente lux. Ein altirisches Gebet und seine Parallelen" (423–426). – Elke Trefz-Winter, „Textlinguistische Verfahren als Mittel zur Feststellung inhaltlicher Differenzen. Mittelalterliche christliche Mystikerinnen unter Häresieverdacht" (427–436). – Ulrich Vollmer, „Pico della Mirandolas Deutung der Kabbala und die Verurteilung als Häresie"

(437–455). – Wolfgang Speyer, „Zur Grundstruktur und Geschichte des Gottesgedankens" (456–463). – Gunther Stephenson, „Was ist und zu welchem Ende studiert man Religionswissenschaft?" (464–470). – Josef Engemann, „Zum ‚Magieverdacht' in der neueren katholischen Sakramententheologie" (471–486), liefert grundsätzliche Überlegungen zur Anwendung des Begriffs ‚Magie' auf historische, speziell auf spätantike und frühchristliche Praktiken unter der Voraussetzung, daß, entgegen einer verbreiteten Dichotomie, Magie und Religion nicht trennbar sind, sondern Magie ein Phänomen in allen Religionen ist (vgl. 475), auch im (frühen) Christentum: Aus den Quellen „läßt sich entnehmen, daß frühchristliche Autoren zwar heidnische Amulette als Dämonenwerk bekämpften (ebenso wie Beschwörungen, Zukunftsdeutungen usw.), christliche Amulette jedoch duldeten oder empfahlen, obwohl auch diese ohne äußeres Zutun automatisch wirkten" (473). Zu erinnern ist ferner „an die übelabwehrenden Mosaiken, die an den Eingängen von Gebäuden, selbst Kirchen, angebracht wurden, die Kreuzreliquien, die Öleulogien von den Pilgerorten Palästinas und von Märtyrermemorien, die wundertätigen Andenken aus der Erde von Stylitenheiligtümern und die Enkolpien mit dem Bild des eine Dämonin besiegenden Reiters. Alle diese zu magischem Schutz und wunderbarer Heilung verwendeten magischen Materialien sind in so großer Zahl erhalten geblieben und so häufig in der frühchristlichen Literatur erwähnt, daß ihre Verwendung nicht als Abweichung vom offiziellen Standard der Kirche angesehen werden kann" (476). Ausgehend von dieser Einsicht führt Engemann die Auswirkungen eines verfehlten (bzw. veralteten) Magiebegriffs auf die gegenwärtige (katholische) Theologie der Eucharistie in einer Reihe von Zitaten aus einschlägigen Büchern vor Augen (477–486) und macht damit deutlich, was etwas so eminent Theologisches wie die Sakramentenlehre von religionswissenschaftlicher Forschung lernen könnte: „Die katholische Sakramententheologie braucht (...) eine tragfähige und besser unterscheidende Magiedefinition, die sie vor unnötiger Abwehr eines unsinnigen ‚Magieverdachts' befreit" (486). – Stefan Heep, „Der Nationalsozialismus – eine jüdisch-christliche Häresie?" (487–510). – Wolfgang Gantke, „Häretische Endzeitdenker im Kontext des modernen Fortschrittsglaubens" (511–524). – Helmut Zander, „Die Anthroposophie – eine Religion?" (525–538).

Münster Alfons Fürst

The Child in Christian Thought, hg. v. Marcia J. Bunge. – Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company 2001. XIV, 513 S., kt US-$ 29,00 ISBN: 0–8028–4693–9

‚Schau auf die Kleinen ...' Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft, hg. v. Rüdiger Lux. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002. 214 S., kt € 22,90 ISBN: 3–374–01925–0

Mehr als 40 Jahre sind vergangen, seitdem der französische Sozialhistoriker Philippe Ariès seine 1960 auf Französisch, 1962 auf Englisch und 1975 auf Deutsch erschienene Studie zur „Geschichte der Kindheit" veröffentlichte. Die profanhistorische Forschung ist ihm nicht nur in seiner Hauptthese weitgehend gefolgt, derzufolge man die Kindheit seit etwa 250 Jahren als eine Daseinsstufe eigenen Rechts verstehe, die sich eben nicht darin erschöpfe, einfachhin eine Vorstufe zum Erwachsenenstatus zu sein; auch seine – freilich vage – Berücksichtigung des Faktors Religion für die (früh-)neuzeitliche ‚Entdeckung' der Kindheit vermochte sich weitgehend durchzuhalten. Da es angesichts dieser Sachlage verwundern muß, daß sich Theologinnen und Theologen bislang kaum an der historischen Erforschung von Kindheit und Kindsein beteiligt haben, verdienen die beiden dezidiert theologisch ausgerichteten, jüngst von Marcia J. Bunge und Rüdiger Lux herausgegebenen Sbde um so größere Aufmerksamkeit.

B., Theologieprofessorin am Christ College in Valparaiso (Indiana) leitete in den Jahren von 1998 bis 2000 ein Wissenschaftsprojekt, das das Thema ‚Kind' aus historisch-theologischen Perspektiven untersuchte. Die 17 chronologisch angeordneten, zwischen Urgemeinde und Moderne ausgespannten Beiträge ihres Sbdes verstehen sich als Ergebnisberichte dieser Forschungen.

„Children in the New Testament" lautet das Thema von M. Gundry-Volf. „Parenthood and Children" aus der Sicht von Johannes Chrysostomus behandelt Vigen Guroian, während sich Martha Ellen Stortz mit „Augustine on Children" befaßt. Die mittelalterliche Sicht auf Kinder wird repräsentiert durch den Aufsatz von Cristina L. H. Traina zu „Thomas Aquinas on Children and Childhood". Der offensichtliche Schwerpunkt des Bdes liegt auf der Frühneuzeit und der Neuzeit: „Child in Luther's Theology" (Jane E. Strohl), „Children in the Theology of John Calvin" (Barbara Pitkin), „The Child in the Work of Menno Simons" (Keith Graber Miller), „Seventeenth-Century Missionaries to New France on Children and Childhood" (Clarissa W. Atkinson), „Education and Child in Eighteenth-Century German Pietism. Perspectives from the Work of A. H. Francke" (Marcia J. Bunge), „John Wesley and Children" (Richard P. Heitzenrater), „Jonathan Edward and the Puritan Culture of Child Rearing" (Catherine A. Brekus). Weiterhin folgen Untersuchungen zur Sicht auf die Kinder bei Friedrich Schleiermacher (Dawn DeVries), bei Horace Bushnell (Margaret Bendroth), im „Black Women's Club Movement" (Marica Y. Riggs), bei Karl Barth (William Werpehowski) oder bei Karl Rahner (Bonnie J. Miller-McLemore). Beschlossen wird der Bd durch einen Blick auf „Contemporary Feminist Theologians on Children" (Bonnie J. Miller-McLemore).

Mit Blick auf das Geleistete ist die Impulskraft der Aufsätze zu den reformatorischen Bewegungen der (Früh-)Neuzeit hervorzuheben. Anhand von Einzelbeispielen regen Barbara Pitkin (Johannes Calvin), Keith Graber Miller (Menno Simons), Marcia J. Bunge (August H. Francke), Catherine A. Brekus (Jonathan Edwards) die weitere, bislang bestenfalls in den Anfängen stehende Untersuchung der je unterschiedlichen Sicht der Reformatoren bzw. reformatorischen Strömungen auf die Kinder an; denn immerhin ist die Spannung zwischen dem kinderliebenden Luther und den ‚kinderkritischen' Täufern unübersehbar, bislang allerdings auch grundsätzlich kaum einmal (auch nicht im vorliegenden Bd!) thematisiert worden. Hätte sich der Bd auf diese herausgehobenen wenigen Aufsatzstudien beschränkt, könnte man ihn als einen zwar traditionell-dogmengeschichtlich ausgerichteten, aber gleichwohl voranweisenden Aufsatzband bezeichnen. Statt dessen aber hat – so viel an Kritik vorweg – eine Fülle von Studien Eingang in das Gesamtwerk gefunden, die weder inhaltlich streng aufeinander hingeordnet sind, noch wirklich neue Akzente setzen: Der doch schon allzuhäufig dargebotene ntl. Befund im Kontext der griechisch-römischen Welt, der Aufsatz zu Johannes Chrysostomus als Beleg für aktuelles Theologietreiben ohne ausreichende Berücksichtigung des historischen Kontextes, die leidige Erbsündendiskussion als Rahmen für Augustinus' Sicht auf die Kinder, Thomas von Aquin und seine Sicht auf die Kinder als einziges Beispiel für den mittelalterlichen Umgang mit Kindern etc. mögen als Extrembeispiele für allzu summarisch Dargebotenes gelten, das überdies der internationalen Forschungssituation kaum standzuhalten vermag.

Der Bd versteht sich als „Beitrag zur interdisziplinären wissenschaftlichen Diskussion über Kinder" (XIV). Eine derartige Zielsetzung läßt sich nicht ohne eine sorgfältige Aufarbeitung des bisherigen Forschungsstandes und daraus abgeleitete methodische Festlegungen erreichen. Genau hier liegt das folgenschwere Defizit des Bunge-Bdes: Auf gerade einmal fünf S. stellt die Hg.in die mit Blick auf die Kinder wahrlich umfassende Forschungslage dar (2–7); davon entfallen eineinhalb S. auf die interdisziplinären (vornehmlich historisch ausgerichteten) Studien und dreieinhalb S. auf den Beitrag der theologischen Disziplinen – beides beinahe zur Gänze auf Englischsprachiges konzentriert. In diesem Zusammenhang werden auch die von Land zu Land unterschiedlichen Schwerpunkte und Trends bei der historisch orientierten Erforschung der Kinder übergangen; und dies, obwohl sich die von B.s Autorenteam eingebrachten Studien auf verschiedene Länder beziehen. V. a. finden die mitunter bahnbrechenden historischen Studien zur Kinder-Thematik aus Frankreich und Deutschland unzureichende Würdigung, was sich besonders nachteilig in den Aufsätzen zu den deutschen Theologen Karl Barth und Karl Rahner auswirkt.

Auch die seit Ariès zu beobachtende methodische Ausdifferenzierung der ‚Kinderforschung' (Sozialgeschichte, Kulturgeschichte, Kunstgeschichte, Psycho-Historie etc.) findet in den dargebotenen Aufsätzen keinen Widerhall; denn in methodischer Hinsicht legt sich B. – wie bereits angedeutet – auf einen weitgehend dogmengeschichtlichen Fragehorizont fest: „the child as sinful", „idea of original sin" und „notions of original sin" beim Kind, „breaking the will" zur Abwehr erbsündlich verhafteten kindlichen Strebens – so lauten die hinlänglich bekannten, allerdings die profanhistorische Erforschung der Kinder weitgehend ignorierenden Stichworte. Wenn nämlich die Aufsätze die „conceptions of children" oder die „nature of children" thematisieren, knüpfen sie damit kaum an die ‚Entdeckungen' von Ariès an, sondern vielmehr an unterschiedliche Erbsündenkonzepte der christlichen Tradition, wie bereits die Überschriften der „Introduction" kundtun („Re-evaluating Original Sin and Punishment", „Reconsidering Original Sin and Baptism" etc. [13–20]). In der Folge bleiben die Beiträge dieses Bdes irgendwie innerlich unzusammenhängend aneinandergereiht; denn die eigentlich bei einer chronologischen Grundanlage der Art. zu erhoffende diachrone Entwicklungslinie hinsichtlich des christlichen Umgangs mit Kindern bzw. der christlichen Sicht auf die Kinder zeigt sich anhand der von B.s Autorenteam favorisierten Untersuchungsperspektive nicht.

Über dogmengeschichtliche Fragestellungen hinaus geht es B. und ihrem Team um die Impulskraft des christlichen Umgangs mit Kindern in der Geschichte für heutige Elternschaft – ein im Kern also eher pastoral ausgerichteter Ansatz (20–28). Nicht zuletzt hinter diese um Aktualität bemühte Zielsetzung des Sbdes („Insights into Obligations to Children" [20–28]) sind einige große Fragezeichen zu setzen: Wenn man – wie B. und ihr Team – intendiert, „past theological positions" in ihren „implications for today" herauszuarbeiten, stellt sich gleichzeitig die Frage, was mit all den Zeugnissen geschieht, die den Umgang mit Kindern in einer uns heute fremden Weise widerspiegeln bzw. keine direkte Relevanz für die heutige

Zeit haben; dieser Einwand erhebt sich um so dringlicher, da auch von Fremdem Impulse für die je eigene Gegenwart ausgehen können. Erinnert sei hier allein an das Faktum, daß zumindest im Früh- und Hochmittelalter nicht Erwachsene, sondern in die Klöster ‚geopferte Kinder' den Hauptanteil des Klosternachwuchses stellten – übrigens ein auch von großen Theologen (u. a. Hrabanus Maurus) oder klösterlichen Bewegungen (Cluny) reflektiertes Phänomen, das der Sbd mit keinem Wort erwähnt; immerhin ließe sich vor diesem historischen Hintergrund die den Kindern heute zugestandene Willens- oder Entscheidungsfreiheit bestens thematisieren. – Ohnehin ist die Frage nach der von B. vorgenommenen Auswahl der ‚case-studies' dringlich: Warum fehlt beispielsweise selbst eine Studie zu den Quäkern, hätte diese Thematik doch in den anglo-zentrierten Horizont des Sbdes ebenso hineingepaßt, wie in dessen dezidiert dogmengeschichtlichen Fragehorizont? Immerhin gehört es zu den Eigenarten der Quäker, daß sie – abweichend von allen anderen christlichen Denominationen (!) – auf die Kindertaufe, ja auf die Taufe überhaupt, verzichten, weil sie die Kinder als Geschenke Gottes von allem Anfang an für unübertrefflich rein halten, weshalb ihnen eine sakramentale ‚Abwaschung' als unnötig erscheint. Vornehmlich auf die Erhaltung dieses ‚reinen Urzustandes' soll das Tun der Eltern konzentriert sein, so daß die Quäker von Sozialhistorikern heute als ‚modern', ja geradezu als die „inventors of the child-centered family" gelten (Barry Levy)! – Schließlich fehlt jeder sozialgeschichtliche Hinweis auf die christliche Lehr- und Lerngeschichte, in der Ariès übrigens nicht zuletzt die neuzeitliche ‚Erfindung' der Kindheit wurzeln sieht; wie es überhaupt – vom vorliegenden Sbd vollständig übergangen – kein modernes, zwischen der ‚Volksschule' und der Univ. ausgespanntes Schulsystem gäbe, wenn nicht Konzilsväter seit frühmittelalterlicher Zeit auf der Vermittlung und Kenntnis von Vater unser und Credo bestanden hätten!

In summa: Die Bedeutung des vorliegenden Bdes hängt an den Beiträgen zur historischen Situation der Kinder in den reformatorischen Gemeinschaften. Trüge die Aufsatzsammlung zu einer weiteren wissenschaftlichen Vertiefung dieses (früh-)neuzeitlichen Themenfeldes bei, käme ihr auch Relevanz für die zukünftige Forschung zu; der Neuheitswert aller anderen Beiträge dagegen darf – ohne sie hier einer Einzeldiskussion unterziehen zu können – als vergleichsweise gering veranschlagt werden.

Auch der im Jahr 2002 von dem Alttestamentler Rüdiger Lux herausgegebene Sbd „‚Schau auf die Kleinen ...' Das Kind in Religion, Kirche und Gesellschaft" versteht sich als Ergebnisbericht eines gemeinsamen wissenschaftlichen Projektes, hier: einer gleichnamigen Ringvorlesung an der Ev.-theol. Fak. der Univ. Leipzig.

Der thematische Rahmen dieses Bdes ist weit gefächert: „Konflikte und ihre Bewältigung in Elternhaus und Schule im Alten Orient" (Claus Wilcke); „Die Kindheit Samuels – Aspekte religiöser Erziehung in 1 Sam 1–3" (Rüdiger Lux); „Die Dialektik des ‚Noch-nicht' – Zur Repräsentation des Kindes in der griechischen Literatur und Philosophie" (Kurt Sier); „Kindliche Bürger und bürgerliche Kindlichkeit – Zum Kinderbild in griechischen Bildwerken der klassischen und hellenistischen Zeit" (Johannes Bergemann); „‚Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder' – Kindsein als Metapher im Neuen Testament" (Christoph Kähler); „Junglehrer und Musterknabe – Zur Bildgeschichte des zwölfjährigen Jesus" (Alex Stock); „Gott besonders nahe – Kinder in der evangelischen Theologie" (Martin Petzoldt); „Kinder als Philosophen und Theologen" (Helmut Hanisch); „‚Das fremde Kind' – Zur Verstehensproblematik aus pädagogischer Sicht" (Wilfried Lippitz); „Kindheit und Pluralismus" (Karl Ernst Nipkow).

Ohne die vorgelegten Einzelbeiträge hier detailliert würdigen zu können, darf der Beitrag des Hg.s L. gleichwohl als mustergültiges Indiz dafür herausgestellt werden, daß die Texte des Alten Testaments bislang kaum auf die Frage nach den Methodiken und Inhalten des Lehrens und Lernens hin befragt worden sind: Das ‚Wie' der Unterweisung von Kleinkindern im Umfeld von Heiligtümern, der auch sozialgeschichtlich relevante Einblick in die Tempelschule oder das Verhältnis von Ausbildung und Amtsführung dürfen als die thematischen Schwerpunkte dieses nicht zuletzt für andere geisteswissenschaftliche Disziplinen hochkarätigen Aufsatzes gelten. – Die auf die Antike bezogenen Beiträge von Claus Wilcke, Johannes Bergemann und Kurt Sier bieten quellengesättigte und sozialgeschichtlich wertvolle Beispiele für das Verhältnis von Lehrern und Schülern im alten Orient bzw. zum Kinderbild im alten Griechenland, ohne allerdings jeweils die Valenz der Untersuchungsergebnisse hinsichtlich der jüdisch-christlichen Traditionen zu reflektieren. – Geradezu erfrischend-innovativ präsentiert sich der Kölner Theologe Alex Stock mit seiner auf Text- und Ikonographiezeugnisse gleichermaßen gegründeten Untersuchung zur „Bildgeschichte des zwölfjährigen Jesus": Diachron angelegt von den frühchristlichen Sarkophagen bis zur Gegenwartskunst (alle bildlichen Darstellungen sind dem Text beigefügt), unter Berücksichtigung dogmatischer Zeugnisse und populärer Frömmigkeitspraktiken, grenzgängerisch suchend zwischen Theologie und Kunstgeschichte kommen die Wandlungen dieses Bildmotivs bis zu „Jesus, dem Musterknaben" als Ausdruck einer seit der Mitte des 19. Jh.s dominanten Frömmigkeit innerhalb des katholischen Milieus in den Blick. Ja, ebenso wie die Zunahme in der Wertschätzung des „Musterknaben Jesus" und der auf die Heilige Familie bezogenen Frömmigkeit miteinander korrespondierten, so signalisiere der Niedergang beider Motive seit den 1950er Jahren das Abschmelzen der katholischen Milieu-Frömmigkeit. – Während die bislang knapp referierten, eher historisch ausgerichteten Beiträge allesamt darum bemüht sind, die Relevanz der vorgetragenen Überlegungen für die Gegenwart mit zu berücksichtigen, gilt das umgekehrt hinsichtlich der im Sbd folgenden, direkt auf die Gegenwart zielenden systematisch-theologischen und religionspädagogischen Aufsätze mit Blick auf die Historie lediglich noch für zwei Beiträge: Während sich entsprechend Martin Petzoldts Ausführungen zu „Kindern in der [aktuellen] evangelischen Theologie" der Eindruck aufdrängt, diese würden allein von der ntl.-protestantischen Exegese in den Blick genommen, sieht der protestantische Religionspädagoge Helmut Hanisch „Kinder als Philosophen und Theologen", weil „sie über vieles staunen, das ihnen in der Welt begegnet"; auf die Einsicht in die Prozeßhaftigkeit kindlichen Suchens, das er als „sokratisch" und „mythisch" gleichermaßen bezeichnet, gründet er sein didaktisches Konzept für den Religionsunterricht.

In der Gesamtschau muß für den Sbd von L. einerseits das Fehlen einer alle Beiträge zusammenbindenden Fragestellung, andererseits eine damit zusammenhängende methodische Disparatheit der Beiträge untereinander vermerkt werden; so sehr einzelne Aufsätze inhaltlich überzeugen, so zufällig wirken sie im Gesamtensemble des Gebotenen sowie im großen interdisziplinären Kontext der Kinderforschung.

Im Sinne eines beide Bde betreffenden Gesamtfazits ist erstens hervorzuheben, daß die leider viel zu spät einsetzende Beteiligung der Theologie an der historischen Erforschung von Kind und Kindheit immerhin doch erfreulich ist. Freilich könnte sie um so wirkungsvoller ausfallen, je mehr auch TheologInnen auf die sowohl internationale als auch vielfältig-interdisziplinäre Diskussion eingingen; die bislang dominante Orientierung an der Dogmengeschichte vermag da noch nicht zur Gänze zu überzeugen! Zum zweiten verwundert mit Blick auf beide Publikationen, daß kein Aufsatz auf den größeren – die Forschungen von Ariès wirklich innovativ ergänzenden – Kontext christlicher Kindersorge eingeht: die Gotteskindschaft; denn wenn Jesus den Erwachsenen die Kinder als Vorbilder gegenüberstellt (Mt 18,3 par), geht es ihm schließlich nicht um die ‚Kinder an sich', sondern vielmehr um das Kind als „Modell für die Jüngerschaft" (Klaus Berger), woraus die Christen in der Konsequenz freilich eine zuvor unbekannte Sorge für die Kinder ableiten sollten. Um so dringlicher legte sich eine von der umfassenden Metapher ‚Gotteskind' ausgehende Erforschung der ‚Kindergeschichte' nahe, da dieses christliche Selbstverständnis u. a. überaus weitreichende pädagogische Aufbrüche zu initiieren vermochte: Johann Heinrich Pestalozzi, Friedrich Fröbel oder Maria Montessori sind ohne die ‚Gotteskindschaft' als Ausgangspunkt ihres pädagogischen Reflektierens überhaupt nicht zu verstehen. Auf die Vorstellung von der allen gemeinsamen Gotteskindschaft geht nicht zuletzt das mehr als anderthalb Jahrtausende vor der Aufklärung ansetzende christliche Mühen um den Schutz der Kinder vor Gewalt zurück; eine Sorge, die sich artikuliert bis hinein in die UN-Kinderrechtskonvention von 1989!

Münster Hubertus Lutterbach

Bibelwissenschaft

Motté, Magda: **„Esthers Tränen, Judiths Tapferkeit"**. Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 344 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–534–16897–6

Daß die Bibel eine der wichtigsten Quellen für die Literatur des 20. Jh.s darstellt, ist in der jüngeren Vergangenheit intensiv untersucht worden (vgl. HEINRICH SCHMIDINGER, *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*, 2 Bde, Mainz 1999). Bislang fehlte in diesem Forschungsfeld ein spezifischer Blick auf die literarische Rezeptionsgeschichte der biblischen Frauengestalten. Das vorliegende Buch der emeritierten Aachener Germanistin Magda Motté – seit Jahren eine der profiliertesten Kennerinnen im Bereich von Theologie und Literatur – füllt genau diese Lücke aus. Es ist zugleich als „Nachschlagewerk und Interpretationshilfe" (13) konzipiert und bietet demnach einerseits im zweiten Teil breit gefaßte tabellarische Überblicke, Literaturübersichten und Register, andererseits im vorgeschalteten ersten und eigentlichen Hauptteil detaillierte Analysen und Einzelinterpretationen. Im Zentrum steht der Bereich der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh.s, der so umfassend wie möglich gesichtet und dokumentiert wurde – im offengelegten Eingeständnis „dass sicherlich noch nicht alles erfasst ist, was zum

Thema gehört" (9). Daneben treten aber auch – mit bewußt anderem Anspruch – „wichtige Publikationen ausländischer Autoren", um „stoff- und motivgeschichtliche Untersuchungen" (13) auf eine breitere Basis zu stellen.

Der Hauptteil des Buches, „Beispiele literarischer Adaption biblischer Frauen in Werken des 20. Jahrhunderts", nähert sich in acht Kap.n dem Gesamtspektrum jener biblischer Frauengestalten, die in der literarischen Rezeptionsgeschichte eigenes Profil erhalten. In der Reihenfolge der Kap. hält sich die Vf.in weitgehend an die katholische Ordnung der Bibel. Zunächst werden die jeweiligen Gestalten kurz biblisch porträtiert, in Überblicken und exemplarischen Deutungen herausragender Einzeltexte wird daraufhin das spezifische Profil herausgearbeitet.

Zwei Einzelgestalten ragen aus dem Gesamtspektrum der präsentierten Gestalten heraus: Eva und Maria Magdalena. Ihnen wird jeweils ein umfassendes Einzelkap. gewidmet, welche die Betrachtungen zu den anderen Figuren umrahmen. Im Kap. „Die Matriarchinnen" spannt sich der Bogen der hier näher betrachteten acht Frauen aus von Sara bis zur Frau des Potiphar. „Frauen zwischen Exodus und Landnahme" profiliert sechs Gestalten von Mirjam zu Delila. In „Frauen rund um das Königtum" werden Ruth, die „weise Frau von En-Dor", die Frauen Davids und die Königin von Saba näher beleuchtet. Das Kap. von „Frauen im Umkreis der Propheten" kann angesichts des literarischen Befundes nur Isebel, Susanna und Gomer eigenes Profil verschaffen. Als ergiebiger erweist sich der Befund im Blick auf weibliche „Literarische Figuren und Sagengestalten" der Bibel. Vor allem Judit und Ester zeichnen sich durch eine umfangreiche eigenständige Rezeptionsgeschichte aus. Da „die Frauen des Neuen Testaments in der literarischen Produktion eine kümmerliche Rolle" (208) spielen, lassen sich die – neben Maria Magdalena – sieben erwähnenswerten Traditionen in einem einzigen Kap. zusammenfassen.

Das Ergebnis der Studie ist erstaunlich: Ein reichhaltiger Fundus an bislang nur wenig beachteten Texten wird entfaltet, auch wenn die Vf.in immer wieder beklagt, daß einzelne Gestalten immer noch weitgehend ignoriert werden und der Befund eher zu einem Mangelbericht wird. Nur ganz wenige biblische Frauengestalten führen ein wirkliches Eigenleben in der literarischen Rezeptionsgeschichte: Letztlich erschöpft sich das Spektrum jener Gestalten, die eine eigene Untersuchung rechtfertigen und reizvoll erscheinen lassen würden in Eva, Rut, Judit, Ester, Maria und Maria Magdalena. V. a. der Befund zu Maria, der Mutter Jesu, überrascht. Zwar lassen sich hier zahllose Titel nennen, viel zu oft handelt es sich dabei jedoch um Beispiele „verehrender Darstellung oder Nachahmung" (212), deren ästhetische Qualität sehr fragwürdig bleibt. Hier „fehlt ein Werk von weltliterarischem Rang, in dem Maria als irdische Person ganz ernst genommen und die schwierige Beziehung zu ihrem Sohn aufgearbeitet wird" (217).

Überhaupt wird das Kriterium der ästhetischen Qualität zur Trennscheibe zwischen der Rezeption männlicher und weiblicher Bibelgestalten. Wo sich zu Josef (Thomas Mann), Jeremia (Franz Werfel) oder Hiob (Joseph Roth), zu Judas (Walter Jens), Jesus (Patrick Roth) oder Pilatus (Michail Bulgakow) unschwierig Assoziationen von hohem literarischen Rang zuordnen lassen und damit umfassende Traditionen nur exemplarisch benennen, bleibt der Ertrag im Blick auf die Frauengestalten schmal. Was die Vf.in der Tradition der Frauen im Kontext des israelitischen Königtums festhält, läßt sich auf andere Bereiche übertragen: „Literarisch überzeugend sind jedoch nur wenige Werke: einige Gedichte von Rainer Maria Rilke, Else Lasker-Schüler, Gertrud Kolmar und Paul Celan" (139). V. a. im Bereich von Roman und Dramatik werden biblische Frauen nur selten auf hohem literarischen Niveau in das Zentrum gerückt. Positive Beispiele dafür wären etwa Lion Feuchtwangers Roman „Jefta und seine Tochter" (1957) oder Inge Merkels „Sie kam zu König Salomo" (2001). Weltliterarisches Format wird tatsächlich am ehesten im Bereich der Lyrik erreicht. Neben den aufgerufenen Autorinnen sind aus anderen Kontexten sicherlich noch Texte von Nelly Sachs oder Rose Ausländer zu nennen.

An dieser Stelle schließen sich offen bleibende Wünsche an die Untersuchung an, die im gesetzten Rahmen nicht zu realisieren waren. Einerseits hätte man sich gerade bei den lohnenderen Einzeltexten tiefere Einzelinterpretationen gewünscht, in denen Zeitkontext, biographischer Hintergrund und Motivation zur Motivwahl und -gestaltung deutlich werden könnten. Im vorliegenden Darstellungsmodus werden solche Texte nur unzureichend als glänzende Einzelstücke einer motivisch verwandten Perlenschnur charakterisiert. Andererseits wären systematische Querverweise zwischen den Motivgruppen gerade dort interessant geworden, wo ein Autor oder eine Autorin mehrere Frauengestalten auswählt und literarisch bearbeitet, was gerade bei den aufgerufenen Namen möglich und erkenntnisfördernd wäre. Gibt es Ausgestaltungsgrundtypen etwa bei Rilke oder Lasker-Schüler, die sich bei unterschiedlichen Figuren anders realisieren? Kann man aufzeigen, warum bestimmte Gestalten bestimmte Autoren reizen? Hier bleiben Nachfolgeforschungen reizvoll. Im Rahmen des vorgegebenen Rahmens muß die vorliegende Untersuchung hier an ihre Grenzen stoßen. Sie legt einen Grund, der vielfältiges Anknüpfen ermöglicht.

M.s Werk schließt so eine Lücke einerseits im Forschungsfeld von Theologie und Literatur, andererseits im Bereich der biblischen Rezeptionsforschung. V. a. die umfangreiche Dokumentation – aufgeteilt nach „Gestalten", „Deutsche Literatur ab 1900", „Ausländische Literatur ab 1900", „Sekundärliteratur" – und die transparente Zugänglichkeit über Register garantieren den hohen und bleibenden Nutzwert dieses Buches. Es bedarf nur geringer Weitsicht zu prognostizieren, daß hiermit ein künftig als Standard geltendes Nachschlagewerk für biblische Theologie, feministische Zugänge, literarische Rezeptionsforschung gleichermaßen vorliegt.

Nürnberg Georg Langenhorst

Vanoni, Gottfried / **Heininger**, Bernhard: **Die Neue Echter Bibel.** Das Reich Gottes. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments. – Würzburg: Echter 2002. 136 S. (Die Neue Echter Bibel. Themen, 4), kt € 14,40 ISBN: 3-429-02170-7

1. Gottfried Vanoni nimmt für seine Darstellung zum AT die Frage zum Ausgangspunkt, ob das *Reich Gottes* für das AT überhaupt ein Thema sei. Vanoni geht dem Thema dann weder traditions- noch sozialgeschichtlich, sondern in einer kanonischen Lektüre nach, die auch diachrone Beobachtungen mit einschließt. Für diesen Lesevorgang werden zunächst die „Thema-Wörter" festgelegt. Neben *malkūt, mamlakā, malūkā, mlk* werden dabei auch die hebräische und die aramäische Wurzel für *herrschen, mšl* und *šlṭ*, mit einbezogen. Dann werden die Belegstellen in ihrer kanonischen Reihenfolge in einem umfangreicheren Abschnitt für den Tanach und dann kürzer für die LXX (mit dem Stamm *basil-*) verfolgt, wobei die Darstellung schon Ergebnis wiederholter Lektüre des Vf.s ist. Anschließend wird den bei der Lektüre begegnenden „Begleit-Wörtern" zu den Thema-Wörtern nachgegangen.

Von Ex 15,1–18 als der ersten Fundstelle in der Tora werden viele Linien ausgezogen, v. a. die zwei Seiten Gottes, seine relativ-soziale und seine absolut-hymnische, wobei beide Funktionen kritisch wirken und letztere sich gegen menschlichen Machtmißbrauch durchsetzt. Als weiterer Beleg wird auch 19,3–6 angesehen, an dem die Universalität von Gottes Königreich und Israels Dienerschaft für die Völker sichtbar werden. In den Vorderen Propheten sind die Texte schillernd aufgrund der Konkurrenz von affirmativer und kritischer Funktion der Rede von JHWH als König in bezug auf das irdische Königtum. Zu Jes 6,1–5 als erstem Beleg in den Hinteren Propheten wird festgestellt, daß der Königstitel nicht neu ist, hier aber JHWH als den schlechthin Erhabenen und Heiligen, den machtvollen Herrn der ganzen Welt aussagt. Hier wie auch in den folgenden Belegstellen werden neue Begleit-Wörter registriert (*Tempel* [*Palast*], *Thron, Hofstaat* etc. [Jes 6]; *Richter, Retter* [Jes 33,17ff]). In Jes 24,21–23; 25,6–10a kommt die apokalyptische Dimension hinzu, Stichwortbezüge und das Zerreißen der Hülle/Decke (= Tempelvorhang) markieren die Öffnung gegenüber den Völkern. Das Sehen der Herrlichkeit und das Gastmahl weisen zurück auf die Sinaiperikope (Ex 24,11), wodurch auch der sich am Sinai offenbarende Gott als König gedeutet wird. DtJes setzt an die Stelle der Erwartung besserer irdischer Herrscher die Errichtung von JHWHs Königtum; die *Schöpfung*, die in Jer 10,1–16 als Begründung für die Überlegenheit des ewigen Königs über die Götter der Nationen dient, und *Schalom* sind neue Begleit-Wörter. Bei TrJes bedeutet das *königliche Diadem* (62,6) in Verbindung mit 61,6 und Ex 19,6 die hohepriesterlich-königlichen Aufgaben, die Israel bekommt, JHWH allein bleibt König. TrJes wie auch Jeremia deuten den Unheilszustand Israels als Abwesenheit des göttlichen Königs. An Jer 46,18 wird festgehalten, daß auch der *Schwur beim Leben* königliche Konnotation hat. Bei Ez (20,33–44) und Mi (2,12f; 4,6f) verbinden sich Hirten- und Königsmetaphorik, wobei letztere die Ausschließlichkeit des Hirten betont. Aus der Parallelität von Mi 4,7 und Ex 15,17f wird deutlich, daß die Ansage von Gottes Königsherrschaft für die Zukunft nicht in seiner Machtlosigkeit in der Gegenwart begründet ist, sondern darin, daß das Volk für sie noch nicht bereit ist. Beim Durchgang durch den Psalter wird auf die Verbindung mit vielen Begleit-Wörtern und Themen aufmerksam gemacht (*Güte, Gerechtigkeit, Schöpfung, Geschichtstaten, Abraham, Völker, Vergebung, kosmische Ausweitung, Herrschaftskritik* u. a.), die zum Teil durch die Übernahme von Funktionen von Baal (*Bändigen des Chaos*) und El (*himmlische Ratsversammlung*) oder in Abgrenzung zu Königskonzepten der Umwelt (*Rechtsliebe*) zustande kommen. Insbesondere Ps 103 zeigt, daß der Psalter vielfach auch als Relecture von Sinai- und Exodusgeschehen den sich darin offenbarenden Bundesgott als Königsgott interpretiert; der Exodus wird als Auszug ins *Reich Gottes* (Ps 114) und auch der Schöpfer als königlicher Gott (Ps 33) verstanden. Dabei macht Ps 93 deutlich, indem es hier keine Zeit vor JHWHs Königsein gibt, daß JHWH schon immer König war, es sind auch keine Thronbesteigungen anzunehmen. Letztendlich ist JHWHs Herr-

schaft total (Ps 145) und mit Erich Zenger wird der „Psalter als Medium der Vergegenwärtigung und Annahme dieser Königsherrschaft" verstanden. Im Danielbuch ist es Gott, der über die Herrschaft der Menschen gebietet, die Chronikbücher sprechen selbstverständlich vom Reich Gottes, weil das nachexilische Israel kein irdisches Königtum mehr hat. In LXX läßt sich neben der Selbstverständlichkeit der Vorstellung von Gott als König in der Spätzeit Israels eine Betonung von Milde und Erbarmen als königlicher Seite Gottes feststellen, zu der noch die Gewaltfreiheit tritt. Damit sind die Durchgänge beendet und die Begleit-Wörter werden darauf hin untersucht, ob sie auf Zusammenhänge verweisen, in denen die Thema-Wörter selbst nicht vorkommen, die aber über die Begleit-Wörter in den Bereich des *Reich-Gottes*-Themas gehören. Unter dem Stichwort *Thron* wird der Zusammenhang von thronen (*jšb*) und eingreifendem Herabschauen benannt, *trū ʿā* und *harīʿū* können ebenso auf königliche Zusammenhänge verweisen wie der *Thronrat* (z. B. Jes 40,1–3) und die *Herrlichkeit* und der *Name Gottes*, so daß auch für P und Dtr trotz des Fehlens der Thema-Wörter nicht von einer „Entthronung Gottes" gesprochen werden kann. Auch *Richter* und *König* gehören enger zusammen, als bisher angenommen, und *Hirt* als altorientalischer Königstitel kann weitere Textbereiche eröffnen. Inhaltlich entscheidend ist dabei, daß Gott als Gesetzgeber und Gerechtigkeitsinstanz an die Stelle der irdischen Könige tritt und so seine Herrschaft die Herrschaft von Menschen über Menschen begrenzt. Wenn *Israel* als *El herrscht* verstanden werden kann, dann muß das ganze AT gelesen werden als: „Nur einer soll herrschen – Gott!"

V. setzt damit die Tradition Fohrers und Kreuzers fort, unter Einbeziehung von *mšl* zusätzlich zu *mlk* die Gottesherrschaft als „Grundthema" und „zentrales Anliegen" des AT zu bewerten. Dafür hat sich auch der vom Vf. versuchsweise für dieses Thema neu beschrittene Weg der kanonischen Lektüre im Sinne eines Experimentes durchaus bewährt: Mit den Begriffen *Intratextualität*, *Intertextualität* und *Relecture* konnte die Bedeutung des vergleichsweise späten Themas der Königsherrschaft Gottes für den Text des AT in seiner vorliegenden Gestalt aufgezeigt werden durch die Bezüge von Belegstellen zum übrigen Text, durch ihre Stellung innerhalb des Textes (z. B. Ex 15,1–18; Jes 6,1–5) und durch die Verbindung weiter Bereiche (Exodus, Sinai, Schöpfung, Abraham) mit dem Thema durch ihre Relecture unter dem Stichwort *Gott ist König*, v. a. in den Psalmen. Dabei hat auch der synchrone Durchgang von vorne nach hinten dem Leser vielfach ermöglicht, die gewonnenen Einsichten kritisch mitzuvollziehen. Im Sinne eines Experimentes zeigt sich auch, allein schon wegen der Kürze der Darstellung, wo noch weiterer Bedarf an Untersuchung und Diskussion vorhanden ist. Können die Textbereiche des AT, in denen die Thema-Wörter fehlen, tatsächlich in das Thema mit einbezogen werden? Dazu ist der den Begleit-Wörtern gewidmete Abschnitt noch nicht ausreichend und hier wäre mit einem verfeinerten methodischen Inventar im Sinne von semantischen Feldern und festen Wort- bzw. Motivverbindungen eine weitere Sichtung nötig. Zu klären wäre auch, ob eine Hierarchisierung bzw. Zuordnung verschiedener metaphorischer Konzepte (z. B. *Richter* und *König*) in den Texten möglich ist. Beides könnte verhindern, daß es zur bloßen Feststellung „alles hängt mit allem zusammen" kommt, und einen Schritt zur Beantwortung der Frage bedeuten, ob die Gottesherrschaft, die erwiesenermaßen ein Grundthema des AT darstellt, im Verhältnis zu den anderen Grundthemen des AT wirklich als dessen zentrales Anliegen bezeichnet werden kann. Angesichts der Fülle der behandelten Texte und gemachten Beobachtungen bleibt naturgemäß manche Einzelfrage zu den vorgenommenen Bewertungen, und es wären noch stärkere Akzentuierungen bzw. Zusammenfassungen sinnvoll gewesen, um die für den Vf. wesentlichen Elemente der Gottesherrschaft noch deutlicher hervortreten zu lassen.

2. Für das Neue Testament macht Bernhard Heininger deutlich, daß nicht der Stellenwert, sondern das Verständnis der *basileia tou theou* in der Verkündigung Jesu die umstrittene Frage ist. Heininger wählt einen traditionsgeschichtlich orientierten Weg, um aufgrund der Unterscheidung von „ureigenen" Jesusworten, „vorevangeliarer" und „evangeliarer Neuinterpretation" zu „Entwicklungslinien" und zu einem „Richtungssinn" der *basileia tou theou* zu gelangen. Darstellungen zu Paulus und weiteren NT-Schriften runden die Untersuchung ab. Diesem Vorhaben entsprechend gliedert sich die Arbeit in drei große Teile: A. Gott als König in der Umwelt des Neuen Testaments, B. Die Gottesherrschaft in der Predigt Jesu und C. Die frühchristliche Rezeption: Reich Gottes und Reich Christi.

A. Für den frühjüdischen Hintergrund wird neben den Ausführungen zu Qumran und Philo v. a. für die apokalyptischen Texte betont, daß die Gottesherrschaft in Distanz zur gegenwärtigen Erfahrung gerückt ist. B. Jesu Predigt von der Gottesherrschaft gründet in dem in seiner Berufungsvision geschauten Satanssturz (Lk 10,18). Weil Gott im Himmel das Böse entmachtet und seine Herrschaft aufgerichtet hat, fühlt Jesus sich zu einer Fortsetzung dessen auf der Erde, z. B. in Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen, berufen. Dabei wird das *ephtasen* aus Lk 11,20 mit Hans Weder im Sinne einer räumlichen und zeitlichen Ausdehnung der Gottesherrschaft verstanden. Der Makarismus aus Mt 13,16f / Lk10,23f und das *entos hymon* im Sinne von *in eurem Erfahrungsbereich* aus Lk 17,20 machen deutlich, daß die Gottesherrschaft erfahrbare Gegenwart ist. Die Gleichnisse sind das „sprachliche Medium par exellence" für die *basileia*, ihre extravaganten Erzählzüge eröffnen den Zugang zu Gottes Reich (im Anschluß an Riccœur und Harnisch), und sie zeigen, wie und daß die Gottesherrschaft im alltäglichen Leben „zum Zug kommen" will. Zur Praxis der verkündigten Gottesherrschaft gehört in Anspielung auf Jes 25,6 Jesu Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. In deren Integration wie in der der Kranken wird die von Jesus intendierte Sammlung Israels deutlich, wobei die von Q beim Volk verortete Kritik daran historisch v. a. von den Bauern und Fischern rund um den See Genezareth kommt. Am Gleichnis vom verlorenen Schaf mit dem Hintergrund von Ez 34,6 und der Sündenvergebung (Mk 2,5) wird deutlich, daß Jesus das tut, was sonst Gott selbst vorbehalten ist. Die Ethik Jesu übersteigt zwar den Normalfall, zielt aber nicht auf eine Aufhebung der Thora, sondern will von den von der Gottesherrschaft ergriffenen Anhängern Jesu, die „jenseits der bürgerlichen Gesellschaft" lebten, gelebt sein. Die Gottesherrschaft bedeutet zugleich eine Option für die materiell Armen, weil damit der Anspruch Jesu, der eschatologische Freudenbote nach Jes 61,6 zu sein, deutlich wird. Die zweite Vaterunserbitte und Mk 14,25 deuten ein zukünftiges Verständnis Jesu von der Gottesherrschaft neben seiner Gegenwartsauffassung an. Das wird zum einen biographisch erklärt, indem Jesus aufgrund seiner Ablehnung in Israel gegen Ende seines Lebens sich wieder der Zukünftigkeit der Gottesherrschaft zugewandt hat. Sachlich wird in Anlehnung an Theißen von der Verbindung zweier Welten, der Erwartung kommenden, universalen Heils und der gegenwärtigen, punktuellen Verwirklichung der Gottesherrschaft in der Person Jesu gesprochen. Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft ist also gekennzeichnet durch ihre Gegenwartsbestimmung und die Welt der „galiläischen Bauern und Hausfrauen", die an Stelle des Jerusalemer Königshofes die Folie für sie abgibt. Indem die Dämonen und nicht die Römer Feinde der Gottesherrschaft sind, denkt Jesus weniger national als mythologisch. C. In bezug auf die frühchristliche Rezeption wird zunächst für Q aufgrund des *eggiken* in Lk 10,9 eine weitere Reapokalyptisierung des Verständnisses der *basileia* im Sinne einer Naherwartung und ein jenseitig-räumlicher Aspekt festgestellt, ohne daß die Vorstellung der mit Jesus angebrochenen Heilszeit aufgegeben würde. Dieser Befund gilt auch für die vormarkinische Gemeinde, während der Evangeliumsbegriff als *Siegesnachricht* vom Herrschaftsantritt Gottes anzeigt, daß bei Mk selber auch wieder ein gegenwärtiges Verständnis von *basileia* zu finden ist, für das ebenso wie für das kommende *Reich Gottes* die christologische Färbung typisch ist. Für Mt wird neben der Ethisierung „faktisch" der Übergang der *basileia* in den Besitz der Kirche beobachtet, so daß auch die Deutung der Herrschaft des Menschensohnes auf die Kirche in 13,36–43 als möglich erachtet wird. Noch stärker findet bei Lk eine Bindung der *basileia* an die Person Jesu statt, so daß diese eine vergangen-irdische und zukünftig-himmlische Größe und insofern nicht Besitz, sondern Kerygma-Aufgabe der Kirche ist. Für Paulus läßt sich – neben der auch für die Paulusschule zu beobachtenden Formulierung von Einlaßbedingungen – aus 1Kor 15,23–28 eine „personale Auflösung" der Spannung von gegenwärtiger und zukünftiger *basileia* feststellen: gegenwärtig als *basileia* Christi, zukünftig als *basileia* Gottes. In Eph und Kol werden beide Begriffe wieder deckungsgleich und sind mindestens im Kol mit der Kirche gleichzusetzen, wohingegen die *basileia* in 2Thess als zukünftig erscheint. Eine räumliche Verlagerung der *basileia* in den Himmel findet sich in 2Tim, 2Petr und Hebr, wo die Christen – ähnlich wie in Qumran – Zutritt zur *basileia* haben. Für Apk wird die Betonung von Gottes eschatologischer Herrschaft festgehalten und daß die Adressaten schon jetzt *basileia* Gottes sind.

Auch H. setzt damit die gegenwärtige Tendenz fort, den Gegenwartsaspekt für Jesu *basileia*-Verkündigung zu betonen. Dafür gibt es gute Gründe. Zu fragen ist aber, ob das auch das entscheidende Proprium gegenüber dem frühjüdischen *basileia*-Verständnis ist (das Zukünftige wird einfach Gegenwart) und nicht vielmehr das, daß die *basileia* mit seiner Person präsent ist. Kann man des weiteren wirklich davon sprechen, daß Jesus die Gottesherrschaft im Gegensatz zum Frühjudentum mythologisch verstanden hat? Diese These des Vf.s erklärt sich vielleicht daraus, daß abgesehen von der Gegenwartsfrage das Verhältnis zur frühjüdischen Umwelt eher punktuell verhandelt wird und zu wenig nach einem beide unterscheidenden oder verbindenden organisierenden Zentrum des *Reich-Gottes*-Verständnisses gefragt wird. Sieht man das in der Sammlung des eschatologischen Israels (die vom Vf. ja auch genannt wird), dann kann man wohl kaum den nationalen Aspekt durch ein mythologisches Verständnis ersetzt sehen, auch wenn Jesu Wirken sicher nicht vordergründig gegen die Römer gerichtet war. Die These, daß die Gleichnisse Jesu zeigen wollen, wie und daß die Gottesherrschaft im ganz normalen Alltag zum Zug kommen will, weil sie aus der Welt „der galiläischen Hausfrauen und Bauern" entnommen sind, erscheint zumindest als sehr kurz geschlossen. Für die Rezeption und Verwendung des *basileia*-Begriffes in den Evangelien und übrigen neutestamentlichen Schriften ist zu fragen, ob die Fragen nach Gegenwart und Zukunft der *basileia* und ihrem Verhältnis zur Kirche die einzigen Kategorien zur Beurteilung sind. Ist darüber hinaus oder vielleicht zuvorderst nicht die Tendenz zu benennen, daß der *basileia*-Begriff nun verwendet wird, um den Inhalt der christlichen Verkündigung zu bezeichnen, also als Gegenstandsbegriff gebraucht wird?

Diese und weitere Anfragen weisen auf zwei grundsätzliche Probleme des neutestamentlichen Abschnitts hin. Zum einen ist die gerade bei traditionsgeschichtlichem Vorgehen gebotene methodische und darstellerische Klarheit – zumal wenn es um den historischen Jesus geht – nicht immer gegeben: Eine Skizzierung der Kriterien für die gewonnenen Jesusaussagen fehlt ebenso, wie eine klare Abstufung von dem, was als sicher, weniger sicher und sekundär gelten kann. Jesu *basileia*-Verständnis wird z. T. aufgrund von redaktionellem Material gezeichnet, um im nächsten Schritt auf die sekundäre Bildung dieses Materials zu verweisen, und angeführte Textpassagen sind nicht immer geeignet, Aussagen über Jesu *basileia*-Verkündigung zu stützen (z. B. das Fischessen Lk 24,41–43 als Hinweis auf Jesu Mahlpraxis). Und eine biographische Lösung der Spannung von Gegenwarts- und Zukunftsaussagen zur *basileia* hat doch wohl kaum Anhalt an den Texten und übersteigt das Maß, in dem die Rekonstruktion der Person Jesu möglich ist. Die genannte Anfrage an die Gleichnisdeutung weist darauf hin, daß der Vf. das Verhältnis von erzählter und realer Welt und die Funktion der Gleichnisse als zentraler Sprachform von Jesu *Reich-Gottes*-Verkündigung für seine These nicht ausreichend bestimmt hat. Damit zeigt sich als zweites Problem, daß es neben der traditionsgeschichtlichen Analyse v. a. klarer kommunikativer und semantischer Kategorien bedarf, um die Verwendung und den sprachlichen Gehalt von *basileia* in den verschiedenen Textzusammenhängen des NT und deren Verhältnis zum antiken Judentum zu bestimmen.

3. Insgesamt also ein bemerkenswerter Ansatz zum AT und eine viele Fragen offenlassende Darstellung zum NT. Das abschließende Kap. zum Dialog zwischen AT und NT leidet ein wenig unter den verschiedenen Ansätzen der Vf. zum Thema.

Bonn Jochen Flebbe

Exegese AT

Krochmalnik, Daniel: **Schriftauslegung.** Das Buch Genesis im Judentum. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 158 S. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 33/1), kt € 16,90 ISBN: 3–460–07331–4

Liest man die knappe Einleitung dieses Buches, die einen groben, nüchtern-trockenen Überblick zur rabbinischen und mittelalterlichen jüdischen Schriftauslegung gibt, sowie dessen Inhaltsverzeichnis mit den zunächst recht allgemein formulierten Überschriften „Alef – Bet; Ma'ase Bereschit (Der Schöpfungsbericht); 5760 (Die Weltschöpfungsära); Jezira (Der Mensch); Gan Eden (Das Paradies); Bne Noach (Die Menschheit); Toldot (Die Stammbäume); Awot (Die Väter); Israel (Der Erzvater) und Bne Israel (Die Kinder Israel)", so vermutet man auf den folgenden S.n eine schlichte Midrasch-Anthologie zum Buche Genesis. Um so mehr überrascht freilich ist der Leser dann bei der Lektüre der einzelnen Kap.:

Das erste Kap. „Alef – Bet" setzt zwar bei der bekannten rabbinischen Alphabet-Geschichte vom Streit der Buchstaben an, entwickelt dann aber fast spielerisch die religionsphilosophischen Implikationen dieser Erzählung, nämlich einerseits die Priorität der Offenbarung vor dem Erkennen der Welt als Schöpfung bzw. das jüdische Konzept der Priorität der Norm vor der Natur. Das folgende Kap. „Ma'ase Bereschit" behandelt nicht, wie man aufgrund des Titels erwarten würde, Traditionen über die Entstehung der Welt als solche, die ja in der rabbinischen Tradition als Arkandisziplin tradiert wurden – in diesem knappen Kap. reflektiert der Vf. vielmehr über das Verhältnis von biblischer Tradition und naturwissenschaftlicher Erkenntnis und zeigt, wie die rationalistischen jüdischen Bibelausleger Maimonides und Gersonides im 12. und 13. Jh. versuchten, biblische Aussagen mit ihrem jeweiligen naturwissenschaftlichen Wissensstand in Einklang zu bringen. Die grundsätzliche Differenz zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und biblischen Aussagen wird dagegen von Baruch Spinoza und Moses Mendelssohn formuliert. Im Abschnitt „Jezira" wiederum setzt sich der Vf. mit den verschiedenen jüdischen Traditionen zur Erschaffung der Frau und ihren Implikationen im Hinblick auf das Verständnis zur Relation der Geschlechter auseinander. Deutlich wird, daß für die rabbinischen Denker das egalitäre Verhältnis von Mann und Frau eine große Bedeutung hatte, wohingegen sowohl in der griechischen als auch in der mittelalterlich-jüdischen Philosophie das Konzept einer Unterordnung der Frau ganz deutlich im Vordergrund steht.

Auf das große Thema der Relation zwischen Israel und den Völkern kommt der Vf. im Abschnitt über Jakob, den Erzvater Israels, zu sprechen. Während der Midrasch den Konflikt zwischen Jakob und Esau auf das Verhältnis zwischen Israel und Rom bezog, sahen die mittelalterlichen Ausleger hier die Feindschaft zwischen Synagoge und Kirche vorgezeichnet. Große Aufmerksamkeit widmet der Vf. auch der transzendenten Dimension der Jakobsgestalt, wie sie durch das Motiv der Himmelsleiter zum Ausdruck kommt, die ganz unterschiedlich ausgedeutet werden kann: Während bei dem mittelalterlichen Exegeten Raschi die Engel als Schutzengel verstanden werden, deutet bei Maimonides „der Auf- und Abstieg der Engel auf den Aufstieg der Propheten oder Weisen zu den höchsten Ideen und ihre Rückkehr in die Polis (...). Der Weise schwingt sich in Gedanken erst zu den göttlichen Dingen auf und dann steigt er wieder zu den vorurteilsvollen Einwohnern der Polis hinab, um sie aufzuklären und zu leiten." Da Jakob Symbol für Israel ist, folgt daraus: „Die Vision Jakobs wäre also ein Hinweis auf die philosophische Mission Israels" (127).

Weitere Themen, die der Vf. hier im Kontext der Auslegung des Buches Genesis aufgreift, sind die Periodisierung der Zeit, die Sündhaftigkeit des Menschen, das Naturrecht, Vorstellungen vom Märtyrertum, der Umgang mit dem Dionysischen und die Traumdeutung. Am Schluß stehen Ausführungen zur Midrasch-Auslegung der Begegnung zwischen Juda und Josef, die als „zänkischer Dialog" dargestellt werde. Wenn in der Synagoge in Verbindung mit dem betreffenden Abschnitt Wayigasch Gen 44,18–47,28 der Prophetenabschnitt Ez 37,15–28 gelesen werde, in dem von der Wiedervereinigung der Stämme gesprochen werde, so werde deutlich, daß die „große Versöhnung am Ende des ersten Buchs der Bibel ein Traum für das Ende der Zeit geblieben" (sei); nach wie vor suche das Judentum seine verschollenen Brüder (140).

Diese knappe Übersicht zeigt, daß Daniel Krochmalnik, der als Prof. für Jüdische Philosophie und Geistesgeschichte an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg lehrt, geradezu ein Füllhorn von Traditionen jüdischen Denkens und jüdischer Philosophie vor seinen Lesern ausbreitet. Bemerkenswert ist nicht nur, daß es gelingt, einzelne Midraschim auf grundlegende philosophische und menschliche Fragen zu beziehen, sondern auch die Tatsache, daß D. Krochmalnik neben jüdischen Quellen, sei es ergänzend oder kontrastierend, auch auf griechische und abendländisch-christliche Traditionen hinzuweisen vermag. Auf diese Art und Weise wird einerseits die jüdische Position noch deutlicher konturiert; zugleich wird aber die Ähnlichkeit zwischen vielen jüdischen und christlichen Vorstellungen in Mittelalter und Neuzeit betont (Vgl. z. B. die Ausführungen von den Weltalterlehren im Kap. „5760"). Wird eine solche Fülle von Themen und ein so breites Spektrum von Quellen auf doch relativ begrenzten Raum geboten, so liegt es wohl in der Natur der Sache, daß manche Ausführungen sehr knapp geraten bzw. – wegen des Fehlens von Erklärungen – unpräzise wirken (vgl. z. B. die Ausführungen zum Sohar, die Laien als Adressaten dieses Kommentars sicherlich überfordern (27), oder die Ausführungen zu mHag 2,1; im Hinblick auf das Verbot, sich mit Ma'ase Bereschit zu beschäftigen, greift die Rede von der „freiwillige(n) Einschränkung des jüdischen Fragehorizonts" sicherlich zu kurz (vgl. 23). Hier müßte doch – wie in der entsprechenden Gemara – das Theologumenon von der Ehre Gottes mit in die Argumentation eingebaut werden.[1] Die vereinfachte Umschrift des Hebräischen ist im Hinblick auf den Adressatenkreis dieses Bdchens sehr zu begrüßen; allerdings führt die Nicht-Kennzeichnung des vokalischen Anlautes (vgl. „raiti" für „ra'iti" – ich sah, 128) und die Wiedergabe von Sere durch „ei" (vgl. Bnei-Elohim – Söhne Gottes", 70 oder „meiaw" für „me-av – vom Vater", 74) gelegentlich zu Irritationen.

Angesichts des breiten Horizonts, den der Vf. zu eröffnen vermag, schmälert dies den Wert dieses Bändchens freilich nicht. Mit diesem Werk ist es K. auf jeden Fall gelungen, auf anregende, spannende und geistreiche Art deutlich zu machen, welche grundlegenden, bis heute relevanten Themen im jüdischen Midrasch, in der Kabbalah und in der jüdischen Philosophie aufgegriffen und diskutiert wurden. Jüdische Schriftauslegung – dies wird deutlich – bedeutet die Erschließung der ganzen Welt. Christoph Dohmen, dem Hg. der Reihe „Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament", ist dafür zu danken, diese „Welterschließung" an einer Stelle publiziert zu haben, an der sie viele christliche Leser und Leserinnen zu erreichen vermag.

Osnabrück Beate Ego

Lohfink, Norbert: **Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur IV.** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 2000. 320 S. (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 31), kt € 40,90 ISBN: 3–460–06311–4

Mose. Ägypten und das Alte Testament, hg. v. Eckart Otto. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH 2000. 120 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 189), kt € 21,40 ISBN: 3–460–04891–3

Die beiden vorzustellenden Bde haben insofern unterschiedlichen Charakter, als es sich im einen Fall um gesammelte Studien eines Autors und im anderen um die Beiträge verschiedener Autoren zu einem thematisch ausgerichteten Symposium handelt. Dennoch ist es sinnvoll, sie gemeinsam zu besprechen. Denn beide Bde reflektieren Forschungspositionen der 90er Jahre des 20. Jh.s, in dem Lohfinks Studien ursprünglich zwischen 1989 und 1997 erschienen sind und besagtes Symposium im Jahr 1999 abgehalten wurde. Und beide

[1] Vgl. H. F. Weiss: Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und rabbinischen Judentums (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 97), Berlin 1966, 83.

Bde sind thematisch eng aufeinander bezogen, weil die Gestalt des Mose und die deuteronomische und deuteronomistische Literatur kaum unabhängig voneinander betrachtet werden können.

Mit der vorliegenden Sammlung von Lohfinks Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur ist bereits der vierte Bd – nach den Bden I–III in den Jahren 1990, 1991 und 1995 – erschienen. Er umfaßt Beiträge im Umfang zwischen zwei und 40 S., die sich zwischen Einzelproblemen und methodischen Grundsatzfragen, ausführlichen Buchbesprechungen und Analysen literarischer und theologischer Fragestellungen bewegen und vom titelgebenden Thema zusammengehalten werden. Häufige Querverweise zwischen den wieder abgedruckten Aufsätzen zeigen, wie kontinuierlich – und dabei selbstkritisch und zu Korrekturen bereit – L. aufgenommene Fragestellungen verfolgt. Die Fachwelt wartet voll Spannung auf den Kommentar aus der Feder von L. und Georg Braulik, der bei Herder angekündigt ist.

Es sind überhaupt nur zwei Beiträge, die sich nicht direkt mit dem Deuteronomium befassen. Im ersten Beitrag des Bdes: „Welches Orakel gab den Davididen Dauer? Ein Textproblem in 2Kön 8,19 und das Funktionieren der dynastischen Orakel im deuteronomistischen Geschichtswerk" (11–34), demonstriert L. die Kunst, die er auch in den folgenden Aufsätzen immer wieder vorführen wird: von einem kleinen, scheinbar nebensächlichen Problem ausgehend große Linien aufzuzeigen. Im vorliegenden Fall zeigt L., wie sich von dem Orakel an Joram in 2Kön 8,19 ausgehend ein Bezugssystem erschließen läßt, das in dem „vorexilischen, joschijanischen Geschichtswerk (Dtr 1)" (25) nicht auf die Natan-Weissagung in 2Sam 7, sondern auf die Weissagung an Jerobeam in 1Kön 11 gründet. – Der kürzeste Beitrag des Bdes schließt an L.s frühere Studie zu Dtn 12,1 an und untersucht „Noch einmal חק ומשפט (zu Ps. 81,5f)" (105f).

Zwei ausführliche Buchbesprechungen stehen in der Mitte des Bdes: „Mose als Fürbitter in Dtn 9,1–10,11. Zu einem Buch von Erik Aurelius" (107–130) und „Kultzentralisation und Deuteronomium. Zu einem Buch von Eleonore Reuter" (131–161). Nun macht es wenig Sinn, Rezensionen zu rezensieren. Dennoch sei soviel angemerkt: Nicht nur die Länge der Besprechungen zeigt, wie ernst L. seine Gesprächspartner nimmt. Auch inhaltlich spürt man immer, daß L. zwar seine Positionen verteidigt, aber nie mit dem Gestus, Recht behalten zu wollen, sondern immer in der Bereitschaft, lernen zu können.

Drei Beiträge im ersten Teil des Bdes führen L.s Akribie vor, mit der er die Strukturen des Endtextes zu erfassen versucht: „Zum ‚Numeruswechsel' in Dtn 3,21f" (35–45), „Die Stimmen in Deuteronomium 2" (47–74) und „Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen in den Büchern Deuteronomium und Josua" (75–103). L. ist kein Vertreter unhistorischer Endtextlektüre, wie sie im New Literary Criticism gepflegt wird. Aber er bemüht sich bis zum Letzten um ein Verstehen des kanonisch gewordenen Textes. Dieses „bis zum Letzten" hat zwei Dimensionen. Zum einen heißt es, daß *vor* jeder diachronen Erklärung die Synchronie des Textes verstanden sein muß und diachrone Erklärungen nur akzeptabel sind, wenn andere Deutungsmöglichkeiten ausgeschöpft sind. Zum anderen aber heißt es, daß auch *nach* einer diachronen Analyse die Aufgabe bleibt, zuletzt wieder zum historisch gewordenen Text zurückzugehen und ihn als Ganzen zu verstehen zu versuchen.

Mit dem längsten Beitrag, „Fortschreibung? Zur Technik von Rechtsrevisionen im deuteronomischen Bereich, erörtert an Deuteronomium 12, Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18" (163–203), wendet sich L. einer hoch aktuellen Debatte zu. Er geht aus von der Feststellung, daß „im Gegensatz zu den Zeiten der klassischen Pentateuchkritik" „für die Entstehung der alttestamentlichen Schriften heutzutage (...) das Ergänzungs- oder Fortschreibungsmodell" vorherrsche (177), und zwar in zwei Varianten. Nach der einen gehe „das Wachstum des deuteronomischen Gesetzes gewissermaßen nach den Regeln pflanzlichen Zellwachstums durch tausende von kleinen Glossierungen vonstatten", während es nach der anderen „im Lauf der Geschichte nur eine ganz begrenzte Zahl von Überarbeitungen und Revisionen des Deuteronomiums gegeben" (181) habe. Was L. hier für das deuteronomische Gesetz formuliert, gilt ebenso für die erzählerische wie die prophetische Literatur der Hebräischen Bibel. Und deshalb gilt für sie genauso L.s Anfrage, ob es denn so selbstverständlich ist, wie es die Fortschreibungsthese annehme, daß dabei der ältere Textbestand sowohl in seinem Umfang wie in seinem Wortlaut „nie angetastet worden" sei (177). Die Analyse von Dtn 12, für das es keinen externen Vergleichstext gibt, und der Vergleich zwischen Ex 21,2–11 und Dtn 15,12–18 als „empirische Nachprüfung" führen L. jedenfalls zu dem Schluß, daß man mit dem Fortschreibungsmodell „sicher nur vorsichtig arbeiten" dürfe und eher zu „einem *ignoramus et ignorabimus*" (198) bereit sein sollte.

Die anschließenden drei Artikel sind durch das Stichwort der „Fabel" zusammengehalten: „Moab oder Sichem – wo wurde Dtn 28 nach der Fabel des Deuteronomiums proklamiert?" (205–218), „Zur Fabel in Dtn 31–32" (219–245) und „Zur Fabel des Deuteronomiums" (247–263). Damit wird ein Stichwort der russischen Formalisten aufgenommen, das in neueren narratologischen Untersuchungen eine zentrale Stellung einnimmt. Es weist auf den einfachen Sachverhalt hin, daß der einer Erzählung zugrunde liegende Geschehensablauf nicht mit der Reihenfolge der Erzählung identisch sein muß, weil diese durch Vorwegnahmen, Rückblenden, Einschübe, Wiederholungen und Wiederaufnahmen eine eigene Abfolge konstruieren kann. Legt man diese Differenzierung dem Deuteronomium zugrunde, dann zeigt sich nach L., daß das Deuteronomium nicht linear-additiv erzählt, sondern daß – für die Großstruktur entscheidend – die Aussagen von den scheinbar zwei Versammlungen, die Mose nach 5,1 und 29,1 einberuft, in Wahrheit „von einer und derselben Versammlung" handeln (249). Was für die Gesamtstruktur gilt, läßt sich nach L. dann auch in Teilbereichen nachweisen.

Abgeschlossen wird die Sammlung durch zwei Beiträge zum Thema „Bund": „Die Ältesten Israels und der Bund. Zum Zusammenhang von Dtn 5,23; 26,17–19; 27,1.9f und 31,9" (265–283) und „Bund als Vertrag im Deuteronomium" (285–309). Ohne hinter die Destruktion „allzu luftiger Bundes-Spekulationen" durch die Bücher von Ernst Kutsch und Lothar Perlitt „um das Jahr 1970" (307) zurückgehen zu wollen, plädiert L. doch dafür, „einiges neu (zu) gewinnen, was 1970 zu Unrecht mitverlorenging": „Zwar wird es vor Joschija von Juda noch keine ‚Bundes*theologie*' gegeben haben. Doch es gibt Spuren von einer älteren Bundes*vorstellung* und deren Vollzug in *Riten*, zumindest im Zusammenhang des Königskults" (286, Hervorhebungen im Original).

Neben den inhaltlichen Ergebnissen, die selbstverständlich weiterer Überprüfung ausgesetzt sein müssen, beeindruckt an L.s Aufsätzen, gerade wenn man sie im Zusammenhang liest, das hohe methodische Niveau. Vor vorschnellen Schlüssen spielt L. alle möglichen Alternativen durch. Einmal aufgestellte Thesen versucht er einem Falsifizierungstest zu unterziehen – ganz im Sinne von Karl R. Popper, auch wenn L. den Erkenntnistheoretiker nicht zitiert –, um nach erfolgter Falsifizierung nach besseren Erklärungsmöglichkeiten zu suchen. Dabei spielt das Postulat der Einfachheit von Theorien eine herausragende Rolle. Gelingt keine eindeutig überzeugende Erklärung, ist L. um der Redlichkeit willen immer bereit, mehrere Deutungsmöglichkeiten nebeneinander bestehen zu lassen. Und überaus positiv berührt, wie L. literaturwissenschaftliche Theorien – von den russischen Formalisten war schon die Rede, dasselbe gilt für die Sprechakttheorie, die er für den Aufsatz über den „Bund als Vertrag im Deuteronomium" fruchtbar macht – wie selbstverständlich in die alttestamentliche Diskussion aufnimmt.

Mit dem von Eckart Otto herausgegebenen Symposium-Band über Mose bleiben wir, wie gesagt, teilweise auf demselben Feld, aber natürlich nicht ausschließlich. Neben vielen bedenkenswerten Einzelergebnissen beeindruckt an den hier versammelten Beiträgen der Reichtum und die Gegensätzlichkeit der versammelten Positionen.

Nach einer Einleitung des Hg.s wendet sich Manfred Görg dem Thema „Mose – Namen und Namensträger. Versuch einer historischen Annäherung" (17–42) zu. Sein Modell erinnert an den Vorgang der Bildung von Kristallen. Am Anfang steht ein Kern – vorsichtig deutet G. „die präsumptive Existenz eines Stammeshäuptlings der Schasu" an –, der „um die Konturen prominenter Semito-Ägypter im ramessidischen Ägypten angereichert worden sein kann" (41). Bei ihnen handelt es sich um die Gestalten des Amenmesse, um By/Beja und um Ramesesemperre, von denen keiner mit Mose identisch ist, die aber alle zum Mosebild beigetragen hätten. Aufgrund „einer kumulativen Anreicherung von Erfahrungswissen" wird Mose so zu „einer genuinen Variante einer ‚Korporativpersönlichkeit'"(41), ganz ähnlich wie die Vätergestalten der Genesis.

Während Görg also ganz auf ägyptischen Hintergrund rekurriert, versteht Eckart Otto „Die Mose-Figur als Gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. v. Chr." – so der Untertitel zu seinem Beitrag „Mose und das Gesetz" (43–83). Dabei gelingt ihm der Nachweis, daß die Geburtsgeschichte des Mose (Ex 2,1–10) direkt nach der Sargon-Legende modelliert ist. Natürlich hat man den Zusammenhang mit dieser Überlieferung schon immer gesehen. Aber noch bei W. H. Schmidt im Biblischen Kommentar zu Exodus (55–58) geht die Übereinstimmung unter in einem Plural „außerbiblischer Parallelerzählungen" mit verwandten „Motiven". Demgegenüber zeigt O. – für mich völlig überzeugend –, daß hier nicht einfach ein verbreiteter Stoff aufgegriffen wird, sondern ganz konkret die Rezeption der Sargon-Überlieferung durch die neuassyrischen Sargoniden benutzt und durch die – signifikant abgewandelte – Übertragung auf Mose subversiv gewendet wird. Ob freilich damit der Schlüssel gefunden ist, der „sich nun auch für weitere Überlieferungen des vorpriesterschriftlichen Mose-Exodus-Zyklus" (59) bewährt, dürfte eher zweifelhaft sein. Einzelne Parallelen scheinen weit hergeholt. Bei anderen liegen vorschnelle Schlüsse vor. So ist zwar richtig, daß „der in Ex 1,11 und 1 Kön 9,19 gebrauchte Begriff" für „Vorratsstädte" „assyrisches Lehnwort aus akk. *maškanu* ‚Vorratsplatz'" ist. Der Schluß, daraus lasse sich der „zeitgeschichtliche Hintergrund von Ex 1,11 im 7. Jh. v. Chr." erkennen, ist aber voreilig, da *maškanu* bereits in dieser semantischen Bedeutung in der El-Amarna-Korrespondenz in einem Schreiben des kanaanäischen Fürsten Šubandu verwendet wird (EA 306,31), Schreibern im westsemitischen Bereich also auch bereits vor der neuassyrischen Epoche bekannt sein kann. V. a. stellt sich die Frage, wenn wirklich „der Zeitraum, in dem die Mose-Erzählung entstand, (...) die Jahre 673 bis 612 v. Chr." umfaßt und diese bis in Einzelheiten von der „subversiven Rezeption zentraler neuassyrischer Königsüberlieferungen" geprägt ist (66), ob die „judäischen Intellektuellen der Josiazeit", auf die O. die Erzählung zurückführt (67), bei Null begonnen haben. Eher ist doch wahrscheinlich, daß ihnen bereits Prägungen des Mose-Exodus-Stoffes vorliegen – man denke an die von O. heruntergespielte Parallele zur Jerobeam-Salomo-Überlieferung oder an die Hinweise bei Hosea. All dies geht in das Mose-Bild der Joschija-Zeit ein, auch die neuassyrische Königsideologie als Gegenentwurf, aber diese nicht ausschließlich.

Nachdem schon Otto im Schlußabschnitt seines Beitrags der „Wirkungsgeschichte der spätvorexilischen Mose-Konzeption in exilischer und nachexilischer Zeit, vor allem im Deuteronomium" (67), nachgeht und damit direkt auf das von L. bearbeitete Feld tritt, schließt der folgende Beitrag von Georg Fischer, „Das Mosebild der Hebräischen Bibel" (84–120), auch methodisch an L. an. Denn nach allen Versuchen der letzten beiden Jh.e, den historischen Kern der Mose-Figur ausfindig zu machen oder sie in verschiedene biblische Überlieferungskomplexe aufzulösen, wendet sich F. mit Nachdruck dem Mosebild der Endgestalt der Hebräischen Bibel zu. Und er findet „unabhängig also von möglichen Zuschreibungen an verschiedene literarische Schichten (...) ein in hohem Maß kohärentes Gesamtbild, das ein klares Profil mit Schwerpunkten auf Recht, Glaube und Einheit aufweist" (116). Mit aller Vorsicht datiert er die Entstehung dieses Gesamtbildes „in die Phase der Restauration Judas unter Nehemia und Esra" (117).

Den Abschluß des Bdes bildet der Beitrag von Jan Assmann über „Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie" (121–139). Mit A. kommt der Autor zu Wort, der v. a. durch seine „Gedächtnisgeschichte" „Moses der Ägypter", die 1998 auf deutsch erschienen ist, zum Aufschwung auch der alttestamentlichen Debatte über das biblische Ägyptenbild wesentlich beigetragen hat. Wer das Buch nicht kennt, bekommt in dem kurzen Art. eine erste Einführung in A.s Ansatz. Wer das Buch kennt, erhält nicht nur eine handliche Zusammenfassung der ägypto-hellenistischen Moseüberlieferung, sondern v. a. eine deutliche Klarstellung, die nach Kritiken am Moses-Buch notwendig war. Dort nämlich konnte der Eindruck entstehen, durch seine scharfe Abwertung des Monotheismus mit seinem Gewaltpotential mache A. die Juden für ihr Geschick in den letzten 2000 Jahren der Menschheitsgeschichte selbst verantwortlich, da sie ja nun einmal die „Mosaische Unterscheidung" mit ihrem Freund-Feind-Denken in die Welt gesetzt hatten. Jetzt hält A. fest: „Doch wenn sich auch die Gewalttätigkeit der biblischen Semantik in keiner Weise abstreiten läßt, so läßt sich doch ebenso eindeutig konstatieren, daß von den drei auf dieser Semantik aufruhenden abrahamitischen Religionen es niemals die Juden, sondern ausschließlich die Christen und die Muslime gewesen sind, die diese Gewalt in die Tat umgesetzt haben" (138). Wie „Freuds Mosebuch (...) mehr Licht auf die kulturelle Semantik der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts als auf die historische Wirklichkeit der späten Bronzezeit" wirft, wie das „Buch Exodus (...) mehr Licht auf die kulturelle Semantik, d. h. die politische Theologie, des 7.–5. Jahrhunderts als auf die der späten Bronzezeit" wirft (122), so ist A.s Position ein wichtiger Beitrag zur „kulturellen Semantik" des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jh.s, in der es u. a. um eine Ortsbestimmung des Monotheismus in einer sich globalisierenden multikulturellen und multireligiösen Welt geht. A.s Forderung: „Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muß man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden" (139), ist da sicher berechtigt. Daß seine Verklärung des Polytheismus und einseitig abwertende Sicht des Monotheismus dabei nicht das letzte Wort haben muß, zeigt schon O.s kritische Stellungnahme in der Einleitung zum Bd (14–16).

O. ist zu danken, daß er die anregenden Beiträge des Münchner Symposiums so rasch zur Veröffentlichung gebracht hat.

Dreieich Rainer Kessler

Exegese NT

Back, Frances: **Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus.** Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2Kor 2,14–4,6. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. XI, 250 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 153), pb € 49,00 ISBN: 3–16–147880–0

Die Arbeit ist die für den Druck bearbeitete Diss. der Vf.in, die von Hermann Lichtenberger betreut und im Wintersemester 2001/2002 von der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Tübingen angenommen wurde. Sie untersucht religionsgeschichtliche Herkunft und paulinische Verarbeitung des in 2Kor 3,18 begegnenden Motivs der Verwandlung der Christen in das Bild Christi.

War die Religionsgeschichtliche Schule von einem Zusammenhang mit den Mysterienreligionen ausgegangen, so ist diese Herleitung seit längerem problematisch geworden. Als Alternativen wurden v. a. jüdisch-apokalyptische Texte über Verwandlung oder himmlischen Aufstieg angeboten. Freilich spricht Paulus von einer Verwandlung, die sich *gegenwärtig* und *auf der Erde* vollzieht, was die Gemeinsamkeiten auch hier reduziert. Die Suche richtet sich deshalb auf Texte, die Analogien zu den genannten Aspekten bieten und zugleich die Einbindung des Motivs in die Argumentation von 2Kor 3 erhellen können.

Der erste Teil untersucht deshalb solche Texte, in denen Menschen durch ihren Kontakt mit der himmlischen Sphäre bereits zu Lebzeiten eine Metamorphose erfahren. Diese kann zeitlich begrenzt sein und sich darum auch mehrfach ereignen (Mose in LibAnt und bei Philo, bei letzterem auch Abraham), es kann sich aber auch um dauerhafte Verwandlungen handeln (Aseneth, Lucius [bei Apuleius], die Herzen der Töchter Hiobs nach TestHiob, die Märtyrer von 4Makk). Ein Blick wird auch auf Verwandlungen im Zusammenhang von Himmelsaufstiegen geworfen (AscJes, SlHen, SyrBar).

Das Material erweist sich als disparat. Kontakte von Menschen mit der himmlischen Sphäre und dabei erfolgende Verwandlungen können sich bei verschiedenen Gelegenheiten ereignen (Offenbarungsempfang, Bekehrung, Weihe, Rettung vor Folter, Eintritt in die himmlische Sphäre). Auch terminologisch will sich kein klares Profil einstellen, denn die Vorgänge werden unterschiedlich beschrieben. Die Frage ist darum, ob das, was hier „Motiv" genannt wird, deutlich genug eingegrenzt ist. Immerhin: Es geht um die Veränderung der physischen Beschaffenheit von Menschen durch Kontakt mit dem göttlichen Bereich. Dieses – zunächst recht allgemeine – Merkmal antiker Religiosität (jüdisch wie pagan) wird im zweiten Teil durch eine Analyse von 2Kor 2,14–4,6 näher eingekreist.

Was Paulus in 2Kor 3,18 eigentlich sagen will, kann nur aus dem Kontext seiner Argumentation erhoben werden. Als deren Herzstück erweist sich die Darlegung der eigenen Legitimität als göttlich autorisierter „Christusduft", der zwischen Geretteten und Verlorenen scheidet (2,15), in Abgrenzung von „irgendwelchen" anderen, die diese Auszeichnung nicht besitzen. Die Forschung hat sich schon immer gefragt, warum Paulus hierzu einen Vergleich mit Mose bemüht. Wird die These eines in 3,7–18 verarbeiteten gegnerischen Textes heute nicht mehr vertreten, so durchaus noch, Paulus sei die Thematik durch seine Gegner aufgezwungen worden, die sich positiv mit Mose verglichen hätten. Auch dies muß freilich, wie B. zu Recht konstatiert, e silentio begründet werden, denn explizit gesagt wird es nicht. Die Einführung von Mose könnte also durchaus auch auf Paulus selbst zurückgehen. Die Frage ist dann, was ihn dazu veranlaßt haben könnte.

Die entscheidende Antwort gibt nach B. die Antithese Buchstabe – Geist aus 3,6. Der tötende Buchstabe, der den Dienst des Mose kennzeichnet, wird von Röm 7,6 her auf die die Übertretungen aufweisende Tora bezogen, der Geist dagegen auf das neue Gottesverhältnis der Menschen, das nicht mehr von der Sünde gestört wird. B. gelangt zu dieser Interpretation, weil sie nicht nur den Mose-Vergleich von Paulus selbst eingeführt sieht, sondern auch die Auseinandersetzung mit den Gegnern von 3,7–18 fernhalten möchte. Es ist freilich auch möglich, die Gegenüberstellung von Buchstabe und Geist durch 3,3 vorbereitet zu sehen (die Gemeinde wurde durch Paulus mit dem Geist des lebendigen Gottes „geschrieben", die Empfehlungsbriefe der Gegner dagegen nur mit Tinte), denn die Briefe der Gegner werden hier mit Steintafeln, der „Brief" des Paulus dagegen mit „Tafeln fleischerner Herzen" verglichen. In diesem Fall wäre der Mose-Vergleich aus dem Konflikt mit den mit Empfehlungsbriefen auftretenden Gegnern heraus entwickelt, was ihn besser in den Kontext seit 2,14 einbinden würde, wo das Thema „Gesetz" ja keine Rolle spielt.

Deutlich ist auf jeden Fall, daß der Vergleich mit Mose es Paulus ermöglicht, Aussagen über die Herrlichkeit seines eigenen Dienstes zu formulieren, angesichts derer diejenige des Mose-Dienstes bis zur Unkenntlichkeit verblaßt (3,10). An dieser Stelle liegt der für B.s Untersuchung entscheidende Gesichtspunkt: Als verwandelter Gottesbote steht Paulus Mose gegenüber, dessen Beauftragung, wie das in 3,7 erwähnte Vergehen des Glanzes anzeigt, zeitlich befristet war. Der Dienst des neuen Bundes dagegen ist von Dauer, er führt zudem zur Verwandlung nicht nur seines Boten, sondern aller, die Anteil am Geist haben. Dabei handle es sich weder um einen äußerlich wahrnehmbaren Vorgang, noch um eine ethische Vervollkommnung der Christen. Kennzeichnend für Paulus sei vielmehr die Vorstellung der Repräsentation Christi durch die zu ihm Gehörigen: Sie tragen den unvergänglichen Glanz, der Mose nur in einer vorläufigen, vergänglichen Form zuteil geworden war.

Der Schlußteil vergleicht dieses Ergebnis mit weiteren Verwandlungstexten bei Paulus: 1Kor 15,49.51f; Phil 3,21; Röm 8,29f. Die Verwandlung der Christen erweist sich als eigener, von der Auferstehung zu unterscheidender Vorgang innerhalb der paulinischen Eschatologie. Daß er sich stets auf lebende Menschen beziehe, läßt sich allerdings mit 1Kor 15,51 nicht vereinbaren. Trotz Differenzen im einzelnen, sei die Verähnlichung mit Christus ein durchgehender Gedanke, der diese Texte mit 2Kor 3,18 verbindet. Die Besonderheit des letzteren besteht darin, daß hier die gegenwärtige Existenz der Christen als Geistträger betont werde, wogegen in den anderen Texten der Eingang in die himmlische Welt im Vordergrund stehe. 2Kor 3,18 ist damit derjenige Text, in dem die Christusförmigkeit am deutlichsten auf die Gegenwart der Christen bezogen wird.

Das Profil des vieldiskutierten Textes 2Kor 3,7–18 wird durch die Untersuchung geschärft. Der bereits des öfteren herausgestellte Befund, daß es Paulus hier in erster Linie um eine Legitimation seines Apostolates geht und die Gegner eine wesentlich geringere Rolle

spielen, als früher angenommen, findet eine deutliche Bestätigung. Die Verwandlung aller Christen steht zwar nicht im Zentrum, ist in 3,18 gleichwohl vorhanden. Sie verleiht dem Text einen eigenen, von den stärker eschatologisch ausgerichteten Verwandlungstexten verschiedenen Akzent, der sich von dem Duktus der Argumentation seit 2,14 her erschließt. Dies präzisiert zu haben, ist ein Verdienst der Arbeit, die damit die Forschung an 2Kor bereichert und zugleich einen Beitrag zur paulinischen Soteriologie darstellt.

Leipzig Jens Schröter

Knöppler, Thomas: **Sühne im Neuen Testament.** Studien zum urchristlichen Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2001, (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 88), 384 S., pb € 69,00 ISBN: 3–7887–1815–3

Die von Th. Knöppler vorgelegte Studie nimmt sich eines Themas an, das seit längerem auch in der neutestamentlichen Forschung wachsende Aufmerksamkeit erfährt. Der Vf. sieht dabei seine Aufgabe nicht darin, „die hermeneutischen Probleme zu verhandeln, die mit dem Verständnis des Todes Jesu als Sühnetod gegeben sind" (2). Es geht ihm vielmehr – nicht zuletzt wegen den in der Forschung zutage tretenden Differenzen in Grundanschauungen – um eine Bestandsaufnahme aller einschlägigen Belege im Neuen Testament. Angesichts „des im Neuen Testament fehlenden Schlüsselwortes für Begriff und Sache der Sühne" untersucht er neben dem Wortfeld *„hilaskesthai"* auch „weitere Wörter und Wendungen, die auf ein Sühnegeschehen anspielen" (311). Die Schlüsselfunktion für die „Ermittlung solcher für die neutestamentliche Sühnethematik relevanten Wörter und Wendungen, weist er dabei mit gutem Grund der alttestamentlichen Sühnetheologie und den Hinweisen in den Qumran-Texten zu (311).

In diesem Sinn widmet sich das *1. Kap.* der „Sühne im Alten Testament und in den Qumranschriften" (6–111) und schafft sowohl methodisch wie thematisch die Basis für die Untersuchungen zum NT. Das *2. Kap.* orientiert sich auf „die Sühnevorstellung der paulinischen Tradition" (112–187) und befragt die vorpaulinische Tradition, die Paulusbriefe und die Deuteropaulinen bezüglich des Sühneverständnisses. Das *3. Kap.*, „Das Sühnopfer des neuen Bundes nach dem Hebräerbrief" (188–219), wendet sich jener neutestamentlichen Schrift zu, in der die kulttheologische Interpretation des Todes Jesu als sazerdotales Sühnehandeln geradezu zum Leitthema wird. Das *4. Kap.*, „Sühnetheologie in der johanneischen Literatur" (220–268), arbeitet die Sühneaussagen im vierten Evangelium, den Johannesbriefen und der Apokalypse heraus. Das *5. Kap.*, „Sühneaussagen im übrigen Neuen Testament" (269–310), wendet sich den entsprechenden – mehr indirekten – Belegen bei den Synoptikern (Lk 18,13; Mt 16,22; Mk 14,12–26parr; Mk 10,45par; 15,38par), in der Apg (20,28) und 1Petr (1,2.18; 2,21) zu. Abschließend werden in einer ausführlichen Zusammenfassung die Ergebnisse zusammengestellt (311–321).

Der Vf. zeichnet für die Sühnetheologie des AT jene Linien nach, die die Diskussion herausgearbeitet hat und unterscheidet zwischen nichtkultischer und kultischer Sühne. Besonders wichtig wird ihm diese Unterscheidung im Hinblick auf die Qumranschriften, für die er eine „Bedeutungsverschiebung der Wurzel *kpr* von einem kultischen zu einem nichtkultischen Verständnis" (313) vermerkt. Insofern sich Qumran einerseits vom Jerusalemer Tempel distanziert, andererseits aber von der „Einsicht in die Notwendigkeit der Sühne" bestimmt ist, kommt es zur „Ersetzung von Opfer und Blut als Sühnemittel" und zur „Übertragung priesterlicher Termini auf das Gemeindeleben." (314). Für das NT stellt der Vf. fest, daß sich nicht in jeder neutestamentlichen Schrift Hinweise auf die Sühnethematik finden. Keine Belege finden sich in Phil, Phlm, 2Thess, 2Tim, Jak, 2Petr, 2Joh, 3Joh. Für den vorpaulinischen Bereich ist auf Röm 3,25 („ein expliziter Sühnebeleg") und die Herrenmahltradition verwiesen, die als zentraler Ansatzpunkt der Sühnetheologie des NT erscheinen. Beide Vorgaben werden durch Paulus weiter ausgebaut (1Kor 10,16ff; 11,27.29; Röm 3,21–26). Daneben „bringen vor allem Stellvertretungsaussagen die paulinische Sühnetheologie zur Sprache" (365). Die Zusammenhänge von Sühne, Stellvertretung und Versöhnung sind bes. von 2Kor 5,14–21 und Röm 5,5–11 her zu fassen. Der Hebräerbrief verwendet in 2,17f ausdrücklich *„hilaskesthai"* im Hinblick auf den Sühnedienst des Hohenpriesters Jesus Christus und nimmt vielfach auf kultische Vorgaben Bezug. Der Vf. verdeutlicht die verschiedenen thematischen Aussagen, indem er sie im Spannungsfeld dreier für den Hebr maßgeblicher hermeneutischer Horizonte entfaltet: des „ersten Bundes", des „neuen Bundes" und des paränetischen Kontextes. Das johanneische Schrifttum zeigt explizite „Sühnebelege" in 1Joh (1,5–2,2; 4,10; 5,6–8), während sich im Johannesevangelium mehr implizite Verweise finden (Joh 1,29.36; 3,16; 6,51; 19,14a.29.33–36). In der Apokalypse wird die Sühnetheologie v. a. sichtbar in der Identifizierung des gekreuzigten und auferstandenen Jesus mit dem geopferten Lamm. „Insgesamt zeigt sich, dass die materiale Aussagenbasis über das Thema der Sühne in den neutestamentlichen Briefen breiter ist als etwa in den Evangelien" (320).

Die Studie erweist sich gerade in ihrer nüchternen und unprätentiösen Argumentation für die Orientierung auf einem derart theologisch befrachteten Feld wie dem der Sühnetheologie als hilfreich. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie alle einschlägigen Belege auf der gesamten Breite des NT prüft und thematisch dem Sühnegedanken zuordnet. Sie bringt dabei einmal mehr in den Blick, daß „Sühnevorstellungen" auch im NT eine entscheidende theologische Basis des Bekenntnisses darstellen und aus den Lehraussagen zum Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht wegzudenken sind. In dieser Gesamtschau, die über eine rein statistische Auflistung der Sühnebelege hinaus v. a. deren theologische Verankerung in der Theologie der jeweiligen Schriften herauszuarbeiten sucht, liegt m. E. die Stärke der Arbeit. Sie empfiehlt sich als Hilfe für die Arbeit über die Sühnetheologie des NT.

Erfurt Claus-Peter März

Landmesser, Christof: **Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott.** Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9–13. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. VIII, 204 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 133), Ln € 69,00 ISBN: 3–16–147417–1

Die Berufung des Zöllners Matthäus und den Bericht über Jesu Mahl mit den Zöllnern und Sündern, Mt 9,9–13, nimmt Christof Landmesser in seiner Habil. zum Ausgangspunkt für die Frage nach der soteriologischen Konzeption des Matthäusevangeliums. Seiner Meinung nach hat dieser Text paradigmatischen Charakter, bündeln sich hier doch unterschiedliche, aber zusammengehörige Zugangsweisen der Menschen zum Heil.

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in vier Abschnitte: Zunächst wird das Gesamtevangelium als Kontext von Mt 9,9–13 in den Blick genommen (5–48), um sich dann dem konkreten Einzeltext zuzuwenden. Eine Strukturanalyse (49–64) und die Erhebung des semantischen Potentials von Mt 9,9–13 (65–132) dienen dazu, die Besonderheit des mt Textes gerade auch im Gegenüber zu seiner mk Vorlage herauszuarbeiten. In einem letzten Punkt wird schließlich die Frage nach der Bedeutung des Textes für die Soteriologie des MtEv gestellt (133–157).

1. Das Matthäusevangelium als Kontext von Mt 9,9–13

Die Soteriologie kommt nicht ohne die Christologie aus, wenn gilt, daß das eschatologische Heil untrennbar mit der Person Jesu Christi verbunden ist. Diesem Ansatz trägt der Vf. in seinem ersten Gliederungspunkt ausführlich Rechnung. Er spricht von einem „christologischen Präferenzkriterium" (1) ohne dessen Berücksichtigung eine angemessene Interpretation des Gesamtevangeliums wie auch seiner Teile, also auch des Abschnitts Mt 9,9–13, nicht möglich sei. So sei also zunächst zu berücksichtigen, wie Matthäus innerhalb seines Evangeliums das christologische Präferenzkriterium zur Geltung bringt. Dafür bietet sich eine Gliederung der Schrift an. Allerdings existiert, so die derzeitige Forschungslage, keine allgemein verbindliche Gliederung des MtEv. Doch gebe es, so L., formale und inhaltliche Signale, die eine Gliederung möglich machten (6). Die überschriftartigen Verse Mt 1,1; 4,17 und 16,21 ermöglichten eine Unterteilung der Evangelienschrift auf der Makroebene in drei Teile: 1,1–4,16; 4,17–16,20 und 16,21–28,20, inhaltliche Elemente dienten dazu, die Einheit der jeweiligen Abschnitte aufzuzeigen. Bereits der Abschnitt 1,1–4,16 stelle Jesus in seinen für das MtEv wesentlichen Merkmalen vor: Jesus ist der Sohn Gottes, der gekommen ist, die Menschen von ihren Sünden zu erretten (29). Der zweite Teil berichtet von Jesu öffentlichem Handeln in Wort und Tat (4,17–9,35), dem an seine Jünger ergangenen Auftrag, Jesu Wirken fortzusetzen (9,35–11,1), der Reaktion auf Jesu öffentliches Wirken, die zum einen in der Verwerfung der Gegner Jesu gipfelt, zum anderen deutlich macht, daß allein die Jünger in Jesus den Sohn Gottes erkennen können (11,2–16,20), der dritte Teil von der Vollendung des Heilshandelns Jesu, seiner Offenbarung vor den Jüngern und deren Aussendung in die Welt (16,21–28,20). Die vorgelegte Gliederung verdeutliche, daß das gesamte Evangelium bestimmt ist von der Darstellung Jesu als Sohn Gottes, der in die Welt gekommen ist, um sein Volk aus den Sünden zu befreien. Eine Interpretation von Mt 9,9–13 müsse diesem Anliegen Rechnung tragen.

2. Die Struktur von Mt 9,9–13

Mt 9,9–13 besteht aus zwei Erzähleinheiten (V.9., VV.10–13) die, so die These L.s, unter grammatikalischen und strukturellen Gesichtspunkten eine Einheit bilden (Stichworte zur Begründung seiner These: Jesus ist durchgängiges Subjekt der Verse, die beiden Imperative ἀκολούθει [V.9b] und μάθετε [V.13a] bilden eine grammatikalische Inklusion, die Begriffe τελῶναι und ἁμαρτωλοί [VV.9.10.11.13], die aufeinander bezogen sind und sich durch den gesamten Text ziehen). Eine schaubildartige Gestaltung des Textes, die dessen unterschiedliche Strukturmerkmale sowie die Bezogenheit der einzelnen Textelemente zur Geltung bringt (in griechisch auf S. 50, die deutsche Übersetzung findet sich auf S. 159) ist für den Fortgang der Analyse außerordentlich hilfreich.

3. Das semantische Potential von Mt 9,9–13

Das eigentliche Hauptinteresse der vorliegenden Untersuchung richtet sich auf die Bestimmung des Intelligibilitätspotentials von Mt 9,9–13 (2). Auf der Basis der vorgenommenen Strukturanalyse gelte es jetzt zu bestimmen, was

der Evangelist Matthäus mit seinem Textabschnitt zu verstehen geben will. Leitend für die Beantwortung dieser Frage sind für L. zwei Vorgehensweisen: Neben der synchronen Analyse der Einzelverse bzw. der beiden Erzähleinheiten werden, sofern die in Mt 9,9–13 behandelte Thematik ausdrückliche oder indirekte Bezüge zu anderen Texten des MtEv aufweist, diese benannt und gegebenenfalls auch erläutert, um so eine genauere Bestimmung des semantischen Potentials der Texteinheit zu ermöglichen (65).

Auf eine Erläuterung der Begriffe ‚Intelligibilitätspotential / semantisches Potential', die ausführlich bereits in der Einleitung (1–3) bzw. im Inhaltsverzeichnis genannt wurden, wartet der Leser allerdings vergeblich. Allein eine kleine Anmerkung (64, Anm. 2) gibt die Quelle für beide Begriffe an. L. verweist darin auf seine Diss., macht sich aber noch nicht einmal die Mühe, die dortige Definition hier zu zitieren. Im Sinne einer am Leser orientierten Aufbereitung einer Habil. wäre dieser Schritt der geringste gewesen, kann man doch wohl kaum voraussetzen, daß die vom Vf. gewählte Terminologie einer breiten Leserschaft ohne weiteres geläufig ist. Der Leserorientierung Rechnung tragend sei an dieser Stelle nachgeholt, was woanders versäumt wurde:

„Das, was ein (komplexer) Satz zu verstehen gibt bzw. zu verstehen geben kann, nenne ich das *Intelligibilitätspotential* oder auch das *semantische Potential*. Dabei bezeichnen beide Begriffe das Sprachpotential der semantischen Sprachebene, wobei sie jeweils einen Aspekt besonders betonen. Der Begriff *Intelligibilitätspotential* betont die Erkennbarkeit und Kommunikabilität des Sprachpotentials der semantischen Sprachebene, der Begriff *semantisches Potential* rückt ausdrücklich in den Blick, daß mit der Sprache in der Welt etwas intendiert wird (...)" (Landmesser, C.: *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft*, WUNT 113, Tübingen 1999, 437).

L. analysiert die beiden Erzähleinheiten Mt 9,9.10–13 je für sich, wobei er die erzielten Ergebnisse aus der Bearbeitung der ersten Erzähleinheit in die weitere Auslegung mit einbezieht. Nach V.9 beruft Jesus den Zöllner Matthäus in seine Nachfolge. Durch die Abwandlung des Levi aus der Mk-Vorlage in Matthäus setze der Evangelist den Zöllner mit dem Jünger Matthäus gleich und erreiche dadurch, daß die Berufung des Zöllners in einer Linie mit anderen Jüngerberufungen zu sehen sei. Zwar werde in V.9 die im Kontext anderer mt Berufungserzählungen (4,19.21f) mit der Nachfolge verbundene Beauftragung bzw. Befähigung hier noch nicht berichtet, sie sei aber in den VV.10–13 zu erkennen. „Der von Jesus an Matthäus gerichtete Imperativ ἀκολούθει μοι ist sofort wirksam. Folgt der Zöllner Matthäus Jesus nach, so ist er damit im Bereich des Heils. Dies bedeutet im Kontext des MtEv die Rettung von den Sünden, die durch Jesus mit dem Ruf in die Nachfolge diesem konkreten Menschen Matthäus zuteil wurde. In dem erfolgreichen Ruf in die Nachfolge konkretisiert sich das Heilshandeln Jesu, der in Mt 1,23 als der „Gott mit uns" vorgestellt wird. Es ist also Gottes Heilshandeln selbst, das mit dieser Berufungserzählung zur Geltung gebracht werden soll" (85).

Die VV.10–13 bieten einige Aspekte, denen L. besondere Beachtung schenkt:

a) Auffällig sei zunächst der Bericht über eine Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllner und Sündern. Da die Tischgemeinschaft im Judentum über die soziale Komponente hinaus immer auch eine theologisch-religiöse Bedeutung besaß (Mahlgemeinschaft = Gemeinschaft vor und mit Gott), war das Verhalten Jesu für fromme Juden besonders anstößig. Für die Sünder aber eröffneten sich neue Dimensionen von Heil, denn wer mit dem Sohne Gottes zu Tische lag, dem wurde die Vergebung Gottes zuteil (90–92).

b) Durch redaktionelle Eingriffe in die Mk-Vorlage lenke Mt den Blick geradlinig auf die Pharisäer, die in V.11 erstmalig im MtEv mit Jesus in Kontakt treten. Ihre Reaktion ist unverhohlene Kritik an Jesu Verhalten, da sie auf die strikte Einhaltung der Reinheitsgebote achten. In dem nun folgenden Streitgespräch sei vor allem die Art und Weise bemerkenswert, wie der Evangelist die Pharisäer darstellt: „Die frommen Pharisäer sprechen Jesus mit ihrer Anklage die Frömmigkeit ab. Und genau diese frommen Pharisäer werden vom Vf. des Matthäusevangeliums in einem antithetischen Parallelismus den als Sünder verstandenen Zöllnern entgegengesetzt. Zöllner und Sünder haben Frieden stiftende und Vergebung ihrer Sünden gewährende Gemeinschaft mit dem Sohn Gottes, die frommen Pharisäer verharren dagegen in anklagender Distanz zu diesem Sohn Gottes (...). Den Zöllnern und Sündern wird die Gottesgemeinschaft gewährt, eine Gottesgemeinschaft, die den frommen Pharisäern gerade verschlossen bleibt" (101). Im Gegensatz zur Auffassung des Vf.s, daß Jesus seitens der Pharisäer die Frömmigkeit abgesprochen werden soll, verbirgt sich m. E. hinter V.11 eine Auseinandersetzung über die Frage der rechten Lehrautorität, die sich festmacht an der aus der Sicht der Pharisäer falschen Praxis Jesu, mit Sündern und somit Unreinen zu Tisch zu liegen. Die Pharisäer bezeichnen Jesus als διδάσκαλος, nach L. eine Bezeichnung, die im MtEv nur von Personen verwandt wird, die in Distanz zu Jesus stehen. Daß Jesus aber durchgängig im MtEv auch seinen Jüngern gegenüber als der von Gott autorisierte Lehrer der Tora auftritt, wird nicht berücksichtigt. Die dezidiert positive Deutung von διδάσκαλος aus dem Munde Jesu, Mt 23,8–10, streift L. nur in einer kurzen Anmerkung (99, Anm. 133), da sie nicht in seine These hineinpaßt, die Bezeichnung Jesu als Lehrer spiegele nur eine Außensicht wider. Aber die in Mt 15,1–20 geführte scharfe Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern über die Frage von rein und unrein zielt gerade darauf ab, Jesus gegenüber den jüdischen Autoritäten *und* seinen Jüngern als den von Gott autorisierten und legitimierten Ausleger der Tora auszuweisen, der diese Lehrautorität an den ersten der Jünger, Petrus, weitergibt (vgl. von *Dobbeler, S.*: „Auf der Grenze. Ethos und Identität der matthäischen Gemeinde nach Mt 15,1–20", BZ NF 45, 2001, 55–78). Bereits in Mt 9,9–13 wird die Frage der Reinheit thematisiert. Für die Pharisäer ist es eine Unmöglichkeit, Tischgemeinschaft mit Sündern zu haben, ihre Konsequenz ist die Ausgrenzung der Sünder aus der Gemeinschaft mit Gott. Jesus stellt diese Sichtweise auf den Kopf und ebnet durch sein Tun den Weg zur Gottesgemeinschaft. Daß Mt gerade in diesem Text den Begriff διδάσκαλος aufgreift, hat m. E. eine besondere Bedeutung, könnte er doch als Nahtstelle zwischen der Außensicht und der Binnenperspektive verstanden werden: Wenn die Außenstehenden Jesus als διδάσκαλος anreden und in ihm einen jüdischen Lehrer sehen, dann greift der mt Gebrauch des διδάσκαλος diese Sichtweise auf und gibt dem Begriff gleichzeitig eine weitere Dimension, indem Mt Jesus als den von Gott autorisierten, einzig rechtmäßigen Lehrer aufzeigt. Ob allerdings alle in der Lage sind, dieses zu erkennen, bleibt fraglich, zielt doch der in V.13a verwandte Imperativ μάθετε, der in Verbindung mit dem Substantiv διδάσκαλος steht, auf einen begrenzten Adressatenkreis, nämlich die Jünger.

c) Die Antwort Jesu auf den von den Pharisäern erhobenen Vorwurf erstreckt sich über die beiden letzten Verse des Textabschnitts. V.12 und V.13b sind, so L., in Form eines antithetischen Parallelismus gestaltet; die in V.12 vorgestellte allgemeine Lebensweisheit wendet V.13b auf das Verhältnis Jesu zu den Sündern an. Sein Auftrag sei es nämlich, sich den Sündern zuzuwenden und sie zu retten (103). V.13a, das Zitat aus Hos 6,6, hat Mt in die Mk-Vorlage eingefügt.

In Mt 9,12f greift der Evangelist das Motiv des Arztes auf. Nach L. findet sich in Ez 34,4 hierfür die atl. Vorlage und sei bereits dort mit dem Motiv des Hirten verbunden. In Ez 34,2–4 werden die Führer Israels, vom Propheten als ‚Hirten' betitelt, beschuldigt, ihre Fürsorgepflicht gegenüber ihrer Herde (= Israel) nicht nachgekommen zu sein. Deshalb ergeht Gottes Richterspruch gegen sie. Die in Ez 34,4 geforderte Sorge um die Herde (schwache Tiere zu stärken, kranke zu heilen, verletzte zu verbinden, verirrte zu suchen) setzt L. gleich mit den Tätigkeiten eines Arztes (104), ohne zu bedenken, daß es natürlich zum Aufgabenbereich des Hirten gehört, schwache, kranke und verletzte Tiere zu versorgen – die strikte Aufteilung in Berufssparten und zugeordneten Tätigkeitsfeldern mag zwar im Denken moderner Industriestaaten fest verankert sein, geht aber an der Realität orientalischer Lebensweise, gleich gar zur Zeit der Entstehung der Evangelien, völlig vorbei. Andere atl. Stellen, so z.B. Jer 8,22, wo Gott dezidiert als Arzt bezeichnet wird, aber auch hellenistische Parallelen, berücksichtigt L. nicht, vielmehr setzt er: „Die in Mk 2,17parr feststellbare Aufnahme des Arztmotivs aus Ez 34 (...)" (105).

Auch innerneutestamentlich versucht der Vf. nachzuweisen, daß die Berufe Arzt und Hirte eng miteinander verbunden sind. Er stützt sich dabei auf Lk 5,30–32; 15,1–7, da an beiden Stellen die beschriebene Auseinandersetzung Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten wegen dessen Umgang mit Zöllnern und Sündern einmal mit dem Motiv des Arztes, das andere Mal mit dem des Hirten beantwortet wird. An beiden lk Stellen dienten Beispiele aus der Lebens- und Erfahrungswelt der Zuhörer dazu, die Handlungsweise Jesu plausibel zu machen, deshalb macht L. den Schritt, eine enge Verbindung der „Motivberufe" (104, Anm. 149) Arzt und Hirte anzunehmen. Daß aber Lk 15,8–9, das Gleichnis von der verlorenen Drachme, die zweite Antwort Jesu auf den pharisäischen Vorwurf, ebenfalls der Alltagwelt der Zuhörer entnommen ist und demzufolge neben die Motive vom Arzt und Hirten zu stellen ist, paßt nicht ins Bild. Neben Arzt und Hirte gehört die Hausfrau anscheinend nicht zu den ‚Motivberufen', in denen bildlich von der Sendung Jesu die Rede ist.

Warum legt L. so großen Wert darauf, Ez 34 mit der Mt-Stelle in Verbindung zu bringen?

1. Das gegen die Führer Israels in Ez 34 gerichtete Gerichtswort kann der Vf. so auf die Pharisäer als die (aktuellen) Führer Israels übertragen. 2. Ez 34 birgt über das Gerichtswort gegen die Führer Israels hinaus auch die Androhung, daß Gott *innerhalb* Israels Gericht halten wird, so Ez 34,17. Ausdrücklich aufgegriffen wird das Motiv des Gerichts innerhalb des Gottesvolkes in Mt 25,31–46, geht es dort doch – in paränetischer Intention – darum, der mt Gemeinde den Ernst der Nachfolge vor Augen zu führen, denn die Zugehörigkeit zur mt Gemeinde allein ist noch kein Garant für Rettung im Endgericht. L. verknüpft Mt 25,31–46 mit Mt 9,12f und behauptet deshalb, daß auch Ez 34,17 als Hintergrund für Mt 9,12f in Betracht gezogen werden soll. Damit stellt er bereits Weichen für seine Interpretation der Verse unter soteriologischem Aspekt: Die mit dem Ruf Jesu in die Nachfolge verbundene Heilung bzw. Rettung vor den Sünden heißt nicht Heilsautomatismus, sondern bedarf der Bewährung (110). Für den Makrokontext des MtEv (vgl. u.a. Mt 7,15–23; 25,31–46) ist die Beobachtung L.s stimmig. Bzgl. Mt 9,12f aber wirkt sie wie übergestülpt.

Das von Mt eingefügte Zitat aus Hos 6,6 wird mit der Formel πορευθέντες δὲ μάθετε eingeleitet, die in der rabbinischen Literatur als Lehrformel bekannt ist. Primäradressaten im mt Kontext sind die Jünger (111f.). Aber: Mit der Zitation von Hos 6,6 scheint, so L., der Evangelist auch noch einen weiteren Adressatenkreis im Blick zu haben, die Pharisäer. Da es kaum anzunehmen sei, daß Mt Hos 6,6 atomistisch benutzt hat ohne zumindest den Kontext des Verses, Hos 5,8–6,6, im Hinterkopf zu haben, muß dieser bei der Deutung des atl. Zitats und dessen Aufnahme in Mt 9,13a mit berücksichtigt werden: Hos 6,6 birgt eine Prophetenkritik, die sich gegen Ephraim und Juda richtet, weil beide den Willen Gottes verfehlt haben. Gleichzeitig benennt der Vers das, was Wille Gottes ist, nämlich die umfassende Hingabe an Gott und damit eng verbunden die rechte Gotteserkenntnis. Obwohl Mt 9,13a nur den ersten Teil des Verses Hos 6,6LXX zitiert, meint L. nachweisen zu können, daß der Kontext des Hoseazitats für den Mt-Text relevant ist: Wie in Mt 9,12.13b geht es auch bei Hosea um die Androhung des Gerichts; der Hoseatext spricht ebenfalls von Krankheit, Heilung ist nur von Gott zu erwarten; angesprochen sind bei Hosea in besonderer Weise die Führer Israels. Deshalb ermögliche die Verwendung des Hoseazitats bei Mt eine Kritik an den religiösen Führern Israels, den Pharisäern (122f). „Für die Pharisäer ... bedeutet das Zitat aus Hos 6,6 (...) ein Gerichtswort. Es

wird vom Vf. des Matthäusevangeliums festgestellt, daß sie die Person Jesus und sein Handeln an den Sündern verkennen. Damit verkennen sie grundsätzlich auch Gottes Handeln an seinem Volk. Hinsichtlich der Pharisäer hat die Antwort Jesu demnach eine abgrenzende Funktion" (126). Mt 9,13a richtet sich aber auch an die Jünger. Nach L. nimmt der Imperativ aus V.13a denjenigen aus V.9 auf und präzisiert ihn. Die in V.9 ergangene Berufung wird jetzt ergänzt durch eine Beauftragung. Der Zöllner Matthäus und alle, die Jesus in die Nachfolge beruft, haben zu lernen, was Gottes Wille ist, nämlich ἔλεος θέλω (καὶ οὐ θυσίαν). L. übersetzt den Begriff ἔλεος mit ‚Zuwendung' und meint, daß ἔλεος eine doppelte Funktion erfüllt, die Zuwendung zu Gott und die Zuwendung zu den Menschen. „Die Jünger haben die Zuwendung Jesu im Ruf in die Nachfolge erfahren und sind auf dieser Grundlage aufgefordert, sich nun selbst den Sündern zuzuwenden. Der Wille Gottes wird von den Jüngern genau dann erfüllt, wenn sie sich Gott umfassend zuwenden, was in diesem Kontext auch ihrerseits eine Zuwendung zu den Sündern erfordert" (129).

4. Mt 9,9–13 als Beitrag zur Soteriologie des Matthäusevangeliums

Welche Bedeutung hat die vorgelegte Interpretation für die Frage nach dem endzeitlichen Heil? Das besondere Merkmal der soteriologischen Konzeption des MtEv liegt, so der Vf., in ihrer Doppelstruktur: Jesus ist der ‚Gott mit uns', der gekommen ist, um sein Volk von den Sünden zu retten. Indem Jesus Zöllner in seine Nachfolge beruft und mit diesen Sündern zusammen Mahl hält, stellt er die Gottesgemeinschaft wieder her. Als bevollmächtigter Sohn Gottes wendet er die Situation der Sünder, weil die von Jesus ermöglichte Gottesgemeinschaft Sündervergebung bedeutet und jetzt für die Geretteten ein Leben nach Gottes Willen möglich ist; der Ruf in die Nachfolge und die Sündervergebung sind also die eine Seite der mt Soteriologie, die Erfüllung des göttlichen Willens die andere. L. spricht hier von einer „sekundären Konditionierung des Heils" (141) und meint damit, daß die Erfüllung des Willens Gottes als weitere notwendige Bedingung für den Einlaß in die Basileia neben die Berufung zum Jünger tritt (145).

Die Frage nach dem Intelligibilitätspotential von Mt 9,9–13, die L. in seinem Abschlußkapitel zu beantworten versucht, weigere ich mich darzustellen, weil dieses Kap. insgesamt eine Zumutung ist. Die dort verwandte Sprache – angelehnt an den Sprachduktus seiner Diss. – sprengt völlig den Rahmen des bisherigen, schlichten, durch Redundanzen gekennzeichneten Sprachniveaus und wirkt wie ein Fremdkörper. Sollte hier noch einmal eine wissenschaftstheoretische Ebene ins Spiel gebracht werden, die doch bereits im Rahmen der Diss. abgearbeitet ist, oder soll die Habil. als praktische Anwendung eines bereits erstellten Theoriegebäudes verstanden werden? Dann hätte dies legitimerweise am Anfang vermerkt werden müssen, zumal eine Erläuterung der Methode in der Einleitung gänzlich fehlt; dort wird der Leser eher mit markanten Hauptsätzen ‚zugepflastert'.

Alles in allem habe ich mich bei der Lektüre mehr geärgert als daß sie mir Freude bereitet hat. So ist es nicht nur erstaunlich, daß ganze vier Zeilen des MtEv die Grundlage für eine Habil. bilden, viel ärgerlicher war, daß immer wieder deutlich das an einem bestimmten zu erzielenden Ergebnis orientierte erkenntnisleitende Interesse die Exegese beherrschte, zumal der feststellbare Ertrag in Relation zum betriebenen Aufwand eher dürftig ist. Die gerade für die protestantische Exegese brisante Frage nach den Taten des Menschen (Stichwort: καρποί, u. a. Mt 7,15–20) als Einlaßbedingung für die Basileia wird in ihrer tieferen Bedeutung für die Soteriologie des MtEv nicht gestellt, vielmehr weicht L. auf den Vergleich zur paulinischen Theologie aus (154–157) – das Resultat und die damit zusammenhängende Bewertung der soteriologischen Konzeption des MtEv kann sich der wissende Leser denken!

Sankt Augustin Stephanie von Dobbeler

Kirchengeschichte

Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts, hg. v. Volker Drehsen / Wilhelm Gräb / Dietrich Korsch. – Gütersloh: Chr. Kaiser 2001. 296 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 19), kt € 49,95 ISBN: 3–579–05347–7

Die ästhetische Umgestaltung der Religion in der Moderne steht bei Protestanten gegenwärtig hoch im Kurs. Doch wer sich in dieser Stimmungslage von dem Titel „Protestantismus und Ästhetik" hemdsärmelige Grundsatzdiskussionen erwartet, wird enttäuscht. Statt dessen versprechen die Hg. eine „materialgesättigte historische Annäherung" (7) an das Thema. Das ist im Kontext freiheitsliebender ästhetischer Diskurse eher unüblich, gleichwohl, die Vf. halten, was die Hg. versprechen.

Der Bd, der aus einer Projektgruppe der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie hervorgegangen ist, gliedert sich in zwei Teile. Den Anfang bilden vier Untersuchungen, die verschiedene Aspekte des Transformationsprozesses aufzeigen, den der Protestantismus in dem gesellschaftlichen Umbruch der 20er Jahre durchläuft.

Den programmatischen Ansatz des Bdes, der in der knappen Einleitung etwas zu kurz kommt, liefert *Wilhelm Gräb* in dem ersten Beitrag nach. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß den gesellschaftlichen und kulturellen Umwälzungen nach dem Ersten Weltkrieg eine stark religiöse Dimension innewohnt, die sich als „Sehnsucht nach Sinn" (29) äußert. Dabei wird durch die Vielzahl der auftauchenden Sinnangebote, die von totalitären Weltanschauungen über Esoterik bis hin zum Okkultismus reichen, das Problem einer Unterscheidung der Geister virulent. Auf je unterschiedliche Weise leisten dazu Paul Tillich und der nach Gräbs Einschätzung zu Unrecht in Vergessenheit geratene Journalist Carl Christian Bry mit ihren Erwägungen zu einer „kritische(n) Hermeneutik des Religiösen" (17) einen wichtigen Beitrag. Entscheidendes Kriterium ist die Unbedingtheitsdimension des Religiösen, die im Gegensatz zu den ‚verkappten Religionen' Sinnorientierung ausdrücklich „mit dem Rekurs auf eine transzendente Sinninstanz" erbringt. Religion ist demnach „eine Wirklichkeitsdeutung [...], die alles Endliche und weltlich Bedingte im Horizont der Idee des Unendlichen und weltlich Unbedingten sieht, aber eben unter den Bedingungen des Endlich-Bedingten" (ebd.). Darin liegt die religions- und kulturphilosophische Grundlegung, die Tillich dazu veranlaßt, von der religiösen Substanz der Kultur zu sprechen. Die Manifestation der Unbedingtheitsrelation des Religiösen beschränkt sich nicht auf gesellschaftlich segmentierte Religionsbereiche, sondern sie vollzieht sich quer durch die Vielzahl kultureller Ausdrucksformen. Wer die Dimension des Religiösen verstehen will – so lautet dann schließlich das Programm, das Gräb im Anschluß an Bry und Tillich entfaltet –, muß Kulturhermeneutik betreiben.

Mediale und methodische Aspekte des Transformationsprozesses beleuchten die beiden folgenden Beiträge. Rolf Schieder untersucht, wie das Aufkommen des Massenmediums Radio zu einer Aufweichung konfessioneller Milieus führt, da neue, pluralitätskonforme „Diskursregeln" (47) erforderlich wurden. Am Beispiel der von Carl Gunther Schweitzer herausgegebenen Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger" analysiert Thomas Stahlberg neu aufkommende Versuche theologischer Apologie an der Schnittstelle zur Medizin.

Zurück zur Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur lenkt Friedemann Voigt den Blick. Am Beispiel der theologischen Goethe-Rezeption zwischen 1890 und 1932 dokumentiert er eindrücklich, wie der Versuch der liberalen Theologie, Goethes Weltanschauung als kulturelle Gestalt eines humanen Christentums zu integrieren, einen innerprotestantischen ‚Kulturkampf' auslöst. Dahinter verbergen sich, so Voigts einleuchtende These, unterschiedliche Versuche, „Plausibilitäten im Kontext einer weit über das Gebiet der Theologie hinausreichenden Selbstverständigungsdebatte der modernen Kultur zu erzeugen" (117).

An diese grundsätzlichen Beobachtungen zu den Transformationsprozessen im Verhältnis von Religion und Kultur schließt sich der zweite Teil an, der in den Kulturbereichen Literatur, Musik, Ausdruckstanz, Film und schließlich Bildender Kunst die konkreten „ästhetischen Konfigurationen" der Religion in den Blick nimmt.

Der Beitrag des Mitherausgebers Dietrich Korsch läßt dabei noch einmal das Profil des Gesamtprojekts deutlich werden. Thema des Buches sei es, die Konsequenzen des Übergangs von Religion in Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft nachzuzeichnen (vgl. 123). Korsch selbst unternimmt das exemplarisch mit einer Deutung von Stefan Georges Kunstreligion. Er zeigt darin auf, wie bei George die „Überzeugung von der lebendigen Gestaltbarkeit des Absoluten [...] die Kunst den Anspruch erheben läßt, Erbin der (kirchlichen) Religion zu werden" (141, Klammer im Original). Gegen eine solche Vereinnahmung der Religion durch die Kunst stellt Korsch die Forderung einer religionsphilosophischen Kunstkritik, die die notwendige Differenz zwischen beiden wahrt und damit deutlich macht, daß die religionskulturellen Transformationen in der bürgerlichen Epoche weder die Identität von Religion und Kultur bedeuten kann noch die Eigenständigkeit der Religion zum Verschwinden bringt.

Diese Doppelzügigkeit im Verhältnis von Religion und Kultur erhellt Hans Martin Dober an dem dichterischen Werk Rudolf Alexander Schröders. Neben seinen bekannten Kirchenlied-Dichtungen entfaltet Schröder in geistiger Nähe zu Hugo von Hofmannsthal und Rudolf Borchardt weltliche Dichtungen als Ausdrucksgestalt einer außerkirchlichen Religion. In dieser Zweiteilung schlägt sich Schröders tiefe Verwurzelung im tradierten Christentum ebenso nieder wie das Bemühen, Religion in kulturelle Ausdrucksgestalten zu transformieren, die sich von diesen tradierten Vorgaben emanzipieren.

Den Blick auf die für den Protestantismus eher heiklen ‚wortlosen' Kulturgattungen leitet Frank Thomas Brinkmann mit seinem „protestantischen Näherungsversuch an Gustav Mahler" (177) ein. Den gängigen Versuchen, Mahler ein bestimmtes Religions- oder Weltanschauungsmilieu wie das Judentum, ein mystischer Katholizismus oder die Philosophie Nietzsches zuzuweisen, erteilt Brinkmann eine Absage. Vielmehr versteht er Mahlers musikalisches Gesamtwerk als „eine Summe (poetischer) Ausdrücke, die sowohl von der Fragmentarizität des immer wieder in Frage gestellten Lebens als auch der immer neu zu erringenden Lebenssinndeutungen zeugen" (194, Klammer im Original). In diesem Sinn sind sie als „hohe Religion" zu verstehen, die durch „Individualisierung und Personalisierung" (194) zur Modernisierung der Religion wesentlich beitragen.

Helmut Zander untersucht die religiösen Konnotationen des Ausdruckstanzes. Diese Verbindung von Körper und Religion wird im Selbstverständnis der drei großen Protagonistinnen des Ausdruckstanzes um 1900, Loie Fuller, Isadora Duncan und Ruth St. Denis ausdrücklich hergestellt. In geistiger Nähe zu spirituell angehauchten „religiösen Alternativtraditionen" (231) eröffnet damit der Ausdruckstanz eine „körpernahe und schriftferne" (232), religiöse Dimension, die nun nicht einfach, so Zanders These, im Sinne eines Übergangs von der Religion in die Kultur, sondern genauer als kulturelle Kompensation

von religiösen Defiziten insbesondere des Protestantismus zu bewerten ist (vgl. 232).

Inhaltliche Berührungspunkte zwischen expressionistischem Film und Religion arbeitet Hans Werner Dannowski heraus. In seiner Analyse von Filmklassikern wie Murnaus ‚Nosferatu' und ‚Faust' oder Langs ‚Nibelungen' und ‚Metropolis' interpretiert er diese Werke als das „Abbild eines Lebens in der Permanenz von Grenzsituation" (249). Genau darin sieht er eine Realisierungsform der protestantischen Unbedingtheitsforderung, die „nach einem Sinn in und hinter diesen Dingen sucht" (ebd.).

Das Verhältnis von Religion und Bildender Kunst thematisiert abschließend Christian Albrecht an dem Sonderfall von Friedrich Naumanns Engagement für den Deutschen Werkbund. Naumann legte eine eindrückliche ästhetische Analyse der Produktkultur vor, also dem Segment der Bildenden Kunst, das heute am ehesten unter dem Stichwort Design subsumiert werden könnte. Sein besonderes Interesse gilt dabei den religiösen Konnotationen der Produktkultur. Unter dem Motto „Es gibt Tischler, die ohne Worte predigen können" (276) behandelt Naumann die rezeptionsästhetischen Parallelen von Kunst und Religion im Bereich des innerlichen Erlebens. Albrecht zufolge liegt darin der Grund, warum Naumann von der Möglichkeit einer „wechselseitigen Auslegung von Religion und Bildender Kunst" (284) ausgeht. Daran anknüpfend beschließt Albrecht den Bd mit Erwägungen, die gleichermaßen das Programm des Bdes selbst noch einmal erhellen und zukünftige Aufgabenstellungen anvisieren. Dabei ist es „weder damit getan, in antidogmatisch aufgeladener Kategorienvergessenheit alles und jedes Alltägliche als religiös valide zu nobilitieren, noch ist es damit getan, in unzeitgemäß dogmatisch aufgeladener Wirklichkeitsverweigerung die Augen vor den subtilen kulturellen Differenzierungsprozessen der Moderne zu verschließen" (285).

Das Buch beleuchtet die Übergänge zwischen Religion und Kultur am Beginn des 20. Jh.s in besonders vielfältiger Perspektive. Der Transformationsprozeß umfaßt mehrere Gestalten, er reicht von der Selbstüberhebung bestimmter Kulturformen als Religionsersatz über die Kompensation religiöser Defizite bis hin zur Umgestaltung religiöser Sinndeutungen in außerkirchliche Ausdrucksformen. Kaum ein Leser hätte es angesichts dieser Vielfalt als Nötigung empfunden, wenn die Hg. einleitend einen roten Faden durch die Perspektivenvielfalt gezogen und so den programmatischen Zusammenhang von Kultur- und Religionshermeneutik als Leitmotiv vorangestellt hätten. Das hätte es möglicherweise auch erleichtert, bei manchen der konkreten Fallstudien eine eindeutigere Kriteriologie in die Hand zu bekommen, warum und wie bestimmte kulturelle Phänomene einer religiösen Interpretation unterzogen werden. Ebenso wären klärende Erwägungen zum Begriff des Protestantismus hilfreich gewesen. Die eingangs postulierte „unvermeidliche begriffliche Unschärfe" (7) entpuppt sich doch bisweilen als eine gewisse Tendenz, grundsätzlich religionskulturelle Transformationen als etwas genuin Protestantisches auszuweisen. Ob damit zum einen das protestantische Selbstverständnis zutreffend charakterisiert ist und zum anderen die Kulturbedeutung des Katholizismus angemessen in den Blick gerät, dürfte fraglich sein. Zudem läßt sich die Frage kaum abweisen, ob die konkreten Protestantismus-Zuweisungen – wie etwa im Falle von Mahler oder dem expressionistischen Film – sachgemäß und v. a. ob sie auch mit dem Selbstverständnis der jeweiligen Kulturträger übereinstimmen. Für die Religions- und Kulturhermeneutik dürfte das kein unwesentlicher Aspekt sein.

Doch zeigen gerade diese Anfragen schon an, worin der große Gewinn dieses Buches liegt. Längst fällig führt es die religionsästhetische Debatte über das Verhältnis von Kunst und Religion aus luftiger Höhe auf die Ebene konkreter Analysen kultureller Phänomene. Dort lassen sich die Transformationsprozesse zwischen Religion und Kultur beschreiben und können mit ihren Interpretationskriterien zur Diskussion gestellt werden. So kann die Stichhaltigkeit religions- und kulturhermeneutischer Programme angemessen erfaßt werden. Das Buch leistet damit einen wichtigen Beitrag, in der Verhältnisbestimmung von Protestantismus und Ästhetik, von Religion und Kultur weiterzukommen. Daß es in seiner theologiegeschichtlichen Ausrichtung dabei mit dem offensichtlich unaustilgbaren Vorurteil aufräumt, als habe die protestantische Theologie in den 20er Jahren sich allein im Milieu der dialektischen Theologie bewegt, ist ein angenehmer Nebeneffekt. Wer sich gegenwärtig um eine Verhältnisbestimmung zwischen Religion und Kultur im Kontext des Protestantismus bemüht, muß das Rad nicht neu erfinden.

Mainz Jörg Lauster

Theologen, Ketzer, Heilige. Kleines Personenlexikon zur Kirchengeschichte, hg. v. Manfred Heim. – München: C. H. Beck 2001. 432 S., Ln € 24,50 ISBN: 3–406–47977–4

Das von Manfred Heim herausgegebene Lexikon schließt sich als Ergänzung an die Lexika des Verlags C. H. Beck von Georg Schwaiger, „Mönchtum, Orden, Klöster" (1993), sowie von Heim selbst, „Kleines Lexikon der Kirchengeschichte" (1998), an. Insgesamt 16 Vf., von denen zwei nicht promoviert sind und allein elf an der Univ. München arbeiten bzw. arbeiteten, haben an dem Werk mitgewirkt und Biographien aus dem gesamten Spektrum der Kirchengeschichte zusammengetragen. Selbstverständlich fragt sich, was ein Lexikon aus dem Bereich der Theologie und/oder Kirchengeschichte bieten kann und soll, nachdem doch erst im Jahre 2001 das zehnbändige „Lexikon für Theologie und Kirche" im Herder-Verlag abgeschlossen worden ist? Die Antwort liegt auf der Hand: Um einen größeren Leserkreis anzusprechen, bedarf es Lexika ganz anderen Zuschnitts. Das bezieht sich sowohl auf den Verkaufspreis, die Umfänglichkeit und Auswahl der Stichworte, die Lesbarkeit der Artikel, als auch auf die Literaturhinweise. Mit anderen Worten: Ein solches Lexikon, wie es Heim vorlegte, will und muß den Nichtfachmann erreichen, der sich schnell, umfassend und dennoch wissenschaftlich zuverlässig informieren kann. Dafür garantieren der Hg. und seine Vf. Sie gehen sparsam mit Abkürzungen um, was die Lesbarkeit und Lesefreude erhöht; sie schreiben Biographien und keine stichwortartigen Biogramme; und sie verweisen auf Literatur, die der kirchenhistorische Laie, der mehr wissen möchte, auch verhältnismäßig schnell erhalten kann. Die Auswahl der Persönlichkeiten aus zwei Jahrtausenden Kirchengeschichte in einem Bdchen von etwas über 400 S. ist durchaus gelungen. In alphabetischer Reihenfolge werden christliche und unchristliche Könige, Päpste und Gegenpäpste, Sünder und Heilige, Verfolgte und Verfolger, Theologen und Häretiker aufgeführt. Schon zwei Einträge nach jenem über den Münsteraner Bischof Clemens August Graf von Galen wird man in die zentralen Lebensdaten und Leistungen von Galileo Galilei eingeführt und mit Legendenbildungen um seine Person konfrontiert. Solche „Wechselbäder" erhöhen das Lesevergnügen und laden zum weiteren Blättern in dem handlichen Lexikon ein, in dem man auch einen Beitrag über Jesus findet und erfreulicherweise „Johanna" nicht als Päpstin, sondern gleich unmißverständlich als „angebliche Päpstin" klassifiziert wird. Petrus ist der erste und Paul VI. der letzte der großen Päpste, die in dem Buch berücksichtigt werden. Die großen Theologen des 20. Jh.s wie Rahner, Teilhard de Chardin oder Lubac fehlen nicht. Die Aufnahme von Biographien zu Maximilian I. von Bayern oder Klaus Mörsdorf weisen auf die bayerische Herkunft des Hg.s und seiner Vf. hin, was aber wohl auch auf die unverwechselbare Katholizität in diesem Land hinweist. Denn unverkennbar ist das vorzustellende Lexikon von Katholiken gemacht. Das heißt nicht, daß Bonhoeffer, Bultmann, Hus, Hutten, Luther oder Zwingli fehlen. Auch rheinische Gestalten wie Albertus Magnus, Anno II. von Köln oder Norbert von Xanten haben Aufnahme gefunden, dafür fehlt aber beispielsweise der Berliner Dompropst Bernhard Lichtenberg. Doch irgendwo mußte eine Beschränkung erfolgen, wenn man, wie H., die gesamte Kirchengeschichte erfassen möchte.

Berlin Michael F. Feldkamp

Wallraff, Martin: **Christus Verus Sol**. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike. – Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 2001. 248 S. mit 8 Tafeln (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 32), geb. € 50,20 ISBN: 3–402–08115–6

Alte Themen können von neuem spannend werden. Diesen Eindruck gewinnt man aus der Lektüre der mit dem Hanns-Lilje-Preis 2000 der Göttinger Akademie der Wissenschaften ausgezeichneten Habil. (Bonn 1999/2000) von Martin Wallraff (W.) über Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike. In der ersten Hälfte des 20. Jh.s hat Franz Joseph Dölger dieser Thematik eine Reihe von Arbeiten gewidmet, insbesondere den Klassiker: *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie* (Liturgiegeschichtliche Forschungen 4/5), Münster 1920 (^{2}1925; ^{3}1972). Da seitdem die Forschung auf allen zugehörigen Gebieten weitergegangen und v. a. das epigraphische und archäologische Material erheblich vermehrt worden ist, war eine neue Zusammenschau und Interpretation angezeigt. W. nimmt diese in der Tradition der religionsgeschichtlichen Forschung zum spätantiken Christentum in Angriff und behandelt das Thema näherhin im Kontext der sogenannten Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum (vgl. 8–13).

Die Durchführung besteht im wesentlichen aus zwei Teilen, die von einer konzisen Zusammenfassung der Ergebnisse (197–205), einem umfangreichen Literaturverzeichnis (207–231), Registern (233–248) und acht zum Teil farbigen Tafeln mit 19 Abb. (in der für die Ergänzungsbände zum Jahrbuch für Antike und Christentum gewohnt hohen Qualität) abgeschlossen werden. Im ersten Teil (19–39) wird der biblische und antike „Hintergrund" skizziert, im zweiten (41–195) die „Auseinandersetzung" des Christentums mit der nichtchristli-

chen Verehrung der Sonne analysiert. In den materialreichen Ausführungen zu den einzelnen, meist liturgiegeschichtlichen Aspekten (Ostung bei Gebet und Kirchenbau, Sakralkunst, Sonntag, Ostern, Weihnachten) geht es vielfach um altbekannte Dinge, die aber unter Einbeziehung neuer Erkenntnisse sozusagen frisch zubereitet werden. So bildet das Kap. über den Sonntag (89–109) eine überaus lehrreiche Fallstudie darüber, was „Auseinandersetzung" zwischen Antike und Christentum meint. Die Konvergenzen und Divergenzen zwischen Antikem und Christlichem werden von W. in aller wünschenswerten Differenziertheit und zugleich Klarheit aufgezeigt.

An allen behandelten Themen ist zu studieren, wie das Christentum in die antike Vorstellungswelt hineinwuchs und in diesem Inkulturationsprozeß das eigentümlich Christliche zu wahren suchte. In methodisch vorbildlicher Weise führt W. seine Analysen dieses Prozesses durch, an jeder Stelle penibel nach Regionen, Epochen, Quellengattungen, sozialen Schichten etc. differenzierend. Aus der Fülle an erhellenden Beobachtungen und Urteilen sticht die Erkenntnis heraus, daß die Einführung des Sonntags im Jahr 321 als allgemeinen Ruhetag keine Privilegierung des Christentums bezweckt habe, sondern als Ausweitung des seit Aurelian staatlich etablierten Sonnenkultes zu begreifen sei, um auf diesem Weg die Christen in den religiösen Konsens in Staat und Gesellschaft zu integrieren, den Konstantin mit seiner Religionspolitik zu schaffen gedacht habe (97f; 199f). An diesem Beispiel wird deutlich, welch weitreichende Folgen die Ergebnisse dieser Arbeit haben können, etwa für die Beurteilung der Konstantinischen Wende (vgl. 200), doch wird sich die Valenz der Darstellung von W. erst noch erweisen müssen. Ein anderes Beispiel dafür ist die Frage nach Polytheismus und Monotheismus in der Spätantike. An der im 2./3. Jh. sich entwickelnden Sonnenreligiosität läßt sich die monotheistische Tendenz der Spätantike sehr gut ablesen (vgl. 31; 38f). In diesem Sinn partizipierten Heidentum und Christentum an einer gemeinsamen religiösen Kultur – greifbar etwa an der parallelen Ausbildung des Festes des Sol invictus und des Geburtstags Christi am 25. Dezember (174–195) – und standen in einer Konkurrenzsituation, in der sich das Christentum durchsetzte (vgl. 202–205). An den von W. erörterten Aspekten lassen sich die Prozesse von Integration und Abgrenzung in diesem komplexen Interaktionsprozeß ausgezeichnet studieren. Die Einzelheiten werden von W. mit profunder Gelehrsamkeit herausgearbeitet; er informiert höchst solide über die jeweiligen Probleme, präpariert exakt die zentralen Punkte heraus und zeichnet sich durch ein sicheres Urteil in der Auswertung des Materials aus (lediglich auf S. 132 dürfte ein Versehen unterlaufen sein: Es muß heißen, daß in der in Rede stehenden Stelle in Konstantins *Oratio ad sanctum coetum* die Sonne Christus, nicht daß Christus der Sonne untergeordnet wird).

Eine Frage bleibt nach der Lektüre. Eine enge Verschränkung von Sonnenverehrung und Christentum – W. spricht von „Kontamination" (142) – ist lediglich in der Religionspolitik Konstantins zu beobachten (126–143). Die damit verknüpfte Kaiser- und Staatsidee war für die Kirche natürlich alles andere als unwichtig und hat im byzantinischen Reich lange weitergewirkt und bis in die Ikonographie hinein ausgestrahlt, in der solare Attribute (Strahlenkranz und Nimbus) auf Christus übertragen oder Sonne und Kreuz kombiniert wurden (144–173). Aber gerade der solaren Staatsdoktrin Konstantins gegenüber blieben die christlichen Theologen auffällig reserviert (vgl. 199f). Überhaupt scheinen sie der paganen Sonnenverehrung gegenüber spürbar auf Distanz geblieben zu sein, indem sie Christus im Modus der Überbietung oder des Kontrasts „wahre Sonne" nannten (41–59). Punktuell wurde das Sonnen-Motiv zwar herangezogen, beispielsweise als Interpretament des Osterfestes (110–125), aber nirgends als zentraler oder tragender Gedanke, sondern zur Veranschaulichung, besonders gern in Predigten. Wie groß – das ist die Frage, die sich daraus ergibt – war eigentlich die Rolle, welche die Sonne bzw. die pagane Sonnenverehrung für die christlichen Theologen gespielt hat? In welchem Maß ist hier zwischen Volksfrömmigkeit und hoher Theologie zu differenzieren?

Aus diesem gelehrten Buch ergeben sich m. E. zwei Anregungen. W. sagt selbst, daß seine Arbeit „christentums-zentriert" (202) angelegt ist. Aufgrund der Quellenlage legt sich das nahe. Für eine interdisziplinär angelegte „Vorarbeit" zu einer Religionsgeschichte der Spätantike anhand eines paradigmatischen Themas, als welche W. sein Buch versteht (13), wäre es freilich wünschenswert, der quantitativ einseitigen Verteilung des Materials zugunsten des Christentums dadurch entgegenzuwirken, daß beide Seiten gleich stark gemacht werden. Es wäre also nicht nur das Christentum aus religionsgeschichtlicher Perspektive in den Blick zu nehmen, sondern allgemein die Religionsgeschichte der Spätantike und darin der Part des Christentums. Vielleicht könnte die Beantwortung der Urfrage aller Beschäftigung mit dieser Epoche, die auch W. im Blick hat, nämlich die Gründe für den Sieg des Christentums zu eruieren (198; 202), auf diese Weise vorangetrieben werden.

Eine zweite Anregung betrifft den methodischen Ansatz. W. hat sich für einen systematischen Zugriff entschieden und nach den Themen gegliedert, die in den Quellen selbst vorgegeben sind (17); entsprechend beginnt er den zweiten Teil mit der Auseinandersetzung des Christentums mit antiker Sonnenverehrung auf dem Gebiet der Christologie (41–59). Das ist durchaus sachgemäß, wirft aber die Frage auf, wie sich dieser theologisch-systematische Zugriff zu der Intention verhält, einen Beitrag zur spätantiken Religionsgeschichte zu erbringen. Da dürfte es in der Tat, wie auch W. sagt (16), innovativ sein, das Thema nach den verschiedenen Diskursebenen zu gliedern, auf denen es in der späten Antike eine Rolle spielte. Natürlich ist richtig, daß das terminologische und methodische Instrumentarium dafür zur Zeit noch nicht zur Verfügung steht, weshalb W. das nicht versucht hat (17). Aber vielleicht entsteht dieses Rüstzeug ja gerade dadurch, daß man einen solchen Zugang an einzelnen Themen ausprobiert. Ein überschaubares Thema wie die Sonnenverehrung in der Spätantike könnte da möglicherweise ein geeignetes Experimentierfeld sein. Diese Überlegungen wollen keine Kritik an diesem ausgezeichneten Buch sein, sondern andeuten, welche Anregungen sich daraus für künftige Forschungen ergeben könnten.

Münster Alfons Fürst

Theologiegeschichte

Die Chroniken Bertholds von Reichenau und Bernolds von Konstanz, 1054–1100, hg. v. Ian S. Robinson. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 2003. X, 645 S. (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova series, 14), geb. € 60,00 ISBN: 3–7752–0214–5

Die beiden süddeutschen Chroniken aus dem 11. Jh. gehören zu den wichtigsten Quellen dieser für die Kirchengeschichte so einschneidenden Epoche, die man als ‚Gregorian revolution' (K. Leyser) bezeichnet hat. Nach H. Küng wird im 11. Jh. „das von Augustin und den römischen Bischöfen im fünften Jh. grundgelegte lateinisch-katholische Paradigma als das im strengen Sinn römisch-katholische Paradigma ausgeformt."[1] Die Chronik Bertholds (Berthold IIA) endet 1080, die Bernolds mit dem Jahr 1100. Die beiden hier neu edierten Chroniken sind der Forschung natürlich seit langem bekannt. G. H. Pertz veröffentlichte sie (auch nicht erstmals) 1844 in den MGH SS Bd 5, 267ff bzw. 426ff. G. Waitz legte 1881 in MGH SS Bd 13, 730–732 einen Berthold-Text für die Jahre 1054–1066 vor, den man heute als ‚Berthold I' bezeichnet. Die Werke Bertholds und Bernolds gehören zur ‚Bodenseechronistik' des 11. Jh.s, die in der Weltchronik Hermanns des Lahmen einen ersten und an Objektivität in dieser unruhigen Periode nie wieder eingeholten Höhepunkt erreichte. Berthold und Bernold betrachteten sich als Fortsetzer Hermanns. Berthold selbst nennt sich seinen Schüler. Man darf annehmen, daß er Mönch der Abtei Reichenau war, auch wenn man sonst kaum etwas von ihm weiß. Von Bernold ist mehr bekannt. Ausgebildet in der Konstanzer Domschule, wurde er wohl in den 1070er Jahren Mönch in St. Blasien. Später hielt er sich bis zu seinem Tod im Jahre 1100 in der hirsauischen Reformabtei Allerheiligen (Schaffhausen) auf. Von Berthold ist außer seiner Chronik nichts Schriftliches erhalten. Bernold war dagegen nicht nur Historiker, sondern auch Polemiker, Kanonist und Liturgiker.

Die Neuausgabe war nicht nur deswegen notwendig geworden und seit langem ersehnt, weil die Anforderungen, die man heute an eine kritische Edition stellt, deutlich höher sind als im 19. Jh. Schwerer wog die Tatsache, daß es bis in die jüngste Zeit erhebliche Meinungsverschiedenheiten über die Vf. der beiden Chroniken gab. War Bernold (für die Periode bis 1075) die Vorlage für Berthold (so G. H. Pertz) oder umgekehrt (W. v. Giesebrecht)? Pertz unterschied auch nicht zwischen den zwei Fassungen der Bertholdchronik, die aber schließlich nicht zu leugnen waren. Waren beide Redaktionen von Berthold oder nur eine davon? Das war noch 1967 umstritten (vgl. RFHMA 2, 522). Für die Chronik ab 1075/76 erwog Giesebrecht 1868 die Hypothese einer ‚Compilatio Sanblasiensis', deren Vf. nicht Berthold sei. Das wurde lange akzeptiert. Erst B. Schmeidler identifizierte 1938 mit Hilfe der Stilkritik den Vf. der Compilatio als Bert-

[1] H. Küng, Das Christentum. Wesen und Geschichte, München–Zürich 1994, 439.

hold, den Chronisten der Jahresberichte 1054–1074. Die vorliegende Edition folgt den bahnbrechenden Erkenntnissen von J.-F. Schmale (1974). Danach gibt es zwei Fassungen der Chronik, die aber denselben Autor haben. Die erste reicht nur bis 1066. In der zweiten überarbeitete der Chronist noch einmal die Jahresberichte von 1054 an und führte sie dann bis 1080 weiter. Der Tenor der Chronik ist zunächst kaiserfreundlich, dann aber in den späteren Berichten eindeutig gregorianisch mit scharfer Polemik gegen Heinrich IV. Doch spricht dieser Wechsel in der politischen Ausrichtung nicht gegen die Einheit der Autorschaft. Sie spiegelt nur die sich dramatisch wandelnde Lage der deutschen Kirche wider. Wir haben es also mit verschiedenen Überlieferungsstufen und unterschiedlichen Entwürfen zu ein und demselben Chronikwerk zu tun. ‚Berthold I' ist nur in einem Druck von J. Sichard (1529) erhalten, ‚Berthold II' in 5 Hss., die sich wiederum in drei Gruppen (A, B, C) gliedern. Die beste Überlieferung bietet in der Gruppe A die Hs. Wien, ÖNB, 3399 (vor 1522), am interessantesten aber ist die lange verschollene Hs. Muri-Sarnen 10 (um 1175), die eine Überlieferungskette St. Blasien – Engelberg – Muri erkennen läßt.

Für die Chronik Bernolds ist die Hauptquelle ab 1054 ‚Berthold II'. Doch ist die Überlieferung weit besser als bei dieser Vorlage. Wir haben das Autograph der Chronik im Clm 432, das Bernold mit nach Schaffhausen genommen hat. Von dort kam es über Pfäfers nach München. Als willkommene Kontrollmöglichkeit benutzt der Editor die schon genannte Hs. Sarnen 10 (mit zwei bzw. drei Abschriften), die ebenfalls die Bernoldchronik enthält und zwar wohl in der Form, die sie hatte, als der Vf. nach Schaffhausen überwechselte.

Unterschiedlich ist in beiden Chroniken der Stil: bei Berthold eigenwillig und überladen, bei Bernold nüchtern und schmucklos. Gemeinsam ist beiden das Interesse für die unmittelbare Zeitgeschichte, gemeinsam auch der entschiedene Gregorianismus und die Abneigung gegen Heinrich IV. und seine Bischöfe. Wie tief der Riß durch die deutsche Kirche in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s ging, wird nirgendwo besser belegt als durch diese beiden Chroniken. Leidenschaftliche Verfechter der gregorianischen Reform standen unversöhnlich der heinrizianischen Kirche gegenüber, wobei es nicht nur um die Rechtmäßigkeit der Exkommunikation des Kaisers und seiner Anhänger ging, sondern um das Leitmotiv der gregorianischen Reform: die Ablehnung der Simonie (wobei schon die Investitur durch den Kaiser als solche verdächtigt wurde) und die Bekämpfung der Klerikerehe, die den Gregorianern als Konkubinat galt. Beide Chroniken zeigen, daß die Päpste von Gregor VII. bis Urban II. sich auf einen festen und absolut zuverlässigen Kern von Gesinnungsgenossen in Deutschland verlassen konnten, viel mehr als auf die italienischen Bischöfe. Ohne diesen Rückhalt hätten die Päpste ihr Reformprogramm unmöglich durchsetzen können. Man kann also nicht behaupten, die gregorianische Reform sei der deutschen Kirche übergestülpt worden. Die besten Gregorianer waren die deutschen!

Der Editor (zuletzt unterstützt durch mehrere Mitarbeiter des Instituts der MGH) hat sich viel Mühe gegeben, die Notizen der Chroniken im Sachapparat zu erläutern und mit Verweisen auf die neueste Fachliteratur zu versehen. Allein schon deswegen ist die Edition für jeden Benutzer unverzichtbar. Dankbar sei auch auf die umfangreichen Namen- und Wortregister am Ende des Bdes hingewiesen. I. S. Robinson hat eine gute und vor allem praktische lateinisch-deutsche Ausgabe beider Chroniken im Jahre 2002 veröffentlicht, auf die ich hier ausdrücklich aufmerksam machen möchte, weil sie merkwürdigerweise in der ‚Hauptausgabe' mit keinem Wort erwähnt wird.[2]

Die hier vorgestellte Edition ist ein Meisterwerk, das hohes Lob verdient. Nur an ganz wenigen Stellen habe ich etwas zu kritisieren: S. 73 (auch S. 415): Man sollte nicht von einer Kanonisation des 1077 ermordeten röm. Stadtpräfekten Cencius Iohannis Tiniosi sprechen, sie ist nämlich durch nichts belegt.[3] S. 170: *matutina sinaxis* ist nicht die Matutin, sondern sind die Laudes (in A. 23 ist Regula Benedicti c. 12–13 zu zitieren). S. 373 A. 810: Abt Bernhard von Marseille war nicht Kardinal von St. Paul v. d. M.; keine Patriarchalbasilika in Rom war Kardinalstitel. S. 489: Zu den Augustinerchorherrenstiften, die Bischof Altmann von Passau gründete, gehörte nicht Kremsmünster, das immer ein Benediktinerkloster war. Altmann hat nur drei Stifte neu gegründet (*tria cenobia*): St. Nikola (Passau), Göttweig und Rottenbuch. Wenn Bernold schreibt: *tercium in Frisingensi episcopatu*, dann bezieht sich dies auf Rottenbuch und muß nicht in *quartum* korrigiert werden. S. 385: Die MGH haben sich entschieden, die Bernoldchronik (ebenso Berthold) erst für die Zeit ab 1054 zu edieren, obwohl das Autograph Bernolds auch die früheren Jahresberichte enthält, für die man leider weiterhin MGH SS 5 benutzen muß. Doch wäre es sinnvoll gewesen, den Satz mit der Jahreszahl MLIIII beginnen zu lassen, wie dies die erwähnte lat.-dt. Ausgabe der Chronik tatsächlich tut.

Gerleve Pius Engelbert O.S.B.

[2] Bertholds und Bernolds Chroniken, hg. von I. S. Robinson, übers. von H. Robinson-Hammerstein u. I. S. Robinson (AQ 14), Darmstadt 2002.

[3] Richtig dagegen schon: C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935, 198.

Paul Tillich: Berliner Vorlesungen I. (1919–1920), hg. u. mit einer historischen Einleitung versehen v. Erdmann Sturm. – Berlin: W. de Gruyter / Evangelisches Verlagswerk 2001. XXII, 667 S. (Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände, 12), geb. € 168,00 ISBN: 3–11–017091–4

Mit diesem Bd legt Erdmann Sturm, der sich inzwischen schon mit verschiedenen Bden als äußerst kompetenter Hg. von bisher unveröffentlichten deutschen Texten Tillichs einen Namen gemacht hat, eine kritische Edition der bisher unveröffentlichten Vorlesungen Paul Tillichs vor, die dieser als Privatdozent an der Berliner Theol. Fak. vom Sommersemester 1919 bis zum Sommersemester 1920 gehalten hat.

Der Bd bringt Manuskripte zu vier Vorlesungen Tillichs, die sich in Form von Hss. im Paul-Tillich-Archiv der Andover-Harvard Theological Library der Harvard Divinity School in Cambridge (USA) befinden. – Dabei handelt es sich um die folgenden Vorlesungen: 1. Die zweistündige Vorlesung über „Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart" vom SS 1919 (insges. 14 [Doppel-]Stunden) (27–213). Im Zwischensemester 1919, das besonders für Kriegsheimkehrer vorgesehen war, hat Tillich diese Vorlesung unter dem Titel „Die religiösen und philosophischen Grundlagen der politischen Parteien" und im SS 1922 unter dem Titel „Der religiöse Gehalt der staats- und wirtschaftspolitischen Richtungen" wiederholt. Zur zweiten Lesung findet sich ein eigener skizzenhafter Aufriß (215–221), zur dritten eine neue Ausarbeitung für die ersten beiden Stunden (223–232). Darüber hinaus ist eine Ergänzung aus der zweiten und dritten Lesung mit dem Titel „Wirtschaftspolitik unter kulturtheologischem Gesichtspunkt" (233–258) abgedruckt. – 2. Die Vorlesung „Encyklopädie der Theologie und Religionswissenschaft" vom WS 1920 (259–295). – 3. Die Vorlesung „Religion und Kultur" vom WS 1920 (297–332). – 4. Die vierstündige Vorlesung „Religionsphilosophie" vom SS 1920 (333–565) (insges. 39 [Doppel-]Stunden), die Tillich im WS 1922/23 wiederholt hat. Zu dieser zweiten Lesung liegt eine neu ausgearbeitete erste Stunde vor (567–575) sowie eine vor der Abfassung der Vorlesung entworfene Gliederung der ersten 14 [Doppel-]Stunden (577–584). Darüber hinaus ist auch noch eine Nachschrift des Tillich-Schülers und -Freundes Adolf Müller zur Vorlesung vom SS 1920 abgedruckt (585–636).

Der ausgezeichneten Edition ist ein „Editorischer Bericht" (VII–XI) und eine dem Verständnis äußerst hilfreiche „Historische Einleitung" (1–26) des Hg.s vorgeschaltet. Abgeschlossen wird der Bd durch ein Personen- und ein ausführliches Sachregister (637–664). Auf den S. 665–667 finden sich noch „Corrigenda zur Edition von Tillichs Vortrag ‚Die christliche Gewißheit und der historische Jesus' (1911)", der in den „Ergänzungs- und Nachlaßbänden zu den Gesammelten Werken" (Bd VI, Frankfurt/M. 1983, 50–61) abgedruckt ist.

Bei der Vorlesung „Das Christentum und die Gesellschaftsprobleme der Gegenwart" handelt es sich um eine kulturtheologische Analyse der politischen Richtungen in Deutschland, wobei Tillich aber auf der Ebene des Prinzipiellen bleibt und sich nicht in die aktuellen Tagesereignisse einmischt. Ihm geht es um die Vision einer den zerstörerischen Widerspruch von Religion und Kultur überwindenden Synthese. Die Hauptaufgabe dieses Kollegs sieht Tillich folglich in dem Aufweis, „daß wir auf allen Gebieten nach den Zeiten der Zersplitterung, der verzehrenden Widersprüche, der Atomisierung des Geistes und der Gesellschaft einer neuen Geistes- und Gesellschaftseinheit entgegengehen". Und die Vision „einer Einheit von Ökonomie und Religion, von Politik und Mystik, von Soziologie und Theologie" versteht er als einen wichtigen Schritt „auf dem Weg zu jener großen Einheit" (28).

Seinen Hörern legt Tillich das Buch von Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912), wärmstens ans Herz. Dieses Buch, das die Zusammenhänge zwischen christlicher Ethik und gesellschaftlicher Entwicklung in den Blick nimmt, hat nach Tillich „den soziologischen Gesichtspunkt in die Theologie eingeführt" (30).

Tillich hat zwar wiederholt darauf aufmerksam gemacht, daß er Troeltsch sehr viel zu verdanken habe, und inzwischen hat der kanadische Tillich-Forscher Jean Richard gemeinsam mit Alfred Dumais auch diesen Aspekt seines Denkens in zwei Tagungsbänden dokumentiert (vgl. A. Dumais / J. Richard [Hg.], Philosophie de la religion et théologie chez Ernst Troeltsch et Paul Tillich, Québec/Paris 2002;

Dies. [Hg.], Ernst Troeltsch et Paul Tillich. Pour une nouvelle synthèse du christianisme avec la culture de notre temps, Québec/Paris 2002). Aber nirgends wird der Einfluß von Troeltsch auf Tillich so handgreiflich wie in dieser Vorlesung.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist das, was Tillich das „religiöse" oder auch „theologische Prinzip" nennt; dieses hat drei Momente: „das abstrakte, durch das über alle Formen und Seiten des Gesellschaftslebens das große Nein und Ja, das religiöse Paradox tritt, das konkrete, durch das die Dialektik des Verhältnisses von profaner und religiöser Gesellschaft gezeigt wird, und das ideale, durch das diese Dialektik überwunden werden soll zu einer Einheit aller Werte in dem Einen, Absoluten" (66). Aus diesem Prinzip leitet Tillich die Forderung ab, daß das Profane heilig und das Heilige profan werden soll: „Die Gesellschaft soll Gottesgemeinde, und der Staat Kirche werden, die Kunst Kultur und die Wissenschaft Symbol; die Sittlichkeit soll Frömmigkeit und aller Dinge Tiefe soll Gott werden; dafür soll es keine Gemeinde neben der Gesellschaft, keine Kirche neben dem Staat, keinen Kultus neben der Kunst, kein Dogma neben der Wissenschaft, keine Frömmigkeit neben der Sittlichkeit und keinen Gott neben den Dingen geben." (50) Hier wird somit entfaltet, was Tillich in seinem im selben Jahr erschienenen programmatischen Aufsatz über „Die Idee einer Theologie der Kultur" entwickelt hat.

Tillich erwartet „eine neue religiös geleitete Einheitskultur". Er ist der Überzeugung, „daß wir vor einer Wende der Zeiten stehen, wie [sie] seit der Reformation oder seit dem Sieg des Christentums über die germanischen Völker nicht mehr dagewesen ist". Voller Enthusiasmus heißt es: „An dem Tempel dieser neuen Idee mitzuarbeiten, möchte ich Sie nun für diese Vorlesung, für unser Seminar, für Ihr ganzes Studium, für Ihre zukünftige Lebensaufgabe aufrufen. Es muß sein." (81) Zwar ist sich Tillich bewußt, daß er den Geist der neuen Gesellschaft, der neuen Religion, nicht erzwingen kann. Und doch ist er davon überzeugt, daß er Formen schaffen kann, „in die der neue Geist sich ergießen muß" (82).

Unter der Führung des „theologischen Prinzips" wendet sich Tillich dann im weiteren Verlauf der Vorlesung der „Theologie des Wirtschaftslebens" zu. Diese historisch wie systematisch äußerst facettenreichen Ausführungen – so u. a. zur Idee des Naturrechts oder zum Begriff der Macht – können hier nicht im einzelnen entfaltet werden. Nur so viel sei an dieser Stelle noch angedeutet: In starker Anlehnung an Troeltsch zeichnet er das Verhältnis von Christentum und Gesellschaft von den Anfängen bis hin zum demokratischen Prinzip (83ff), wobei sich die Demokratie für Tillich „als eine Übergangserscheinung" charakterisiert, die letztlich zu Sozialismus und Anarchismus weitertreibe (148). In Gustav Landauers „anarchischem Föderalismus" scheint er selbst die große kommende Kultursynthese zu sehen (195ff).

Die Stärke von Tillichs Ausführungen scheint mir hier, wie auch in vielen seiner übrigen Schriften, mehr im Prinzipiellen zu liegen, weniger in der konkreten Analyse. Denn es ließe sich zu vielen Punkten Kritisches sagen. Oft wirken die Analysen konstruiert; das Einzelne hat sich dem „theologischen Prinzip" zu beugen und wird so in den Gesamtzusammenhang eingeordnet, ob es nun paßt oder nicht. Ohne Zweifel sind solche Einteilungen und Typisierungen hilfreich, vereinfachen sie doch den Umgang mit der komplexen Wirklichkeit enorm. Aber man darf darüber nicht vergessen, daß es eben Einteilungsprinzipien sind, denen man nicht unbedingt folgen muß und die der Wirklichkeit in ihrer Mannigfaltigkeit kaum gerecht werden können. Man wird bei diesen Ausführungen Tillichs darum auch unweigerlich an das Wort Bonhoeffers erinnert: „Tillich unternahm es, die Entwicklung der Welt selbst – gegen ihren Willen – religiös zu deuten, ihr durch die Religion ihre Gestalt zu geben. Das war sehr tapfer, aber die Welt warf ihn vom Sattel und lief allein weiter; auch er wollte die Welt besser verstehen, als sie sich selbst verstand; sie aber fühlte sich völlig mißverstanden und wies ein solches Anliegen ab" (Widerstand und Ergebung, hg. E. Bethge, München 1966, 219).

Auf die beiden Vorlesungen „Encyklopädie der Theologie und Religionswissenschaft" und „Religion und Kultur" gehe ich nicht weiter ein, da es sich hierbei nicht um vollständig ausgearbeitete Vorlesungen, sondern mehr um Aufrisse handelt.

Von besonderer Bedeutung ist die Vorlesung über „Religionsphilosophie", die sicherlich als eine Vorarbeit zu der 1925 veröffentlichten „Religionsphilosophie" gelten kann. Wie auch schon in der Vorlesung „Encyklopädie der Theologie und Religionsphilosophie", so werden auch hier die Grundzüge von Tillichs „System der Wissenschaften" von 1923 deutlich. Die Vorlesung befaßt sich mit drei großen Themenkomplexen: dem Wesensbegriff der Religion (363–440), dem Normbegriff der Religion (440–532) und dem Verhältnis von Religion und Kultur (533–565). Tillich grenzt die Religionsphilosophie einerseits von der philosophischen Theologie, andererseits von der empirischen Religionswissenschaft ab. Beschäftigt sich die eine mit Gott, ohne auf die Religion Rücksicht zu nehmen, so die andere mit der Religion, ohne auf ihren Wahrheitsanspruch zu achten. Religionsphilosophie entsteht für Tillich demgegenüber erst dort, „wo das Bewußtsein auf sich selbst und seinen Gehalt reflektiert" (340). Damit wird auch sogleich ihre Aufgabe deutlich, nämlich „nachzuweisen, welchen Ort die Religion im Geistesleben einnimmt, welche Funktion sie für den Aufbau des Bewußtseins zu erfüllen hat (...) Religionsphilosophie treiben heißt: die Religion als notwendige Funktion des Geistes aufweisen" (344f). Gegenüber der „Religionsphilosophie" von 1925 nimmt im weiteren Verlauf der Vorlesung die Methodenfrage einen großen Raum ein, denn „soviel Religionsbegriffe, soviel Methoden" (367). Als erste Form, in der der Religionsbegriff aufgefaßt werden kann, diskutiert Tillich die supranaturalistische. Sie ist für ihn aber nicht akzeptabel, da hier nur durch die Wirklichkeit des eigenen religiösen Erlebens der Zugang zur religiösen Wirklichkeit eröffnet wird. Der empirische Weg zu einem Religionsbegriff zerfällt nach Tillich in drei Arten: die naturalistisch-abstrahierende, die genetische und die phänomenologische (374). Die beiden ersten sind nach Tillich außerstande, einen Religionsbegriff zu schaffen, da sie immer schon von einem philosophischen Begriff negativer oder positiver Art abhängig sind, für den sie nur Material heranbringen wollen. Tillich sieht zwar deutlich die Probleme, mit der die phänomenologische Methode behaftet ist, aber ihre Bedeutung sieht er darin, daß sie – gegenüber „der rein formalistischen neukantischen Methode" – „nach neuer Gehaltserfassung drängt" (381). Für gangbar hält er diese Methode aber erst „auf dem Boden der kritischen". Damit ist auch schon seine eigene Methode als „kritisch-intuitiv" (391) bestimmt. Mit Hilfe dieser Methode gelangt Tillich zu einem „funktionellen Religionsbegriff", der unter Religion „die allgemeingültige und notwendige Funktion der unbedingten Realitätsbeziehung (...), die zur Konstitution der Erscheinungswelt und des Bewußtseins (...) unumgänglich notwendig ist" (405), versteht. In diesem Sinne gibt es für Tillich „weder objektiv noch subjektiv ein areligiöses Bewußtsein (...), weil kein nur bedingtes oder realitätsloses" (405).

Bei einem Vergleich mit wichtigen anderen Bestimmungen der Religion (421ff) macht Tillich darauf aufmerksam, daß seine eigene derjenigen von Rudolf Otto und Georg Simmel am nächsten stehe (438). Diese Aussage ist äußerst interessant, wurde doch bisher das Verhältnis Tillichs zu Otto und besonders auch zu Simmel kaum thematisiert.

Im weiteren Verlauf der Vorlesung geht es Tillich um die Frage, wie sich diese Bestimmung der Religion gegenüber der Mannigfaltigkeit der empirischen Religionsformen bewährt. Tillich entwickelt eine „Typologie der Religionen", die immer auch schon eine „Geschichtsmetaphysik des Religiösen" darstellt, „insofern sie eine Entwicklungslinie der Typen aufstellt, die in einem Normbegriff gipfelt" (440). Im Anschluß an eine kritische Diskussion der Religionseinteilung Hegels, dem es um eine einheitliche Entwicklungsgeschichte der historischen Religionen geht, stellt Tillich eine „Typenlehre der Religionsformen" auf. Er sagt dazu ausdrücklich: „Wir treiben also an Stelle einer Entwicklungsgeschichte eine metaphysische Typenlehre, und wir setzen an Stelle einer Stufenfolge mit zeitlichem Ablauf eine Wertung nach dem Maßstabe des Formbegriffs. Es wird dabei auch ein zeitliches Moment mit hereinkommen; denn der Normbegriff liegt in der Zukunft, höchstens als ideales Erlebnis in der Gegenwart" (447).

Als Einteilungsprinzip dienen ihm die Kategorien von Form und Gehalt, d. h. von Religion und Kulturform (452f). Die ideale Synthesis erblickt Tillich in der „Religion des Paradox" oder der „paradoxen Kulturreligion" (454), in der „Biologie, Mystik und Ethik" gipfeln (528). Hier wird deutlich, daß die verschiedenen typologischen Einteilungen, die Tillich immer wieder versucht – bis hin zu seinem letzten Vortrag über „Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen" von 1965 – doch sehr variieren.

Mit der Gewinnung eines Normbegriffs der Religion ist dann auch der Punkt erreicht, wo der Übergang von der Religionsphilosophie hin zur Theologie fließend wird, denn indem der Religionsphilosoph normativ wird, ist er schon Theologe. Aber es gilt für Tillich auch das umgekehrte: „Der Theologe ist immer zugleich Philosoph, indem er allgemein begründet" (530). Die Aufgabe des Theologen bestünde nun darin, diesen normativen Religionsbegriff mit Hilfe einer konkreten Symbolik zu explizieren (533).

In einem recht knappen letzten Block der Vorlesung geht es Tillich um das Verhältnis von Religion und Kultur. Hier unterscheidet er – ähnlich wie in der Vorlesung über „Religion und Kultur" – drei Stadien: „das primitive Einheitsstadium, das rationale Konfliktstadium und das ideale Stadium der Einheit des Paradox" (535). Auch hier ist Tillichs Vision die, daß er meint, „daß die europäische Kultur sehr schnell dem dritten Stadium entgegeneilt" (535).

Ohne Zweifel geben uns diese Vorlesungen einen äußerst differenzierten Einblick in die Anfänge von Tillichs kulturtheologischem und religionsphilosophischem Denken kurz nach dem Ende des Ersten Weltkrieges. Es ist keine Frage, daß so manche spätere Ausführung Tillichs auf dem Hintergrund dieser Vorlesungen wesentlich deutlicher und verständlicher wird. Die auf den S. 363–367 von Tillich selbst aufgeführte Literatur zu seiner Vorlesung über „Religionsphilosophie" macht auch deutlich, wie intensiv er sich mit dem Schrifttum seiner Zeit auseinandergesetzt hat. Gegenüber den späteren Schriften ist bemerkenswert, welch breiten Raum hier die Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen und besonders auch mit der Mystik einnimmt. Insgesamt wird anhand dieser Vorlesungen noch einmal sehr deutlich, daß Tillich das Ende des Ersten Weltkrieges und speziell auch die Niederlage Deutschlands geradezu als „einen Einbruch des Ewigen in das Zeitliche" gedeutet hat. Aber es wird ebenso deutlich, daß er „die Zeichen der Zeit" falsch verstanden hat.

Diesem Bd soll bald ein weiterer folgen, der den Berliner Vorlesungen Tillichs aus den Jahren 1921 bis 1923 gewidmet ist, auf die wir schon jetzt gespannt sein dürfen.

Trier Werner Schüßler

Dogmatik

Menke, Karl-Heinz: **Das Kriterium des Christseins.** Grundriss der Gnadenlehre. – Regensburg: F. Pustet 2003. 237 S., kt € 24,90 ISBN: 3–7917–1729–4

Für den Theologen ist es eher eine captatio benevoluntiae, wenn Karl-Heinz Menke den Begriff „Gnade" als unzeitgemäß und überladen mit unzähligen Unterscheidungen vorstellt. Er weiß natürlich mit allen Theologen, daß es in der Gnadenlehre um nichts weniger geht als „um das von Christus geoffenbarte und ermöglichte Verhältnis von Gott und Mensch. Es geht um das Kriterium des Christseins." (7) Das erklärt, dargelegt und erwiesen zu haben, ist M. mit dieser Studie hervorragend gelungen. Dies geschieht trotz des anspruchsvollen Themas in einer gut lesbaren, verständlichen Sprache.

Die *Einführung* (13–23) streift die etymologische Frage, mit der so viele Bücher über die Gnade beginnen, lediglich. Angeleitet von *Karl Rahner*, der ohne Zweifel einer der geistigen Paten des Buches ist, will er einleitend etwas über das Verhältnis der Gnadenlehre zur Christologie, Pneumatologie und theologischen Anthropologie sagen. An der Lehrtätigkeit bereits des frühen Rahner fällt auf, daß er die Gnade nicht zuerst mit einer Wirkung Gottes im Menschen identifiziert hat (*gratia creata*), sondern mit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, mit der Gott durch den Heiligen Geist jeden Menschen erreichen will (*gratia increata*; *gratia externa*). Sehr früh steht der Jesuitentheologe zum *Heilsuniversalismus*, in welchem es – im Rahmen des Bundes Gottes mit dem Menschen – auch immer um Berufung und Sendung geht. Man kann diese Position nicht, wie es heute oft geschieht, für die „Pluralistische Religionstheorie" in Anspruch nehmen, denn Gott verteilt seine Selbstmitteilung eben nicht auf die gesamte Geschichte, sondern bindet sie an die Einzigkeit der Offenbarung in Jesus Christus. Als Ort und Träger göttlicher Gnade ist er, Jesus Christus, der eigentliche Erlöser. In der Kraft des Hl. Geistes freilich gelingt es den Menschen, Christus abzubilden.

In einem kurzen, aber souveränen Gang durch die neuere Theologiegeschichte zeigt M., wie sich in der Theologie der Gegenwart – in Reaktion gegen die Neuscholastik – eine Theologische Anthropologie etablierte (Beispiele aus der Gegenwart: O. H. Pesch, W. Pannenberg), deren Gefahr es freilich ist, bei der Klärung anthropologischer Voraussetzungen und Bedingungen stehenzubleiben. Der Gnadenlehre geht es um die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch und somit um die Frage nach dem *Kriterium des Christseins*, eine Frage, die nicht identisch, aber verwandt ist mit der Frage nach dem Wesen des Christentums und dem unterscheidend Christlichen.

Das Werk gliedert sich dann in drei Kap. Das *erste* orientiert sich an der augustinischen Gnadenlehre und die Auseinandersetzung des Augustinus mit Pelagius, die der Vf. weiterführt zur Auseinandersetzung zwischen *G. Greshake* und *K. Flasch*. Meisterhaft, wenn auch nicht ganz neu, ist die Ausführung der These (mit graphischen Verstehenshilfen!), den Manichäismus durch den Neuplatonismus zu überwinden. Meisterhaft ist auch die Darstellung des Pelagius, den er an platonisch-stoisches Denken anbindet. Von daher ergeben sich überzeugende Interpretationen von Freiheit, Sünde und Gnade bei Augustinus auf der einen, bei Pelagius auf der anderen Seite. In Konsequenz seiner Analysen und Thesen führt M. dann die Überlegungen weiter zum Semipelagianismus und hängt noch ein Unterkapitel an mit dem bezeichnenden Titel: „Die jüngere Forschung als radikale Revision der augustinischen Paulus-Exegese" (65–75). Damit wird die u. a. von O. H. Pesch vertretene These individuell bestätigt, der Sieg des Augustinus über Paulus sei v. a. eine Folge seiner Paulusexegese.

Das *zweite* Kap. spannt den Bogen von der augustinischen Gnaden- zur lutherischen Rechtfertigungslehre, wobei zwar der Platz des Thomas und dieser selbst auch knapp gewürdigt werden, die große Linie jedoch hinläuft zur lutherischen Rechtfertigungslehre, zur Antwort des Tridentinums und zu Diskussionen der Neuzeit. Hervorragend z. B. die kurze Skizze des Gesprächs zwischen K. Barth und E. Przywara (147–151), ökumenisch kompetent und einfühlsam die Schlußüberlegungen des zweiten Kap.s zur „kriteriellen Funktion der Rechtfertigungslehre" (151–155). So sagt M. zur heutigen postmodernen Lutherforschung im Blick auf die Rechtfertigungslehre: „Die Rechtfertigungslehre beschränkt sich nicht auf die Frage des einzelnen Sünders nach dem Weg der Versöhnung mit Gott, sondern stellt ganz allgemein heraus, daß der Glaube die Art und Weise des Menschen ist, das zu werden, was er von Gott her sein soll. Insofern ist der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt, identisch mit dem Bekenntnis des Menschen zu dem einen Gott, der sich in Christus als Vater und Sohn in der Einheit des Heiligen Geistes offenbart hat" (184).

Das *dritte* Kap. schließlich, in dem es um die Gnadenlehre als Frage nach dem Kriterium des Christseins geht, ist im eigentlichen Sinn systematisch. Der Vf. setzt ein beim (molinistisch-banjenistischen) Gnadenstreit und befaßt sich dann eingehend mit dem neuscholastischen Zweistockwerkmodell (Natur – Gnade), zusammen mit der These von der „natura pura". M. versucht die Aporien, die in diesem Modell liegen, mit Ansätzen der Versuche von *Th. Pröpper* und *K. Müller* zu überwinden. Ebenso setzt er sich intensiv mit den Ansätzen von *L. Weimer* auseinander. Auch Drewermann fehlt nicht in der Riege der Adressaten. Aber auch *E. Levinas*, der in diesem Kontext besonders bemüht wird, ist nur Vorlauf. M. bringt eigene Forschungen ins Spiel und bemüht den Gedanken der Stellvertretung, „weil die Annahme der Gnade (der Gemeinschaft mit Christus) den Annehmenden eo ipso in die Stellvertretung des Erlösers inkludiert, liegt das Kriterium des wahren Christseins in der je größeren Bereitschaft zum Mitvollzug der inkarnatorischen Bewegung von oben nach unten als die Strecken des von Levinas bezeichnenden anderen." (214)

Mit diesem Buch hat M. ein Opus vorgelegt, das die Gnadenlehre neu durchbuchstabiert, ohne ihre Konstitutiva aufzugeben. Ein ganz bedeutendes Buch, eines, das wahrscheinlich langfristig zu den Klassikern der Gnadenlehre nach dem Zweiten Vatikanum zählen wird, geeignet, ein Standardwerk zu werden.

Münster Harald Wagner

Müller, Gerhard Ludwig: **Maria – die Frau im Heilsplan Gottes.** – Regensburg: F. Pustet 2002. 278 S. (Mariologische Studien, 15), kt € 29,90 ISBN: 3–7917–1803–7

Der dem Kardinalpräfekten der Glaubenskongregation zum 75. Geburtstag gewidmete Sbd enthält neben einer bisher unveröffentlichten Abhandlung zu den Mariendogmen von 1854 und 1950 (*Maria – Urbild der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden)* alle mariologischen Beiträge des Vf.s. Im Zentrum stehen seine vielzitierten Abhandlungen über die Marien- und Heiligenverehrung und über die geistgewirkte Empfängnis der Jungfrau Maria (überarbeitete Fassung der ursprünglich als *Quaestio Disputata* 119, [Freiburg ^{2}1991] publizierten Arbeit). Die Aufnahme auch von Lexikonartikeln zu einzelnen Begriffen wie *Gottesmutterschaft, Mittlerin, Hypostatische Union* oder *Jungfrauengeburt* ist als vertiefende Ergänzung gedacht.

Einleitend wendet sich Müller gegen „die Verdrängung der Mariologie aus dem Lehrbetrieb theologischer Fak.en, so als ob es sich um eine quantité négligeable handeln würde" (9). Damit ergreift er keineswegs Partei für einen abgesonderten Traktat, sondern plädiert im Gegenteil für eine Mariologie als angewandte christliche (trinitarisch erschlossene) Anthropologie. Denn „Maria als historischer und in der Gnade vollendeter Mensch ist das Bild, an dem sich ‚Jesus, der Sohn Mariens' (Mk 6,3) als die Hoffnung für jeden Menschen erschließt" (11).

Allerdings ist die Heiligkeit Mariens wie die aller anderen Christen Anteilhabe an der Koinonia des Leibes Christi. Die Gemeinschaft der durch Christus geheiligten Menschen untereinander, speziell ihr Eintreten füreinander, ist als Empfang der heiligmachenden Gnade zugleich deren sakramentaler Mitvollzug. Mit Nachdruck betont der Vf., daß die Heiligen nicht Vermittler zwischen den Christen und Christus, sondern als Empfänger des Leibes Christi dessen Darstellung in Raum und Zeit sind. Die nachreformatorische Bezeichnung der Heiligen als selbständiger Mittler neben Christus wird als Folge einer monophysitischen Christologie und als polemisch fortgeschriebenes Zerrbild verworfen.

Mit Karl Rahner begreift M. die Lehre von der kreatürlichen Vermittlung des Heils als ein Grunddatum des christlichen Glaubens. Die Heiligen sind gleichsam die Orte, in denen das in Christus durch den Heiligen Geist ge-

schenkte Heil angekommen ist. Ihre Heiligkeit fügt der Heiligkeit des Erlösers nichts hinzu, sondern ist geschenktes Schenkenkönnen.

Im einzelnen schildert der Vf. Maria als die Gestalt der Heilsgeschichte, an der sich exemplarisch aufzeigen läßt, „wie der Mensch von Gott angesprochen wird und wie er sich in seinem Lebensentwurf von Gott herausgefordert sieht, wie der Mensch Gottes Heilsangebot im Glauben entspricht, wie die Beauftragung zu einem spezifischen Dienst zur prägenden Kraft seiner Lebensgestaltung wird und wie der Mensch schließlich in der Gemeinschaft mit Gott die Erfüllung seiner Sehnsucht nach Liebe und Leben unverlierbar erfährt" (68).

Das Immaculata-Dogma erscheint vor diesem Hintergrund als Ausdruck eines Glaubens, der im Rahmen des Bundes zwischen Jahwe und Israel befähigt wurde, ganz und gar (auf immakulate Weise) Ja zu sagen zu Jesus Christus. Und mit dem Assumpta-Dogma bekennt die Kirche Maria als den Menschen, der seine ganze Existenz so in die personale (leibseelische) Gemeinschaft mit Christus integriert hat, daß man seinen Tod als Antizipation der eschatologisch erhofften Identität der Kirche mit dem Reich Gottes bezeichnen darf. Der Titel „advocata nostra" wurde der fürbittenden Gottesmutter nicht neben Christus oder gar in Ergänzung zu ihm verliehen. Vielmehr sind ihre Fürbitte und ihr Eintreten für die anderen Ausweis ihrer Einbeziehung (Inklusion) in das Heilswerk Christi. Was die Kirche von Maria als dem Urbild der Kirche sagt, sagt sie im Prinzip von jedem Christen. Je tiefer und umfassender seine Gemeinschaft mit Christus im Glauben ist, desto mehr wird er einbezogen (inkludiert) in die inkarnatorische Bewegung hin zu den anderen Brüdern und Schwestern. So gesehen ist der verklärte Leib Mariens Ausdruck für die vollendete Gemeinschaft eines Menschen mit dem Fleisch gewordenen Logos.

Jede Aussage über Maria muß sich messen lassen an ihrem christologischen Gehalt. Wenn die Kirche dogmatische Aussagen über Maria macht, dann müssen diese Aussagen in einem argumentativ notwendigen Zusammenhang mit der Selbstaussage Gottes in Jesus Christus stehen. Indem die frühe Kirche das Christusereignis im Lichte der Heilsgeschichte Israels (im Lichte der hebräischen Bibel) reflektiert und so zu der Erkenntnis eines sachlich notwendigen Zusammenhangs zwischen dem Dogma von der hypostatischen Union und dem Dogma von der jungfräulichen Empfängnis gelangt, verwechselt sie keineswegs ihre eigene Deutung mit der von Gott gewirkten Heilsgeschichte, sondern begreift die Geschichte als Medium zwischen der Anrede Gottes und dem eigenen Hören. Mit einem Hinweis auf die v. a. von Max Müller entworfene „Metaphysik des Ereignisses" betont der Vf.: „In seiner Geiststruktur ist der Mensch immer schon ‚ekstatische Transzendentalität', die aber nur durch die Vermittlung des Geschichtlich-Ereignishaften zu sich selbst und damit auch zu Gott vermittelt wird. Gott kann dann aber auch dem geschichtlichen Ereignis eine solche Wirkung mitteilen, die über seine natürliche Reichweite hinausgeht und als solche doch nur dem Menschen als geistig-worthaftem Wesen zugänglich wird" (143). Übertragen auf den Zusammenhang zwischen dem Christusereignis und dem Dogma von der jungfräulichen Empfängnis bedeutet diese Feststellung: Der besagte Zusammenhang kann – wenngleich als solcher kein für den Historiker verifizierbares Faktum – im Blick auf Christus als wahr erkannt werden.

Mit bewundernswerter Genauigkeit und stets auf dem Stand der Forschung diskutiert der Vf. die Argumente der Exegese, der Philosophie, der Religionswissenschaft und der Naturwissenschaften gegen seine Grundthese über die Untrennbarkeit von Deutung und Faktum der jungfräulichen Empfängnis. Dabei erweist er sich als exzellenter Kenner aller entsprechenden Hypothesen. Seine Exkurse zur vergleichenden Religionsgeschichte oder zur synoptischen Pneumachristologie sind ebenso klar und differenziert wie seine Ausführungen über die Einwände Schleiermachers oder Pannenbergs.

Mit wohltuender Nüchternheit und stets bemüht um die ökumenische Perspektive seiner Ausführungen benennt der Vf. Fehlformen der Heiligen- und Marienverehrung, leibfeindliche Tendenzen des mit dem Dogma von der jungfräulichen Empfängnis verbundenen Virginitätsideals oder abwegige Spekulationen über die *virginitas in partu et post partum*. Es gibt m. E. keine Mariologie, deren Hermeneutik mit ähnlicher Strenge reflektiert worden ist. Und alle Beiträge des Sbdes sind bestimmt von einem ganz außergewöhnlichen Gespür für traditionsgeschichtliche Zusammenhänge. Kurzum: M. legt hier die reife Frucht eines gleichermaßen von stupender Gelehrsamkeit, analytischem Scharfsinn und synthetischer Kraft geprägten Denkweges vor.

Bonn Karl-Heinz Menke

Pröpper, Thomas: **Evangelium und freie Vernunft.** Konturen einer theologischen Hermeneutik. – Freiburg: Herder 2001. IX, 326 S., geb. € 25,50 ISBN: 3–451–27562–7

Thomas Pröpper legt mit diesem Bd die reiche Frucht seines denkerischen Kreisens um einen großen Fragekomplex vor, der in der Auseinandersetzung der Theologie mit den neuzeitlichen Denkvorgaben von zentraler Bedeutung ist: Wie kann der Mensch in Geschichte und Gegenwart als zugänglich gedacht werden für eine Offenbarung Gottes? Und wie kann umgekehrt Gott gedacht werden als einer, der sich offenbaren, sich liebend mitteilen kann?

Einerseits geht P., um diese Fragen zu klären, von der Grundwahrheit christlichen Glaubens aus, deren Inhalt er folgendermaßen prägnant zusammenfaßt: Die Geschichte Jesu als Einheit von Leben, Tod und Auferstehung ist der Erweis der unbedingt für uns entschiedenen Liebe Gottes und darin Gottes Selbstoffenbarung. Andererseits möchte er „bei der Erschließung der offenbarten Wahrheit auf die menschliche Freiheit als philosophischen Bestimmungsgrund (...) setzen" (3).

So ist der Titel „Evangelium und freie Vernunft" bereits Programm: In der Freiheit des Menschen liegt dasjenige unbedingte Moment, das die Rede und Erfahrung von Offenbarung ermöglicht und zugleich inhaltlich bestimmt.

Die Aufsätze sind – bis auf zwei hier erstmals veröffentlichte – bereits verstreut erschienen, in der Zusammenstellung dieses Bdes aber auf die skizzierte Intention hin gebündelt. Daher vermögen sie selbst demjenigen, der einige Beiträge schon kennt, die „Konturen einer theologischen Hermeneutik" in besonders dichter und überzeugender Weise faßbar zu machen. Mit der Lektüre der Einzelbeiträge gewinnen diese Konturen stetig an Schärfe, und sie erweisen sich als im wahrsten Sinne maßgebend für einen verantwortlichen theologischen Diskurs.

In drei Schritten (1. fundamental-theoretisch, 2. in Auseinandersetzung mit anderen hermeneutischen Ansätzen, 3. in der Anwendung auf konkrete Themen der Dogmatik) zieht P. den Leser in seine eigene Denkbewegung hinein. Eine erste, äußerst hilfreiche Orientierung bieten dabei die jedem der drei Teile des Buches vorangestellten Einführungstexte, welche die jeweilige Thematik der folgenden Texte auf knappem Raum zusammenfassen (ein Personenregister im Anhang ermöglicht alternativ auch ein gezieltes ausschnitthaftes Lesen).

Die Zusammenstellung der Beiträge im *ersten Teil* (1–97), die allesamt um den theologischen Gebrauch des transzendentalen Freiheitsdenkens kreisen, ist mit dem ungewöhnlichen Titel „Der elliptische Ansatz: Brennpunkte und Kategorien" überschrieben. Mit diesem Titel wird das Kreisen präzisiert als eine elliptische Bewegung, eine also, die sich zwischen zwei Polen vollzieht, von denen der eine immer wieder auf den anderen zurückführt und umgekehrt: Der eine Pol ist die zu vertretende Gegebenheit der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und der Versuch, sie in ihrer Möglichkeit und Bedeutsamkeit zu verstehen. Dazu braucht es das transzendentale Freiheitsdenken. So ist der andere Pol die unhintergehbare Gegebenheit von menschlicher Freiheit und der Versuch, das Moment des Unbedingten in ihr zu bedenken. Das führt im Ergebnis zur theoretischen Rechenschaft wie zur Sinnerschließung des Glaubens an den sich selbst frei als Liebe offenbarenden Gott.

Sechs grundlegende Argumentationsschritte sind es, die P.s Gedankengänge leiten: „1. die Minimalbestimmung der Idee Gottes und der Aufweis seiner möglichen Existenz und Offenbarung, 2. der Aufweis der menschlichen Hinordnung auf Gott und die Einsicht in die unbedingte Bedeutung wie die wesenhafte Gratuität seiner Offenbarung, 3. die Sicherung der menschlichen Antwortfähigkeit, 4. die Anerkennung der autonomen Freiheit als Geltungsgrund ethischen Sollens und Ermöglichung verbindlich argumentierender Kritik, 5. die Bereitstellung erschließender Kategorien für die materiale Dogmatik und 6. die Einordnung der theologischen Reflexion in den Prozeß der Glaubensüberlieferung" (3).

Der Eröffnungstext „Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik" (5–22) führt zunächst in der für P. charakteristischen äußerst präzisen Weise den notwendigen Zusammenhang von Freiheit und Offenbarungswahrheit vor, der sich als roter Faden durch den gesamten Bd zieht: Wenn der Kern der christlichen Wahrheit die Selbstoffenbarung Gottes als unbedingte Liebe ist, dann kann das Verstehen dieser Wahrheit nur frei und aufgrund der Freiheit geschehen; theologisches Verstehen ist ja ein Überzeugtwerden von dieser Liebe. Freiheit zeigt sich also nach P. als formales und inhaltliches Prinzip der Offenbarung. Fragt man umgekehrt in einer transzendentalen Reflexion nach der Struktur endlicher Freiheit in ihrer Eigenart „als irreduzible Synthesis von unbedingter Spontaneität und Angewiesensein auf Gegebenes" (17) und damit als gleichzeitig autonom und kontingent, so erweist und erfüllt sich ihre formale Unbedingtheit in ihrem in der endlichen Realisierung geschehenden Sich-Öffnen auf andere Freiheit und auf Gott als den Sinnverbürgenden menschlicher Freiheit und Liebe zu. Fragt man weiter nach der Begründung dieser Struktur, so wird ein von der Schöpfung verschiedener, sie begründender und daher zur Selbstmitteilung freier Gott auch als existent denkbar. Die Rede von Offenbarung wäre dann ihrerseits nur sinnvoll zu verstehen, wenn man davon ausgeht, daß Gott die menschliche Freiheit achtet, d. h. in seiner Liebe sich selbst dazu bestimmt hat, „sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen" (19). Darin liegt wiederum eine Ermutigung zu einer liebenden Praxis, die als symbolisch „darstellendes Handeln" dieser unbedingten Gutheißung von Freiheit entspricht.

In den folgenden Beiträgen des ersten Teils wird dieser Ansatz von den verschiedenen Polen her und mit verschiedenen Schwerpunkten entfaltet und vertieft, die Grundfragen theologischer Systematik betreffen und die hier nur stichpunktartig genannt werden können: „Wenn alles gleich gültig ist ..." (23–39) macht einsichtig, wie wichtig im postmodernen Kontext die Unterscheidung zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit

menschlicher Freiheit ist; „‚Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...'" (40–56) bestimmt durch eine Strukturanalyse der Liebe die Differenz von schon ereigneter und noch erwarteter Erlösung; „Autonomie und Solidarität" (57–71) zeigt die Identität von Autonomie und Solidarität als ethische Konsequenz des Freiheitsdenkens; „Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott" (72–92) profiliert den Relevanz- und Möglichkeitsaufweis der christlichen Rede von Gott mittels des Freiheitsdenkens in Abgrenzung von Grundtypen des Gott-Denkens der Neuzeit; der knappe LThK-Art. zum Verhältnis von „Theologie und Philosophie" (93–97) rundet den ersten Teil ab.

Im *zweiten Teil* des Bdes, „Bestimmung des Standorts: Problemverläufe und Kontroversen" (100–219), finden sich – nach dem großen Artikel „Freiheit" aus dem NHThG (103–128) – vier Texte, welche das im ersten Teil grundgelegte transzendentale Freiheitsdenken als Hermeneutik des Glaubens in eine vertiefte Diskussion mit anderen hermeneutischen Ansätzen bringen und gegenüber deren jeweiliger Denkform den eigenen Standpunkt schärfen.

Über Schleiermacher, der zwar die Freiheit für die Hermeneutik des Glaubens ins Spiel bringt, aber nicht das Moment des Unbedingten in ihr auswertet, geht P. hinaus mit dem dezidierten Verständnis von Offenbarung und Glauben als Geschehen der Freiheit („Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung", 129–152): Denn nicht „daß wir ins eigene Wesen gelangen, ist unsere Erlösung, sondern daß wir leben dürfen aus der Zuwendung Gottes" (152). Gegenüber Wolfhart Pannenberg, der den „Wesenskern der Sünde" (161) in der naturbedingten menschlichen Ichbezogenheit sieht, kann P. zeigen, daß auch Sünde in ihrem Ursprung „wesentlich *Freiheitsgeschehen*" ist („Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität", 153–179). In der Debatte mit Hansjürgen Verweyen über einen erstphilosophischen Aufweis des unbedingten und verpflichtenden Sinns der Offenbarung macht P. in beeindruckender Weise die ernsten Probleme deutlich, die aus Verweyens Versuch resultieren, das ethische Sollen sowie den Geltungs- und Sinnanspruch der Offenbarung zu begründen unter Verzicht auf den Ausgang von der Ursprünglichkeit menschlicher Freiheit und auf das Faktum der erfahrenen neuen Lebendigkeit (Auferstehung) des Gekreuzigten („Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes?", 180–196; „Sollensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung", 197–219).

Der *dritte und letzte Teil* schließlich versammelt unter der Überschrift „Einweisung in die Geschichte: Anwege zur Gotteslehre" (225–321) Aufsätze, die den dargelegten Ansatz auf exemplarische Inhalte des Glaubens anwenden und damit eine klärende Perspektive gerade für schwierige und problematische Fragen bieten. In den frühen „Thesen zum Wunderverständnis" (225–244) z. B. charakterisiert P. Wunder sehr offen als Ereignisse, in denen Gott „die endliche Wirklichkeit zu seinem Zeichen qualifiziert" (227) und „die dem Menschen *Liebe* als absoluten Sinn seines Seins offenbaren" (237), da sie diese anfanghaft verwirklichen. Mit diesem „symbolischen" Wunderbegriff ist jedes Konkurrenzverhältnis zwischen subjektivem Erleben und naturwissenschaftlicher Beobachtung überwunden.

In einem hier erstmals veröffentlichten Text „Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi" (245–265) erschließt P. in überzeugender Weise die Gegenwart Gottes in der Welt als Gestalt der freien Zuwendung Gottes und überwindet damit die Schwächen des traditionellen Analogie- und Partizipationsdenkens. Vom trinitarisch verstandenen Offenbarungsgeschehen bis zu einer Theorie gläubigen Handelns und der Überlieferung des Glaubens wird hier ein konsistenter Bogen gespannt: In der Geschichte Jesu bestimmt Gott sich selbst für uns als Liebe, die mit dem geschichtlichen Jesus nicht einfach aus der Welt verschwunden, sondern bleibend präsent ist im Geist, der „die lebendige, für uns nun geöffnete Beziehung der Liebe von Vater und Sohn" (255) ist, in die wir selbst einbezogen werden und so Kraft zu ihrer Bezeugung gewinnen können.

Die folgenden Beiträge fallen auf durch die Briefform, die P. die Möglichkeit gibt, sich weniger akademisch dozierend, als vielmehr fragend und tastend (vgl. 266), jedoch nicht mit geringerer gedanklicher Schärfe mit der Theodizeefrage zu beschäftigen. Im Brief an J. B. Metz „Fragende und Gefragte zugleich" (266–276) stellt er die drängende Frage an den eigenen Ansatz: Ist die Freiheit wirklich so wichtig, daß auch eingerechnet wird, daß sie das Leid v. a. von Unschuldigen rechtfertigen kann? Mit Metz problematisiert er – um der Würde der Leidenden willen – eine irritationslose Rede von Erlösung und gibt gleichzeitig in dem zweiten, an T. R. Peters gerichteten, Brief „Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz" (276–287) zu bedenken, daß ohne die an die Geschichte Jesu Christi geknüpfte Hoffnung „das Vernichtetsein der Toten [...] für definitiv erklär[t], d. h. faktisch affirmier[t]"(278) würde. Im Blick auf die bleibende Gültigkeit der jüdischen Verheißung unterscheidet P. dabei zwischen geschehener Endgültigkeit und noch ausstehender Vollendung der Offenbarung. Die letzten drei Texte, zwei kurze LThK-Art. zu den Begriffen „Allmacht Gottes" (288–293) und „Freiheit Gottes" (294–299) und der hier erstveröffentlichte Aufsatz „Gott hat auf uns gehofft ..." (300–321), konkretisieren nochmals die Argumentation des transzendentalen Freiheitsdenkens, welches die Vernunft über die Wahrnehmung der eigenen Kontingenz und Nichtbegründbarkeit aus der Welt auf einen Begriff von Gott als dem „unverfügbaren *Sinngrund* endlicher Freiheit" (303) führt. Zudem formuliert P. im letzten Beitrag anhand einer ausführlichen Revision des Gnadenstreits (Wie kann man von Gottes wirkender Gnade sprechen und zugleich die Freiheit des Menschen nicht übergehen?) auf eine bestechend deutliche Weise folgende Einsicht: „Die Theologie muß den Gedanken aushalten, daß die Geschichte Gottes mit den Menschen eine wirklich offene ist" (316).

P. versteht es mit diesem Buch, den Leser für die Kategorie der Freiheit zu gewinnen. Denn gerade wegen der entschiedenen Konzentration auf das transzendentale Freiheitsdenken für das Verstehen theologischer Wahrheit sind die Ergebnisse sowohl für die Fundamentaltheologie als auch für die materiale Dogmatik außerordentlich schlüssig und ertragreich. P. verrät sich hier einmal mehr als ein völlig eigenständiger, kreativer, scharfer und tiefer Denker in der gegenwärtigen Theologie, der durch eine Klarheit und Prägnanz der Argumentation, wie man sie selten findet, besticht und durch die bemerkenswerte Konsequenz seines Denkens einfach überzeugt.

Doch gibt es auch hier, wie in jedem derart konsequent durchgehaltenen Auslegungssystem, Bereiche, die – zugunsten anderer wichtiger Dinge – kaum in den Blick kommen und – gerade wegen des hermeneutischen Ganzheitsanspruchs – dann auch leicht vergessen werden können.

Kritisch könnte man beispielsweise fragen: Gerät hier nicht das Ganze der Schöpfung aus dem Blick? Das Freiheitsdenken kann immer nur von der Erfahrung des Menschen ausgehen. Wir können aber doch zumindest nicht ausschließen, daß Gott, der sich als Liebe für alle, also für die gesamte Schöpfung, offenbart hat, auch diejenigen mit seiner Liebe erreichen kann, die sie ihm nicht in gleicher freier Weise erwidern können. Müßten wir nicht auch angesichts der Leidensthematik berücksichtigen, daß es genügend Qualen ohne menschliche Schuld bereits in der Natur gibt und daß die Endlichkeit der Möglichkeiten des Menschen, Leiden zu überwinden, ihn mit der übrigen Schöpfung verbindet? Kann also die „ontologische" Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Schöpfung wirklich ganz ohne Verlust überwunden werden?

Vielleicht könnte das transzendentale Freiheitsdenken selbst noch stärker für diese Fragen geöffnet werden, zumal es aus seiner anthropologischen Perspektive noch die Schwelle zur Schöpfungslehre erreicht und auch um die Dialektik der sich verfehlenden Freiheit weiß. Wenn somit die Anerkennung anderer Freiheit Grund und Erfüllung menschlicher Freiheit ist, müßte dann nicht eingehender auch noch einsichtig gemacht werden, daß es dieser Freiheit ebenso entspricht, das nicht in diesem Maße Freie zu achten und vor verzwekkendem Zugriff zu schützen?

Diese zu diskutierenden Fragen schmälern indes in keiner Weise die Leistung P.s, die hier nur skizziert, nicht aber in ihrem großen inhaltlichen Reichtum entfaltet werden konnte. Die gelungene Vermittlung des neuzeitlichen Freiheitsverständnisses mit der christlichen Rede von Offenbarung und Erlösung (und dabei speziell der Erweis der Unbedingtheit menschlicher Freiheit als Bedingung der Möglichkeit der Selbstoffenbarung Gottes als Liebe wie der Erweis ihrer Relevanz für das Leben) kann als Fundament für den künftigen theologisch-gesellschaftlichen Diskurs – auch auf lange Sicht hin – kaum hoch genug eingeschätzt werden.

Frankfurt am Main Christine Büchner / Hans Kessler

Liturgiewissenschaft

Deutz, Rupert von: **De divinis officiis / Der Gottesdienst der Kirche**, auf der Textgrundlage der Edition v. H. Haacke neu hg., übersetzt u. eingel. v. Hartmut u. Ilse Deutz, 4 Bde. – Freiburg u. a.: Herder 1999. 1641 S. (Fontes Christiani 33/1–4). Bd 1 kt € 28,50 ISBN: 3–451–23824–1; geb. € 34,00 ISBN: 3–451–23924–8; Bd 2 kt € 34,00 ISBN: 3–451–23825–X; geb. € 39,00 ISBN: 3–451–23925–6; Bd 3 kt € 39,00 ISBN: 3–451–23633–X; geb. € 44,00 ISBN: 3–451–23665–6; Bd 4 kt € 34,00 ISBN: 3–451–23664–8; geb. € 39,00 ISBN: 3–451–2366–4

Seit Anfang der 90er Jahre machen die „Fontes Christiani" bedeutende Quellen der christlichen Tradition in kritischer Edition und kommentierter Übersetzung einem breiteren Publikum zugänglich. Darunter waren von Anfang an auch Werke, die speziell für die Liturgiewissenschaft von großer Bedeutung sind, wie die Gemeindeordnungen Didache und Traditio Apostolica (FC 1), die mystagogischen Katechesen des Ambrosius (FC 3) und des Cyrill (FC 7), die Taufkatechesen des Johannes Chrysostomus (FC 6/1–2) und der Pilgerbericht der Egeria (FC 20). Das hier anzuzeigende Werk führt den bislang auf die Antike beschränkten ‚liturgiewissenschaftlichen Zweig' der Fontes weiter bis ins Mittelalter. Mit *De divinis officiis* des Rupert von Deutz († 1129/30) liegt ein umfangreiches, in seiner Zeit viel gelesenes und wirkungsgeschichtlich wichtiges Beispiel für die im weiteren Sinn *allegorische Liturgieerklärung* vor. Dieses Deutungsmodell sieht in den gottesdienstlichen Vollzügen *signa* und *sacramenta caelestium secretorum*, „Zeichen der erhabensten Wirklichkeiten, die die Sakramente der himmlischen Geheimnisse in sich schließen", wie es im Prolog des Werkes Ruperts heißt. Typisch für den gelehrten Vf. ist, daß die rememorative, d. h. auf die Heilsgeschichte bezogene Deutung der gottesdienstlichen Gegenstände, Riten und Texte immer wieder aufgebrochen wird durch exegetische und dogmatische Argumentationen. Es entsteht so eine nicht immer leicht durchschaubare, in ihrer Vielgestaltigkeit aber höchst interessante Textur unterschiedlicher Deutungsebenen. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert sind

die zwölf Bücher über den Gottesdienst der Kirche des Rupert von Deutz von Helmut und Ilse Deutz – eine sicherlich rein zufällige Namensähnlichkeit, wenngleich, wie die Lektüre der Einleitung nahelegt, zumindest eine „Seelenverwandtschaft" zwischen Kommentierenden und Kommentiertem nicht auszuschließen ist.

Die umfangreiche Einleitung (Bd 1, 21–130) umfaßt eine Biographie Ruperts bis in die Jahre der Abfassungszeit von *De divinis officiis* („I. Rupert, Mönch in Lüttich"), eine Einführung in diese Schrift („II. Heilsgeschichtliche Deutung der Liturgie: Stundengebet, Messe, Kirchenjahr") und einige kurze Hinweise auf die der Übersetzung zugrunde liegende Edition („III. Editorische Notiz").

Die Darstellung der Person Ruperts (Teil 1) ist durchweg ausgesprochen wohlwollend, nur zwischen den Zeilen läßt sich erkennen, daß der Lütticher Benediktinermönch und spätere Abt von St. Heribert in Deutz auch ambivalente Persönlichkeitszüge aufweist. 1076 in Lüttich geboren, wird er früh als *puer oblatus* dem dortigen Kloster St. Laurentius übergeben. Seine Ausbildungszeit fällt in eine Periode der Blüte des Klosters unter Abt Berengar (ab 1082/83), die durch die Auseinandersetzungen des Investiturstreites abrupt beendet wird. 1092 muß Berengar auf Druck des kaiserfreundlichen Bischofs Otbert von Lüttich sein Kloster verlassen; Rupert folgt ihm zusammen mit einer kleinen Gruppe Mönche ins Exil und wird publizistisch tätig gegen den „Simonisten" Otbert und die Kaiserlichen. Zwar kann Berengar sich mit seinem Gegenspieler politisch arrangieren und 1095 mit seinen Mönchen in das Lütticher Kloster zurückkehren, Rupert selbst jedoch beharrt auf seiner kompromißlosen Haltung gegen den Ortsbischof – eine Position, die ihn zunehmend auch innerhalb der eigenen Klostergemeinschaft isoliert. Eine tiefe Lebenskrise zwischen dem 20. und 30. Lebensjahr wird erst durch zwei Christusvisionen beendet, die ihn zum Empfang des Priestertums (Rupert hatte die Priesterweihe wegen der „Häresie" seines Ortsbischofs verweigert) und zur Auslegung der Heiligen Schrift ermuntern. Für Rupert sind beide Aufträge eng miteinander verbunden und er „erkannte, (...) daß erst die Priesterweihe ihn legitimierte, die ihm vom Heiligen Geist geschenkte Gabe des Schriftverständnisses im Sinne der Kirche zu entfalten" (Bd 1, 41). Bald nach Empfang der Priesterweihe 1108 dürfte er mit der Abfassung des umfangreichen *Liber de divinis officiis* begonnen haben, den er im Prolog als Erstlingswerk (*primitiae frugum*) bezeichnet. Ziel der Schrift ist es, „für sich und seine priesterlichen Mitbrüder ein Werk über die Feier der Gottesdienste auszuarbeiten, das mit seinen Erklärungen und Erläuterungen eine in der Heiligen Schrift gründende theologische Sinnerschließung des monastischen und priesterlichen Tuns möglich machen sollte" (Bd 1, 51). – Teil II der Einleitung ist eine kommentierende und erschließende Hinführung zu *De divinis officiis*, die nach einem inhaltlichen Überblick in die hermeneutischen Grundzüge der Liturgieerklärung Ruperts einführt (Liturgie im Spiegel der typologischen [nach de Lubac wohl besser: allegorischen] und der eschatologisch-anagogischen Deutung), sein ekklesiologisches Denken erläutert („Die Kirche: *transmigratio* des Heils von den Juden zu den Heiden") und einige „heilsgeschichtlich bedeutungsvolle Bildworte" erschließt. Die Einführung ist zum Verständnis hilfreich, allerdings vermißt man selbst da, wo man es erwarten dürfte („*De divinis officiis* und die Liturgie der Gegenwart", Bd 1, 124–129) jedweden kritischen Hinweis auf die grundsätzliche Problematik der von Rupert praktizierten Liturgieerklärung, die ja für die weitere Liturgieentwicklung nicht nur segensreich war und wohl nicht unwesentlich eine klerikale Engführung gottesdienstlichen Tuns stabilisierte. Auch sollte bei der Darstellung von Ruperts Eucharistieverständnis die Position Berengars von Tour nicht allein aus der Perspektive seiner mittelalterlichen Gegner dargestellt werden (Bd 1, 105f) – eine dem gegenwärtigen Diskussionsstand angemessene, an altkirchlichen Kriterien orientierte Charakterisierung der Lehre Berengars hätte auch die einseitigen Akzentsetzungen Ruperts deutlicher werden lassen.

Die auf vier Bde Fontes Christiani verteilten zwölf Bücher (Bd 1: Buch 1–2; Bd 2: 3–5; Bd 3: 6–9; Bd 4: 10–12) behandeln nach einem (erst in späteren Jahren von Rupert verfaßten) Widmungsschreiben und einem Prolog folgende Themenkreise:

Buch 1 die monastischen Tagzeiten (in – gemessen an den Meßerklärungen – befremdlicher Kürze), die liturgischen Gewänder und die Meßliturgie vom Introitus bis zum Credo; Buch 2 die Meßliturgie vom Credo bis zur Entlassung, gefolgt von rituellen und dogmatischen Erörterungen; die Bücher 3–12 schließlich den gesamten Zyklus des Kirchenjahres vom ersten Adventssonntag bis zum 23. Sonntag nach der Oktav von Pfingsten. Im Zentrum der Betrachtung steht auch hier die Messe, sehr selten das Chorgebet. Die Festidee der einzelnen (grünen) Sonntage wird von den Evangelienlesungen her gedeutet, die den Knotenpunkt des geistlichen Zusammenhangs der jeweiligen Formulare bilden. Die exegetische und systematische Vorliebe Ruperts führt dabei häufig zu längeren biblischen Exkursen (z. B. 3,19; 7,18f) und noch öfter zu einschlägigen dogmatischen Abhandlungen (z. B. 3,14; 7,2–18).

Die für die Liturgieerklärung typische Mischung verschiedener Deutungsebenen soll an zwei Beispielen kurz illustriert werden: Der Beginn des Meßkanons (2,5ff) von *Te igitur* bis *Qui pridie* eröffnet nach Rupert das Geschehen der vier Tage vom Einzug Jesu in Jerusalem bis zum Verrat des Judas, in dem Abschnitt von *Qui pridie* bis *In mei memoriam facietis* dagegen leuchtet „die Ordnung des Himmels" (Ijob 38,33) hervor, was zu einer systematischen Deutung der Opfermaterie, der Absicht und dem Nutzen der Eucharistie führt. Rupert erweist sich hier als kämpferischer Vertreter einer „realistischen" Eucharistietheologie, wobei er sich seinerseits den Vorwurf der „Impanation" und „Konsubstantiation" zuzieht. Die Passagen von *Unde et memores* bis *Et calicem salutis* werden dann wieder rememorativ auf den Todeskampf des am Kreuz hängenden Herrn bezogen, ebenso wie durch die Schlußdoxologie das Hauptmannsbekenntnis ausgedrückt wird.

Noch deutlicher läßt sich die Textur verschiedener hermeneutischer Zugänge bei den Erläuterungen zum Karfreitag ausmachen (6,1–25). Bibeltheologischen Erörterungen („Warum an diesem Tag die Leidensgeschichte des Johannes verlesen wird") folgen allegorische Auslegungen der Passionsgegenstände: Der Essigkelch bedeutet die Verwerfung des Weinbergs Israel, der scharlachrote Mantel die „rote Kuh" des Sündopfers (Num 19,2), die Dornenkrone die Sünden der Menschen (Jes 53,4). Die Verweigerung der Kniebeuge bei der Fürbitte für die Juden erfährt dagegen eine eher systematische Erklärung: Bis die Vollzahl der Heiden in das Heil eintritt, könne die Blindheit, die über Israel gekommen sei, durch keine Macht der Fürbitte vertrieben werden (6,18) – eine ebenso zweifelhafte Begründung wie die, die der ‚vorvatikanische' Schott an dieser Stelle lieferte. Die Kommunionausteilung wird allegorisch mit dem Vorratssammeln des Manna am sechsten Tag (Ex 16) in Verbindung gebracht, wodurch sowohl „die am Gründonnerstag vorweggenommene Konsekration des Brotes für den Karfreitag als auch die Vorverlegung der Ostervigil auf den Nachmittag des Karsamstages" (Bd 3, 832 Anm. 47) begründet wird. Die Übertragung der Kommunion zum Altar durch zwei Priester bedeutet zeichenhaft die Bestattung des Leichnams Jesu durch Josef von Arimathäa und Nikodemus.

De divinis officiis ist nicht nur eine wichtige liturgiewissenschaftliche Quelle, sondern auch eine Fundgrube für die Exegese-, Dogmen- und Kulturgeschichte des Mittelalters. Auch wenn man bisweilen den kritischen Abstand zu den Positionen Ruperts vermißt, bieten die Einleitung und der die Edition und Übersetzung begleitende Kommentar eine gute Hilfestellung zur Erschließung des Werkes.

Bochum Ansgar Franz

Schmidt, Bernhard: **Lied – Kirchenmusik – Predigt im Festgottesdienst Friedrich Schleiermachers.** Zur Rekonstruktion seiner liturgischen Praxis. – Berlin / New York: W. de Gruyter 2002. XIII, 784 S., geb. € 158,00 ISBN: 3–11–017063–9

Kunst ist die Sprache der Religion, die besonders in Musik und Gesang ein adäquates Medium ihrer Selbstdarstellung findet gemäß Luthers Devise: „bis orat, qui cantat". Im Fest zumal, welches die Schranken der Alltagswelt transzendiert und das endliche Bewußtsein Unendlichkeit fühlen läßt, sind religiöses Innesein und künstlerischer Ausdruck auf mannigfache und untrennbare Weise verbunden. Insbesondere der Festgottesdienst bietet sich demnach förmlich an, Religion und Kunst „zusammenzuleiten und in einem Bett zu vereinen" (KGA I/2, 263), wie Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher dies seit seinen Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern von 1799 gefordert hatte.

Diversen, in der Zeit zwischen 1809 und 1829 unternommenen Versuchen Schleiermachers, den Festgottesdienst als religiöses Gesamtkunstwerk zu gestalten, ist die Untersuchung von S. gewidmet, die im Sommer 1999 von der Theol. Fak. der Berliner Humboldt-Univ. als Diss. angenommen wurde. Analysiert werden in exemplarischer Absicht: die Gedächtnisfeier aus Anlaß des Todes der jung und unerwartet verstorbenen, im Volke höchst beliebten Königin Luise 1810; die Gottesdienste am zweiten Reformationsfeiertag 1817, als sich der – tatsächliche oder vermeintliche – Thesenanschlag Martin Luthers zum 300. Male jährte, sowie am zweiten Ostertag 1819; das Unionsfest am Palmsonntag, den 31. 3. 1822, als sich die beiden zur Berliner Dreifaltigkeitskirche gehörenden Gemeinden, die lutherische und die reformierte, zum Wohlgefallen des in der Unionsfrage sehr engagierten Schleiermacher zu einer Gemeinde vereinten; die Gottesdienste am zweiten Weihnachtstag 1823, am Himmelfahrtstag 1825, am Sonntag Invocavit 1826 und am zweiten Pfingsttag desselben Jahres.

Zwischengeschaltet sind materialreiche Exkurse zur Pflege und Bedeutung der Kirchenmusik an der Berliner Dreifaltigkeitskirche, der Predigtstelle Schleiermachers, zu dessen Mitarbeit in der Berliner Gesangbuch-Commission, seiner agendarischen Praxis sowie zu seiner Gottesdienstvorbereitung und den Eigentümlichkeiten seines Predigtstils. Ein bisher ungedruckte Forschungsquellen erschließender Dokumenten- und Materialanhang, der u. a. Texte zur Unionsagende der Dreifaltigkeitskirche (1822), Einladungen und Protokolle aus den Akten der erwähnten Gesangbuch-Commission (1818–1829) sowie eine Liste der in diesem Zusammenhang von Schleiermacher bearbeiteten Lieder enthält, ergänzt die detaillierten Analysen und Exkurse, denen ein Abschnitt über den Festgottesdienst in der liturgischen Theorie des Berliner Kirchenlehrers vorangestellt ist. Er macht deutlich, warum und auf welche Weise der gelehrte Prediger und Liturg den Gottesdienst im allgemeinen und den Festgottesdienst im besonderen als organisches Ganzes im Sinne eines religiösen Gesamtkunstwerks verstanden wissen wollte.

Zur Begründung werden neben der „Christlichen Sitte" insbesondere Vorlesungen zur Praktischen Theologie sowie zur Ästhetik her-

angezogen, wobei sich als entscheidender Schlüssel zum Verständnis von Schleiermachers liturgischer Praxis seine Theorie darstellenden Handelns zu erkennen gibt, mittels dessen sich das Selbstbewußtsein in Kunst und Kultus seinen unvordenklichen und aller Einzeltätigkeit vorangehenden Grund vorstellig macht, um aus ihm sich zu empfangen. Indes liegt der spezifische Wert der umfangreichen Studie weniger in der Differenziertheit ihrer theoretischen Analysen, sondern in der detaillierten Bearbeitung z. T. neuer, in jedem Fall noch nicht hinreichend ausgeschöpfter Quellenbestände. Die wichtigste Primärquelle der angestrebten Gottesdienstrekonstruktionen stellen neben den Predigten die 1991 von Wolfgang Virmond wiederentdeckten sog. Liedblätter dar, die Schleiermacher von 1812/13 an bis 1828 für jeden seiner Hauptgottesdienste extra hat drucken lassen. Was S. allein hierzu beibringt, macht seine Diss. zu einer Fundgrube für jeden Schleiermacherforscher, der an der (Fest-)Gottesdienstpraxis des protestantischen Kirchenvaters des 19. Jh.s interessiert ist.

München Gunther Wenz

Moraltheologie

Goertz, Stephan: **Moraltheologie unter Modernisierungsdruck.** Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik – im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns. – Münster: Lit-Verlag 1999. (Studien der Moraltheologie, 9). 616 S., pb € 35,90 ISBN: 3–8258–3962–1

„Modernisierung" gehört zweifelsohne zu den schillernden Machtworten unserer Zeit. Wer mit den rasanten Entwicklungen in Wissenschaft und Technik, Kultur und Gesellschaft, Politik und Wirtschaft Schritt halten will, der muß seine Erneuerungs- und Wandlungsfähigkeit unter Beweis stellen, der muß zeigen, daß er zum Abschied von alten Gewohnheiten und Aufbruch zu neuen Ufern bereit ist. Niemand zählt gerne zu den Modernisierungsverlierern, und so scheint es auch für das wissenschaftliche Fach Moraltheologie bzw. theologische Ethik unumgänglich, sich sowohl in methodischer als auch in inhaltlicher Hinsicht einer kontinuierlichen Revision zu unterziehen. Damit diese Herausforderung allerdings positiv bewältigt werden kann, bedarf die Moraltheologie in hohem Maß der Bereitschaft und Fähigkeit zur interdisziplinären Arbeitsweise – so die Kernthese der vorliegenden Diss.sschrift von Stephan Goertz.

Entfaltet und verdeutlicht wird diese Kernthese am konkreten Beispiel einer interdisziplinären Begegnung zwischen theologischer Ethik und den Arbeiten des emeritierten Ordinarius für Sozialpolitik und Soziologie an der Univ. Bielefeld, Franz-Xaver Kaufmann, wobei G. den Nachweis zu führen versteht, daß es sich bei der Wahl dieses Dialogpartners nicht um einen fragwürdigen Eklektizismus, sondern um eine wohl begründete Entscheidung handelt. Denn der Soziologe F.-X. Kaufmann verfügt zweifelsohne über jene drei Wesenseigenschaften, die ihn als Wissenschaftler für das interdisziplinäre Gespräch mit der theologischen Ethik empfehlen; erstens fundierte und umfassende Fachkompetenz, zweitens kritische Selbstbeschränkung im eigenen Erkenntnisanspruch und drittens Offenheit gegenüber philosophischen wie theologischen Problemstellungen und Sinnaussagen (vgl. 140–148; 266–279).

Trotzdem mag die Wahl eines Soziologen als Dialogpartner für die Moraltheologie zunächst überraschen. Während sich nämlich die Moraltheologie ansonsten vorrangig z. B. der Psychologie, Medizin, Verhaltensforschung oder den Rechtswissenschaften zuwenden wird, dürfte erwartungsgemäß das Gespräch mit der Soziologie eher im Interessensbereich der Sozialethiker liegen. In den Augen von G. scheint allerdings die traditionelle Aufgabenteilung zwischen Moraltheologie und Christlicher Sozialethik überholt zu sein; zwar thematisiert er an keiner Stelle ausführlicher diese an sich für seine Arbeit durchaus interessante Frage nach der Verhältnisbestimmung von Moraltheologie und Sozialethik, doch spricht er beiläufig davon, daß sich die Trennung von Individual- und Sozialethik als immer weniger sachgemäß erweist (220).

Natürlich muß im Vollzug der individualethischen Fragestellung immer auch das Problembewußtsein der sozialethischen gegenwärtig sein – und umgekehrt. Aber ungeachtet ihrer eigenständigen Methodologie die Christliche Sozialethik weitgehend unter die Moraltheologie zu subsumieren, wie dies der Ansatz von G. vermittelt, dürfte nicht nur bei Sozialethikern auf wenig Gegenliebe stoßen.

Jedoch: Der Akzent der vorliegenden Diss.sschrift liegt keineswegs in der Erörterung genuin sozialethischer Themen; Gegenstand des interdisziplinären Gesprächs zwischen Moraltheologie und Soziologie sind die gesellschaftlichen Entwicklungen und sozialen Rahmenbedingungen, unter denen sich menschen- und wirklichkeitsgerechtes ethisches Handeln gegenwärtig und zukünftig vollziehen muß.

Weit ausgreifend stellt G. dazu im ersten Kap. seiner Arbeit grundlegende Überlegungen zu Begriff, Anliegen und Problematik des äußerst heterogenen Phänomens „Interdisziplinarität" an. Neben einem wissenschaftshistorischen Rückblick, der sowohl auf die Entwicklung im anglo-amerikanischen wie auch im deutschen Sprachraum eingeht, werden dabei auch terminologische Differenzierungen zwischen Multi-, Inter- und Transdisziplinarität geboten. Inwiefern allerdings solche Unterscheidungen für die konkrete Begegnung zwischen Moraltheologie und Soziologie relevant sein könnten, geht aus den Ausführungen leider nicht hervor.

Kap. 2 nimmt die interdisziplinäre Dialogfähigkeit der Theologie als Glaubenswissenschaft in den Blick. Detailliert zeichnet G. dabei die wissenschaftstheoretische Diskussion nach und verdeutlicht anhand der diesbezüglichen fundamentaltheologischen Optionen und Impulse von M. Seckler, daß die Fähigkeit zur Interdisziplinarität sowie Hindernisse des Dialogs oft aus grundlegenden theologischen Vorentscheidungen und Sichtweisen herzuleiten sind.

Im dritten Schritt seiner Überlegungen rekonstruiert G. die Genese, die Motivlage und die Kritik des interdisziplinären Anspruchs der Moraltheologie (Kap. 3). Zu Recht mißt dabei der Autor dem Ansatz von W. Schöllgen, der als „Wegbereiter interdisziplinären Denkens in der Moraltheologie" (92) bezeichnet werden darf, eine große Bedeutung für die nachkonziliare Weiterentwicklung und Entfaltung des interdisziplinären Anspruchs in der Moraltheologie bei, welche mit so prominenten Namen wie A. Auer, D. Mieth und W. Korff verbunden sind. Auf überzeugende Art und Weise entkräftet G. im Rahmen des dritten Kap.s auch den von L. Scheffczyk gegenüber dem Ansatz von A. Auer erhobenen Vorwurf, die „autonome Moral" sei genau genommen gar nicht mehr zur Interdisziplinarität fähig, weil sie ihren eigenständigen theologischen Charakter eingebüßt habe.

Entsprechend dient dann das vierte Kap. nochmals ausdrücklich der Zielsetzung, zu zeigen, „(...) daß erst der Ansatz einer autonomen Moral und einer teleologischen Theorie der Normenbegründung sowie die Relektüre einzelner Lehrstücke der moraltheologischen Tradition den Raum für den integrativen und kritischen Dialog mit den Human- und Sozialwissenschaften öffnen (...)" (155). Neben den fachinternen Klärungsprozessen zum Konzept der „autonomen Moral" und zum „Subjekt der autonomen Moral" (Personverständnis, Handlungstheorie, Freiheitsbegriff) kommen dabei auch die innertheologischen Blockaden gegenüber einer dezidiert interdisziplinären Ausrichtung theologischer Ethik zur Sprache, die G. v. a. an den (Nach-)Wirkungen einer neuscholastischen Naturrechtskonzeption festzumachen bemüht ist.

Nach dieser eingehenden moraltheologischen Standortbestimmung und Selbstvergewisserung markiert das fünfte Kap. eine deutliche Zäsur, denn mit ihm beginnt nun die Auseinandersetzung mit dem soziologischen Ansatz von F.-X. Kaufmann. Methodologische Vorüberlegungen zum Dialog zwischen Soziologie und Theologie akzentuieren dabei die unaufhebbare „Inkongruenz der Perspektiven" (Zitat F.-X. Kaufmann, 297), die allerdings nicht mit Inkompatibilität verwechselt werden darf.

Kap. 6 und 7 referieren bzw. reflektieren ausführlich zentrale Thesen und Themen des soziologischen Ansatzes von F.-X. Kaufmann, wobei Kap. 6 den soziologisch-theoretischen und sozialpolitischen Grundlagenarbeiten gewidmet ist, während Kap. 7 sich speziell mit den moral- und religionssoziologischen Überlegungen Kaufmanns befaßt.

Als „Deutungsschlüssel für den Zugang zu den verschiedenen gesellschaftlichen Phänomenen und Entwicklungen, von der Genese abstrakter Wertideen bis hin zur Persönlichkeitsstruktur des neuzeitlichen Individuums" (304) stellt G. dabei zunächst Kaufmanns (bzw. N. Luhmanns) Konzept der gesellschaftlichen Differenzierung heraus, in dem etwa Kirche als auf Religion spezialisierter Funktionsbereich interpretiert werden kann. Deutlich tritt in Anbetracht der gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse und nach Analyse gängiger kultureller Selbstdeutungsmuster modernisierter Gesellschaft (Säkularisierung, Pluralismus, Individualisierung, Moderne, Postmoderne, Globalisierung) die Problemlage einer wachsenden Verunsicherung hinsichtlich individueller Identitätsbildung und ethischer Verbindlichkeiten zutage.

Unter der Überschrift „Soziologie, Zukunftsfähigkeit und Ethik des Christentums" versucht das siebte Kap. insbesondere eine Antwort auf die Frage zu formulieren, wie sich denn theologische Ethik angesichts der Herausforderungen der Modernisierung und in Anbetracht des neuzeitlichen Autonomieanspruchs weiterhin als kirchliche Glaubenswissenschaft verstehen kann, „ohne in eine antimoderne autonomiekritische Ethos-Ethik abzugleiten" (397). Eine entscheidende Zukunftsperspektive für die christliche Ethik – so in Anlehnung an Kaufmann die These von G. – bestehe darin, Gegengewicht zu den Tendenzen subjektivistischer Beliebigkeit und Orientierungshilfe in Anbetracht einer Überforderung des Einzelnen durch die zunehmende Individualisierung der Lebensvollzüge zu leisten, und zwar aus einer der Moderne gegenüber zugleich offenen und kritisch-differenzierten Haltung heraus.

Das abschließende Kap. 8 baut auf diesen Überlegungen auf und will sie auf der Ebene einzelner zentraler ethischer Fragestellungen mit Hilfe der Präsentation des Kaufmannschen Denkens weiter entfalten bzw. konkretisieren. In diesem Kontext zeigt sich vielleicht mit am deutlichsten die bereits angesprochene Verquickung von Moraltheologie und Christlicher Sozialethik, wenn Gedanken zu „Solidarität trotz Modernität" (Punkt 8.3; 502–512) in unmittelbarer Nachbarschaft zum Thema der Identitätsbildung des ethisch handelnden

Subjektes („8.4 Erzwungene Freiheit – Zugemutete Identität: Lebensführung in der modernen Gesellschaft"; 513–542) stehen.

Verhältnismäßig knapp gefaßte, aber gerade deshalb sehr dichte und gut lesbare Schlußüberlegungen bringen, die Arbeit abrundend, nochmals die Herausforderungen und Anforderungen, denen sich die theologische Ethik angesichts gegenwärtiger Wissenschaftskultur und gesellschaftlicher Modernisierung zu stellen hat, auf den Punkt.

Die hier nur in groben Zügen gezeichnete Darstellung von Aufbau und Inhalt des Buches „Moraltheologie unter Modernisierungsdruck" vermag vielleicht trotzdem einen Eindruck von der bemerkenswerten Vielschichtigkeit dieser von G. vorgelegten Diss.sschrift zu vermitteln. Eine Fülle an Literatur verarbeitend und auf hohem intellektuellen Niveau leistet der Autor in Auseinandersetzung mit der Soziologie F.-X. Kaufmanns einen wichtigen Beitrag zur moraltheologischen Grundlagenreflexion und Positionsbestimmung.

Vornehmlich bei der Präsentation wissenschaftshistorischer Entwicklungen innerhalb der Moraltheologie (Kap. 4 und 5) kann die Gründlichkeit, ja Detailverliebtheit des Vf.s allerdings auch eine gewisse Ungeduld beim Leser erzeugen, der sich gelegentlich eine stärkere Orientierung am „roten Faden" gewünscht hätte.

Zur konkreten Ausgestaltung des interdisziplinären Gesprächs zwischen Moraltheologie und Soziologie bleibt anzumerken, daß sich der Dialog in erster Linie auf das aufnehmende Hören und Weiterentwickeln von Seiten der theologischen Ethik konzentriert, während jedoch kaum erkennbar ist, inwiefern umgekehrt der Soziologe vom Moraltheologen profitieren könnte. Oder anders gesagt: Das konstruktive Element beim moraltheologischen Dialogpartner überwiegt bei weitem seinen kritischen Part. An sich ist das natürlich nicht illegitim, aber zumindest an zwei Stellen der Arbeit von G. sorgt diese Form von Interdisziplinarität doch für gewisse Irritationen.

Zum einen im Zusammenhang der ausführlichen Erläuterung der Überlegungen Kaufmanns zur theologisch-ethischen Naturrechtsdiskussion. Hier stellt G. zwar völlig richtig fest, daß es sich bei den Beiträgen Kaufmanns um „Grenzmarkierungen für rückwärtsgewandte Konzepte" (447) handelt, versäumt es aber, die inzwischen ja längst geleistete Fortschreibung der Naturrechtstradition innerhalb der Moraltheologie – v. a. in Richtung Menschenrechtsethos (vgl. E. Schokkenhoff) – eingehender darzustellen und zu würdigen.

Und zum anderen begnügt sich G. mit einer kommentarlosen Rezeption soziologischer Skepsis gegenüber anthropologischen und ethischen Universalien (355; 556). Auch hier wäre eine dezidierte Inanspruchnahme kritischer Gegenrede von seiten des Moraltheologen mit einem differenzierten aber klaren Plädoyer für die Berechtigung ethischer Universalität zu erwarten gewesen.

Ungeachtet dieser kritischen Anmerkungen darf man jedoch in einem zusammenfassenden Urteil dem Autor bescheinigen, daß er mit seinem umfangreichen Buch „Moraltheologie unter Modernisierungsdruck" (565 Textseiten!) zwar dem Leser einige Mühe bereitet, ihm diese Mühe aber durchaus lohnt.

Passau Johannes Brantl

Knauer, Peter: **Handlungsnetze.** Über das Grundprinzip der Ethik. – Frankfurt am Main: Books on Demand 2002. 196 S., kt € 12,00 ISBN: 3–8311–0513–8

Das vorliegende Buch des Frankfurter Fundamentaltheologen Peter Knauer SJ versteht sich als Beitrag zur theologischen Fundamentalethik. Anliegen K.s ist es, das Grundkriterium herauszuarbeiten, nach dem alles menschliche Handeln als ethisch gut und schlecht, verantwortlich oder unverantwortlich beurteilt werden kann. Dazu geht er von dem in der traditionellen Moraltheologie eher peripheren und auf einige Fälle eingeschränkten „Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung" aus und interpretiert es so, daß es als das zentrale Grundprinzip der Ethik überhaupt verstanden werden kann. K. hat diesen Ansatz erstmals bereits in einem Art. von 1965 (La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet, in: NRT 87 [1965] 356–376) publiziert und seitdem in der Diskussion und in der Auseinandersetzung mit anderen Entwürfen der theologischen und philosophischen Ethik immer wieder weiterentwickelt und ausgearbeitet (weitere Beiträge von 1967, 1980, 1988). Der jetzt vorliegende Bd ist somit Resultat einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit den Begründungsfragen der Ethik. Er hat zum einen die Absicht, die einzelnen Grundbegriffe der traditionellen katholischen Moraltheologie von dem neu verstandenen Prinzip der Doppelwirkung her so zu interpretieren, daß sie wieder einen konsistenten Zusammenhang bilden. Zum anderen aber stellt das Buch auch einen eigenständigen Beitrag zur philosophischen Ethik dar, wobei sich – im Zuge der Autonomen Moral – erst im Anschluß daran die theologische Frage nach der Bedeutung des Glaubens für das ethische Handeln anschließt.

K. baut sein Buch so auf, daß er zunächst auf Grundlagenprobleme in der traditionellen theologischen Fundamentalethik aufmerksam macht (I). Er verweist auf die Unstimmigkeiten im Blick auf ein ethisches Grundkriterium (I,1).

Bisherige Kriterien, etwa der Satz „das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden", die Goldene Regel, die Aufforderung zur Nächstenliebe, der Kategorische Imperativ Kants erweisen sich in der konkreten Durchführung von ethischen Entscheidungen als unzureichend und vage. Auch gibt es keine klaren Bestimmungen im Blick auf den Handlungsbegriff, die Einheit einer Handlung sowie die traditionellen „fontes moralitatis" (Gegenstand der Handlung, Absicht, Umstände) und deren genaue Abgrenzung gegeneinander. Des weiteren macht K. auf Mängel in der Sprache der Moral aufmerksam (I,2). So werde nicht genügend zwischen der Beschreibung des physischen Sachverhalts und der ethischen Bewertung unterschieden. Ebensowenig werde die Unterscheidung zwischen nicht-sittlichen und sittlichen Werten, zwischen der Absicht im psychologischen und im ethischen Sinne, zwischen vermeintlich und wirklich guten und schlechten Handlungen eingehalten. Und in der Zuordnung von Tugenden und Lastern fehlten immer wieder entsprechende Bezeichnungen für rechte und falsche Verhaltensweisen.

Ausgehend von dieser Bestandsaufnahme stellt der Vf. dann das Prinzip der Doppelwirkung in seiner traditionellen Fassung vor (II). Es versuchte Bedingungen zu formulieren, unter denen man neben den erwünschten und direkt intendierten Auswirkungen einer Handlung auch unerwünschte Folgen indirekt zulassen und in Kauf nehmen konnte. Anwendung fand dieses Prinzip etwa im Blick auf indirekte Sterbehilfe oder im Blick auf bestimmte Situationen in der Geburtshilfe. Der Vf. diskutiert die herkömmlich genannten vier Bedingungen auf ihre Vollständigkeit und Reihenfolge hin und weist Unstimmigkeiten und Unklarheiten auf, die in der konkreten Durchführung oft zu kontraintuitiven Entscheidungen und oft absurd erscheinenden Konsequenzen geführt haben. Deshalb sei dieses Prinzip auch immer weniger verwendet worden.

In einem weiteren Schritt unternimmt K. deshalb eine Neuinterpretation des Prinzips der Doppelwirkung (III). Ausgangspunkt ist dabei die Einsicht, daß jede Handlung immer erwünschte und unerwünschte Auswirkungen hat, Nutzen und Schaden verursacht. Auf die entscheidende Frage des Prinzips der Doppelwirkung, unter welchen Bedingungen es ethisch erlaubt oder unerlaubt ist, einen Schaden in Kauf zu nehmen, antwortet der Vf. ausgehend von einer frühen, ursprünglichen Fassung dieses Prinzips bei Thomas von Aquin im Zusammenhang mit der Begründung der Selbstverteidigung (III,1). Auf der Grundlage der hier verwendeten Formel, daß die Handlung ihrem Zielgrund *entsprechen* müsse, erläutert der Vf. das Prinzip der Doppelwirkung so, daß eine Handlung dann ethisch erlaubt ist, wenn die Verursachung der Schäden in dem angestrebten Gut *einen entsprechenden Grund* haben, unerlaubt dagegen, wenn dies nicht der Fall ist (III,2). Damit ist für ihn bereits das Grundprinzip der Ethik für die Unterscheidung von guten und schlechten Handlungen formuliert, das keiner weiteren Ergänzung bedarf.

Von hierher interpretiert der Vf. (III,3) dann die Unterscheidung von „direkt" und „indirekt" so, daß ein *direkt* verursachter Schaden – auch wenn man ihn psychologisch nicht beachtet oder beabsichtigt – ein solcher ist, der keinen entsprechenden Grund hat, während ein Schaden, der einen entsprechenden Grund hat, auch dann, wenn er bewußt gesetzt wird, nur *indirekt* in Kauf genommen wird. Der Vf. erläutert dann weiter (III,4), daß eine Handlung nicht schon dann einen entsprechenden Grund hat, wenn es sich um einen wichtigen Grund handelt, sondern nur dann, wenn der gesetzte Schaden erforderlich ist, um den gerade entgegengesetzten Wert zu fördern und zu erhalten. Und umgekehrt hat ein Schaden, den man verursacht, dann keinen entsprechenden Grund, wenn in ihm ein Wert in kontraproduktiver Weise angestrebt wird, so daß er durch die zugleich mitgesetzten negativen Nebenwirkungen selbst untergraben oder zerstört wird. Dabei ist auch im Fall, daß mehrere Werte miteinander konkurrieren, darauf zu achten, daß man nicht einen Wert verabsolutiert und so anstrebt, daß man die Verwirklichung anderer Werte, die auch die Voraussetzung für die Verwirklichung des verabsolutierten Wertes sein können, unmöglich macht. Auch ist für ein ethisches Grundprinzip darauf zu achten (III,5), daß die Handlung auch *auf Dauer* nicht kontraproduktiv wird, daß man also nachhaltig handelt, und daß der Wert *im ganzen* nicht zerstört wird, d. h. auch dann nicht, wenn man ihn universal und nicht nur egoistisch oder gruppenegoistisch faßt (etwa: nicht „Besitz nur für mich", sondern „Besitz überhaupt"). Von diesem bis dahin erarbeiteten Verständnis des Grundprinzips der Ethik interpretiert der Vf. dann auch das Prinzip, daß der gute Zweck nicht das schlechte Mittel heiligt, in neuer Weise (III,6). In seiner Sicht werden hier zwei voneinander unterschiedene Handlungen aufeinander bezogen. Abschließend wird resümierend eine hermeneutische Neufassung des Prinzips der Doppelwirkung vorgelegt (III,7).

Nach diesem Kernstück des Buches erläutert der Vf. nun auf der Basis des als Grundprinzip der Ethik verstandenen Prinzips der Doppelwirkung eine Reihe von Grundbegriffen aus der traditionellen Moraltheologie neu und bringt sie in einen konsistenten Zusammenhang (IV).

Es wird dargelegt, was sich aus dem Ansatz für das Verständnis der Willensfreiheit einerseits der Unterscheidung von „libertas specificationis" und „libertas exercitii", sowie für die Konzeption von Gewissensbildung ergibt. Der Vf. erläutert noch einmal genau, daß die Einheit einer Handlung, die ethisch gewertet werden soll, durch den Grund konstituiert wird, der zu ihrer Ausführung hinreichend ist. Ebenso läßt sich die klassische Unterscheidung von „negativen" und „affirmativen" Geboten in ihrer Bedeutung erklären. Noch einmal wird unter dem Titel „Wertewahl?" erläutert, daß es in der Ethik

nicht darum geht, *welchen Wert* man wählt, sondern *wie* man den Wert, den man gerade gewählt hat, zu verwirklichen sucht. Ebenso wird eine klare Abgrenzung der drei „fontes moralitatis" gegeben. Der Vf. weist weiterhin – wieder im Rückgriff auf Thomas – auf die Bedeutsamkeit der Unterscheidung zwischen der „physischen" und der „ethischen" Spezifizierung einer Handlung (Handlungsobjekt) hin. Die Begriffe „direkt / indirekt", „formell / materiell" werden erklärt ebenso wie die Unterscheidung von „ethisch richtig / falsch" und „ethisch gut / böse". Es folgen weitere Ausführungen zu dem, was mit der Rede vom „natürlichen Sittengesetz" gemeint ist, zum möglichen Wandel ethischer Normen, zum Handeln unter Zeitdruck und der Lösung des Probabilismus, zum Verständnis der klassischen Lehre vom „irrenden Gewissen" sowie zum Verhältnis von Moral und Recht. Ein letzter Abschnitt, der die bisherigen Überlegungen als säkulare Ethik charakterisiert, macht deutlich, daß es für den ethischen Anspruch noch nicht des Glaubens und der Offenbarung bedürfe, sondern daß er bereits von sich her unbedingt sei. Die Bedeutung des Glaubens für die Ethik wird dann erst in VII. bestimmt.

Zuvor jedoch erläutert der Vf. den bisher entfalteten Ansatz noch einmal im Vergleich mit anderen Formen der Normbegründung und anderen Ansätzen der philosophischen Ethik (V). Es wird gezeigt, wie hier *deontologisch* geltende Normen doch *teleologisch* begründet werden können, wie also eine rein an den Folgen orientierte Normbegründung nicht in Beliebigkeit und Relativismus führen muß, sondern das Anliegen der „in sich schlechten" Handlungen sowie der unbedingten Gebote wahren kann (V,1). Es erfolgt eine Zuordnung des kategorischen Imperativs bei Kant zum entfalteten Grundprinzip der Ethik (V,2), eine Einordnung in die Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik (V,3) sowie eine Abgrenzung gegen Utilitarismus, Proportionalismus und Konsequentialismus (V,4), der dem Vf. von moraltheologischer Seite immer wieder vorgeworfen wurde. Abschließend erfolgt noch eine Situierung im Blick auf die Diskursethik bei Habermas und Apel (V,5).

Das nächste Kap. (VI) bringt dann Beispiele dafür, wie man mit Hilfe des erarbeiteten Grundprinzips der Ethik in einzelnen ethischen Problembereichen konkrete Normen finden und begründen kann. Der Vf. begründet so die Notwendigkeit von Kooperation, der Demokratie, des Subsidiaritätsprinzips und der Religionsfreiheit. Er geht auf das Grundproblem unseres monetären Systems mit dem Prinzip der Zinsen für das Verleihen von Geld ein. Und er nimmt Stellung zu einzelnen Fragen der Fortpflanzungsmedizin, der Sexualethik und der Sterbehilfe.

Nun, da mit diesen konkreten Anwendungsbeispielen das ethische Grundprinzip auch in seiner Praktikabilität erwiesen ist, widmet sich der Vf. der Frage nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für das ethische Handeln (VII). Nachdem bereits deutlich wurde, daß die Gültigkeit des ethischen Anspruchs bereits rein säkular begründet ist (VII,1), sieht der Vf. die Bedeutung des Glaubens im Blick auf die Frage, wie der Mensch das, was er aufgrund seiner Vernunft als das Richtige und Verantwortliche, das er tun soll, erkannt hat, dies auch tatsächlich tun kann. Als anthropologisches Grundproblem, das den Menschen daran hindert, ethisch statt egoistisch zu handeln, benennt der Vf. dabei die Angst des Menschen um sich selbst, die im Bewußtsein um die eigene Endlichkeit und Verletzlichkeit ihren Grund hat. Hier setzt die christliche Botschaft an, indem sie dem Menschen zusagt, daß seine Endlichkeit nicht das letzte Wort ist, sondern daß er umfassend von Gottes unbedingter Zuwendung getragen ist, die auch der Tod nicht zerstören kann. Ethik und Glaube lassen sich so angemessen unterscheiden und zueinander in Beziehung setzen. Von diesem Grundgedanken her erläutert K. dann das Verhältnis von Autonomie, Heteronomie und Theonomie im Bereich der theologischen Ethik (VII,2), er bestimmt die Aufgaben und Möglichkeiten des kirchlichen Lehramts in Fragen der Sitten (VII,3) und ordnet schließlich philosophische Ethik und Moraltheologie einander zu (VII,4).

Abschließend (VIII) bietet der Vf. noch eine Reihe von biblischen Texten des AT und des NT, in deren Auslegung deutlich gemacht wird, wie gerade auch in der Bibel ethische Fragen ohne Rückgriff auf eine Offenbarung Gottes, sondern allein unter Zuhilfenahme der menschlichen Erfahrung und der eigenen Vernunft beantwortet werden. Zusammenfassende Thesen (IX) sowie ein Literatur-, Schriftstellen- und Personenverzeichnis und ein ausführliches und detailliertes Sachregister, das den Text für die wissenschaftliche Arbeit bestens zugänglich macht, schließen das Buch ab.

Fragen wir nach dieser kurzen Skizze des Inhalts, worin die Bedeutung dieses Ansatzes für die Moraltheologie besteht, so läßt sich sagen: K. gelingt es m. E. mit seinem Ansatz, die Anliegen theologischer Ethik, wie sie sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil als Autonome Moral entfalten konnte, von ihrem Prinzip her so zu denken, daß zugleich die wesentlichen und unverzichtbaren Lehrstücke der Tradition der Moraltheologie gewahrt bleiben. Von K.s Moralprinzip, daß eine Handlung nicht auf Dauer und im ganzen kontraproduktiv werden dürfe, gelingt es einerseits, eine dynamische, an der Erfahrung orientierte und mit Normenwandel rechnenden Ethik begrifflich zu denken, ohne dabei andererseits in die – von den Gegnern der Autonomen Moral (etwa Martin Rhonheimer) immer wieder ins Feld geführten – Gefahr des Relativismus zu verfallen. Auf der Basis einer rein teleologischen, ausschließlich an den Folgen orientierten Normbegründungstheorie gelingt es, das Anliegen der deontologischen Gültigkeit ethischer Normen, nämlich ihre objektive Gültigkeit unabhängig von subjektiver Willkür und Absicht, den Gedanken der „in sich schlechten" Handlungen sowie den Grundsatz, daß der gute Zweck nicht jedes Mittel heilige, zu wahren. Dadurch, daß nach dem von K. entwickelten Moralprinzip die Kontraproduktivität von Handlungen an der Natur der Sache ihr Maß hat und sich grundsätzlich objektivieren läßt, wird es zugleich möglich, die Anliegen der klassischen Lehre vom sittlichen Naturgesetz so zu denken, daß nicht mehr auf metaphysische Grundlagen zurückgegriffen werden muß, die im Kontext einer postmetaphysischen und pluralistischen Gesellschaft obsolet geworden sind. Indem nicht von einer vorgegebenen Werteordnung ausgegangen wird, sondern es der Ethik wesentlich darum geht, *wie* Werte, welche auch immer, angestrebt werden, ist der Pluralismus von vornherein anerkannt und in den Ansatz integriert. Andererseits aber wird durch das formale Grundprinzip der Ethik in Fragen der Verantwortung nicht nur ein gegenseitiges gewaltfreies Akzeptieren unterschiedlicher Positionen möglich, sondern an der Möglichkeit einer rationalen Begründung und Einigung festgehalten. Des weiteren wird es von K.s Ansatz, der ja letztlich von einer Maximierung des Gesamtnutzens ausgeht, her möglich, sich mit dem Utilitarismus und seiner Gefahr, daß letztlich alles verrechenbar wird, kritisch auseinanderzusetzen, und zwar auf dem Boden der vom Utilitarismus selbst anerkannten Voraussetzungen.

Sicher deckt K. mit seinem Entwurf nicht das gesamte Feld der Moraltheologie ab. Anthropologische, psychologische und soziologische sowie moralpädagogische und spirituelle Aspekte, die in das ethische Urteilen und Handeln immer auch mit einfließen, bleiben weitestgehend unberücksichtigt. Viele seiner Ansätze zu einer angewandten Ethik wären weiter auszuarbeiten. So wäre etwa im Bereich der medizinischen Ethik die präzise Fassung der Begriffe „direkt" und „indirekt" weiter fruchtbar zu machen oder die Rede von „verhältnismäßigen" und „unverhältnismäßigen" Mitteln genau zu bestimmen. Dennoch gelingt es K., das Grundprinzip und damit das letztlich entscheidende Herzstück einer zeitgemäßen Ethik in einer Präzision und begrifflichen Schärfe zu denken, die ihresgleichen sucht. Im Rahmen der Moraltheologie bietet dieser Ansatz damit das Instrumentarium für einen gelingenden ethischen Dialog in Politik und Gesellschaft sowie mit anderen Wissenschaften. Im Blick auf die philosophische Ethik bietet K. eine wirkliche Alternative, nicht nur gegenüber dem Utilitarismus, sondern auch gegenüber den transzendentalpragmatischen Ansätzen etwa von Habermas und Apel. In jedem Fall ist dies ein Buch, das theologische und auch philosophische Ethiker aber auch im politischen Bereich Engagierte mit großem Gewinn lesen werden. Trotz des hohen intellektuellen Niveaus bleibt die Lektüre dabei – nicht zuletzt durch die zahlreichen Beispiele und Fälle, die K. anführt – stets gut lesbar und verständlich.

Würzburg Stephan Ernst

Körtner, Ulrich H. J.: **Freiheit und Verantwortung.** Studien zur Grundlegung theologischer Ethik. – Freiburg i. Br. / Wien / Freiburg (Schweiz): Herder / Universitätsverlag 2001. 220 S. (Studien zur theologischen Ethik, 90), kt € 24,50 ISBN: 3–451–27576–7 (Herder) / 3–7278–1322–9 (Universitätsverlag)

Der Bd 90 der Studien zur theologischen Ethik enthält eine Sammlung von 14 Aufsätzen des Autors, von denen neun schon und fünf bisher noch nicht veröffentlicht wurden. Sie behandeln grundlegende Fragen der Ethik aus evangelischer Sicht in ökumenischer Perspektive. Das Spektrum ist weit gefächert: Ethik und Soziologie (N. Luhmann), Ethik und Dogmatik, Ethik und Eschatologie (A. Schweizer), Ethik und Schöpfungsglaube, Theologische Anthropologie (zwei Beiträge), der Dekalog und die Menschenrechte in christlicher Sicht, ethische Konflikte und Kompromiß, Leiderfahrungen und Xenophobie, Theologie der Geschichte unter dem Stichwort: Krieg und Offenbarung, und eine Auseinandersetzung mit den kritischen Gedanken von Oswald Spengler zu Technik und Zivilisation.

Der erste Beitrag, überschrieben: „Zur Freiheit befreit. Eine Meditation über die Freiheit eines Christenmenschen", intoniert ein Grundmotiv, das sich in Variationen in vielen anderen Beiträgen findet und das auch im Titel des Bdes auftaucht. Freiheit wird verstanden als Befreiung von dem Zwang, sich durch sein Handeln definieren oder rechtfertigen zu müssen (vgl. 13). „Die Freiheit, zu der uns Christus befreit, besteht im Sein-Lassen. Gerade darin bin ich frei, dass ich alles lassen kann. Die Freiheit für Gott und den Mitmenschen zielt vornehmlich gar nicht auf mein Tun, sondern zeigt sich darin, Gott Gott und den Anderen diesen Anderen sein zu lassen." (13f)

Der Vf. kommt immer wieder auf die Rechtfertigungslehre zu sprechen und auf das Begriffspaar von Gesetz und Evangelium. Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre zeigt sich in der Begründung der Würde und Verantwortlichkeit des Menschen.

Die Würde des Menschen gründet „in der zuvorkommenden Gnade Gottes, welche in der neutestamentlichen Botschaft von der bedingungslosen Rechtfertigung des Sünders ihre Zuspitzung erfährt" (67). Durch sein unbedingtes Angenommensein durch Gott ist der Mensch zur Verantwortung befähigt und zur

Verantwortung berufen; dadurch wird er als moralisches Subjekt konstituiert. „Verantwortung erkennen und übernehmen kann nur der, welcher sich zur Verantwortung gerufen und so als ethisches Subjekt begründet weiß" (106). Durch die Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade wird das Handeln des Menschen von allen soteriologischen Ansprüchen befreit. „Die paulinische und reformatorische Rechtfertigungslehre hat nämlich m. E. darin ihre ethische, und zwar nicht etwa nur individual-, sondern auch sozial- und umweltethische Bedeutung, daß sie zum Handeln ermutigt, indem sie dieses gerade von allen soteriologischen Forderungen befreit und die Handlungsziele auf ein menschliches Maß reduziert" (54). „Worauf es theologisch vor allem ankommt, ist, dass der Gedanke fragmentarischen Lebens und Heils jedes medizinische oder psychotherapeutische Bemühen um Heilung von allen offenen oder geheimen soteriologischen Ansprüchen entlastet." (176) Von daher äußert sich der Vf. kritisch zu Albert Schweitzer, bei dem der „Absolutheitsanspruch des Christentums (...) von der Soteriologie auf die Ethik" (131) übergeht. „Neutestamentlich wäre zu reden vom Leben, das leben *darf*. Schweitzer dagegen spricht nur vom Leben, das leben *will* und die Gestalt eines moralischen Appells hat. So gerät das Leben nicht als Gnade, sondern lediglich als Forderung in den Blick" (134).

Es geht dem Vf. v.a. darum, klar herauszustellen, daß der Indikativ des Handelns Gottes dem Imperativ seiner Forderungen vorausgeht. Aber Imperativ meint nicht nur die singuläre, ganz einzigartige Forderung Gottes in der konkreten Situation, die der Mensch auch nur in dieser Situation erkennen kann, sondern er zeigt sich auch in den Geboten (vgl. Dekalog). Hier setzt sich der Vf. kritisch von manchen Vertreten der Wort-Gottes-Theologie ab, die „zwischen Gottes Geboten im Plural und Gottes Gebot im Singular" unterscheiden und „*das* Gebot im Sinn des je und je neuen aktuellen *Gebietens* Gottes zum Hauptthema christlicher Ethik" erklären (80). Der positive Bezug auf Gebote, wie z.B. den Dekalog, muß nicht in jedem Fall „einem Rückfall in Gesetzlichkeit" (82) gleichkommen. In diesem Zusammenhang spricht der Vf. von dem „tertius usus legis", der sich der Sache nach auch bei Luther findet, ausdrücklich aber bei Melanchthon und Calvin (vgl. 82). Gebote tradieren „die Weisheit vergangener Generationen und können den Menschen in der ethischen Entscheidungssituation wie in seiner alltäglichen Lebensführung von übergroßem Entscheidungsdruck befreien. Gerade so gewinnt er allererst die Freiheit zur ethischen, nämlich moralisch verantworteten Entscheidung." (83)

An einigen Stellen werden auch Unterschiede zur katholischen Theologie deutlich benannt. „Während die katholische Theologie mit einer verbleibenden Neigung zur Sünde rechnet, die als solche noch nicht Sünde ist, sondern lediglich der Anlaß für eine Sünde werden kann, bezeichnet die reformatorische Tradition nicht nur die Tatsünden der Christen, sondern auch die in ihnen noch lebendige Neigung zur Sünde als Sünde selbst." (63) „Wiewohl der Mensch Gottes gutes Geschöpf ist, bestimmt sein Ebenbild zu sein, ist seine Natur bzw. sein inneres Wesen durch die Sünde nicht etwa nur beeinträchtigt, sondern gründlich verdorben." (62) Der Vf. schließt sich auch den kritischen Stimmen an, die an der GER und GOF „bemängeln, dass die vermeintliche Konvergenz zwischen lutherischer und katholischer Sündenlehre um den Preis einer Unterbestimmung zentraler Aussagen lutherischer Theologie erkauft sei ... Dass man lediglich in dem Sinne von einem ‚Simul iustus et peccator' sprechen kann, dass damit die beständige Gefährdung des Christen durch die Sünde thematisiert wird, geht jedenfalls an der Radikalität wie auch an der erläuterten Dialektik von Luthers Gedanken vorbei". (65)

Der Aussage, daß die Zwei-Stufen-Ethik auch in dem KKK ihren Niederschlag gefunden hat, mit Hinweis auf KKK Nr. 1973f u. ö., läßt sich nicht zustimmen. Nach diesem Modell – so der Vf. – gelten die Gebote für alle Christen, die Räte sind nur für die Ordensleute verbindlich (vgl. 71). In der erwähnten Nummer des KKK wird zwar zwischen Gebot und Rat unterschieden, aber so, daß die Gebote „aus dem Weg räumen, was sich mit der Liebe nicht vereinbaren läßt" und die Räte das beheben sollen, „was die Entfaltung der Liebe hemmen kann, auch wenn es nicht gegen sie verstößt" (KKK). Die Unterscheidung in der Nr. 1973 bezieht sich nicht auf zwei Gruppen von Christen, sondern bezeichnet Phasen des Wachstums in der Liebe.

Die Argumentation des Autors in den einzelnen Aufsätzen zeichnet sich aus durch eine klare Herausarbeitung des eigenen Standpunktes auf dem Hintergrund der evangelischen Theologie, v.a. der Rechtfertigungslehre, und gleichzeitig durch eine offene und an der Sache orientierte Auseinandersetzung mit anderen Positionen innerhalb und außerhalb der Theologie. Der Vf. bietet bei der Behandlung der verschiedenen Themen immer wieder neue und interessante Gesichtspunkte und Einblicke in verschiedene Zusammenhänge, so daß mit der Lektüre dieser Beiträge ein großer Gewinn an ethischen Einsichten, v.a. auch in der Frage nach der Bedeutung der biblischen Botschaft für die ethische Argumentation, verbunden ist. Diese Sammlung von Aufsätzen ist, wie im Titel angekündigt, ein gelungener Beitrag zur Grundlegung theologischer Ethik.

Fulda Gerhard Stanke

Lohmann, Friedrich: **Zwischen Naturrecht und Partikularismus.** Grundlegung christlicher Ethik mit Blick auf die Debatte um eine universale Begründbarkeit der Menschenrechte. – Berlin: W. de Gruyter 2002. (Theologische Bibliothek Töpelmann, 116), 480 S., geb. € 118,00 ISBN: 3–11–017375–1

Das Buch bietet eine interessante Auseinandersetzung mit den brennenden Fragen gegenwärtiger Ethik im Blick auf den Partikularismus kultureller Traditionen und der Möglichkeit einer universalistischen Moral im Sinne der Menschenrechtsethik. Das Spannende ist hier, daß aus der bewußt theologischen Perspektive eines protestantischen Theologen die Fragen, wie sie etwa im Bereich des Kommunitarismus oder der kommunikativen Ethik gegenwärtig diskutiert werden, im Blick auf die theologischen Traditionen bedacht werden.

So widmet sich nach der Einleitung, in der die Grundlegungsfragen gegenwärtiger evangelischer Ethik, die Menschenrechts- und Naturrechtstradition miteinander in Beziehung gesetzt worden sind (1–16), ein erster Teil („Modelle theologisch-ethischer Grundlegung im Protestantismus des 20. Jahrhunderts" [17–164]) der exakten Beschreibung von Modellen theologisch-ethischer Grundlegung im Protestantismus des 20. Jh.s. Von Wilhelm Herrmann über Ernst Troeltsch, Karl Barth, Emil Brunner, Emanuel Hirsch bis hin zu Trutz Rendtorff und Dietrich Bonhoeffer, Helmut Thielicke, Stanley Hauerwas und Dietz Lange werden die Suchbewegungen moderner evangelischer Ethik zwischen einer Öffnung auf Rationalität hin und der notwendigen Bindung an das konkrete christliche Evangelium skizziert. Das Schwanken protestantischer Ethik zwischen der Aufnahme rationaler Elemente aus der Kantischen Ethik (wie bei Herrmann), aus der historischen Wissenschaft (Troeltsch) oder aus naturrechtlichen bzw. kulturwissenschaftlichen Denkmodellen (Brunner, Rendtorff) auf der einen Seite, dem strikt theologischen und bloße rationalistische Modelle im Namen der Andersartigkeit Gottes ablehnenden Gedanken bei Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer auf der anderen wird präzise deutlich. Diese zweite Sicht ist nicht gefeit vor Irrationalismen, wie sie bei Immanuel Hirschs Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Mythos oder bei Stanley Hauerwas im Blick auf einen geschlossenen Partikularismus schließlich zum Ausdruck kommen.

Teil 2 („Naturrecht und Menschenrechte" [165–319]) versucht im Anschluß an diese Analyse eine geraffte Darstellung naturrechtlicher Argumente, die in der Moderne schließlich zu Grundlegungen der Menschenrechte hinüberführen. Der Autor kann dabei natürlich nur relativ kurz die Geschichte des Naturrechtsgedankens von Sophokles, Platon über Thomas von Aquin, Hugo Grotius, Thomas Hobbes und Samuel Puffendorf bis hin zu John Locke und Kant darlegen. Er gelangt so zu den neuzeitlichen Naturrechtskritiken, wie sie bei Hegel, Stammler und Radbruch zu finden sind. Ein Blick auf die mißlingende Naturrechtsrenaissance nach 1945 führt dann über das Naturrecht hinaus zu gegenwärtigen rationalen Begründungsversuchen universaler Menschenrechte, wie sie sich im Rahmen von diskurstheoretischen Interpretationen (Robert Alexy) und gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen (Otfried Höffe) finden. Friedrich Lohmann geht hier nicht unmittelbar auf den Ansatz der Theorie des kommunikativen Handelns (Jürgen Habermas) oder auf die amerikanischen Rechtsphilosophien des politischen Liberalismus (Jean Rawls, Ronald Dworkin) ein. Aber sie stehen im Hintergrund einer solchen Darstellung.

Teil 3 („Ein Vorschlag zur Grundlegung der christlichen Ethik" [320–429]) versucht auf diesem Hintergrund einen Vorschlag zur Grundlegung der christlichen Ethik zu formulieren, der schließlich auf eine anthropologische Fundierung der Ethik hinausläuft. Im Durchgang durch Argumente für ein perspektivisches Modell innerhalb der Ethik überhaupt, wie sie im Umkreis des Kommunitarismus (Michael Walzer und Charles Taylor) formuliert worden sind, entscheidet sich Lohmann ausdrücklich für einen Ansatz bei der konkreten Tradition christlicher Kultur, in der die Fundierung von Menschenrechten aus der Perspektive religiöser Motive grundgelegt wird. Er versucht aber auf dem Hintergrund der Argumente vor allem Taylors und schließlich Schleiermachers zu zeigen, daß gerade im Partikularen immer wieder nur ein Moment des Universalen gegeben ist, daß Partikularität und Universalität philosophisch als innere Einheit zu lesen sind. Und so kann er in der Kritik von universalistischen Ansätzen eines Thomas Rentsch und einer Sibylle Tönnies schließlich den Relativismusvorwurf zurückweisen, indem er den Partikularismus der christlichen Perspektive als einen kritischen Universalismus zu beschreiben versucht. Hier verbindet sich protestantische Skepsis in bezug auf eine zu stark rationale Theorie, die den Naturrechtsgedanken überzieht, mit der Ablehnung einer Deutung, die die Verwurzelung ethischer Intuitionen in konkreten moralischen Traditionen als bloße willkürliche und irrationale Muster bewertet. L. macht so das Anliegen des Naturrechts und der Menschenrechte für die protestantische Ethik fruchtbar, indem er den Vorwurf der Gesetzlichkeit und Hybris relativiert und den Sinn dieser Traditionen als das Bemühen um Rationalität und Kommunikabilität darstellt, ohne aber die Anbindung an die konkrete Kultur des Christentums im Verständnis der Menschenrechte aufzuheben. So sind nach seiner Interpretation die Strukturen einer christlichen Anthropologie der wesentliche Umschlagplatz zwischen den partikularen Einsichten des auf das Evangelium gestützten Glaubens in die moralischen Grundlagen, die aber durchaus kommuniziert werden können als allgemein menschliche Strukturen, wie es das Menschenrecht etwa versucht.

Aus der Sicht katholischer Theologie ist ein solcher Versuch innerhalb der protestantischen Ethik erstaunlich. Der ausdrückliche Zustimmungskontext zu rationalen Grundmustern ethischer Argumentation ist überzeugend und mit dem theologischen Anliegen sinnvoll verbunden. Letztlich erscheint hier die kulturelle Vielfalt menschlicher Geschichte auf dem Weg zu einer Entdeckung des Wesens des Menschen im Sinne der vollkommenen Anthropologie. Leider wird die katholische Theologie immer wieder nur im Sinne eines abstrakten Naturrechtsdenkens wahrgenommen und die vielfältige Entwicklung gerade in Richtung einer christlichen Anthro-

pologie (vgl. etwa den Ansatz des deutschen, an der päpstlichen Univ. Gregoriana in Rom lehrenden Theologen Klaus Demmer) völlig ignoriert. Dem Autor ist aber nur zuzustimmen, wenn er gerade in der Sicht des Menschen den entscheidenden Umschlagplatz zwischen christlichen Überzeugungen und dem Gespräch mit nichtchristlichen Partnern sieht. Eine alleinige Zuspitzung auf diese Sichtweise birgt allerdings die Gefahr, daß gegenwärtige Fragen der ökologischen Ethik und ihre Grundlegung zu sehr fokussiert werden auf eine anthropozentrische Moral. Aber diese Spannung prägt nicht nur protestantische Ethik, sondern sie dürfte eine Schwierigkeit der christlichen Ethik mit ihrem Glauben an die Inkarnation Gottes im Menschen Jesus von Nazareth sein.

Erfurt Josef Römelt

Pfeiffer, Matthias: **Einweisung in das neue Sein.** Neutestamentliche Erwägungen zur Grundlegung der Ethik. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. (Beiträge zur evangelischen Theologie, 119), 348 S., geb. € 39,95 ISBN: 3-5790-5314-0

Neutestamentliche Ethik fragt, wie W. Schrage es in einer knappen Zielbestimmung formuliert hat, nach der „Begründung, den Kriterien und Inhalten urchristlichen Handelns und urchristlicher Lebenspraxis"[1].

Die vorliegende Diss. von M. Pfeiffer (Universität Zürich 1999, Referent: H. Weder) beschränkt sich auf die erste dieser drei wesentlichen Fragen, und man hat nicht den Eindruck, daß die zweite und dritte Frage für den Autor überhaupt von Bedeutung sein könnten. Ausgangspunkt oder Widerlager für P.s Überlegungen ist das Konzept einer Verantwortungsethik, welches H. Jonas in: „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation" vorgelegt hat. Nachdem die Menschheit mit ihrem wissenschaftlichen und technischen Machtpotential so tief in das Gleichgewicht der Erde eingedrungen sei, stehe sie nun vor der titanischen Aufgabe, die Zukunft des Lebens auf dem bedrohten Planeten zu sichern. Angesichts der drohenden Zukunft könne, so Jonas, einzig die Furcht im Menschen die Bereitschaft zu einem Handeln wecken, das dem Sein im Ganzen gerecht werde, bzw. die ethischen Prinzipien entdecken lassen, aus welchen sich die Pflichten neuer Macht herleiten (26–30). Demgegenüber habe M. Heidegger angesichts der modernen technischen Zivilisation auf die Entwicklung einer Ethik verzichtet und empfohlen, von dem Gedanken abzulassen, der Mensch könne durch sein wissenschaftlich-technisches Denken einen Weg finden, der zur Bewahrung des Lebens auf der Erde führe. Es sei nicht Zeit zu handeln, sondern zu warten auf das entscheidende Denken, Abstand zu gewinnen von der Herrschaft der Technik über die Auslegung der Welt und in ein neues anfängliches Denken zu finden. Erst dieses Denken werde dem Menschen eine Wahrnehmung der Wirklichkeit „zuspielen", die es ihm ermögliche, der Welt, in der er lebe, gerecht zu werden (31–44). P.s Versuch, das Phänomen des Ethischen im Neuen Testament zu verstehen, gehe von der Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes aus, der seine Schöpfung in die Wirklichkeit des Seins zurückgerufen habe und die Welt, den Menschen und das Sein des Menschen in der Welt neu zu verstehen gebe. Ausgangspunkt der ethischen Reflexion sei die anthropologische Diagnose des Neuen Testaments: Der Mensch habe die Wahrheit des Seins verlassen und wähne sich als Subjekt der Wirklichkeit. Als Subjekt der Wirklichkeit werde er der Welt in seinem Handeln nicht gerecht. Aber selbst Theologie und Kirche bemühten sich, Glaube und neuzeitliches Selbstbewußtsein zu versöhnen und die Wahrnehmung des Glaubens in diese Wirklichkeitskonstruktion zu integrieren. Ein Beispiel dafür sei der konziliare Prozeß, der „Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung" als ethische Aufgabe der Menschen proklamiere (45). Aus der „Sicht des Neuen Testaments" sei diesem Versuch, Theologie und neuzeitliches Denken in Einklang zu bringen, grundsätzlich zu widersprechen, da das NT hermeneutisch nicht von der Wahrnehmung der Welt, sondern von der Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes in der Welt ausgehe (48). Den Menschen als autonomes Subjekt ethischen Denkens und Handelns, wie er in der neuzeitlichen Ethik vorausgesetzt werde, gebe es aus der „Sicht des Neuen Testaments" nicht. Der Mensch habe sein Subjektsein an die Macht der Sünde verloren, existiere nur noch als „Symptom seiner selbst" (G. Klein), sei darauf angewiesen, daß Gott ihn in die Wahrheit des Seins zurückführe. In dieser anthropologischen Diagnose stimmten die wichtigsten theologischen Entwürfe des Urchristentums überein (49f).

Die folgenden Darlegungen exemplifizieren die obige These. Unter „Der Mensch ausserhalb der Wirklichkeit Gottes" (51–151) handelt P. 1. vom „Menschen als Besessenem" nach Mk 1,21–28: Die Wundergeschichte entberge „eine anthropologische Fundamentaldiagnose" (G. Klein): der Mensch außerhalb der Wirklichkeit Gottes, besessen von den Mächten und Gewalten des Todes. Er wähne, unabhängig von der Macht des Schöpfers leben zu können, und existiere immer schon unter der Herrschaft des Todes. Sein wahres Menschsein habe er längst verloren (73f). 2. Vom „Menschen als Sünder" nach Röm 7,7–25a: Paulus entdecke den Ursprung des Bösen in der Herrschaft der Sünde über den Menschen, der sich von Gott distanziere und das Leben von sich selbst und seinem ethischen Handeln erwarte, gerade das ethisch überlegte Handeln des Menschen könne sich verhängnisvoll auswirken (85f). „In Röm 7 werden die anthropologischen Voraussetzungen jeder Ethik, die mit dem Menschen rechnet, als tödliche Illusion entlarvt" (92 mit G. Klein, E. Käsemann, H. Weder). 3. Vom „Menschen in der Finsternis" nach Joh: Die Finsternis werde nicht erklärt, sondern als Erfahrung vorausgesetzt, allerdings nicht als allen zugängliche Erfahrung, sondern als eine, welche sich erst im Licht des Christus erschließe. Zu Joh 3,19–21: Die Menschen des Unglaubens erwarten das Leben, welches der Glaube in Christus als dem Licht der Welt wahrnehme, von ihrem ethischen Handeln. Sie fliehen das Licht, „weil sie in Angst leben, dass sie im Licht mit dem endgültigen Scheitern ihrer Existenz konfrontiert würden". Die Taten könnten deswegen gar keine Grundlage für das Urteil im Gericht bilden, weil sie ihren Ursprung nicht im Menschen, sondern in Gott hätten (128). Ergo: Die neuzeitliche Ethik zeichne sich „aus neutestamentlicher Sicht" durch eine „anthropologische Arglosigkeit" (G. Klein) aus. Der Glaube entdecke das eigentliche Verhängnis im soteriologischen Selbstverständnis des sich als Subjekt der Welt gebärdenden Menschen (138f).

Unter „Der Mensch in der Wirklichkeit Gottes" (153–313) handelt P. 1. Von der „Freigabe der Welt", mit einer Auslegung des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26–29): Im Unterschied zur Apokalyptik des Frühjudentums und des Urchristentums, auch Paulus werde in Gal 6,7–9 rückfällig, zeichne das Gleichnis ein Bild von der Ernte, welches sich zutiefst von der apokalyptischen Erwartung unterscheide, es widersetze sich „der apokalyptischen Vorstellung des Gerichts nach dem Gesetz, in dem die Menschen auf ihre Taten festgelegt werden", es gebe den Hörern die βασιλεία τοῦ θεοῦ als die von ihrem eigenen Wirken unabhängige Gabe Gottes zu verstehen (188f). 2. Von der „Einübung des neuen Seins: Zu 1Kor 12: „Ich gehe von der These aus, dass die paulinische Antwort ein hermeneutisches Potential enthält, das die Korinther in Bewegung versetzt und in das neue Sein ἐν χριστῷ, in das Sein im Herrschaftsbereich des auferweckten Gekreuzigten einüben will, in dem die Liebe allein maßgeblich ist" (211). Zu Gal 5,13f: „Einander in Liebe dienen, bedeutet im Kontext der paulinischen Theologie keine Einschränkung der Freiheit (...). Wer die Liebe als Einschränkung der Freiheit denkt, macht einen subjektivistischen Freiheitsbegriff geltend" (252f, gegen Schrage, Schnelle). Der Glaubende, der sich dem Wirken des Geistes anheimstelle, entdecke im Gesetz nichts anderes als die evidenten Ansprüche, welche das Leben selbst mit seinem Reichtum an gewährten Beziehungen an ihn stelle" (254). Es ist einer biblischen Ethik wohl nicht angemessen, das Liebesgebot aus seiner Verankerung in der Tora und in der Toraauslegung des Judentums und Jesu herauszulösen und es auf die „evidenten Ansprüche des Lebens" herunterzubrechen. 3. Vom „Bleiben in der Liebe" (Joh 15,1–17): P. ist in seiner Exegese weiter bemüht, den Handlungsaspekt möglichst auszublenden: „Der Winzer selbst sorgt dafür, dass sein Weinstock Frucht trägt. Der Weinstock und erst recht die einzelnen Rebzweige sind nicht verantwortlich dafür, dass sie Trauben hervorbringen" (285). Obwohl die Bildrede das Bleiben in der Liebe mit dem Halten der Gebote verknüpfe, die im Gebot, einander zu lieben, koinzidieren, begegne das Gebot den Glaubenden nicht als ein „Du sollst". Angesichts der Freude, in der Liebe des Christus einen bergenden Daseinsraum inmitten der feindlichen Welt gefunden zu haben, verstehe sich liebevolle Zuwendung zum Nächsten von selbst (311).

P.s Erwägungen stehen, das ist sehr deutlich geworden, in der Tradition protestantischer Ethik, allerdings vertreten sie wohl eine sehr radikale Variante, das zeigt sich auch an seinem Protest gegen das ethische Engagement der Kirche und ihr Angebot eines ethischen Dialogs mit der Ökumene. Als Neutestamentler möchte ich vor allem seine undifferenzierte Inanspruchnahme der „Sicht des Neuen Testaments" kritisieren. Davon abgesehen, daß es eine solche einheitliche Perspektive kaum gibt, zeigen seine Beispiele, daß er, wie im Falle der Paulusbriefe und des Joh, allenfalls eine theologische Tendenz aufgreift, ohne die wesentlich komplexeren gedanklichen und theologischen Strukturen zu würdigen und abzuwägen, oder – wie im Falle des Mk – Textkomplexe herausgreift, die für die Frage einer Grundlegung der Ethik ziemlich ungeeignet sind.

Gießen Gerhard Dautzenberg

[1] Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen ^{5}1989, 9; vgl. S. Schulz, Neutestamentliche Ethik, Zürich 1987, 3.

Pastoraltheologie

Freude an Unterschieden. Kirchen in Bewegung. Joie des différences – Églises en mouvement. Proposer la foi dans la société actuelle. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft, hg. v. Hadwig Müller. – Ostfildern: Schwabenverlag 2002. 300 S., pb € 19,50 ISBN: 3-7966-1089-7

In den 40er Jahren des letzten Jh.s begannen deutsch-französische Vergleiche und gegenseitige Lernprozesse hinsichtlich der Entdekkung des neuen Selbstverständnisses, Missionsländer in der Mitte Europas zu sein. In den letzten Jahren hat sich ein neuer Gesprächsprozeß unter der Federführung der Aachener Missionswissenschaftlerin Hadwig Müller etabliert. Ihrer Herausgeberinnenschaft ist die spannende zweisprachige Dokumentation des zweiten deutsch-französischen ökumenischen Kongresses (Magdeburg 2001) zu verdanken, die v. a. die spezifische religiöse Situation im Osten Deutschlands in den Blick nimmt. Die Anfangsintuition, von der Kirche Frankreichs zu lernen und wechselseitig Gemeinsamkeiten, aber v. a. die feinen Unterschiede wahrzunehmen und als Möglichkeiten eige-

nen Lernens zu würdigen, hat sich im Niederschlag der Texte des Bdes bewährt.

Zwei markante und zum Widerspruch reizende Beiträge stehen am Anfang. Eberhard Tiefensee fordert die Kirchen in Ostdeutschland auf, eine dritte Ökumene mit der neuen Konfession der Areligiösen zu wagen und Jean-Marie Donegani wirbt auf der Grundlage einer detaillierten religionssoziologischen Beschreibung der Situation der Kirche in der französischen Gesellschaft für eine neue Form kirchlicher Präsenz, die durch individuelle Zeugnisse und plurale Formen der Vergemeinschaftung unter Beachtung unterschiedlichster Grade und Weisen der Glaubenszustimmung geschieht und darin das Vorschlagen des Glaubens realisiert. Die Rolle der Kirche als Institution wird in seinem Modell v. a. als Dienst an der Einheit durch kommunikative Vermittlungsleistungen beschrieben.

Den Hauptteil des Buches stellen Berichte aus verschiedensten Feldern kirchlicher Praxis in Ostdeutschland und Frankreich dar. Aus so verschiedenen Bereichen wie Hospizarbeit, Citypastoral, Jugendaustausch, Krisenbegleitung, Schule, Verbandswesen, Erwachsenenkatechese und monastischer Lebensweise werden Einblicke in die Beziehung und Begegnung mit kirchen- und glaubensfernen Menschen gewährt. Durchgehender Zug dieser ‚Zeugnisse' ist die Erfahrung des hilfreichen gegenseitigen Zuhörens und Lernens gerade für den eigenen Glauben.

Herausragend ist die dritte Abteilung des Bdes, in der österreichische, französische und deutsche Vf.innen und Vf. ihre persönliche ‚Relecture' der Tagungsbeiträge vorstellen. Diese Außenwahrnehmungen erweisen sich als sehr fruchtbar, sowohl hinsichtlich vielfacher pointierter Anfragen als auch neuer Zugangsweisen und unerwarteter Entdeckungen.

Zwei Fragestellungen, die den gesamten Bd durchziehen, sollen ausdrücklich erwähnt sein.

Einmal geht es um die Relevanz der Wahrnehmung religiöser Unterschiedlichkeit für kirchliches Handeln und kirchliche Identität. Tiefensees Rede von den Areligiösen, verbunden mit seiner qualifizierten Ablehnung der These, daß jeder Mensch religiös sei, fordert in vielen Beiträgen zum Widerspruch auf. Zwar ist anzuerkennen, daß nicht jeder Religionsbegriff sinnvoll zur Bearbeitung einer konkreten pastoralen Herausforderung herangezogen werden kann, ebenso gilt es, die Selbstbeschreibung vieler Ostdeutscher, nicht religiös zu sein (und es auch nicht sein zu wollen!), zu respektieren. Dennoch scheint fragwürdig, weshalb die Kategorie der ‚Konfession der Areligiösen', die Tiefensee konstruiert, hilfreicher bzw. realitätsnäher sein soll, als andere Konzepte, die weniger im Schwarzweiß-Denken verhaftet sind. Der beabsichtigte Respekt vor Menschen, die entschieden konfessionslos leben, und denen viele europäische Christen verwirrt gegenüberstehen, wird m. E. dadurch verfehlt, daß die Fremdheitserfahrung mit der Kategorie der konfessionellen Areligiosität gleich wieder in kirchliche Denkschemata eingepreßt wird. Kritisch wäre zu fragen, welches Eigeninteresse Tiefensee verfolgt, erklärtermaßen nichtchristliche Mitmenschen rücklings zu konfessionalisieren. Geht es um die Sicherung der eigenen konfessionellen, katholischen Identität durch die Festschreibung der religiös unüberwindbaren Fremdheit der Anderen?[1] Auf eine ganz andere Art entdeckt Jean-Marie Donegani die Freude an Unterschieden. Im Gegensatz zu Tiefensee beharrt er auf der Vielfalt der Unterschiede, die auch eine klare Grenze zwischen Christlich und Nicht-Christlich verbieten. Von der gesellschaftlichen Situation der Individualisierung, Entinstitutionalisierung und Pluralisierung und der geistigen Situation der Säkularisierung, des Relativismus und des Probabilismus bleiben für ihn weder Gläubige noch Anders- oder Nichtgläubige verschont. Anders als Tiefensee gelangt Donegani zur Beobachtung der Auflösung aller Konfessionen und ihrer Zugehörigkeitsmuster. Für die Vermittlung des Glaubens bedeutet dies eine Abkehr vom Modell der Sicherung konfessioneller Zugehörigkeit und eine Hinwendung zum Modell der individuellen und gegebenenfalls begrenzten Identifizierung mit Glaubensinhalten innerhalb von Gruppen mit unterschiedlichem Kirchlichkeitsprofil.

Hier schließt die Frage nach der Ekklesiologie an, die die Spannung zwischen der Aufsplitterung der Kirche in unterschiedliche kirchliche Identifikationsgruppen mit ihren breiten missionarischen Kommunikationsmöglichkeiten einerseits und der Sichtbarkeit von Kirche als Sakrament für die Welt andererseits überbrücken muß. Die verschiedenen Praxisberichte betonen v. a. die Unterschiedlichkeit der Glaubensmilieus und ihrer Mitteilungsformen. Wie unter ihnen eine kirchliche Identität gewahrt oder eher neu gewonnen werden kann, bleibt unter der bloßen Parole ‚Durch die Vielfalt zur Einheit' verborgen. Dieses Problem wird v. a. in den ‚Relectures' benannt. Die Suchbewegungen verlaufen jedoch wiederum unterschiedlich. Funktionale Momente der Kirche als Institution, die ihre Einheit immer wieder selbst finden muß, werden ebenso genannt wie Einheitskriterien aus dem Glauben oder der Glaubenspraxis.

Der vorliegende Bd dokumentiert ein Gespräch über die Relevanz des Glaubens und der Gemeinschaft(en) der Getauften in unserem eigenen Kontext. Das Gespräch ist nicht abgeschlossen. Um es fortzusetzen, empfiehlt sich die Lektüre.

Münster Arnd Bünker

[1] Vgl. Bünker, A.: ‚Unsere anderen'. Zur Mission im Kontext säkularisierter Gesellschaft, in: Schultze, A. / Sinner, R. v. / Stierle, W.: Vom Geheimnis des Unterschieds. Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft (Ökumenische Studien 16), Münster 2002, 237–247.

Ziemer, Jürgen: **Seelsorgelehre.** Eine Einführung für Studium und Praxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 360 S. (UTB für Wissenschaft. Uni-Taschenbücher, 2147), kt € 21,90 ISBN: 3–8252–2147–4 (UTB) / 3–525–03601–9 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Der Vf. des anzuzeigenden Werkes ist Prof. für Praktische Theologie an der Ev.-Theol. Fak. der Univ. Leipzig. Er tituliert sein Opus kurz und knapp mit „*Seelsorgelehre*". Auch wenn der Begriff „Seelsorge" (S.) im Neuen Testament explizit nicht vorkommt (er stammt aus Xenophons „Memorabilia" I,24: im Sinn der „Sorge des Menschen für die eigene Seele"), so wird sehr wohl – zumal in der apostolischen Briefliteratur – die konkrete „Sache", die mit dem S.-Begriff umschrieben wird, facettenreich bezeugt: besorgt sein (1Kor 12,25), fürsorgen (1Tim 3,5), trösten und bestärken (1Kor 14,3), ermutigen (2Kor 1,6), ermahnen (1Thess 5,14), erbauen (Eph 4,12), dienen (2Tim 1,18) u. a. m. Die Frage stellt sich: Wie kann die „göttliche Gabe der Sorge um den Menschen" in unserer Gemeinde- und Kirchenwirklichkeit neu entdeckt, bewußt gemacht und konkretisiert werden? Die Grundausrichtung von S. ist christologisch-diakonischer Natur. Der Hauptträger von S. ist der erhöhte Herr. Er hat sich nicht nur selbst als „*pastor bonus*" (Joh 10,1) bezeichnet, sondern als eben dieser gute Hirt auch sein Leben für die Seinen hingegeben (Joh 10,15). Durch das „Ursakrament-Kirche" unterbreitet Christus der Welt (Mt 28,19) unentwegt sein Heilsangebot: *heri, hodie et aeternum.* Auch wenn S. gegenwärtig für viele ein fremdes Wort geworden zu sein scheint und nicht selten sogar unter Christen ambivalente Empfindungen auslöst (vgl. 13f), so bleibt S. letztlich ein unverzichtbares kirchliches Handeln (15), schlägt sie gewissermaßen „eine Brücke zur entkirchlichten Welt" (15/16). Die Grundausrichtung der S.-Lehre ist pastoralpsychologischer Natur, d. h. zum biblisch-poimenischen Verständnis werden die Konfliktlagen unter psychologischen Gesichtspunkten betrachtet. Diese Grundausrichtung stellt wiederum an die konkret handelnden Seelsorger(-innen) zwei Postulate: zum einen eine prinzipielle Offenheit für die Klienten/Petenten und deren Situation, zum anderen das Berücksichtigen der kontextuellen Faktoren; denn individuelle Probleme haben nicht nur oft genug soziale Ursachen, sondern jegliches Handeln geschieht immer auch in einer konkreten gesellschaftlichen Situation.

Der *Inhalt* des Opus – läßt man *Vorwort* und Lektüre erschließende *Einführung* (11–19) am Beginn sowie *Adressenverzeichnis* und *Registerpart* (343–360) am Schluß desselben außer Betracht – wird in zehn Kap.n erschlossen.

Das *erste Kap.* (21–39) charakterisiert das „Leben im Ungewissen" als eine Leit-Erfahrung der modernen Gesellschaft. Aufgabe der Seelsorger ist es, den Orientierung suchenden Menschen wieder zu begründeten Gewißheiten zu verhelfen. Doch wird dies sicher nicht mit restaurativen Beschwörungsformeln erreicht, sondern nur durch ein sensibles Eingehen auf deren konkrete Problemlagen.

Das *zweite Kap.* (40–76) bietet einen Längsschnitt durch die „Geschichte der Seelsorge". Sicher sind für sämtliche geschichtlichen Epochen Predigt und Katechumenat die maßgebenden kirchlichen Handlungsfelder. Doch lassen sich sehr wohl bei den einzelnen geschichtlichen Etappen unterschiedliche Genera interaktiven Glaubensvollzugs festmachen. Der Vf. typisiert folgende: S. als Kampf gegen die Sünde (Alte Kirche), S. als Beichte (Mittelalter), S. als Trost (Luther), S. als Hirtendienst (Schweizer Reformation), S. als Erbauung (Pietismus), S. als Bildung und Lebenshilfe (Aufklärung). Die S. im 19. Jh. ist gekennzeichnet durch die Hinwendung zur modernen Welt und darum nicht mehr mit nur einem thematischen Schwerpunkt charakterisierbar.

Das *dritte* Kap. (77–108) wendet sich der S. und S.-Lehre des 20. Jh.s zu. Als gesellschaftlich-historische Rahmenbedingungen für die theologische Poimenik lassen sich drei Herausforderungen benennen: der Siegeszug der modernen Psychologie, die einschneidenden Kriegs- und Katastrophenerfahrungen sowie die explodierende Säkularität von Kultur und privater Lebensführung. Darauf reagieren drei Hauptströmungen der S-Lehre: die kerygmatische oder verkündende, die beratende oder therapeutische und die evangelikale oder biblische S.

Das *vierte Kap.* (109–127) stellt vier grundlegende Aspekte eines theologischen S.-Verständnisses heraus: den emanzipatorischen, ethischen, ekklesiologischen und dialogischen Aspekt. Bei aller legitimen Schwerpunktsetzung dieser Konzepte verbindet doch alle eine Gemeinsamkeit: Sie sehen den je einzelnen Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott.

Das *fünfte Kap.* (128–149) erörtert zunächst, warum eine S. ohne die Erkenntnisse der modernen Psychologie und Psychotherapie nicht mehr vorstellbar ist. Unter der Überschrift „Welche Psychologie braucht die S.?" werden überblickhaft die gängigsten Psychotherapiekonzepte vorgestellt: Tiefenpsychologische Ansätze, Theorieansätze der Humanistischen Psychologie, Systemische Therapieansätze und Verhaltenstherapeutische Ansätze. Ferner werden eine Reihe von durch die Psychologie vermittelten Grundintentionen und Wahrnehmungseinstellungen für die S. heute liquid gemacht. Für die Aus-

übung des pastoralen Berufes sind folgende Fähigkeiten unerläßlich: methodisch präzises Arbeiten (als Sprach-, Erinnerungs-, Gefühls-, Gewissens-, und Glaubensarbeit), Kontrakt schließen als Verbindlichkeit einer seelsorgerlichen Beziehung, Empathie als einfühlendes Verstehen, Verschüttetes durch Erinnerung aufdecken, die Kontexte des Lebens aufspüren, die Beziehung des Vertrauens herstellen. Schließlich wird noch die Frage nach dem „Proprium christlicher S." beantwortet. Das Proprium ist der Glaube, daß Gott existiert und daß er in Christus für jeden Menschen da ist. Dieser Glaube prägt die seelsorgerliche Beziehung in dreifacher Weise: als persönlicher Glaube des Seelsorgers, als objektiver Glaube der Gemeinde, als potentieller Glaube des Rat suchenden Menschen.

Das *sechste Kap.* (150–176) sieht im Gespräch zu zweit die Grundform christlicher S. Selbstverständlich gibt es auch andere Formen von S., wie Brief- und Gruppen-S. oder neuerdings die S. im Internet. Aber das Zweiergespräch dürfte auch weiterhin die bevorzugte Gestalt von S. sein. Folgende Aspekte werden hier angesprochen: Was ist ein seelsorgerliches Gespräch? Welche Verhaltensweisen soll der Seelsorger einnehmen? Über welche Wege verläuft das Gespräch (Problemerkundung, Durcharbeitung, Perspektivierung)? Was sind Beurteilungskriterien für Interventionen? Macht das Gespräch die geistliche Dimension erkennbar und bietet es Lebenshilfe an? Ist eine eventuelle Weitervermittlung zu einer Spezialberatung oder gar zu einer Therapie nötig?

Das *siebte Kap.* (177–194) konzentriert sich ganz auf die seelsorgerliche Person; denn S. ist immer und zutiefst ein personales und kommunikatives Geschehen. Darum werden folgende Fragestellungen behandelt: Wer übt die S. aus? Wer bin ich als Seelsorger? Welche seelsorgerlichen Kompetenzen (K.) sind zu erbringen (kommunikative K., hermeneutische K., geistliche K., Theorien-K.)? Welche Lernfelder hat eine Seelsorgerausbildung abzudecken? Ist eine praxisbegleitende Supervision vorgesehen? Wie läßt sich die seelsorgerliche Schweigepflicht sichern bei Verwendung von Gesprächsprotokollen und Fallberichten?

Das *achte Kap.* (195–246) widmet sich, ohne dabei kasuistisch zu werden, weitverbreiteten Lebensthemen zu. Schließlich sind mit ihnen Wesen, Charakter und Dasein eines Menschen verknüpft. Auch wenn jeder Klient/Petent in seiner Einmaligkeit zu sehen ist, so gibt es eingedenk dessen eben doch sich wiederholende Hauptfragen menschlicher Existenz. U. a.: Wer bin ich? – auf der Suche nach Identität. Wie lebe ich meine Beziehungen in Ehe, Familie, Partnerschaft – auf der Suche nach Konfliktlösungen. Wie kann ich mit meiner Schuld umgehen? – Beichte und Vergebung als Zuspruch und Prozeß. Und abschließend: Läßt sich Glauben lernen? – Das Leben als glaubwürdiges Zeugnis.

Das *neunte Kap.* (247–326) thematisiert S. in den unterschiedlichen Lebenssituationen. Näherhin geht es um Problemschwerpunkte in den verschiedenen Lebensaltern (Kinder und Jugendliche, junge Erwachsene und mittleres Lebensalter, der alte Mensch) und Lebenswiderfahrnissen (Krankheit und Sterben, Trauer und Suizidalität).

Das *zehnte* Kap. (327–342) trägt als Schlußkapitel zur komplementären Ergänzung von Gemeinde-S. einige wichtige Institutionalisierungen von S. vor. Zum einen kommt damit die Kirche dem gestiegenen Bedürfnis nach professioneller und problemspezifischer Beratung nach. Zum anderen sollen auch die Gemeindeseelsorger/-innen von solchen institutionalisierten Formen von S. Rat und Hilfe erhalten. Konkret sind dies: die Psychologischen Beratungsstellen (als Lebens-, Paar-, Erziehungs-, Drogen- und Schwangerenkonfliktberatung), die speziellen S.-Dienste (als Krankenhaus- und Notfall-S., als Soldaten- und Gefängnis-S., als Kur- und Urlauber-S.) und – last but not least – die Telefon-S. als das seelsorgerliche Angebot der Kirchen im öffentlichen Raum.

Fazit: Könnte der Rez. wie die Juroren des französischen „*Guide Michelin*" Sterne der Auszeichnung für hervorragende Leistungen verleihen, dann würde er nicht zögern, der hier angezeigten Edition die Höchstzahl zuzuerkennen. Was will die Metapher? Worauf gründet dieses Urteil? Weil Jürgen Ziemer sämtliche relevanten Stoffe einer S.-Lehre nicht nur wie in einer Schatztruhe zusammengetragen hat, sondern weil er diesen Stoff- und Aspektreichtum auch durchgängig unter der doppelten Perspektive der Psycho-Theologie und der Psycho-Logie/-Therapie sichtet und bipolar zusammenhält. Die am Schluß eines jeden Kap.s aufgelisteten Literaturhinweise lassen den auf Vertiefung bedachten Leser schnell zum Ziele kommen. Fachlich und ökumenisch repräsentativ werden Gesamtdarstellungen, Handbücher und grundlegende Beiträge aus Sammelwerken und Zeitschriften zitiert.

Summa summarum: ein Grundlagenwerk der Pastoralpsychologie von ausgezeichneter Lesbarkeit.

München Ehrenfried Schulz

Religionswissenschaften

Iwersen, Julia: **Lexikon der Esoterik.** – Düsseldorf: Artemis 2001. 279 S., geb. € 26,00 ISBN: 3–538–07119–5

Religiöser Pluralismus und das Christentum. Festgabe für Helmut Obst zum 60. Geburtstag, hg. v. Michael Bergunder. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 188 S. (Kirche – Konfession – Religion, 43), kt € 26,00 ISBN: 3–525–56547–X

Die Erforschung der Esoterik macht in den letzten Jahren sprunghaft Fortschritte (vgl. ThRv 2001, 417f). In dieser Situation fehlt für den deutschen Sprachraum ein Lexikon, das einen Zugang zur Esoterik eröffnet. Julia Iwersen hat diesen Versuch ambitioniert mit einer populärwissenschaftlichen Publikation unternommen – und ist daran gescheitert. Dafür gibt es v. a. drei Gründe: (1.) In vielen Art.n stehen falsche Informationen. König Artus etwa ist nach dem Stand der Forschung keine historisch „kaum faßbare", sondern eine fiktionale Figur; die Sachangaben zu Blavatskys Geheimlehre sind fast alle falsch; Hieronymus Bosch von katharischen Lehren beeinflußt zu sehen, blendet in dieser Eindeutigkeit die neuere Forschung aus. (2.) Die Literaturverweise sind sehr oft nicht auf dem Stand der Forschung. Je weiter ein Phänomen von der Antike entfernt ist, um so unzuverlässiger werden die Angaben. Dazu kommen unzureichende Informationen, etwa beim dürftigen Artikel zur Alchemie, einem zentralen Phänomen der Esoterik. (3.) Der entscheidende Mangel ist I.s Geschichtstheorie. Die Kontinuitäten einer Gegenkultur, die sie etwa in der Einleitung oder im Art. „Christentum" suggeriert, werden zwar in esoterischen Kreisen behauptet, lassen sich aber historiographisch so nicht nachweisen. Last but not least gibt es formale Mängel wie z. B. nicht aufgelöste Abkürzungen, und: Man vermißt diverse Art. Dies ist gegenüber jedem Lexikon ein Totschlagsargument, geht aber bei I. an die Substanz, etwa bei den biographischen Art.n (so fehlen etwa Artikel zu Péladan, St. de Guaitá, Papus, A. J. Davis ...).

Vermutlich ist die Zeit für ein solches Lexikon noch nicht reif. Die Alternative ist die historiographische Kärnerarbeit. Ein gelungenes Beispiel liegt in der kleinen FS für Helmut Obst vor, dem Doyen der konfessionskundlichen Forschung in den neuen Bundesländern, der schon zu DDR-Zeiten diesen Freiraum verteidigt hat. Der Bogen der Beiträge spannt sich von Eberhard Jüngels Positionsbestimmung universitärer Theologie bis zu Albrecht Schröters Analyse des thüringischen Modells zur schulischen Beratung in Fragen neureligiöser Gruppen und Bewegungen. Der Schwerpunkt aber liegt in der Analyse neuer religiöser Gruppen in der europäischen Religionslandschaft. Daniel Cyranka etwa identifiziert die Naturphilosophie Charles Bonnets als Quelle der kulturhistorisch wichtigen Seelenwanderungslehre von Johann Georg Schlosser (darin den Rez.en zu Recht korrigierend), Harald Lamprecht verfolgt die Transformationen der Reinkarnationsvorstellung im theosophisch-rosenkreuzerischen Milieu des frühen 20. Jh.s, Christoph Bochinger analysiert Formen der islamischen Interessenvertretung in Deutschland und – ein letztes Beispiel – Reinhart Hummel entschleiert die These einer irenischen Konfliktsteuerung in asiatischen Religionen als westliche Projektion. All dies ist anstrengende Arbeit am Detail, aber sie lohnt.

Bonn Helmut Zander

Philosophiegeschichte

Mulsow, Martin: **Moderne aus dem Untergrund**. Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680–1720. – Hamburg: Felix Meiner 2002. 514 S., kt € 58,00 ISBN: 3–7873–1597–7

Die hier zu rezensierende Arbeit ist ein Auslaufmodell, nämlich eine Habil.sschrift. Sie wird/soll es in Zukunft nicht mehr geben, es soll ja alles schneller, selbständiger und selbstverständlich nicht nur ohne Verlust, sondern mit entsprechender Steigerung der Qualität gehen – es fragt sich nur, wie dies alles zusammengehen soll. Mindestens für die Geisteswissenschaften bedeutet der Verzicht auf Habil.sarbeiten nicht nur die Befreiung von einer Last, nämlich eine solche Arbeit zu verfassen, sondern zugleich einen außerordentlichen Verlust. Dies läßt sich an der Arbeit von Mulsow sehr gut zeigen.

Der Vf., schon durch eine Reihe einschlägiger Arbeiten ausgewiesen, legt in dieser Arbeit nach einer Einleitung zur „Radikalität als Forschungsproblem" sieben Fallstudien vor, die in gewisser Weise selbständig und doch vielfach miteinander verwoben sind. Mit detektivischem Spürsinn hat er clandestine Literatur und ihr zugehörige Autoren gesucht und untersucht. Dabei sieht er eine wichtige Aufgabe in der Würdigung anonymer Schriften und der Bemühung zur Eruierung ihrer Autoren. Dies gelingt ihm etwa für die der jüdischen Tradition zugehörigen anonymen und nicht betitelten Schrift, die bislang als „Judaeus Lusitanus" bezeichnet wurde (44), für die er Moses Raphael d'Aguilar († 1679) (61) als Autor auffinden kann, oder für die Schrift „Le Platonisme devoilé" (1700) (262), für die er Jaques Souverain benennen kann (265), oder für die Schrift „Freymüthige Gedancken" (1703) (426), die nach seiner Klärung Johann Christian Behmer verfaßt hat (428). Offen bleibt die Urheberschaft für die Schrift „Ineptus religiosus" (1652) (362), die möglicherweise von Johann Salvius verfaßt ist (379). Unerkannt bleiben weiterhin die Autoren von Schriften wie „Theophrastus redivivus" (ca. 1650) und „Symbolum sapientiae" (21).

Die vielfältigen Themen und Entwicklungslinien, die in dieser Arbeit zur Sprache kommen, lassen sich hier nur skizzieren. Besprochen werden „Jüdische Clandestina" (41), dann später Sozinianismus der Frühaufklärung (85), das des Atheismus verdächtige Buch Johann Joachim Müllers „De tribus Impostoribus" (1688) (115), die „Politische Theologie" Daniel Clasens (1655) (161), die Auseinandersetzung um den christlichen Platonismus mit der Identifizierung Souverains sowie mit der Schrift von Nikolaus Hieronymus Gundling „Plato atheus" (1713) (261), die skeptische gegen die konservative Aufklärung am Beispiel Gundlings und Buddes (309) sowie schließlich „Der verborgene Diskurs der Religio prudentum" (355) mit der anonymen Schrift „Ineptus religiosus" und der von Johann Christian Behmer verfaßten Schrift über die „Religio Prudentum" (1701) sowie die von Friedrich Ernst Kettner stammende Schrift über die „Religio Eclectica" (1702) (426ff). Immer wieder geht es dabei um die Wechselwirkungen „orthodoxischer und heterodoxischer Philosophischer und Theologischer Doktrinen" (so Theodor Ludwig Lau an Christian Thomasius, 433).

Das Buch mit seinen schier unübersehbar vielen Namen und Texten liest sich spannend. Doch tut man schwer, die in den verschiedenen Studien gelesenen Positionen auch zu einem einheitlichen Bild einzelner Personen zusammenzufassen. Ich möchte nicht den gegenteiligen Weg für den einzig gangbaren halten, kann man für diesen doch den Einwand erheben, man habe eine verflochtene Geschichte in jeweilige (kleine) Monographien aufgelöst. Jedenfalls treten uns manche Autoren aus ihrer bisherigen Verborgenheit entgegen, ein schätzenswertes Ergebnis dieser Studien. Darüber hinaus aber belegen sie deutlich, ein wie vielfältiges Netz von Mit- und Gegeneinander in dieser (wie wohl auch in jeder anderen) Zeit vorliegt, das viel zu sehr im Dunkel geblieben ist. Es zeigt sich auch, wie Dogmatismus und Kritizismus ineinander verwoben sind und letztlich beide zu einer Aufklärung beigetragen haben, die wohl auch den Kritizisten, sprich den Atheisten, nicht weit genug gegangen ist.

Es kann nicht anders sein, als daß eine solche Studie zu Fragen Anlaß gibt: Einmal klammert der Vf. die „religiöse Radikalität" aus (8); aber ist dies überhaupt möglich? Zum anderen soll die „Moderne aus dem Untergrund" erarbeitet werden. Aber viele herangezogene Autoren, etwa Spencer, Locke, auch Bayle sowie Christian Thomasius oder Mosheim und schließlich besonders behandelte Autoren wie Clasen und Gundling gehören nicht im engeren Sinne zum Untergrund, sie schrieben keine Clandestina. Die Übergänge sind dazu viel zu fließend. Auch waren heterodoxe Schriften noch nicht unbedingt clandestine, ebensowenig unpublizierte (gehörte, was hier nicht zu verhandeln war, Bodins „Colloquium heptaplomeres" zur clandestinen Literatur, nur weil es erst im 19. Jh. gedruckt wurde?).

Speziell habe ich die Frage (über Mulsow hinaus an Winfried Schröder), wie man sich die Zitate des (anonymen) Buches „De tribus Impostoribus", das mit guten Gründen auf Müller und das Jahr 1688 zurückgeführt wird, vor diesem Datum erklären soll. Soll es sich um ein reines Phantom handeln?

Einen Vorschlag zur Präzisierung möchte ich einbringen: Die (übrigens noch hinter Varro zurückgehende) Dreiteilung der Theologie mit der Formulierung der „theologia mythice, physice, politice" (deren Reihenfolge mit der „theologia politice" an letzter Stelle auf Varro zurückgehen dürfte) bleibt deutlich abzuheben von einer „religio politica", die insgesamt selten thematisiert wird (wie man auch „fides" nicht mit „Religion" übersetzen sollte, 382). Ferner fehlt die Differenzierung der gleichfalls klassischen „theologia naturalis" als Übersetzung der „theologia physice" im Sinn einer „theologia philosophica" (wie Marsilio Ficino auch tatsächlich übersetzt), nämlich der ‚wesentlichen Theologie', von einer neuzeitlichen „natürlichen Theologie" im Gegensatz zur geoffenbarten (vgl. 212). Darüber hinaus ist verschiedentlich von „secta" die Rede (vgl. bes. von 325 an), ohne zu präzisieren, daß hier in aller Regel nicht zuletzt durch Vossius die ‚Gefolgschaft', nämlich die Philosophenschule gemeint ist – mit einem gewissen negativen Unterton, sind doch diese Schulen sich gegenseitig nicht eben sehr freundlich gesinnt –; es geht aber noch nicht um ‚Sekten' in einem späteren sozialwissenschaftlichen Sinn.

Anzumerken bleibt, daß die griechischen Wörter sehr oft (vielleicht schon in den Originalen, was dann zu vermerken wäre) falsch geschrieben sind, angefangen von differierenden Akzentsetzungen bis hin zu falschen Auflösungen von möglicherweise vorliegenden Abkürzungen sowie Verwechslungen von Buchstaben (vgl. θεοειδεῖς, 185–189; v. a. aber χειραγωγία, 192; πολυμαθέστατος, 204; bes. ψευδοπάρθενος, 163, 460).

Fragen, die gestellt werden, können aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich die Mühe der Arbeit sehr wohl gelohnt hat. Dieses Buch wird seinen wichtigen Platz in der weiteren Forschung der beginnenden Aufklärung behalten. Es ist ein hervorragendes Beispiel für ein Plädoyer zugunsten der Habil.sschriften. Wann hat ein im Amt befindlicher Hochschullehrer die Zeit, aber auch die normalerweise unausweichliche Verpflichtung, sich einer solchen Arbeit zu unterziehen? Nicht umsonst wird immer wieder darauf hingewiesen, daß ein wesentlicher Fortschritt in der Forschung mindestens der Geisteswissenschaften durch Habil.sarbeiten geleistet wird (bzw. bald: wurde). Sie stellen auch für ihre Autoren einen großen Gewinn dar – wenn sie gut sind. Dies ist hier der Fall.

München Ernst Feil

Theologie / Psychologie

Theologie und Psychologie im Dialog über Sterben und Tod, hg. v. Michael Schlagheck. – Paderborn: Bonifatius 2001. 144 S. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg"), kt € 12,90 ISBN: 3–89710–149–1

Bereits in mehreren Bdchen dokumentierte M. Schlagheck Tagungen der Kath. Akademie des Bistums Essen „Die Wolfsburg", die einen konstruktiv-kritischen Dialog zwischen Theologie und Psychologie zu unterschiedlichen Themen (wie z. B. Angst, Schuld, die Frage nach Gott) anzielten. Im vorliegenden Taschenbuch sind die vier Beiträge einer solchen Tagung zu „Sterben und Tod" versammelt: Stimmen aus empirischer Psychologie, Theologie, Psychoanalyse und medizinischer Ethik kommen darin zu Wort.

Der Würzburger Psychologe J. Wittkowski klärt und differenziert den Forschungsgegenstand einer empirischen Psychologie des Todes: das Denken, Fühlen und Tun von Menschen angesichts von Sterben und Tod – ihrem eigenen wie dem von anderen. Anhand vorläufiger Forschungsergebnisse zeigt er „Sinngebung" als bes. wichtigen psychischen Mechanismus auf, wenn es um die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod geht (vgl. 43). „Sinngebung" hat *kognitiv* eine finalistische Ausrichtung und erfordert *emotionale* Bedeutsamkeit der damit verbundenen Wertvorstellungen für die Person selbst (vgl. 32–37).

Der emeritierte Essener Dogmatiker F.-J. Nocke skizziert die lebens-orientierten Akzente katholischer Theologie der letzten 40 Jahre, mit denen er die knappen neuscholastischen Aussagen zum Tod neu buchstabiert und anreichert. Die Kunst des Sterbens heiße, sich „ganz ausliefern in die Hände Gottes" (63); solchem Sich-und-Andere-Loslassen aus Liebe habe christliche Begleitung von Sterbenden zu dienen. Daß die Hoffnung auf Auferstehung eine allein von Gott zu empfangende *ewige* Erfüllung des Menschseins – personal-communional – impliziert, wirkt als Hintergrundfolie, vor der allein es christlich sinnvoll erscheint, sich „in Gottes Hände" zu geben. Personale Auferstehung und ewiges Leben erhoffen Christen als Werk Gottes, der Jesus Christus vom Tod erweckte. Ohne diese Explikation der Zumutung des Glaubens kann die folgende Formulierung realitätsverleugnend oder zynisch wirken: „Da Sterben in christlichem Verständnis ein Prozeß ist, der in die Auferstehung hineinführt, kann es also auch beim Sterben nicht darum gehen, aus Welt, Geschichte und Beziehungen auszusteigen, sondern gerade darum, daß Weltbezug, Kommunikation und Geschichte intensiviert und vollendet werden" (53). – Denn Sterbende *werden* von der Angst bedrängt, daß sie mit dem nahenden Tod aus der Welt, aus der Geschichte und v. a. aus ihren Beziehungen herausgerissen und ins Nichts geschleudert werden.

Dieses drohende nihilistische Nichts ist die Aussicht des darauffolgenden gemeinsamen Beitrags der emeritierten Düsseldorfer Psychoanalytikerin A. Heigl-Evers, des Psychiaters A. Böhle und der Archäologin E. Böhle-Neugebauer zu „Tod und Sterben aus psychoanalytischer Sicht". Für sie wird der sog. Todestrieb der orthodoxen Freudschen Trieblehre mit seiner destruktiven Kraft zum „Katalysator für Individuation". Die Anerkennung des Nichts nach dem Tode beraube uns zwar „der Möglichkeit von Sinn und Ausdeutung unserer Existenz" (83), enthalte aber dennoch einen tiefen Frieden und ein Loslassen (vgl. 84). Freuds monadologisch-organismisches Todestriebverständnis wurde von Melanie Klein („Objektbeziehungstheorie") metapsychologisch weiterentwickelt. Sie verstand den *Todestrieb* von primitiven heftigen Aggressionen gegen versagende Objekte her; er wurde umgedeutet als „der transitive auf die Umwelt gerichtete und durch die Internalisierung der Objekte zurück ins Selbst genommene *Tötungstrieb*; er richtet sich sowohl gegen Objekte als auch gegen das Selbst" (93, kursiv vom Rez.). Die Integration aggressiver Affekte in überwiegend libidinöse Objektbeziehungen wird zu einer Voraussetzung reifen Leben-, Lieben- und dann auch Sterbenkönnens: „Erst in der Anerkennung der beiden Seiten unserer psychischen Existenz – der ‚Haßrelation', wie Freud sie nannte, und der liebevollen Bindung – entsteht das dem Menschen eigentümliche Verhältnis zu Tod und Sterben" (94f). Das Überwiegen der Liebe in den Beziehungen ermögliche in der Ambivalenz liebender und aggressiver Gefühle erst, die bedeutsamen Anderen *loszulassen* und ihnen ihr eigenes Lebensrecht zuzugestehen, statt sie (psychisch) in den Tod mitreißen zu müssen. Diese Sichtweisen wenden die Vf. als Deutungsmuster auf drei Fallbeispiele sterbender Menschen an.

Im letzten Beitrag kämpft der Dortmunder Pädagoge F. Rest in zwölf Thesen teilweise sehr pointiert gegen die Hirntod-Definition als eine biologistische, zweckbestimmte Reduzierung des Menschen auf sein Gehirn. In diesem Horizont deutet er den „Tod" als Konstrukt nicht nur des lebenden Menschen, son-

dern v. a. als Konstrukt jener Menschen, die ein Organverwertungs- oder sonstiges Interesse am Tod des Sterbenden haben. Demgegenüber betont er einen Zusammenhalt des Lebens vor und nach dem Sterben sowie nach der Auferstehung „durch den Menschen, der diese Leben lebt, und durch Gott, der diese Leben gibt" (137). Diesem engagierten Plädoyer mit seinen Überspitzungen ist zur Vermeidung akuter Mißverständnisse zumindest hinzuzufügen, daß der irdische Tod eine lebenszerstörende Wirklichkeit für den Menschen bleibt, auch wenn er sich selbst als Gottes Ebenbild versteht und von anderen in vollem Umfang und Gewicht so betrachtet und anerkannt wird. Die Todes-Feststellung mit verantwortbaren medizinischen (biologischen) Kriterien bleibt in der theologisch fundierten Betrachtung des Menschen legitim und sogar notwendig. Der *Mißbrauch* des verantworteten Konstruktes „Todes-Definition" zu menschenentwürdigenden Zwecken stellt das eigentliche Problem dar, das Rest im Blick zu haben scheint.

S. bemerkt im Vorwort, daß die Beiträge „wie bei kaum einer anderen Thematik die Eigenständigkeit" (10) der jeweiligen Disziplin illustrieren. M. a. W. wird an diesen Beiträgen leider wenig von *„Dialog* zwischen Theologie und Psychologie" über das Thema Sterben und Tod erkennbar. Eine Art „Panel Report" über die Tagungs*diskussionen* als Ergänzung des Buches wäre um so mehr wünschenswert. Denn Diskussionsstoff legen die Beiträge in Fülle vor. Einen interdisziplinären Brückenbegriff wie einen pastoral- bzw. sakramententheologischen Aspekt will ich zur Stimulierung weiterer Überlegungen wie Diskussionen herausgreifen:

An Wittkowskis Profilierung von „Sinngebung" im Erleben von Sterben und Tod könnten sowohl theologische wie (tiefen-)psychologische Beiträge oder Forschungsaufträge anschließen. Die Theologie ist gefordert, Sinngebungsdimensionen des christlichen Credos zu profilieren; (Tiefen-)Psychologie könnte interdisziplinär daran anknüpfen und emotional-motivationale Prozesse bewußter wie unbewußter Art erkunden, die in solchem Sinn-Geben oder -Entdecken zentral, förderlich wie hinderlich, sind. Es wirkt ironisch, wie der psychoanalytische Beitrag einerseits solche Sinngebung prinzipiell bestreitet und S. Freuds Todeskampf als einen „Tod mit wenig liebevollen, aber hochaggressiven Aspekten" (88) in Erinnerung ruft; in ihrer letzten Falldarstellung einer friedvoll sterbenden Frau blenden die Vf. zugunsten ihrer nihilistischen Deutung dann andererseits völlig aus, daß für diese Sterbende offenkundig „Gott" ein positiv besetztes inneres Objekt war (objektbeziehungstheoretisch gesprochen), dem sie sich sterbend „hingab". Die aus der Falldarstellung als innerpsychische Realität leicht erkennbare liebevoll-vertrauende Gottesbeziehung ohne vorherrschend defensiv-kompensatorische Züge (vgl. 88) dürfte wesentlich dazu beigetragen haben, daß sie in der „libidinösen Einbindung" in ihre Familie mit der neidlosen „Gewißheit des Überlebens der Objekte unabhängig von der Existenz der Sterbenden" (100) ihr eigenes Sterben bewußt akzeptierte und „loslassen" konnte. Hilfe jenseits des Todes erwartete sie bewußt und friedvoll „von dem Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat" (99, zit. Ps 121), und „starb friedlich" (100). Statt die entscheidende Frage nach den Bedingungen bzw. dem Gelingen solcher Art von liebender Gottesbeziehung zu stellen, bleibt sie in der psychoanalytischen Wirklichkeitswahrnehmung dieses Beitrages sogar als *psychische* Realität unbeachtet bzw. undiskutiert – von der möglichen Anerkennung der „Realität" Gottes selbst, die alle Omnipotenzgefühle des Menschen relativiert, ganz zu schweigen (vgl. etwa H. E. Richter, *Der Gotteskomplex*; ders., *Umgang mit Angst*). Die Rede vom „Lebensstrom" und der „Zoe" (73; 88) wie vom Todestrieb und dem Nihil erweist die präsentierte psychoanalytische Deutung als latentes religiös-metaphysisches Surrogat mit (undiskutiertem?) Wahrheitsanspruch. Sie ist zu (unter-)scheiden von den wertvollen psychoanalytischen Überlegungen über die Fähigkeit zum Loslassen im Sterben; sie kann eng verbunden sein mit der (von Gott) geschenkten Fähigkeit zur bewußt vertrauenden, geliebt-liebenden „Hingabe" (Nocke) an Gott.

Zum pastoraltheologischen Aspekt: Treffend wünscht Nocke, daß die Symbolhandlungen der Krankensalbung „nicht so stark ritualisiert werden, daß sie gar nicht mehr als Gesten menschlicher Nähe erkennbar sind" (70). Das sollte jedem Spender dieses Sakramentes selbstverständlicher Anspruch sein. Nockes inzwischen recht populäre Überlegung zu einer „sakramentenrechtliche[n] Reform" mit Blick auf den legitimen Spender des Sakramentes (70) wirkt hier jedoch *mehr* als ein emotivistischer Fehlschluß (der in der beklagten Erfahrung von objektivistisch-ritualisierter Kälte im Vollzug der Krankensalbung wurzeln mag) denn als Entsprechung zu dem *Neuen* und *Geschenkhaften* des Handelns *Gottes* in den sakramentalen Zeichen: Handauflegung und Salbung im Sakrament sind spezifisch mehr und anderes – und als solches auch deutlich zu erhalten – als die ihnen ähnelnden „gewohnten Gesten des zärtlichen Streichelns" (70) durch nahe Menschen, selbst (und insbesondere!) wenn dies kontinuierlich begleitende Krankenseelsorger(innen) sind, ob geweiht oder nicht. Der möglicherweise fremde, „ausschließlich zur Sakramentenspendung herbeigebetene Priester" (70) kann auf unaufdringlich-ansprechende Weise dem Kranken und den Mitfeiernden helfen, „das alles (...) mit seinem Glauben an die stärkende Nähe Gottes [zu] verbinden" (70), wie es Jak 5, 14f entspricht (vgl. Greshake, Gisbert: *Priester sein in dieser Zeit*, Freiburg: Herder 2000). Um so richtiger ist es aber – darin liegt die völlige Berechtigung von Nockes weiterem Anliegen –, wenn dieser Glaube an die Auferstehung *auch* von den Angehörigen und Betreuenden durch ihre teilnehmende Präsenz in Krankensalbung wie Wegzehrung lebendig mitbezeugt und als gemeinsame Hoffnung über den Tod hinaus für Kranke wie Sterbende *spürbar* gemacht wird. Traurig wäre, würden unzufriedene KrankenseelsorgerInnen in der pastoralen Praxis solchen *spürbaren* Segen ebenso mitverhindern, wie formalistische Sakramentenspender.

Paderborn Klaus Baumann

Kurzrezensionen

Miehl, Melanie: **99 Fragen zum Islam.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 2., durchgesehene Aufl. 143 S. (Gütersloher Taschenbücher, 1203), kt € 7,90 ISBN: 3–579–01203–7

Angesichts des Informationsdefizits breiter Schichten der Bevölkerung über den Islam ist dieses kleine Buch sehr willkommen. In gut lesbaren, nach Lexikon-Art geordneten 99 Kurzbeiträgen zu verschiedenen Fragen des Glaubens, des Rechts, der Sitten und Bräuche des Islams bietet die Vf.in eine erste, im allgemeinen ausreichende Information. Das Buch erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch. Gleichwohl sind seine Ausführungen recht gut fundiert. Dennoch findet man da und dort Mängel, wo die Ausführungen für das Verstehen der Sache nicht viel bringen, z. B. bei der Frage nach dem Leiden: Da wird ein Abschnitt aus einer Koransure zitiert (18,65–82) anstelle einer substantiellen Erklärung. Auch der Beitrag zur Nächstenliebe ist nicht zufriedenstellend, da unter anderem aufschlußreiche Hadithe nicht berücksichtigt werden. Bei der Behandlung der Frage nach dem Schicksalsglauben hätte man erwartet, eine Kurzdarstellung der Antwort der Orthodoxie seit dem 10. Jh. zu erfahren.

Bei einer nächsten Aufl. sollte man einige Fehler korrigieren. Hier einige Beispiele: S. 32: statt perykletos soll es heißen periklytos; S. 35: da'wa statt da'wa; S. 38: ğahiliyya statt ğahiliya; S. 38: soll es heißen: Rifa'iyya (statt Riafa'iyya); S. 58: Nasa'i statt Nasa'i; S. 59: Muhyiddin statt Muhiuddin; S. 73: statt Ayša (Frau Muhammads) soll es heißen Asya (Frau des Pharao, vgl. Koran 66,11); S. 111: statt Ahmed soll es heißen Ahmad ...

Für eine erste, zuverlässige Information ist dieses Buch einem breiten Leserkreis zu empfehlen. A. Th. K.

Visionen für Gesellschaft und Christentum. Bd 1: *Wodurch* sich Gesellschaft entwickeln kann. Bd 2: *Wohin* sich Gesellschaft entwickeln kann, hg. v. Bernhard Nacke. – Würzburg: Echter 2001. Bd 1: 477 S. (Christentum und Gesellschaft, 3. Teilband 1), brosch. € 34,80 ISBN: 3–429–02211–8; Bd 2: 618 S. (Christentum und Gesellschaft, 3. Teilband 2), brosch. € 49,90 ISBN: 3–429–02224–X; beide Bde: € 76,00 ISBN: 3–429–02229–0

Der Hg. versammelt in diesem Doppelband über 60 z. T. sehr heterogene Beiträge von Politikern, Publizisten, Bischöfen, Professoren, Privatdozenten und Praktikern, die er als einen ‚einladenden Blumenstrauß' zu einer gesellschaftlichen Zukunftsdebatte präsentiert. Im ersten Bd geht es eher um ethische Problemzugänge und Handlungsansätze, während der zweite Bd nach Konkretisierungen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Handlungsfeldern (Rolle der Unternehmen, der Wirtschafts- und Sozialpolitik, der Familien- und Schulpolitik etc.) Ausschau hält. In seinem Schlußbeitrag thematisiert der Hg. die Idee einer ‚Zuständigkeitsgesellschaft', die die personale Verantwortung der Individuen aufgreift und versucht, „die Anreize so zu setzen, daß verantwortliches Tun zum Vorteil und Nichtwahrnehmung von Verantwortung zum Nachteil für die Betroffenen wird" (II, 571). H. J. G. K.

Winterfeld, Dethard von: **Romanik am Rhein.** Mit Fotografien von Joachim Feist. – Stuttgart: Konrad Theiss Verlag 2001. 160 S., 195 Abb., geb. € 39,90 ISBN: 3–8062–1419–0

In diesem Bd werden vom Kunstgeschichtler Dethard von Winterfeld die wichtigsten romanischen Kirchen am Rhein vorgestellt. Tatsächlich ist der ganze Rheinlauf erfaßt, von Konstanz über den südlichen und nördlichen Oberrhein (hier Speyer, Worms und Mainz) sowie dem Mittelrhein (mit Köln, Xanten und Nijmegen). Fast 100 Kirchen werden präsentiert und unter vorwiegend kunsthistorischen Gesichtspunkten vorgestellt. Die beeindruckenden Fotos, von Joachim Feist eigens für diesen Bd aufgenommen, sind auch für die theologische Meditation von großer suggestiver Kraft. Ein hervorragendes Werk innerhalb seines Genus. H. E. W.

Os, Henk van: **Der Weg zum Himmel.** Reliquienverehrung im Mittelalter. Mit Beiträgen von Karel R. van Kooij und Kaspar Staal. – Regensburg: Schnell & Steiner 2001. 224 S., 84 Abb., Ln € 66,00 ISBN: 3–7954–1406–7

Dieser prachtvolle Bd über die Reliquien und ihre Verehrung kommt aus den Niederlanden, verdankt sich im wesentlichen dem langjährigen Direktor des Reichsmuseums Amsterdam, Henk van Os, und ist – sonst hätte er wohl kaum das Licht der Welt erblickt – von zahlreichen Unternehmen gesponsert, auch wegen seines Charakters als Begleitpublikation zu einer einschlägigen Ausstellung in Amsterdam/Utrecht.

Der Text ist in theologischer Hinsicht freundlich, aber v. a. historisch bzw. kunsthistorisch geprägt. Insofern hat der Bd auch für den Theologen einen informativen Wert. Dieser besteht v. a. in Bildmaterial, das man in dieser Breite und Qualität sonst wohl nicht findet. H. E. W.

Studien zur Gnosis, hg. v. Gerd Lüdemann. – Frankfurt: Peter Lang 1999. 287 S. (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums, 9), brosch. € 40,40 ISBN: 3–631–34331–0

Dieser vom Hg. der ganzen Reihe auch einzeln herausgegebene Bd enthält drei Beiträge. Der erste stammt von Gerd Lüdemann selbst: „Die Apostelgeschichte und die Anfänge der simonianischen Gnosis" (7–20). Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine v. a. durch Textzitate erweiterte deutsche Fassung eines vor Jahren erschienenen Aufsatzes: „The Acts of the Apostles and the Beginnings of Simonian Gnosis" (NTS 33 [1987] 420–426). Die beiden anderen Beiträge stammen von Mitarbeitern des Göttinger Prof.s für Geschichte und Literatur des frühen Christentums (siehe Homepage: http://www.gerd.luedemann.de). Unter der mit Fragezeichen versehenen Überschrift „Mystagogus Gnosticus" verbirgt sich eine riesige Materialsammlung von Martina Janßen zur „Gattung der ‚gnostischen Gespräche des Auferstandenen'" (Untertitel; 21–260). Mit dieser bereits veröffentlichten Arbeit wurde die Vf.in im November 2000 zur Dr. theol. promoviert. Das relativ schmale Literaturverzeichnis (256–260) täuscht darüber hinweg, daß in den mehr als 900 Fußnoten eine Unmenge weiterer Titel erscheinen und mehr oder weniger eingearbeitet wurden. Der abschließende Beitrag stammt von Roald A. Zellweger: „Das Mandäerproblem im Lichte des frühen syrischen Christentums" (261–287). Dieser Mitarbeiter war verantwortlich für die nicht fehlerfreie Reproduktionsvorlage, hat aber leider weder ein Register noch ein vollständiges Literaturverzeichnis erstellt. Wegen des monographischen Charakters des Herzstücks dieser „Studien zur Gnosis" kann dieser Bd Spezialbibliotheken zur Anschaffung empfohlen werden. M. L.

Menschenbild und Menschenwürde, hg. v. Eilert Herms. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2001. 559 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 17), kt € 49,95 ISBN: 3–579–01843–4

Genese und Geltung des Menschenwürdebegriffs werden in den augenblicklichen bioethischen Diskussionen kontrovers thematisiert. Die Positionen schwanken zwischen einer rein formalen, für die medizinethischen Debatten jedoch weithin inhaltsleeren Vorstellung der Menschenwürde und einem theologisch oder philosophisch stark imprägnierten Vorverständnis von Menschenwürde, das – aufgrund seiner anthropologischen Prämissen – durchaus relevant wird für die normative Ethik in der Biomedizin. Die Bedeutung des zugrunde liegenden Menschenbildes für eine Ethik der Menschenwürde ist offensichtlich.

Der voluminöse Bd dokumentiert den zehnten Europäischen Theologenkongreß des Jahres 1999 in Wien und präsentiert die einzelnen Vorträge, die zwischen den o. g. Polen oszillieren und – aufgrund des interdisziplinären Anspruchs der Tagung – thematisch ein weites Feld abschreiten, da die Frage nach der Menschenwürde und dem Menschenbild aus der Optik der unterschiedlichen theologischen Disziplinen beleuchtet wird.

Die systematische Grundlinie, die mit den Stichwörtern Menschenbild und Menschenwürde vorgegeben wurde, ist weit genug gefaßt, um die verschiedensten Zugangsweisen zu diesem Themenkreis zu legitimieren, wobei zu betonen ist, daß auch das interdisziplinäre Gespräch zwischen Medizin und Theologie zu seinem Recht kommt. K. A.

Douglass, Klaus: **Die neue Reformation.** 96 Thesen zur Zukunft der Kirche. – Stuttgart: Kreuz Verlag 2000. 346 S., kt € 24,90 ISBN: 3–7831–1833–6

In der ausführlichen Einleitung (15–45) stellt Klaus Douglass in rein innerreformatorischer Perspektive fest, daß die Kirche in einer erheblichen Krise stecke, die er mit Jürgen Moltmann als Relevanzkrise und Identitätskrise beschreibt. Die Kirche habe sowohl die Nähe zur eigenen Aufgabe bzw. zu den Menschen als auch die Nähe zu ihrer eigenen Mitte verloren. Das Mißverhältnis wiege so schwer, daß Reformen lediglich das Sterben der Kirche verzögerten. Eine neue, grundsätzliche Reformation sei notwendig.

Wenn D. im weiteren Verlauf von Kirche spricht, meint er Gemeinde. Die Weltkirche kommt nicht vor und die Landeskirche ist für ihn der Inbegriff des Veralteten und Erstarrten. In seinen 96 Thesen entwirft D. die neue Gemeinde, in deren Zentrum Hauskreise (181–199) stehen.

Eine differenziertere Begrifflichkeit und Argumentation wäre wünschenswert. Auch bleibt er in der rein innerreformatorischen Perspektive, die nur partiell übertragbar ist. Dennoch bietet D. interessante Impulse für eine Gemeinde der Zukunft. W. R.

Müller, Klaus: **Gott erkennen.** Das Abenteuer der Gottesbeweise. – Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos 2001. 140 S. (Topos plus Taschenbücher, 405), kt € 8,90 ISBN: 3–7867–8405–1

Nach einer Einführung zu Anspruch und Funktion von „Gottesbeweisen" werden die „quinque viae" vorgestellt, sodann das ontologische Argument, mit Descartes' Reformulierung, den Einwänden (vor Kants treffe Thomas' Kritik) bis zu heutigen Diskussionen. Es folgt Kants moralischer Beweis. Schließlich neue kosmologische Argumente (u. a. der unsägliche Tipler) und Swinburnes wahrscheinlichkeitstheoretisches Unternehmen. Resümee, Register, Auswahlbibliographie runden das so anspruchsvolle wie hilfreiche Büchlein ab. – Zwei Fragen: Warum nicht gegen Kants Nachträglichkeit das wahrhaft moralische Argument aus dem Gewissen? Und wie, wenn dies von der formalen Sicht zu einem wortentsprechenden Verständnis des „ontologischen" Arguments führte? Sei es im Blick auf Gottes Göttlichkeit (Bonaventura), sei es transzendental auf den Selbstüberstieg gerufener Freiheit (nicht vom Begriff zum Sein, sondern aus realem Gemeintsein zum realen Woher dieses Rufs). J. Sp.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 82 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2001. 600 S., € 45,00 pro Jahr ISSN: 0006–0887: 457–476: Murray, D. F.: Under YHWH's Veto: David al Shedder of Blood in Chronicles; 477–495: Zlotnick, H. From Jezebel to Esther: Fashioning Images of Queenship in the Hebrew Bible; 496–514: Nicklas, T.: Formkritik und Leserezeption. Ein Beitrag zur Methodendiskussion am Beispiel Mk 9,14–29; 515–538: Talbert, C. H.: Indicative and Imperative in Matthean Soteriology; 560–561: Niehr, H.: P. Heger, The Three Altar Laws; 561–564: Vílchez, J.: K. De Troyer, The End of the Alpha Text of Esther; 564–568: Albertz, R.: M. Henze, The Madness of King Nebuchadnezzar; 569–573: Struthers Malbon, E.: J. C. Naluparayil, The Identity of Jesus in Mark; 573–576: Kilgallan, J. J.: J. Harrington, The Lukan Passion Narrative; 576–580: Segalla, G.: T. Thatcher, The Riddles of Jesus in John; 580–584: Donfried, K. P.: S. Légasse, Les épîtres de Paul aux Thessaloniciens; 584–586: Attridge, H. W.: D. A. de Silva, Perseverance in Gratitude; 586–588: Hess, R. S.: P. V. Mankowski, Akkadion Loanwords in Blibical Hebrew; 589–591: Gnuse, R.: J. Day, Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan.

Biblica Vol. 82 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2001. 600 S., € 45,00 pro Jahr ISSN: 0006–0887: 305–328: Menken, M. J. J.: The Old

Testament Quotations in Matthew 27,9–10: Textual Form and Context; 329–357: Royalty, R. M.: Dwelling on Vision. On the Nature of the so-called ‚Colossians Heresy'; 358–374: Choi, J. H.: The Doctrine of the Golden Mean in Qoh 7,15–18: A Universal Human Pursuit; 375–391: Troxel, R. L.: Economic Plunder as a Leitmotif in LXX-Isaiah.

Maria Tochter Sion? Mariologie, Marienfrömmigkeit und Judenfeindschaft; hg. v. Johannes Heil / Rainer Kampling. – Paderborn: Schöningh 2001. 271 S., kt € 41,00 ISBN: 3–5506–74254–X: 13–36: Kampling, R.: „... die Jüdin, aus deren Fleische der geboren wurde ..." Zu einem antijudaistischen und antimarianischen Modell der patristischen Auslegung; 37–57: Heil, J.: „... auch durch deine Seele wird ein Schwert dringen." Zur Auslegung von Lk 2,24–35 in der exegetischen und homiletischen Literatur von der Patristik zum Hochmittelalter; 59–68: Kloft, M. T.: „Die heilige Jungfrau ist gleichsam die Vollendung der Synagoge." Maria und die Juden in der Theologie des Hochmittelalters; 69–91: Weber, A.: „... Maria die ist juden veind." Antijüdische Mariendarstellungen in der Kunst des 13.–15. Jahrhunderts; 117–138: Kirn, H.-M.: Maria – Mutter der (Un-)Barmherzigkeit? Zum marianisch-mariologischen Antijudaismus in der spätmittelalterlichen Predigtliteratur; 139–162: Frey, W.: „der ungetruen Iudden rat disz hertzleit geraden hat." Die Mutter Jesu in deutschsprachigen Passionsspielen; 163–186: Glübler, W.: Die Judengaßen thet man zerstören/ der hymelkünigin zu eren." Synagogenzerstörung und Marienkirchenbau; 187–210: Haibl, M.: „Sulamith und Maria." Antijüdische Facetten in der Kunst der Nazarener; 211–239: Pollmann, V.: Der „Ritter der Unbefleckten" und „Die Fahne Mariens." Marienkult und Judenfeindschaft in Polen auf der Grundlage ausgewählter katholischer Presse vor 1939; 241–259: Bäumer, F.-J.: „O, Maria kennt die Werte, die in den Worten liegen: Blut und Boden." Zur katholischen Marienfrömmigkeit im Nationalsozialismus.

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 27, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 2001. 216 S., kt € ISBN: 3–7902–1368–3: 1–29: Roth, U.: Die astronomisch-astrologische „Weltgeschichte" des Nikolaus von Kues im Cidex Cusanus 212. Einleitung und Edition; 31–63: Reinardt, K.: Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese; 65–80: Euler, W. A.: Die Christusverkündigung in den Brixener Predigten des Nikolaus von Kues; 81–128: Thurner, M.: Theologische Unendlichkeitsspekulation als endlicher Weltentwurf; 129–175: Schwaetzer, H.: Homine mediante.

Religionskultur – zur Beziehung von Religion und Kultur in der Gesellschaft, hg. v. Markus Witte. – Würzburg: Religion & Kultur 2001. 426 S., kt € 31,00 ISBN: 3–933891–09–4: 18: Tillich, P.: Religion in ihrer Beziehung zu Moralität und Kultur; 21–38: Bormann, L.: Apokalyptik im Film – Eco, Coppola, Tarkowskij, vor Trier; 39–66: Steinacker, P.: Ist Wagners Wotan ein „trauriger Gott"?; 67–82: Deuser, H.: Protestantismus und Bildung; 83–109: Von Kriegstein, M.: Christliche Glaubenslehre und erzieherische Haltung; 111–119: Licharz, W.: Dialogische Existenz und schöpfungsgläubige Interaktion – Lernen mit Martin Buber und Ruth Cohn; 121–138: Kurz, W.: Die psychotherapeutische Weisheit der Bibel; 139–161: Witte, M.: Vom Wesen der alttestamentlichen Ethik; 163–176: Nord, I.: Über die Zweideutigkeit einer androgynen Kultur – Fundstellen bei Paul Tillich und anderswo; 177–198: Alkier, Y.: Die Vielfalt der Zeichen und die Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments; 199–220: Schwartz, Y.: Formen mittelalterlicher Inter-Kulturalität und ihre gegenwärtige politisch-theologischen Deutungen in der Wissenschaft des Judentums; 221–238: Dienst, K.: „Von hier und heut geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus" – Die Jahrhundertwende 1800/1801 und Frankfurt am Main; 239–252: Röhr, H.: Nietzsche und das Christentum; 253–267: Graf, B. / Heimbrock, H.-G. / Römhild, N. / Schlesinger, S.: Auf der Suche nach gelebter Religion in „ Main-Hattan". Facetten und Elemente urbaner Religionskultur; 269–294: Heimbrock, H.-G.: City-Religion, Synkretismus und kontextuelle Theologie – Praktisch-theologische Notizen zur Wahrnehmung von Religion in kultureller Vielfalt; 295–313: Wabel, T.: Bemerkungen zur „Leitkultur" – Die Orientierungsfunktion des Protestantismus in der pluralistischen Gesellschaft; 315–339: Weber, E.: Die Religion der Hindu Vaishnavas der Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein in der Perspektive diakritischer Theologie; 341–363: Nagel, S.: Moderne Esoterik – eine ernstzunehmende Herausforderung; 367–386: Mädler, I.: „Habeo ergo sum" oder: Besitz muss nicht vom Teufel sein – Praktisch-theologische Anmerkungen zu einer Kultur des Habens; 387–411: Pelkner, E.: GENese einer neuen Wissenschaftsreligion? Kultur, Biotechnologie und Protestantismus.

Religion und Verstehen. Albert Schweitzers Religionsverständnis und der interreligiöse Dialog, hg. v. Wolfgang Erich Müller / Manfred Ecker. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2001. 191 S. (Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung, 8), kt € 34,50 ISBN: 3–631–37383–X: 7–14: Müller, W. E.: Einleitung; 15–37: Wimmer, R.: Schweitzers Deutung der Religionsphilosophie Kants – zugleich ein Beitrag zu Schweitzers eigenem Religionsverständnis; 39–67: Grundmann, C. H.: Monolog oder Dialog? Zu Albert Schweitzers Auseinandersetzung mit der indischen Geisteswelt; 69–89: Glüer, W.: Albert Schweitzers Bild einer „geistigen, ethischen Kultur" in China in seiner „Geschichte des indischen und chinesischen Denkens"; 91–125: Ecker, M.: Der apagogische Beweis und das Prinzip der Bejahung als Grundlagen der Weltanschauungslehre Albert Schweitzers; 127–142: Claussen, J. H.: Zwei Flußfahrten in das Herz der Dinge. Die afrikanischen Expeditionen von Joseph Conrad und Albert Schweitzer; 143–163: Van Soest, A.: Medizin und Weltanschauung bei Albert Schweitzer.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Klaus Baumann, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Dr. Johannes Brantl, Michaeligasse 13, D-94032 Passau;
Arnd Bünker, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, D-35390 Gießen;
Stephanie von Dobbeler, Heckenweg 50, D-53757 St. Augustin;
Prof. Dr. Beate Ego, Institut für Evangelische Theologie, D-49069 Osnabrück;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Stephan Ernst, Sanderring 2, D-97070 Würzburg;
Prof. Dr. Ernst Feil, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Dr. Michael F. Feldkamp, Luisenstr. 35, D-10117 Berlin;
Dr. Jochen Flebbe, Am Hof 1, D-53133 Bonn;
Dr. Ansgar Franz, Universitätsstr. 150, D-44780 Bochum;
Prof. DDr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans Kessler, Sodener Weg 43, D-65812 Bad Soden;
Dr. Rainer Kessler, Bahnstr. 51, D-63303 Dreieich 4;
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Regensburger Str. 160, D-90478 Nürnberg;
Dr. Jörg Lauster, Lenebergstr. 9, D-55124 Mainz;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Krumme Str. 36, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Claus Peter März, Goethestr. 22, D-99096 Erfurt;
Prof. Dr. Karl-Heinz Menke, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Josef Römelt, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Jens Schröter, Otto-Schill-Str. 2, D-04109 Leipzig;
Prof. Dr. Ehrenfried Schulz, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. DDr. Werner Schüßler, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Prof. Dr. Gerhard Stanke, Domdechanei 4, D-36037 Fulda;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3, D-80799 München;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Helmut Zander, Am Wichelshof 46, D-53111 Bonn.

Impressum

Theologische Revue (ThRv.)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (02 51) 8 32 26 56, Fax (02 51) 8 32 83 57, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Maximilian Halstrup, Björn Igelbrink, Kerstin Klose, Boris Krause
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: € 87,00/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
veuillez envoyer des exemplaires de presse 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