JAHRESVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Dr. h. c. em. Arnold Angenendt, D-48143 Münster – Sp. 138–139.
Prof. Dr. Reinhild Ahlers, D-48155 Münster – Sp. 501–504.
Prof. Dr. Henryk Anzulewicz, D-53111 Bonn – Sp. 336–339.
Prof. Dr. Edmund Arens, CH-6604 Luzern – Sp. 380–383.
Thomas Arlinghaus, D-48151 Münster – Sp. 516 KR, 516 KR, 516–517 KR, 518 KR.
Prof. Dr. Klaus Arntz, D-86135 Augsburg – Sp. 407–408.
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, D-85072 Eichstätt – Sp. 226–229.
Prof. Dr. Hans-Martin Barth, D-35041 Marburg, – Sp. 240–241.
Prof. Dr. Klaus Baumann, D-79085 Freiburg i. Br. – Sp. 69–72, 169–172, 246–249, 428, 515 KR.
Dr. Dr. habil. Gerhard Beestermöller, D-22885 Barsbüttel – Sp. 405–407, 411–413.
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-93080 Pentling – Sp. 18–20, 25, 83 KR, 140–141, 164–166, 191, 219–220, 299–300, 367–369, 369, 424–425, 425, 474–475, 513–514.
Dr. Robert Jan Berg, D-48565 Steinfurt – Sp. 152–154, 317–321, 413–416, 426–427.
Dr. Dominik Bertrand-Pfaff, D-48149 Münster – Sp. 187–189, 416–417.
Prof. Dr. Dr. Eugen Biser, D-80796 München – Sp. 41–42.
AOR Dr. Katja Boehme, D-79117 Freiburg i. Br. – Sp. 79–80.
Stefan Böntert, D-48143 Münster – Sp. 249–252.
Dr. Reinhold Boschki, D-72076 Tübingen – Sp. 400–401.
Dr. Gunda Brüske, D-81667 München – Sp. 230–232.
Johannes Bulitta, D-48165 Münster – Sp. 348 KR, 348 KR, 431 KR, 517 KR, 519–520KR, 520 KR.
Dr. Arndt Bünker, D-48149 Münster – Sp. 254 KR.
Dr. Gerd Buschmann, D-71634 Ludwigsburg – Sp. 80–81.
Dr. Albert Dahm, D-54296 Trier – Sp. 339–341.
Dr. Roland Deines, D-07743 Jena – Sp. 157–164.
Dr. Bernhard Dieckmann, D-35037 Marburg – Sp. 143–144.
Prof. Dr. Christoph Dohmen, D-93040 Regensburg – Sp. 168–169.
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, D-44227 Dortmund – Sp. 104–105, 478–479.
Prof. Dr. Martin Ebner, D-48143 Münster – Sp. 22, 84 KR, 85–86 KR, 171 KR, 379–380, 432 KR.
Abt Prof. Dr. Pius Engelbert, D-48727 Gerleve – Sp. 114–116.
Dr. Brigitte Enzner-Probst, D-80639 München – Sp. 309–312.
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, CH-7000-Chur – Sp. 5–16, 172–173 KR, 173–174 KR, 421.
Dr. Michael F. Feldkamp, D-13465 Berlin – Sp. 31–34.
Prof. Dr. Irmtraud Fischer, A-8010 Graz, – Sp. 196–198.
Prof. Dr. Norbert Fischer, D-85073 Eichstätt – Sp. 99–101, 241–243.
Prof. Dr. Bernhard Fraling, D-48159 Münster – Sp. 403–405.
Prof. Dr. Albert Franz, D-01062 Dresden – Sp. 324–330.
Prof. Dr. Christian Frevel, D-50923 Köln – Sp. 287–293.
PD Dr. Matthias Fritsch, D-93040 Regensburg – Sp. 17.
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, D-48143 Münster – Sp. 207–208, 399–400.
Dr. Claudia Gärtner, D-48155 Münster – Sp. 167–168.
Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, D-44801 Bochum – Sp. 139–140, 172 KR.
Prof. Dr. Christian Grethlein, D-48143 Münster – Sp. 59–60, 229–230, 308–309, 409–410.
Prof. Dr. Gisbert Greshake, D-79100 Freiburg – Sp. 55–56.
Regens Dr. Wilfried Hagemann, D-48143 Münster – Sp. 189.
Prof. Dr. Manfred Heim, D-80539 München – Sp. 489–490.
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, D-96045 Bamberg – Sp. 512–513, 515 KR.
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, D-48149 Münster – Sp. 380, 428–430.
Prof. Dr. Helmut Hoping, D-79098 Freiburg – Sp. 217–219.
Prof. Dr. William J. Hoye, D-48149 Münster – Sp. 508–509.
Björn Igelbrink, D-49545 Tecklenburg – Sp. 83–84 KR, 251 KR., 252 KR, 253 KR, 517 KR, 517–518 KR, 518–519 KR, 519 KR, 519 KR, 520 KR.
Pater Dr. Eckhard Jaschinski, D-53754 Sankt Augustin – Sp. 129–131.
Dr. Stefan Jordan, D-80539 München – Sp. 103–104.
Prof. Dr. Rainer Kampling, D-14195 Berlin – Sp. 200–202.
Prof. Dr. Hans Kessler, D-60323 Frankfurt a. M. – Sp. 17–18, 390–394.
Prof. Dr. Wolfgang Klaghofer-Treitler, A-1010 Wien – Sp. 299.
Kerstin Klose, D-21680 Stade – Sp. 431 KR, 432 KR, 434 KR.
Prof. Dr. Dr. Harm Klueting, D-50923 Köln – Sp. 117–119.
Prof. Dr. Ernst Koch, D-04277 Leipzig – Sp. 122.
M. Mag. Edeltraud Koller, A-40209 Linz – Sp. 408–409.
Dr. Michael Konkel, D-53111 Bonn – Sp. 374–376.
Lic. theol. Daniela Kranemann, D-99084 Erfurt – Sp. 192–194.
Boris Krause, D-48143 Münster – Sp. 253 KR, 347 KR, 434 KR.
Dr. Karsten Kreutzer, D-79098 Freiburg i. Br. – Sp. 417.
Dr. theol. Lic. iur. can. Heike Künzel, D-48143 Münster – Sp. 312, 432 KR.
Prof. Dr. Dr. Raimund Lachner, D-49377 Vechta – Sp.486–489.
Prof. Dr. Georg Langenhorst, D-90478 Nürnberg – Sp. 81–84.
Dr. Conrad Lienhardt, A-4040 Linz – Sp. 57–58.
P. Prof. Dr. Lothar Lies, A-6020 Innsbruck – Sp. 20–22, 496–498.
Dr. Gudrun Lohkemper-Sobiech, D-48149 Münster – Sp. 475–476.
Dr. Dirk van de Loo, D-48149 Münster – Sp. 321–324.
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, D-45117 Essen – Sp. 235–236.
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, D-48143 Münster – Sp. 313–314.
Prof. Dr. Ulrich Lüke, D-52064 Aachen – Sp. 344–346.
Dr. Peter Lüning, D-33098 Paderborn – Sp. 84–85 KR, 125–126, 254–255 KR.
Prof. Dr. Claus-Peter März, D-99084 Erfurt – Sp. 376–377.
Dr. Thomas Marschler, D-44780 Bochum – Sp. 334–336.
Dr. Theo Mechtenberg, D-32547 Bad Oeynhausen – Sp. 210–212, 214–216, 401–403.
Prof. Dr. Kurt Meier, D-04157 Leipzig – Sp. 28–31, 120–122, 208–210, 212–214, 397–399.
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, D-34414 Warburg – Sp. 179–188, 189–191.
PD Dr. Dr. Christof Müller, D-97070 Würzburg – Sp. 83 KR
Prof. Dr. Dr. Klaus Müller, D-48143 Münster – Sp. 243–244.
Prof. Dr. em. Franz Mussner, D-94032 Passau – Sp. 202–203.
Dr. Burkard Neumann, D-33098 Paderborn – Sp. 504–505.
Dr. Tobias Nicklas, D-93953 Regensburg – Sp. 105–107, 244–246, 481–483.
Dr. Bernhard Nitsche, D-72076 Tübingen – Sp. 53–55, 144–147.
Dr. Johannes Oeldemann, D-33098 Paderborn – Sp. 431 KR.
Prof. Dr. Hans-Ludwig Ollig, D-60599 Frankfurt a. M. – Sp. 148–150.
Prof. Dr. Jürgen van Oorschot, D-07743 Jena – Sp. 194–196.
Prof. Dr. Eckart Otto, D-80799 München – Sp. 285–287.
Dr. Tiemo Rainer Peters, D-48143 Münster – Sp. 216–217.
Prof. Dr. Manfred Probst SAC, D-56179 Vallendar – Sp. 410–411, 490–491, 493–494.
Prof. Dr. Ferdinand R. Prostmeier, 35394 Gießen – Sp. 107–111, 205–207.
PD Dr. Johanna Rahner, D-48143 Münster – Sp. 111–114.
Dr. Stefan Rau, D-48153 Münster – Sp. 131–135, 136–138, 491–493, 494–496, 498–500.
Prof. Dr. Klemens Richter, D-48143 Münster – Sp. 57, 58–59, 116–117, 234, 234–235
Prof. Dr. Dr. Friedo Ricken, D-80539 München – Sp. 263–276.
Dr. Reinhold Rieger, D-72074 Tübingen – Sp. 223–226.
Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, D-53754 Sankt Augustin – Sp. 315–317.
Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, D-35037 Marburg – Sp. 127–128.
Prof. Dr. Josef Römelt, D-99084 Erfurt – Sp. 65–67, 306–308.
Prof. Dr. Thomas Ruster, D-53332 Dortmund – Sp. 372–373.
Prof. Dr. Dorothea Sattler, D-48149 Münster – Sp. 232–234, 298–299, 301–302, 302–303, 303–304, 304–305, 305–306, 314–315, 341, 345–346 KR, 394–395, 395–396.
Dr. Thomas Schärtl, D-48143 Münster – Sp. 42–50.
Dr. Johannes Schelhas, 06792 Sandersdorf – Sp. 122–125.
Dr. Johannes Schlageter, 68167 Mannheim – Sp. 420–421.
Dr. Hansjörg Schmid, D-70184 Stuttgart, – Sp. 237–239, 421–424.
Prof. Dr. Konrad Schmid, CH-8001 Zürich – Sp. 373–374, 433 KR.
Prof. Dr. Walter Schmithals, D-14197 Berlin – Sp. 417–420.
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, D-79085 Freiburg – Sp. 62–65.
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, D-97072 Würzburg – Sp. 22–23, 155–157, 254 KR, 378–379, 476–478, 483–486.
Alexander Scholz, D-48143 Münster – Sp. 253–254 KR, 346–347 KR, 432–433 KR, 433 KR, 518 KR.
Prof. Dr. Stefan Schreiber, D-48143 Münster – Sp. 479–481.
Prof. Dr. Jens Schröter, D-04109 Leipzig – Sp. 25–28.
Prof. Dr. Michael Schulz, D-53113 Bonn – Sp. 150–152.
Prof. Dr. Raymund Schwager (†) – Sp. 220–222.
Dr. Caspar Söling, D-65549 Limburg – Sp. 166–167.
Prof. Dr. Jörg Splett, D-63069 Offenbach – Sp. 3–6.
Prof. Dr. Günter Stemberger, A-1090 Wien – Sp. 72–74, 77–79, 293–295.
Prof. Dr. Magnus Striet, D-79085 Freiburg i. Br. – Sp. 515KR
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, A-1010 Wien – Sp. 50–53.
Prof. Dr. Martin Tamcke, D-37073 Göttingen – Sp. 222–223.
Prof. Dr. Dr. Klaus Thraede, D-53115 Bonn – Sp. 35–39.
Prof. Dr. Franz Georg Untergassmair, D-49364 Vechta – Sp. 24–25.
PD Dr. Joachim Valentin, D-79104 Freiburg i. Br. – Sp. 141–143, 154–55, 509–512.
Dr. Ulrich Volp, D-53113 Bonn – Sp. 15–16.
Prof. em. Dr. Herbert Vorgrimler – D-48143 Münster – Sp. 91–100.

Prof. Dr. Harald Wagner, D-48143 Münster – Sp. 20, 86 KR, 126–127, 171–172 KR, 241, 254 KR, 255–256 KR, 306, 474–475.
Prof. Dr. Heribert Wahl, D-54296 Trier – Sp. 67–69.
Dr. Peter Walbrunn, D-45277 Essen – Sp. 60–62.
PD Dr. Bernd Wander, D-40489 Düsseldorf – Sp. 513–515 KR.
Dr. Heinrich Watzka, D-60599 Frankfurt a. M. – Sp. 39–41.
Prof. Dr. Gunther Wenz, D-80799 München – Sp. 147–148, 283–285, 330–332, 333–334, 396–397, 471–474, 505–508.
Dr. Knut Wenzel, D-93049 Regensburg – Sp. 383–387.
Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, D-60629 Frankfurt a. M. – Sp. 369–372.
Prof. Dr. Annette Wilke, D-48149 Münster – Sp. 101–103.
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, D-53113 Bonn – Sp. 74–77, 341–344, 387–389, 427–428.
Prof. Dr. Hubert Wolf, D-48143 Münster – Sp. 34–35, 119–120, 207–208, 490.
Prof. Dr. Ansgar Wucherpfennig, D-60599 Frankfurt a. M. – Sp. 203–205, 295–298.
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, D-80572 Eichstätt – Sp. 198–200.
Prof. Dr. Dieter Zeller, D-55029 Mainz – Sp. 23–24.

II. Verzeichnis der Leitartikel und Sammelbesprechungen

Miggelbrink, Ralf: Mimetische Theorie, Dramatische Theologie, Forschungsprojekt „Religion. Gewalt – Kommunikation – Weltordnung". Ein Literaturbericht, – Sp. 179–188.
Engelbert, Pius: Bistümer und Bischöfe im römisch-deutschen Reich. Anmerkungen zu einem neuen Buch, – Sp. 277–284.
Faber, Eva-Maria: Sakramente als Widerfahrnis des Anderen. Die Alteritätsstruktur als Signum der Sakramente in der neueren Theologie, – Sp. 5–16.
Kessler, Stephan Ch., Gregor der Große (540–604). Der Streit um die gregorianischen Dialoge und neue Perspektiven im Blick auf einen Kirchenvater, – Sp. 463–472.
Ricken, Friedo: Immanuel Kant (22.4.1724–12.2.1804) und die Religion, – Sp. 263–276.
Splett, Jörg: Ludwig Feuerbach (1804–1872). Die religiöse Wende zum Menschen, – Sp. 3–6.
Wacker, Marie-Theres, Differenz, Solidarität und die Frage nach Gott, – Sp. 353–368.
Vorgrimler, Herbert. Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners. Harald Wagner zur Vollendung des 60. Lebensjahres zugeeignet, – Sp. 91–100.
Zwick, Reinhold. Religionsersatz oder locus theologicus? Neue Annäherungen an das Kino aus theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive, – Sp. 441–462.

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Albert-Zerlik, Annette: Liturgie als Sterbebegleitung und Trauerhilfe, – Sp. 410–411.
Allison, Dale C.: Testament of Abraham, – Sp. 244–246.
Alltagserfahrungen im interreligiösen Kontext, hg. v. Folkert Rickers, – Sp. 253 KR.
Altmeyer, Martin: Narzismus und Objekt, – Sp. 515 KR.
Alvarium. Festschrift für Christian Gnilka, hg. v. Wilhelm Blümer / Rainer Henke / Markus Mülke, – Sp. 15–16.
Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000, hg. v. Reimund Bieringer / Didier Pollefeyt / Frederique Vandecasteele-Vanneuville, Sp. 155–157.
Apfelbacher, Karl-Ernst: Selig die Trauernden, – Sp. 234–235.
Arntz, Klaus: Melancholie und Ethik, – Sp. 62–65.
Arzt-Grabner, Peter: Philemon, – Sp. 105–107.
Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette und Jochen Martin, – Sp. 518–519 KR.
Augustinus, Aurelius: Betrachte nur, was Gott für uns geworden ist. Vom Geheimnis der Weihnacht, hg. v. Stefan Liesenfeld, – Sp. 172 KR.
Avvakumov, Georgij: Die Entstehung des Uniongsgedankens, – Sp. 431 KR.
Bachmann, Michael: Antijudaismus im Galaterbrief? – Sp. 200–202.
Bachmann, Michael: Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht, – Sp. 379–380.
Baum, Wolfgang: Gott nach Auschwitz, – Sp. 519–520 KR.
Baumann, Zygmunt: Flüchtige Moderne, – Sp. 347 KR.
Baumer, Iso: Von der Unio zur Communio, – Sp. 302–303.
Bayer, Oswald: Martin Luthers Theologie, – Sp. 223–226.
Beck, Matthias: Seele und Krankheit, – Sp. 246–249.
Berger, David: Thomas von Aquin begegnen, – Sp. 140–141.
Berger, Klaus: Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes, Sp. 372–373.
Bertelsmann im Dritten Reich, Bd.1, hg. v. Saul Friedländer / Norbert Frei u. a., – Sp. 208–210.
Bertelsmann 1921–1951. Gesamtverzeichnis. Bd. 1/2 bearb. v. Dina Brandt / Olaf Simons, Sp. 208–210.
Beuckers, Klaus Gereon: Der Kölner Dom, – Sp. 431 KR
Beyrich, Tilman: Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard, – Sp. 141–143.
Bieritz, Karl-Heinrich: Liturgik, – Sp. 308–309.
Bigott, Boris: Ludwig der Deutsche und die Reichskirche im Ostfränkischen Reich (826–876), Sp. 114–116.
Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, hg. v. Eckhard Nordhofen, – Sp. 168–169.
Böhm, Uwe: Ökumenische Didaktik, – Sp. 394–395.
Braulik, Georg / Lohfink, Norbert: Osternacht und Altes Testament, – Sp. 192–194.
Breitsameter, Christof: Identität und Moral in der modernen Gesellschaft, – Sp. 408–409.
Browe, Peter: Die Eucharistie im Mittelalter, – Sp. 138–139.
Brodkorb, Clemens: Bruder und Gefährte in der Bedrängnis – Hugo Aufderbeck als Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg, – Sp. 116–117.
Burkard, Dominik: Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen" und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation, – Sp. 117–119.
Busse, Ulrich: Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual, – Sp. 476–478.
Busch, Werner: Caspar David Friedrich. Ästhetik und Religion, – Sp. 428–430.
Caritas in der SBZ/DDR 1945–1989. – Sp. 210–212.
Chenu, Marie-Dominique, Leiblichkeit und Zeitlichkeit, – Sp. 512–513.
Concilii Tridentini Tractatuum Partis Alterius Volumen Secundum, – Sp. 34–35.
Confessional Sanctity (c. 1500-c.1800), hg. v. Jürgen Beyer / Albrecht Burkardt u. a., – Sp. 369.
Dalman, Gustaf: Arbeit und Sitte in Palästina, – Sp. 85–86 KR.
Dalferth, Ingolf U.: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Sp. 330–332.
Dalferth, Ingolf U.: Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, – Sp. 471–474.
Damblon, Albert: Ab-kanzeln gilt nicht, – Sp. 57.
Das Gebet als Grundakt des Glaubens. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs, hg. v. Werner Schüßler / A. James Reimer, – Sp. 396–397.
Das Judentum – Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, hg. v. Walter Groß, Sp. 341–344.
Davis, Natalie Zemon: Die schenkende Gesellschaft, – Sp. 235–236.
Denken und Glauben. Perspektiven zu „Fides et Ratio", hg. v. Karl Josef Wallner, – Sp. 17.
Dennemarck, Bernd: Der Taufaufschub, – Sp. 501–504.
Depta, Klaus: Rock for Jesus, – Sp. 80–81.
Der Passauer Vertrag von 1552. Politische Entstehung, reichsrechtliche Bedeutung und konfessionsgeschichtliche Bewertung, – hg. v. Winfried Becker, – Sp. 489–490.
Der Streit um die Zeit. Zeitmessung – Kalenderreform – Gegenzeit – Endzeit, hg. v. Markward Herzog, – Sp. 513–514.
Die Eine Taufe. Tradition und Zukunft eines Sakramentes. Ein praktisches Handbuch für ökumenische Taufvorbereitung, hg. v. Dagmar Heller / Rainer-Matthias Müller, – Sp. 314–315.
Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, hg. v. Martin Thurner, – Sp. 515 KR.
Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953, hg. v. Martin Greschat / Jochen Christoph Kaiser, Sp. 401–403.
Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), – Sp. 208.
Die Konzilien von Pavia / Siena (1423/24), Basel (1431–1449) und Ferrara/Florenz (1438–1445), – Sp. 208.
Die Mainzer Augustinus-Predigten. Studien zu einem Jahrhundertfund, hg. v. Gerhard May / Geesche Hönscheid, – Sp. 139–140.
Die Predigt des Alten Testament – Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anlässlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg 18.–21.Oktober 2001, hg. v. Wallace M. Alston / Christian Müller / Helmut Schwier, – Sp. 194–196.
Die Reformierten. Suchbilder einer Identität, hg. v. Matthias Krieg / Gabrielle Zangger-Derron, – Sp. 173–174 KR.
Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle hg. v. Klaus Krämer / Ansgar Paus, – Sp. 254
Die Wirklichkeit der Auferstehung, hg. v. Hans-Joachim Eckstein, – Sp. 390–394.
Dissident Daughters. Feminist Liturgies in Global Context, hg. v. Teresa Berger, – Sp. 309–312.
Dulles, Kardinal Avery: Priester Christi, – Sp. 425.
Eckert, Franz: Ins Gespräch kommen. 100 thematische Einstiege in lebendige Gruppenarbeit, Sp. 517–518 KR.
Ein evangelisches Zeremoniale. Liturgie vorbereiten, Liturgie gestalten, Liturgie verantworten, hg. v. Zeremoniale-Ausschuss der Liturgischen Konferenz, – Sp. 498–500.
Essen, Georg: Die Freiheit Jesu, – Sp. 50–53.

Esser, Wolfgang G.: Philosophische Gottsuche, – Sp. 241–243.
Europäischer Kirchenbau 1950–2000, European Church Architecture, hg. v. Wolfgang Jean Stock, – Sp. 57–58.
Evers, Georg: Die Länder Asiens, – Sp. 315–317.
Faszination Gott. Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag, hg. v. Heino Sonnemans / Thomas Föbel, – Sp. 99–101.
Fenske, Wolfgang: Paulus lesen und verstehen, – Sp. 22.
Fischer, Detlef: Zitatenschatz der Weltreligionen, – Sp. 432 KR.
Freilinger, Christoph: Die Amtseinführung des Pfarrers, – Sp. 490–491.
Friedrich, Markus A.: Liturgische Körper, – Sp. 131–135.
Friedrich Heinrich Jakobi, Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751–1107, hg. v. Peter Bachmaier / Michael Brüggen / Heinz Gockel u. a., – Sp. 143–144.
Friedrich Heinrich Jakobi, Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751–1107, komm. v. Michael Brüggen unter Mitwirkung von Albert Mues und Gudrun Schury, – Sp. 143–144.
Fussball und mehr ... Ethische Aspekte eines Massenphänomens, hg. v. David Neuhold, Sp. 253–254
Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder vorgestellt und erläutert v. Hansjakob Becker / Ansgar Franz u. a., – Sp. 129–131.
George, Larry Darnell: Reading the Tapestry, – Sp. 254.
Gerlach, Thomas: Evangelischer Glaube, – Sp. 298–299.
Globalisierung und Verantwortung – wirtschaftsethisches Forum im Münsterland, – Sp. 253 KR.
Gloyna, Tanja: Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie, – Sp. 504–505.
Görres, Ida Friederike / Ziehr, Wilhelm / Flusser, David u. a.: Jesus – Mensch und Geheimnis in Glauben und Kunst, – Sp. 520.
Goodman-Thau, Eveline: Fremd in der Welt, zu Hause bei Gott, – Sp. 252 KR.
Gottlose Jahre? – Sp. 212–214.
Gräb, Wilhelm: Sinn fürs Unendliche, – Sp. 249–252.
Greshake, Gisbert: Spiritualität der Wüste, – Sp. 79–80.
Grünwaldt, Klaus: Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26, – Sp. 285–287.
Handbuch der Liturgik, – Sp. 58–59.
Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. V: Säkularisierung – Zwischenwesen, – Sp. 101–103.
Hagene, Sylvia: Zeiten der Wiederherstellung, – Sp. 202–203.
Hengel, Martin: Paulus und Jakobus, – Sp. 23–24.
Heil, Christoph: Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q, Sp. 376–377.
Heinrich, Axel: Soziobiologie als kulturrevolutionäres Programm, – Sp. 166–167.
Heinrich, Elisabeth: Religionskritik in der Neuzeit, – Sp. 417.
Heise, Jürgen: Auslegen durch Nachdenken. Exegese johanneischer Texte und hermeneutische Überlegungen, – Sp. 22–23.
Hilpert, Konrad: Menschenrechte und Theologie, – Sp. 407–408.
Hofmann, Renate: Geschlechtergerecht denken und leben lernen, – Sp. 431 KR.
Hübner, Jörg: Globalisierung – Herausforderung für Kirche und Theologie, – Sp. 515–516 KR.
Huizing, Klaas: Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie, – Sp. 187–189.
Huizing, Klaas: Der inszenierte Mensch. Eine Medien-Anthropologie, – Sp. 187–189.
Hünermann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre, – Sp. 217–219.
Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Andrea Doeker / Peter Ebenbauer, Sp. 72–74.
Ioannis Calvini, Scripta Ecclesiastica, – Sp. 421.
Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, hg. v. Thomas Söding, – Sp. 17–18.
Johann Sebastian Drey: Praelectiones dogmaticae 1815–1834, – Sp. 486–489.
Kabel, Thomas: Handbuch liturgischer Präsenz, – Sp. 131–135.
Kaiser, Otto: Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testaments, – Sp. 196–198.
Karl Jaspers' Philosophie. Gegenwärtigkeit und Zukunft. Karl Jaspers' Philosophy. Rooted in the Present, Paradigm for the Future, hg. v. Richard Wisser / Leonard H. Ehrlich, – Sp. 317–321.
Kaul, Oliver: Undankbare Gäste, – Sp. 333–334.
Kaulig, Ludger: Ebenen des christlich-islamischen Dialogs, – Sp. 421–424.
Kill, Susanne: Das Bürgertum in Münster 1770–1870, – Sp. 119–120.
Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag, hg. v. Peter Walter / Klaus Krämer / Georg Augustin, – Sp. 126–127.
Klausnitzer, Wolfgang: Grundkurs Katholische Theologie, – Sp. 299.
Kleden, Paulus Budi: Christologie in Fragmenten, – Sp. 216–217.
Knoche, Hansjürgen: Die schlechteste mögliche Welt? – Sp. 348 KR.
Knoll, Manuel: Theodor W. Adorno, – Sp. 416–417.
Kobienia, Joachim: Muttersprachliche Elemente im Rituale, – Sp. 234.
Koch, Jakob Johannes: Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie – ein Widerspruch?, – Sp. 136–138.
Könemann, Judith: „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich", – Sp. 67–69.
Körper, Sport und Religion – Interdisziplinäre Beiträge, – Sp. 83–84 KR.
Körtner, Ulrich H. J.: Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, – Sp. 53–55.
Kösters, Christoph: Staatssicherheit und Caritas 1950–1989, – Sp. 214–216.
Koncsik, Imre: Jesus Christus – Mittler des Glaubens an den dreieinenden Gott, – Sp. 83.
Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen, hg. v. Richard Schenk, Sp. 144–147.
Kraml, Hans / Leibold, Gerhard: Wilhelm von Ockham, – Sp. 420–421.
Kraus, Thomas: Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes, – Sp. 107–111.
Kreutzer, Maria: Rembrandt und die Bibel, – Sp. 171–172.
Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, hg. v. Adel Theodor Khoury / Ekkehard Grundmann / Hans-Peter Müller, – Sp. 411–413.
Kuhlemann, Frank: Bürgerlichkeit und Religion, – Sp. 120–122.
Kunstmann, Joachim: Religionspädagogik, – Sp. 517 KR.
Kutter, Peter: Affekt und Körper. Neue Akzente in der Psychoanalyse, – Sp. 428.
Lange, Günter: Bilder zum Glauben, – Sp. 167–168.
Langner, Cordula: Pro-Existenz Jesu, – Sp. 478–479.
Lapsley, Jacqueline E.: Can these bones live? The Problem of the moral self in the book of Ezekiel, – Sp. 374–376.
Lebenszeichen. Ein Bildband vom sakramentalen Leben, hg. v. Roman Mensing, – Sp. 172–173.
Legenden. Heiligengeschichten vom Altertum bis zur Gegenwart, hg. v. Hans-Peter Ecker, Sp. 518 KR.
Lehmann, Karl Kardinal: Frei vor Gott. Glauben in öffentlicher Verantwortung, – Sp. 189.
Lehmann, Hartmut: Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion, – Sp. 474.
Lehr-Rosenberg, Stephanie: „Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug", – Sp. 81–84.
Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder, hg. v. Andreas Renz / Stephan Leimgruber, – Sp. 516 KR.
Lexikon der theologischen Werke, hg. v. Michael Eckert u. a., – Sp. 103–104.
Liturgie lernen und lehren, hg. v. Jörg Neijenhuis, – Sp. 131–135.
Liturgisches Kompendium, hg. v. Christian Grethlein / Günter Ruddat, – Sp. 226–229.
Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, hg. v. Klemens Richter / Thomas Sternberg, – Sp. 493–494.
Lohse, Eduard: Der Brief an die Römer, – Sp. 479–481.
Lührmann, Dieter: Die apokryph gewordenen Evangelien, – Sp. 481–483.
Lurz, Friedrich: Erlebte Liturgie, – Sp. 229–230.
Mack, Elke: Gerechtigkeit und gutes Leben, – Sp. 65–67.
Maier, Bernhard: Kleines Lexikon der Namen und Wörter keltischen Ursprungs, – Sp. 434 KR
Mandrella, Isabelle: Das Isaak-Opfer, – Sp. 334–336.
Markschies, Christoph: Die Gnosis, – Sp. 207–208.
Marschner, Claudia: Bunte Särge, – Sp. 432–433 KR.
Masser, Karin: Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus, sp. 303–304.
Mayer, Annemarie C.: Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene, – Sp. 111–114.
Meiser, Martin: Die Reaktion des Volkes auf Jesus, – Sp. 24–25.
Meyer, Ivo / Spiegel, Josef F.: Wir entdecken die Bibel, – Sp. 519 KR.
Miggelbrink, Ralf: Der zornige Gott, – Sp. 383–387.
Mogk, Rainer: Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens, – Sp. 505–508.
Möhler, Johann Adam: Simbólica, – Sp. 86 KR.
Müller, Jörn: Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus, – Sp. 336–339.
Müller, Winfried: Die Aufklärung, – Sp. 490.
Müller, Wunibald: Dein Lied erklingt in mir, – Sp. 518 KR.
Mussner, Franz: Was hat Jesus Neues in die Welt gebracht? – Sp. 25.
Nikolaus von Kues 1401, 2001. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26. Mai 2001, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt, – Sp. 339–341.
Noichl, Franz: Ethische Schriftauslegung, – Sp. 403–405.
Nowak, Kurt: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär, – Sp. 28–31.
Nottmeier, Christian: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930, – Sp. 397–399.
Nüssel, Friederike: Allein aus Glauben, – Sp. 301–302.
Nüssel, Friederike: Bund und Versöhnung, – Sp. 122.

Obraz, Melanie: Der Begriff Gottes und das gefühlsmäßige Erfassen des Göttlichen bei Fichte und Schleiermacher, – Sp. 147–148.

Odenthal, Andreas: Liturgie als Ritual, – Sp. 59–60.

Ohlbaum, Isolde: Denn alle Lust will Ewigkeit, – Sp. 433 KR.

Olitzky, Kerry M. / Isaacs, Ronald H.: Kleines 1 x 1 jüdischen Lebens, – Sp. 427–428.

Paganini, Simone: Der Weg zur Frau Zion, Ziel unserer Hoffnung, – Sp. 198–200.

Pakkala, Juha: Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History, – Sp. 287–293.

Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theologie, – Sp. 189–191.

Pfammatter, Thomas: Geschiedene und nach Scheidung wiederverheiratete Menschen in der katholischen Kirche, – Sp. 164–166.

Pfüller, Wolfgang: Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont, – Sp. 41–42.

Φιλοθεος Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology, – Sp. 243.

Philosophen des Altertums – Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung, hg. v. Michael Erler / Andreas Graeser, – Sp. 39–41.

Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung, hg. v. Michael Erler / Andreas Graeser, – Sp. 148–150.

Piegsa, Joachim: Das Ehesakrament, – Sp. 219–220.

Platzbecker, Paul: Radikale Autonomie vor Gott denken, – Sp. 321–324.

Plüss, David: Das Messianische Judentum und Philosophie im Werk Emmanuel Lévinas', – Sp. 74–77.

Plutarch, EI ΚΑΛΩΣ ΕΙΡΗΤΑΙ ΤΟ ΛΑΘΕ ΒΙΟΣΑΣ, – Sp. 244.

Prusa, Dion von: Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes, – Sp. 399–400.

Prusa, Dion von: Menschliche Gemeinschaft und Göttliche Ordnung: Die Borysthenes-Rede, Sp. 399–400.

Raddatz, Hans-Peter: Von Gott zu Allah? – Sp. 237–239.

Railton, Nicholas M.: Transnational Evangelicalism, – Sp. 254–255 KR.

Raiser, Konrad: Hoffen auf Gerechtigkeit und Versöhnung. Ökumenische Predigten, Sp. 304–305.

Rehm, Johannes: Eintritt frei! Plädoyer für das ökumenische Abendmahl, – Sp. 127–128.

Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum, Sp. 400–401.

Religionen im Dialog der Kulturen. Kontextuelle religiöse Bildung und interkulturelle Kompetenz, hg. v. Thomas Schreijäck, – Sp. 254 KR.

Reiterer, Friedrich V.: Zählsynopse zum Buch Ben Sira, – Sp. 432 KR.

Remele, Kurt: Tanz um das goldene Selbst? – Sp. 169–172.

Remenyi, Matthias: Die Anthropologie im Werk Gustav Siewerths, hg. v. Klaus Müller, Sp. 150–152.

Reventlow, Graf Henning: Epochen der Bibelauslegung, – Sp. 20–22.

Rieger, Michael: Liturgie und objektive Theologie, – Sp. 230–232.

Rigl, Thomas: Die Gnade wirken lassen, – Sp. 305–306.

Ringleben, Joachim: Wahrhaft auferstanden, – Sp. 390–394.

Röhrig, Hermann-Josef: Kenosis. Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev, – Sp. 122–125.

Röhser, Günter: Stellvertretung im Neuen Testament, – Sp. 25–28.

Roth, Gerhard: Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, – Sp. 344–346.

Roth, Ursula: Die Beerdigungsansprache, – Sp. 60–62.

Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten. Briefwechsel 1921–1967, hg. v. Götz Göckeritz, Sp. 417–420.

Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer, – Sp. 35–39.

Ruschmann, Susanne: Maria von Magdalena im Johannesevangelium, – Sp. 378–379.

Schenker, Adrian: Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder, – Sp. 104–105.

Schlögl, Herbert / Alkofer, Andreas-P.: Was soll ich dir tun? – Sp. 346–347 KR.

Schmid, Hansjörg: Gegner im 1. Johannesbrief?, – Sp. 483–486.

Schmid, Johanna: Papst Pius XII. begegnen, – Sp. 31–34.

Schmidt, Ludwig: Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch, – Sp. 433 KR.

Schrödter, Hermann: Metaphysik des Ichs als res cogitans: Ideen und Gott, – Sp. 426–427.

Schulz, Michael: Hans Urs von Balthasar begegnen, – Sp. 474–475.

Schumacher, Bernard N.: Rechenschaft über die Hoffnung, – Sp. 508–509.

Schützen brauchen Ziele, – Sp. 251 KR.

Schwöbel, Christoph: Gott in Beziehung, – Sp. 55–56.

Schymiczek, Regina E. G.: Über deine Mauern, Jerusalem, habe ich Wächter bestellt, – Sp. 517 KR.

Scognamiglio, Edoardo: Il volto di Dio nelle religioni, – Sp. 240–241.

Sedmak, Clemens: Theologie in nachtheologischer Zeit, – Sp. 83 KR.

Sendker, Karl: Mit Maria glauben lernen, – Sp. 424–425.

Sölle, Dorothee: Erinnert euch an den Regenbogen, – Sp. 515.

Specker, Tobias: Einen anderen Gott denken? – Sp. 387–389 KR.

Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht, Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars, hg. v. Chrtistoph Grabenwarter / Norbert Lüdeke, – Sp. 312.

Steinhauer, Hilda: Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens, – Sp. 299–300.

Stosch, Klaus von: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, – Sp. 42–50.

Stubenrauch, Thomas: Wer ist Träger der Liturgie? – Sp. 494–496.

Stühlmeyer, Thomas: Veränderungen des Textverständnisses durch Bibliodrama, – Sp. 475–476.

Suche nach Frieden. Politische Ethik in der Frühen Neuzeit II., hg. v. Norbert Brieskorn / Markus Riedenauer, – Sp. 405–407.

Sühne, Erlösung, Miterlösung, hg. v. Dirk Grothues, – Sp. 220–222.

Taylor, Justin: Woher kommt das Christentum, übers. v. Hans Steymans, – Sp. 513–515 KR.

Terstriep, Dominik: Weisheit und Denken. Stilformen sapientialer Theologie, – Sp. 18–20.

Teuffenbach, Alexandra von: Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche, – Sp. 125–126.

The Blackwell Companion to Political Theology, hg. v. Peter Scott u. William T. Cavanaugh, – Sp. 380–383.

The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation, hg. v. Mark D. Nanos, – Sp. 171 KR.

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm (Studia Judaica 19), hg. v. Heinrich W. Guggenheimer, – Sp. 157–164.

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm (Studia Judaica 20), hg. v. Heinrich W. Guggenheimer, – Sp. 157–164.

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm (Studia Judaica 21), hg. v. Heinrich W. Guggenheimer, – Sp. 157–164.

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm (Studia Judaica 23), hg. v. Heinrich W. Guggenheimer, – Sp. 157–164.

Theillier, Patrick: Lourdes: Wenn man von Wundern spricht, – Sp. 367–369.

Theologie aktuell, hg. v. Josef Ernst, – Sp. 519 KR.

Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der katholischen Tübinger Schule, hg. v. Michael Kessler / Max Seckler, – Sp. 20.

Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen, – Sp. 432 KR.

Theologie im Dialog. Festschrift für Harald Wagner, hg. v. Peter Neuner / Peter Lüning, Sp. 283–285

Thonak, Sylvia: Religion in der Jugendforschung, – Sp. 516–517 KR.

Thönissen, Wolfgang: Stichwörter zur Ökumene, – Sp. 345–346 KR.

Thurnher, Rainer / Röd, Wolfgang / Schmidinger, Heinrich: Die Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts 3: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, Sp. 413–416.

Tilitzki, Christian: Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, – Sp. 152–154.

Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie, hg. v. Wilhelm Geerlings / Josef Meyer zu Schlochtern, – Sp. 369–372.

Tübinger Bibelatlas. Auf der Grundlage des Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO) hg. v. Siegfried Mittmann / Götz Schmidt, – Sp. 380.

Tworuschka, Udo: Heilige Schriften, – Sp. 241.

Typisch katholisch – typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag, hg. v. M. Meyer-Blanck / Walter Fürst, – Sp. 395–396.

Visionen in einer Welt ohne Religion?, hg. v. Hans-Otto Mühleisen, – Sp. 348 KR.

Walter, Matthias: Gemeinde als Leib Christi, – Sp. 84 KR.

Weidner, Daniel: Gershom Scholem, – Sp. 509–512.

Welche Wahrheit braucht der Mensch? Wahrheit des Wissens, des Handelns, des Glaubens, hg. v. Ludwig Wenzler, – Sp. 520 KR.

Weltdorf Babel: Globalisierung als theologische Herausforderung, hg. v. Giancarlo Collet, Sp. 191.

Wendel, Saskia: Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, – Sp. 324–330.

Wengst, Klaus: Das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kap. 11–21, – Sp. 203–205.

Werkbuch Liturgischer Präsenz nach Thomas Kabel, hg. v. Helmut Wöllenstein, Sp. 131–135.

Wenz, Gunther: Ergriffen von Gott, – Sp. 341.

Wick, Peter: Die urchristlichen Gottesdienste, – Sp. 293–295.

Wicke-Reuter, Ursel: Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa, – Sp. 295–298.

Winter, Stephan: Eucharistische Gegenwart, – Sp. 496–498.

Witt, Thomas: Repraesentatio Sacrificii, – Sp. 232–234.

Witte, Bernd: Die Sünden der Priester und Mönche, – Sp. 222–223.

Wittrahm, Andreas: Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne, – Sp. 69–72.

Wolfers, Melanie: Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft, – Sp. 306–308.

Wolnik, Francisek: Liturgia śalskich cystersów w średniowieczu, – Sp. 234.

Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage, hg. v. d. Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg, – Sp. 491–493.

Woyke, Johannes: Die neutestamentlichen Haustafeln, – Sp. 205–207.

Writing the Bodies of Christ. The Church from Caryle to Derrida, hg. v. John Schad, Sp. 84–85 KR.

Wynn-Williams, Damian J.: The State of the Pentateuch, – Sp. 373–374.

Wyschogrod, Michael: Gott und Volk Israel, – Sp. 77–79.

Zeilinger, Peter: Nachträgliches Denken, – Sp. 154–155.

Zirkel, Adam: Quam primum – salva iustitia. Müssen kirchliche Eheprozesse Jahre dauern? Sp. 313–314.

Zlatohlávek, Martin / Rätsch, Christian / Müller-Ebeling, Claudia: Das Jüngste Gericht, Sp. 255–256 KR.

Zulehner, Paul M. / Beranek, Markus / Gall, Sieghard / König, Marcus: Gottvoll und erlebnisstark, – Sp. 409–410.

Zur Ökumene verpflichtet, hg. v. Eva-Maria Faber, – Sp. 306.

IV. Beiträge

Grußwort an Kloster Gerleve, – Sp. 284

V. Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Sammelbände, Festschriften und Zeitschriften, – Sp. 85–87, 173–175, 255–260, 347–349, 433–437, 521–525.

VI. Dissertations- und Habilitationsverzeichnis

Dissertationen: – Sp. V–XVIII, Nachtrag: – Sp. 259–261.

Habilitationen: – Sp. XVII–XXII, Nachtrag: – Sp. 261.

VII. Jahresverzeichnis

Jahrgang 99 / 2003: – Sp. V–XIV.

THEOLOGISCHE REVUE

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

100
2004

Jährlich 6 Hefte | **VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER** | **Jährlich € 109,00 / sFr 189,40**

Nummer 1 | **2004** | **100. Jahrgang**

Ludwig Feuerbach (1804–1872). Die religiöse Wende zum Menschen (Jörg Splett) . . . . . Sp. 3

Sakramente als Widerfahrnis des Anderen. Die Alteritätsstruktur als Signum der Sakramente in der neueren Theologie (Eva-Maria Faber) . . . . . Sp. 5

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 15

Alvarium. FS für Christian Gnilka, hg. v. Wilhelm Büttner / Rainer Henke / Markus Mülke (Ulrich Volp)

Denken und Glauben. Perspektiven zu „Fides et Ratio", hg. v. Karl Josef Wallner (Matthias J. Fritsch)

Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, hg. v. Thomas Söding (Hans Kessler)

Terstriep, Dominik: Weisheit und Denken. Stilformen sapientialer Theologie (Wolfgang Beinert)

Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der katholischen Tübinger Schule, hg. v. Michael Kessler / Max Seckler (Harald Wagner)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 20

Reventlow, Henning Graf: Epochen der Bibelauslegung. Bd I: Vom Alten Testament bis Origenes / Bd II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter / Bd III: Renaissance, Reformation, Humanismus / Bd IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert (Lothar Lies)

Exegese NT . . . . . Sp. 22

Fenske, Wolfgang: Paulus lesen und verstehen. Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels (Martin Ebner)

Heise, Jürgen: Auslegung durch Nachdenken. Exegese johanneischer Texte und hermeneutische Überlegungen (Klaus Scholtissek)

Hengel, Martin: Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III (Dieter Zeller)

Meiser, Martin: Die Reaktion des Volkes auf Jesus. Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien (Franz Georg Untergaßmair)

Mußner, Franz: Was hat Jesus Neues in die Welt gebracht? (Wolfgang Beinert)

Röhser, Günter: Stellvertretung im Neuen Testament (Jens Schröter)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 28

Nowak, Kurt: Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser (Kurt Meier)

Schmid, Johanna: Papst Pius XII. begegnen (Michael F. Feldkamp)

Konzilsgeschichte . . . . . Sp. 34

Concilii Tridentini Tractatuum Partis Alteris Volumen Secundum: Traktate nach der XXII. Session (17. September 1562) bis zum Schluß des Konzils, hg. v. Klaus Ganzer (Hubert Wolf)

Religionsgeschichte . . . . . Sp. 35

Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer. Eine Einführung (Klaus Thraede)

Philosophiegeschichte . . . . . Sp. 39

Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung, hg. v. Michael Erler / Andreas Graeser (Heinrich Watzka)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 41

Pfüller, Wolfgang: Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive (Eugen Biser)

von Stosch, Klaus: Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein (Thomas Schärtl)

Dogmatik . . . . . Sp. 50

Essen, Georg: Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (Bertram Stubenrauch)

Körtner, Ulrich: Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche (Bernhard Nitsche)

Schwöbel, Christoph: Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik (Gisbert Greshake)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 57

Damblon, Albert: Ab-kanzeln gilt nicht. Zur Geschichte und Wirkung christlicher Predigtorte (Klemens Richter)

Europäischer Kirchenbau 1950–2000, European Church Architecture, hg. v. Wolfgang Jean Stock (Conrad Lienhardt)

Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. v. Hans-Christoph Schmid-Lauber / Michael Meyer-Blanck / Karl-Heinrich Bieritz (Klemens Richter)

Odenthal, Andreas: Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen (Christian Grethlein)

Roth, Ursula: Die Beerdigungsansprache. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft (Peter Walbrunn)

Moraltheologie . . . . . Sp. 62

Arntz, Klaus: Melancholie und Ethik. Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Grenzen sittlichen Subjektseins im 20. Jahrhundert (Eberhard Schockenhoff)

Mack, Elke: Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs (Josef Römelt)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 67

Könemann, Judith: „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich". Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne (Heribert Wahl)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 69

Wittrahm, Andreas: Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität (Klaus Baumann)

Judentum . . . . . Sp. 72

Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Andrea Doeker / Peter Ebenbauer (Günter Stemberger)

Plüss, David: Das Messianische – Judentum und Philosophie im Werk Emmanuel Lévinas' (Josef Wohlmut)

Wyschogrod, Michael: Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens. Übersetzung aus dem Amerikanischen von Annerose Karkowski / Wolfgang Stegemann (Günter Stemberger)

Spiritualität . . . . . Sp. 79

Greshake, Gisbert: Spiritualität der Wüste (Katja Boehme)

Theologie / Musik . . . . . Sp. 80

Depta, Klaus: Rock for Jesus. Biographisches Lexikon christlicher Interpreten der Rock- und Popszene. Aufbereitet für Religionsunterricht und Jugendarbeit (Gerd Buschmann)

Theologie / Literatur . . . . . Sp. 81

Lehr-Rosenberg, Stephanie: „Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug." Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins (Georg Langenhorst)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 83

Bibliographie . . . . . Sp. 85

enth. Liste der Hab. u. Diss 2002/03 (als Beil.)

U6141

BS: Theol A 010

Gd 128.4°

ZDV

Ludwig Feuerbach (1804–1872)

Die religiöse Wende zum Menschen

von Jörg Splett

„Warum heute Atheismus? – ‚Der Vater' in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso ‚der Richter', ‚der Belohner'. Insgleichen sein ‚freier Wille': er hört nicht – und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar? – Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt."[1] Gilt diese Diagnose nicht erst recht heute, in der Atmosphäre eines „religionsfreundlichen Atheismus"?

Unter diesem Aspekt erscheint Feuerbach, 200 Jahre nach seinem Geburtstag, als der Philosoph heutiger Religiosität; auch unter Christen? – Der Sohn Anselms Ritters von Feuerbach, Schöpfers des Bayerischen Strafgesetzbuchs (zeitweilig mit Kaspar Hauser befaßt), hatte mit großen Erwartungen sein Theologiestudium in Heidelberg begonnen, gerät jedoch – wohl durch die rationalistische Exegese H. E. G. Paulus' – in eine Krise und wechselt nach Berlin, um von Paulus' dogmatischem Gegenspieler Carl Daub an die Quelle Hegel zu kommen. (Dem dominanten Vater wird der Wechsel durch Hinweis auf die Theologen Schleiermacher und Neander begründet.) Und hier ergibt er sich dann voller Hegel-Begeisterung ganz der Philosophie „Der Berg Sinai und der Oelberg ist mir untergesunken unter der seligklaren Fluth des Begriffes (...) Der Vernunft genügt nicht mehr die schöne Unschuld der Bibel, über welcher der heilige Geist nur in Gestalt einer Taube schwebte, nachdem er die unangemessene Thierform abgestreift, in seiner Entäußerung sich innerlich und sein Dasein seinem Begriffe identisch gesetzt hat" (29. I. 1825 an Daub). In Erlangen promoviert und habilitiert er sich mit einer Arbeit zur Einheit und Unendlichkeit der Vernunft. Der Privatdozent läßt 1930 anonym „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" erscheinen, „nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien" („Gott und Natur sind bloß ‚Extrem', in dem Menschen vereint sich / Gott erst mit der Natur; Mittler! Darum ist der Mensch."). Damit hat er sich eine akademische Karriere verbaut. Er wird Privatgelehrter, mit einem Pensionsteil vom Vater her und – seit 1837 – dem Anteil seiner Frau an der väterlichen Porzellanfabrik. Nach einigen Monographien und Beiträgen erscheint 1841 das „Wesen des Christentums" (1849 in 3. Aufl.). Zwar war auch ein Tausch der beiden Teile geplant, es bleibt aber dabei: Auf einen ersten positiven „Das wahre, d. i. anthropologische Wesen der Religion" folgt der negative „Das unwahre, d. i. theologische Wesen der Religion." 1848 laden ihn Heidelberger Studenten zu Vorlesungen über das Wesen der Religion ein. Unter den Hörern finden sich Gottfried Keller (vgl. Kap. 9–12 im letzten Buch des „Grünen Heinrich") und der Physiologe Jacob Molleschott, den rezensierend Feuerbach zwei Jahre später den berühmt-berüchtigten Satz schreibt: „Der Mensch ist, was er ißt." Seine Weiterarbeit an der „positiven Seite" der Religionskritik – bis zur „Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums" (1857) bleibt so gut wie ohne Echo, und nach dem Zusammenbruch der Fabrik ist er bis zum Lebensende auf Zuwendungen von Freunden – auch aus Amerika – angewiesen.

Sein Programm bringt er in Heidelberg auf den Punkt: „Der Zweck meiner Schriften, so auch meiner Vorlesungen ist: die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Candidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewußten Bürgern der Erde zu machen".[2]

Besonders klar führen es die kurzen Paragraphen der „Grundsätze einer Philosophie der Zukunft" von 1843 aus.[3] Daß Gott als Gott „nichts anderes als das Wesen der Vernunft selbst" sei, gezeigt zu haben, ist das Verdienst der spekulativen Philosophie (6). Was im Theismus Objekt ist, wird hier Subjekt (7), indem die Vernunft als spekulative erkennt, daß *ihr* die göttlichen Eigenschaften zukommen. Die Vollendung des Theismus ist so Atheismus (14): als Pantheismus, d. h. geleugnet wird nur Gott als für sich seiend, seine Eigenschaften werden als die von Mensch und Natur bejaht: So ist der Pantheismus „die nackte Wahrheit des Theismus". Insofern er aber die Theologie auf theologische Weise leugnet, steht er im Selbstwiderspruch. Der charakterisiert die Hegelsche Philosophie, insofern hier „die Negation des Christentums mit dem Christentum selbst identifiziert wird: „Identität von Glaube und Unglaube, Theologie und Philosophie, Religion und Atheismus, Christentum und Heidentum auf (...) dem Gipfel der Metaphysik" (21).

Darum ist die behauptete Versöhnung auch nur eine solche im Denken, gedacht statt wirklich. „Die Identität von Denken und Sein drückt daher nur die Identität des Denkens mit sich selbst aus (...) Sein bleibt ein Jenseits. Die absolute Philosophie hat uns wohl das Jenseits der Theologie zum Diesseits gemacht, aber dafür hat sie uns das Diesseits der wirklichen Welt zum Jenseits gemacht" (24). Sein ist nicht, ist nichts für das Denken; daher der bezeichnende Übergang von Sein und Nichts in der Logik (26). Wirklichkeit als solche gibt es einzig für die Sinne. „Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch" (32). Sein erschließt sich nur der Empfindung. „So ist die Liebe der wahre ontologische Beweis vom Dasein eines Gegenstandes außer unserem Kopfe (...) Das, dessen Sein Dir Freude, dessen Nichtsein Dir Schmerz bereitet, das nur ist" (33).

So erweist diese „neue Philosophie" sich als „das zu Verstand gebrachte Herz" (34). Wahr und göttlich darf nur heißen, was keines Beweises bedarf, und das trifft allein für das Sinnliche zu. Was man nicht platt und simpel lesen sollte: „Wir sehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengespenster, wir blicken auch in den Blick eines Menschen (...) auch das Ich ist Gegenstand der Sinne" (41). (Wirklich sind demnach, statt bloße Anschauungsformen, ebenso Raum und Zeit. Wo bin ich?, fragt man erwachend. Wirkliches Denken geschieht in Raum und Zeit – 44.)

Das Subjekt solchen Denkens ist dann nicht mehr ein bloßes Ich, sondern eben der konkrete Mensch (50f). So wird die Wahrheit Fleisch und Blut und derart erst Wahrheit (52). Nicht isoliertes Denken kennzeichnet den Menschen, sondern die ihm eigene „universelle Sinnlichkeit".[4] Und nicht absolute Identität, sondern die Unterscheidung von Ich und Du ist der wahre absolute Standpunkt (56). Ist doch das Wesen des Menschen nur in jener Einheit gegeben, die sich „auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt" (59).

§ 60: Einsamkeit ist Endlichkeit und Beschränktheit, Gemeinschaftlichkeit ist Freiheit und Unendlichkeit. Der Mensch für sich ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch – die Einheit von Ich und Du – ist Gott."

Statt ein „Monolog des einsamen Denkens mit sich selbst" ist die wahre Dialektik „ein Dialog zwischen Ich und Du" (62). In solch dialogischer Einheit erfüllt sich das alte Mysterium der Trinität (63). Damit ist dies Denken statt nur Denken über selbst Religion (64).

In diesem Sinn geht Feuerbach auch im Hauptwerk zum Christentum vor. Im Glauben an den jenseitigen Gott widerspricht die Vorstellungsform dem Inhalt: der Liebe. Wirklich ist diese nur als Liebe zum Menschen, und zwar nicht als abgeleitet, sondern ursprünglich: „Homo homini Deus" (VI, 326). Die zum Jenseitswesen hinaufgesteigerte Menschengattung (allwissend, allmächtig, zeugend-schöpferisch) wäre als sie selbst in ihrem Eigenrang zu erkennen. Ebenso die gewährende Natur. Statt sie, zugunsten der übernatürlich eucharistischen Gestalten, abzuwerten, gilt es – so der Schlußsatz des Werks (VI, 335) –, „den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbre-

[1] Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse, 53: KSA 5, 72f.

[2] Sämtl. Werke in 10 Bden, hg. v. W. Bolin / F. Jodl, 1903–1911, 2. Aufl. (mit einer Einleitung von K. Löwith und um drei von H.-M. Saß besorgte Bde. ergänzt), Stuttgart-Bad Cannstatt 1960, VIII, 28f.

[3] II, 245–320 (im Folgenden nur mit den Paragraphen-Ziffern zitiert). In Klostermanns Texten zur Philosophie hat G. Schmidt eine kritische Ausgabe vorgelegt, Frankfurt/Main[3] 1983. Während diese Editionen Feuerbachs revidiertem Text in den Sämtlichen Werken von 1846 folgen, gibt der Druck, mit Anmerkungen der Hg., in der Meinerschen Philosophischen Bibliothek (1996): Entwürfe zu einer Neuen Philosophie, hg. v. W. Jaeschke / W. Schuffenhauer, die Erstausgabe wieder: Zürich / Winterthur 1843 (67 statt 65 §§), samt drei weiteren Arbeiten aus dieser Werk-Etappe; nach Bd 9 der von Schuffenhauer edierten Gesammelten Werke, Berlin 1967ff.

[4] Schmidt, A.: Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1973.

chen [vgl. J. B. Metz[5]], um dem Gemeinen ungemeine Bedeutung, dem Leben als solchem überhaupt religiöse Bedeutung abzugewinnen. Heilig sei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser! Amen."

Religiöse Erfahrung ist also Erfahrung des Menschen mit sich selbst und der Natur. „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter", heißt es in einem Fragment aus diesen Jahren (II, 388). Doch kann man beim Menschen stehen bleiben? In Heidelberg wird er formulieren, seine Lehre fasse sich „in die zwei Worte: Natur und Mensch zusammen. Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heißt bei mir nicht Gott – ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort – sondern: Natur ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen. Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen wird, ist und heißt bei mir Mensch" (VIII, 26).

Auf formale Kritik an Methode, Logik, Terminologie und System, von Anfang an christlicher- wie marxistischerseits erhoben, sei hier verzichtet.[6] Ungeachtet erheblicher Mängel, ja teils dank ihrer, hat Feuerbach den Nerv der Zeit getroffen. „Wir waren alle momentan Feuerbachianer" (F. Engels[7]). Allerdings schreibt Engels das schon als Erinnerung. Doch auf der anderen Seite erklärt zum 100. Todestag in der Münchener Akademie Günter Rohrmoser auf die Frage, „ob wir durch den Feuerbach hindurch müssen[:] Der Bach wurde inzwischen zum reißenden Strom, in welchem wir, ohne erkennbare Aussicht auf ein rettendes Ufer, treiben."[8]

„In der philosophischen Diskussion der Gegenwart" sei sein Werk „bei weitem nicht so präsent, wie es seine philosophiegeschichtliche Stellung und sein gedanklicher Rang erforderten, merken die Herausgeber bei Meiner an (VII). Um so gegenwärtiger dürfte er atmosphärisch sein. Karl Barth fragt sich in seiner Theologie-Geschichte des 19. Jh.s, ob dieser Anti-Theologe „nicht der Schnittpunkt" sei, auf den hin alle jene Linien [Schleiermacher, de Wette, Hegel, Tholuck] konvergieren, so wenig das im Sinn ihrer Urheber liegen mochte".[9] Von Gewicht sind ihm drei Anfragen Feuerbachs: 1. an christliche Anthropozentrik (in Übersteigerung Lutherscher Christozentrik), zugleich mit der „Lehre vom Ich und Du als der wahren via regia des Glaubens und der Offenbarung" (488); 2. an christlichen Spiritualismus (besonders im Blick auf die Auferstehung) mit seiner Betonung der Leiblichkeit; 3. in seiner Blindheit für das Einzelsein des Einzelnen, seine Bosheit und seinen Tod an ein ähnliches Übersehen in christlicher Theologie.

Henri de Lubac weist darauf hin, daß Nietzsche, der von Feuerbach als Philosoph nichts hielt, ihm mehr verdankt, als ihm bewußt war, „und zwar durch die Vermittlung der beiden Leitsterne seiner Jugend: Schopenhauer und Wagner".[10] Tragisch, daß er glaubte, „‚Gott' der Liebe opfern" zu müssen, um „nicht die Liebe ‚Gott' [zu] opfern" (24). Findet aber nicht gerade dies – auf unterschiedlichen Niveaus – sein Echo in verbreiteten Alternativ-Parolen wie „(absoluter) Wahrheitsanspruch – Toleranz", „Dogma(tismus) – Mystik / Politik", „exkludierende Orthodoxie – menschlich verbindende Orthopraxis", gesellschaftlich wie kultisch?

Es gibt, nach einer oft zitierten und bedenkenswerten Passage Charles Péguys, fromme Leute („die Partei der ‚Frommen'"), die, „weil sie nicht den Mut haben, von der Welt zu sein, glauben (...), daß sie Gottes seien (...). Weil sie niemand lieben, glauben sie, Gott zu lieben."[11] Ein Nachklang zu 1Joh 4, 20. Doch wäre andererseits nicht auch neben der „Gottesvergiftung" mit Gottes-Ressentiment zu rechnen?[12] Wie, wenn im Spiegel Feuerbachs sich Welt-Christen zugleich gerade in der Gegenrichtung fragen ließen?

[5] Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile, Gütersloh 1981, 86: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung."

[6] Gagern, M. v.: Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die „Neue" Philosophie, München / Salzburg 1970; Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, hg. v. H. Lübbe / H.-M. Saß, München 1975; Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, hg. v. H.-J. Braun / H.-M. Sass / W. Schuffenhauer / F. Tomasoni), Berlin 1990.

[7] Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, hier nach: K. Marx / F. Engels: Über Religion, Berlin 1958, 180.

[8] Zur Debatte 2 (1972), Nr. 10, 4.

[9] Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich ^{3}1946, 487.

[10] Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus, Einsiedeln 1984, 31.

[11] Nota conjuncta, Wien / München 1956, 167.

[12] Zum Christus-Ressentiment (bei Vikaren) siehe B. Hellingers Bericht in: Müller, W.: Die Ehre Gottes ist der lebendige Mensch, Mainz 1995, 29.

Sakramente als Widerfahrnis des Anderen

Die Alteritätsstruktur als Signum der Sakramente in der neueren Theologie

von Eva-Maria Faber

In den vergangenen Jahren ist eine beachtliche Anzahl von Büchern zur Sakramententheologie erschienen – trotz der Diagnose von Lothar Lies, daß die deutschsprachige Theologie diesbezüglich wenig Neues zu bieten habe und der Markt gesättigt sei[1]. Die Vielzahl von Titeln könnte Indiz für verschiedenartige Sachverhalte sein. Sie könnte eine „Krise des Sakramentalen" widerspiegeln und auf das Bedürfnis antworten, sich der Bedeutung sakramentaler Praxis zu vergewissern. Gegen die Diagnose „Krise" hingegen spricht die Beobachtung, daß der Begriff des Sakramentalen binnentheologisch in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen sozusagen „ohne Not" – man könnte fast sagen: inflationär – aufgegriffen wird (etwa im Bereich der Traditionsforschung[2]). Auch im Blick auf die Frage nach der Vermittlung christlichen Glaubens mit dem zeitgenössischen Denken meldet sich in vielen Publikationen eher das Gespür an, daß das Denken in sakramentalen Kategorien heute einiges an Plausibilität mitbringt und die Feier der Sakramente im Blick auf „Fernstehende" eine Chance sein kann.

Krise oder Renaissance des Sakramentalen? In beiden Diagnosen dürfte ein Kern Wahrheit stecken, und gerade dies nötigt dazu, näher hinzuschauen (I.). Die entscheidenden Impulse, welche die Sakramententheologie in diesem Kontext zu geben hat, liegen auf fundamentaltheologischer Ebene. In Frage steht, wie das spezifisch Christliche sakramentalen Denkens und Feierns zu fassen ist und wie es mit gegenwärtigen Lebenswelten und zeitgenössischem Denken vermittelt werden kann (II.).

I. Problemanzeige

Welches wären Faktoren einer „Krise des Sakramentalen"[3]? Wolfgang W. Müller, der mit dieser Diagnose sein Buch „Gnade in Welt" beginnt, nennt die klassischen religionskritischen Einwände: Ideologieverdacht, archaische, magische Denkweise. Die Zuversicht, daß dort, wo Sakramente gefeiert werden, wo also die Kirche in ihrem gottesdienstlichen Tun einzelne Menschen durch besondere Riten in den durch Jesus Christus eröffneten Lebensbereich hineinstellt, Gott selbst am Werk sein soll, ist in der Tat für viele Menschen schwer nachvollziehbar. Der sakramentalen Praxis, die beansprucht, Gottes Zuwendung zu vermitteln, scheint eine magische Vorstellung menschlicher Einflußnahme auf Gott und in der Konsequenz ein fragwürdiges Gottesbild zugrunde zu liegen. Ist es nicht vermessen anzunehmen, daß Gott sich dazu herabläßt, just zu dem Zeitpunkt zu handeln, an dem bestimmte Gesten vollzogen und bestimmte Worte gesprochen werden?

Zugleich ist die Krise des Sakramentalen Symptom der Krise des Glaubens an einen personalen Gott, dem zugetraut wird, in die Welt, in menschliches Leben hineinzuwirken. In dem Maße, wie Gott zur Erklärung natürlicher und geschichtlicher Phänomene nicht mehr

[1] Vgl. L. Lies, Neue Elemente in der deutschsprachigen Sakramententheologie?, in: ZKTh 119 (1997) 296–322. 415–433, 432f.

[2] Siehe dazu B. Schoppelreich, Zeichen und Zeugnis. Zum sakramentalen Verständnis kirchlicher Tradition, Münster 2001 (Studien zur Traditionstheorie 3).

[3] **Müller**, Wolfgang: **Gnade in Welt.** Münster 2002, 1: „Heute erleben Kirche und Theologie jedoch wiederum eine Krise des Sakramentalen".

benötigt wird, verliert sein Wirken auch in religiösen Kontexten an Plausibilität.

Als weitere Wurzel einer Krise des Sakramentalen kann mit Knut Wenzel[4] das zeitgenössische „Zweckdenken" benannt werden. Gemeint ist eine Bewußtseinslage, derzufolge „sich die Sinnhaftigkeit einer Erkenntnisaussage ausschließlich oder primär nach dem Grad ihrer prompten Operationalisierbarkeit und Zweckzurichtbarkeit bemißt" (Wenzel, 15). Diesem „instrumentalisierenden Rationalitätstyp" ist ein symbolisches Wirklichkeitsverständnis, wie es sakramentalem Denken zugrunde liegt, fremd. In einer Welt, die von Zweckbestimmtheit geprägt ist und auf Transzendenz verzichten zu können glaubt, scheint es schwierig, noch sinnvoll von einer sakramentalen Struktur der Wirklichkeit zu sprechen.

Vor diesem Hintergrund wäre eine Abkehr von der sakramentalen Denkform und Praxis verständlich. „Das Religiöse wird nicht mehr so sehr an der sakramentalen Praxis wahrgenommen, sondern verlagert sich immer weiter auf eine ethisch-pragmatische Ebene" (Müller, 1).

Doch spätestens hier wird man einhalten müssen, um zu fragen, ob diese Diagnose nicht überholt ist und jedenfalls nicht die ganze Breite gegenwärtiger Lebenswelten einfängt. So formuliert Hans-Joachim Höhn angesichts der Ästhetisierung der Lebenswelt: „Die Gegenwartsgesellschaft siedelt ihre kategorischen Imperative nicht mehr in der Ethik, sondern in der Optik an"[5]. Gegen eine grundsätzliche Unvermittelbarkeit sakramentalen Denkens mit der gegenwärtigen Lebensauffassung spricht das unübersehbare anthropologische Bedürfnis von Menschen, Rituale zu feiern und so ihr Leben zu inszenieren und zu stabilisieren. Die heutige Welterfahrung ist keineswegs geheimnislos, in verschiedenen Lebenszusammenhängen (Sprache, Medien, Wertempfinden) werden religiöse Momente und sakramentale Strukturen artikuliert[6]. Wenngleich mit all dem noch nicht die christliche Sakramentsauffassung und -praxis erreicht ist, gewinnt diese doch an Plausibilität.

In einer Welt, in der ästhetische und rituelle Inszenierung auf der Tagesordnung steht, ist die sakramentale Praxis der Kirche für die Identität des Christlichen sowohl binnenchristlich wie auch in der Außenwirkung von höchster Bedeutung. So veranlaßt die Kulturdiagnose „von der gesellschaftlichen Dominanz des Sehsinns und des Optischen" (Höhn, 15) Höhn mit gutem Recht zu der These von der „ästhetischen Kraft der Sakramente" (so der Untertitel seines Buches „Spüren"). Binnenchristlich ist eine Kirche, die erfahrbar in die Rolle einer Minderheit hineinwächst, vermehrt auf verbindliche Lebens- und Kommunikationsformen angewiesen; sie wird der gemeinschaftlichen Feier der Sakramente einen höheren Stellenwert beimessen[7]. Die liturgische Dimension kirchlichen Handelns und mithin die Feier der Sakramente hat in der Gegenwart aber auch für die Präsenz des Christlichen in der heutigen Gesellschaft eine besondere Bedeutung. In allen Bereichen sind Menschen heute an bildhafter Vermittlung orientiert. „Da es aber in der Kirche ein bild- und handlungsorientiertes Potential mit symbolischer Bedeutung gibt, könnten sich hier neue Begegnungspunkte mit dem säkularen Menschen der Gegenwart ergeben". Ulrich Kühn bezieht diese Einsicht auf aktuelle ökumenische Herausforderungen: „Vielleicht ist sogar der Ruf nach gemeinsamer Eucharistie auf dem Berliner Kirchentag 2003 durch das Gefühl bedingt, daß Christen nicht nur im Wort, sondern eben im Medium symbolischer Kommunikation zusammengehören".

Statt von einer Krise kann somit von einer Chance des Sakramentalen gesprochen werden. Um so fataler, wenn die kirchliche Praxis nicht in der Lage ist, diese Chance wahrzunehmen. „Kirche ohne Sakramente", so faßt Paul M. Zulehner in dem Bd „Zeichen des Lebens"[8] plakativ die Situation zusammen, in der eine Feier der Sakramente vielerorts nicht mehr gewährleistet ist. „Da sind glaubende Menschen, Gruppen, Gemeinschaften, Gemeinden, in deren ‚Ruf- und Reichweite' kein Amtsträger mehr ist. Deren Wunsch, ihren Glauben in den verdichteten sakramentalen Vorgängen zu vollziehen, findet keine Erfüllung". In einer Zeit, die die Sehnsucht nach Sakramenten wiederentdeckt, wird aus der Krise des Sakramentalen eine Krise der kirchlichen Verwaltung der Sakramente.

Auch die Beiträge von Kurt Koch und Bruno Primetshofer in dem von Zulehner u. a. herausgegebenen Bd befassen sich mit diesem Aspekt der Krise des Sakramentalen. Während Bischof Koch den inneren Zusammenhang zwischen der sakramentlichen Feier und der Vorsteherschaft durch einen ordinierten Amtsträger aufzeigt und dabei die theologische Erneuerung des priesterlichen Dienstes und die Ermöglichung von erweiterten Zugangswegen zu diesem Dienst postuliert (222), geht der Kirchenrechtler Primetshofer vom kirchlichen Grundrecht der Gläubigen auf Wort und Sakrament aus, um zu fragen, ob die Kirche „in ihren gegenwärtigen rechtlichen Strukturen jenes Maß an Flexibilität aufweist, das erforderlich ist, um alle diejenigen für die unterschiedlichen Formen des geistlichen Dienstes zuzulassen, die dazu fähig und willens sind" (239).

Auf eine andere hausgemachte Krise legt Höhn den Finger. Er diagnostiziert, die Attraktivitätsschwäche des Christentums hänge auch an einer unzureichenden ästhetischen Kompetenz. Wenn die Sakramentspraxis abnimmt, ist damit nicht „das Sakramentale" als solches in die Krise gekommen, sondern die mangelnde Fähigkeit der Verantwortlichen, die sakramentale Dimension des Christentums zu kultivieren.

Besteht also die Krise des Sakramentalen heute darin, daß die Kirche die Renaissance des Sakramentalen verpaßt?

Nun dürfte es fragwürdig sein, sich des Zurücktretens religionskritischer Stimmen und entsprechender Anfragen an die sakramentale Praxis zu freuen, um ungeniert auf den Zug „Ästhetik-Boom" aufzuspringen und in beliebiger Weise Ritualanbieter zu werden. Diese Mahnung geben verschiedene Vf. gleichermaßen mit.

Höhn warnt schon aus kulturdiagnostischen Gründen vor einer leichtfertigen Ästhetisierung des Christlichen, entwickelt doch der Ästhetik-Boom bereits seine eigene negative Dialektik. „Die Ausweitung des Ästhetischen geht einher mit allen Negativaspekten des Inflationären: Auszehrung der Inhalte, beschleunigte Veraltung des Neuen, Verdruß durch Überdosierung. Dieser Trend macht es fraglich, ob die Sinndimension des Daseins und der Wahrnehmungsbereich des Evangeliums allein im Ästhetischen liegen kann. Wer Teil des Ästhetisierungstrubels wird, erwirbt auch Anteile an seinen Pathologien. Ist vom Christentum nicht mehr und anderes zu erwarten, als die religiöse Dublette dieser Pathologien zu liefern?" (Höhn, 14f).

Erst recht verbieten es theologische Gründe, einfachhin am Ritenbedarf der Zeitgenossen anzusetzen. „So sehr Sakramente Rituale sind: Rituale sind nicht von Haus aus Sakramente" (Zulehner, 13).

Zudem gilt hier wie in anderen Bereichen, daß es der Theologie gut ansteht, Hüterin neuzeitlicher Errungenschaften zu sein – selbst solcher, die ursprünglich christentumskritisch vorgetragen wurden. Jedenfalls geht es nicht an, so zu tun, als habe es kultkritische Anfragen oder so etwas wie eine Subjektorientierung und eine anthropologische Wende nicht gegeben. „Das Sakramentale – als Qualität der Wirklichkeit – ist nicht gegen die Moderne auszuspielen, sondern unter den Bedingungen der Moderne zu formulieren. Dies kann nur auf dem Weg einer radikalen Anthropologisierung auch des Sakramentalen geschehen" (Wenzel, 22).

Die zentrale Aufgabenstellung der Sakramententheologie wäre es demnach, in Anknüpfung und Widerspruch zum zeitgenössischen Denken die christliche Auffassung sakramentaler Wirklichkeit zu verantworten und verstehbar zu machen.

II. Grunddimensionen des Sakramentalen in neuerer Sakramententheologie

1. Die Alteritätsstruktur als spezifisch christliche Signatur des Sakramentalen

Im Kontext einer Gesellschaft, in der Menschen unübersehbar – in religiöser Färbung und mit Hilfe von Riten – nach dem suchen, was Leben strukturieren und ihm Halt geben könnte, sind die christlichen Kirchen gefordert, ihr „Angebot" vorzustellen und nahezulegen. In dieser Konstellation ist es unumgehbar, sich dessen zu vergewissern,

[4] **Wenzel**, Knut: **Sakramentales Selbst.** Der Mensch als Zeichen des Heils. Freiburg i. Br. 2003.

[5] **Höhn**, Hans-Joachim: **Spüren.** Die ästhetische Kraft der Sakramente. Würzburg 2002 (Glaubensworte). Gerade gegenläufig zu Müller formuliert Höhn, daß es naheliegt, Prioritäten neu zu setzen und an die Stelle des Dogmatisierens und Moralisierens als „obsolet gewordener Codes christlicher Verkündigung" nunmehr die Ästhetik zu setzen: ebd. 14, das Zitat im Text findet sich ebd. 23.

[6] Siehe dazu den Beitrag von A. Schilson, Geheimnislose Wirklichkeit. Sakramentale Strukturen heutiger Welterfahrung, in: **Vergegenwärtigung**. Sakramentale Dimensionen des Lebens, hg. v. Herten, Joachim / Krebs, Irmgard / Pretscher, Josef / Koch, Günter. Würzburg 1997. Der Art. von Schilson findet sich ebd. 21–48.

[7] Siehe dazu U. Kühn, Die Lehre von den Sakramenten in der Sicht der evangelischen Kirche, in: Von der „Gemeinsamen Erklärung" zum „Gemeinsamen Herrenmahl"? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert, hg. v. E. Pulsfort / R. Hanusch. Regensburg 2003, 103–121, 116f. Die folgenden Zitate im Text stehen ebd. 117 und 118.

[8] **Zeichen des Lebens**. Sakramente im Leben der Kirchen – Rituale im Leben der Menschen, hg. v. Zulehner, Paul M. / Auf der Maur, Hansjörg / Weismayer, Josef. Ostfildern 2000. Der Beitrag von Zulehner unter der Überschrift Rituale und Sakramente findet sich ebd. 13–22, das Zitat ebd. 20.

welche Antwort das christliche „Angebot" bereithält – gerade um nicht nur die Pathologien einer ästhetisch und religiös aufgeladenen Gesellschaft zu spiegeln.

In der neueren Literatur zur Sakramententheologie fällt auf, daß unumwunden und in einer guten Weise „selbstbewußt" das spezifisch Christliche der Sakramente zur Sprache gebracht wird: daß nämlich in sakramentaler Wirklichkeit der Welt und dem menschlichen Leben mehr und anderes eingestiftet wird, als es von sich her zu eigen hat. Dabei werden die vorchristlichen menschlichen Suchbewegungen nicht abgewertet, sondern aufgenommen als hingeordnet auf die gleichwohl unableitbare Selbstmitteilung Gottes. So nennt Müller die Sakramente „Erkennungszeichen für die Suche des Menschen nach Ganz-Sein und Heil als auch der Zu-Sage der Heilsgabe Gottes an uns Menschen in seinem Sohn Jesus Christus" (Müller, 1)[9]. Beides kommt zusammen: die Ausrichtung des Menschen auf Gott und sein Entgegenkommen.

Auf diese Weise wird in neueren sakramentstheologischen Entwürfen die (Rahnersche) anthropologische Wende aufgenommen und zugleich weitergeführt. Ganz entschieden verstehen sie die Sakramente als dem menschlichen Leben von sich her nichts Fremdes. Menschen können verstehen und bejahen, was sie in den Sakramenten feiern, weil sie den Wert von Symbolen schätzen und Lebenswenden mit deutenden Feiern verbinden, grundsätzlicher formuliert: weil schon ihr „natürliches" Dasein symbolisch verfaßt ist. Dies betonen v. a. symboltheologische Ansätze wie der von Wolfgang Müller: „Die sakramentale Struktur menschlichen Lebens befähigt dazu, eine von Gott gewollte und gestiftete Möglichkeit der Begegnung von Gott und Mensch in Raum und Zeit aufzunehmen" (Müller, 26).

Zugleich ist aber verdeutlicht – was der evangelische Theologe Reinhard Hempelmann in ökumenischer Auseinandersetzung forderte[10] –, daß anthropologischer Entdeckungszusammenhang und christologischer Begründungszusammenhang nicht vermischt werden dürfen. Die Sakramente sind nicht nur Verlängerung der symbolischen Verfaßtheit des Menschen[11]. Was die Sakramente in menschliches Leben hineinstiften, ist nicht aus menschlichem Leben abzuleiten. Ansatzpunkt der Sakramente ist das Ausgreifen des Menschen nach etwas, das er sich doch nicht selbst verschaffen kann. Dies zu zeigen war Uranliegen Rahners (Hörer des Wortes!), das aber nicht in allen Entwürfen, die sich der anthropologischen Wende verpflichtet wußten, in gleicher Weise zum Vorschein kam.

So liegt der Akzent neuerer Studien durchaus auf dem *Anderen*, das sich in den Sakramenten unverfügbar schenkt. Zu nennen ist hier etwa der sakramententheologische Impuls Thomas Freyers, der – inspiriert durch Emmanuel Levinas – mit Recht betont, daß Sakramente nicht primär Symbolisierungen des menschlichen Ausgreifens auf Transzendenz sind, sondern vielmehr „Chiffren für das Widerfahrnis der göttlichen ‚Transzendenz im Fleisch', d. h. eines unaufhebbar Anderen, nämlich des *Transitus Jesu Christi*, der jegliches menschliche Gott-Denken unterbricht"[12].

Allerdings gilt es, diese Einsicht nicht als Widerspruch zum Menschsein zu stilisieren. Hier gelingt anderen neueren Entwürfen eine bessere Vermittlung, insofern gezeigt wird, wie das Menschsein als solches konstitutiv auf das *Andere*, das unableitbar Begegnende ausgerichtet und angewiesen ist, und sich deswegen in Übereinstimmung mit sich selbst dem Anderen Gottes öffnet.

Dies läßt sich in zweierlei Hinsicht vertiefen, mehr von der anthropologischen Verfaßtheit des Menschen her oder mehr im Blick auf seine existentielle Situiertheit.

In anthropologischer Perspektive setzt Knut Wenzels Studie „Sakramentales Selbst" bei der Erfahrung des Sich-Gegeben-Seins an. So sehr der Mensch in neuzeitlicher Sicht zum Ursprung der Bedeutungswelt wird, so wenig ist er doch absoluter Ursprung. Die „Geste des Gegebenwerdens [gehört] zur Grundstruktur seiner Selbsterfahrung" (Wenzel, 24). Wird aber die Struktur der Gabe, als die der Mensch sich erfährt, ausformuliert, so ist die Thematisierung des Anderen unausweichlich. Die Frage nach dem Menschen beinhaltet die Frage nach dem Geber der Gabe. „Als sich selbst aufgegebenes Zeichen, als gegebene Bedeutung, sich auf einen Geber als personales Gegenüber beziehen zu können – diese Möglichkeit, und dies ist eben die Gottesmöglichkeit, gehört in der hier vorgeschlagenen Lesart noch ganz in die Perspektive der Ausformulierung des Menschlichen" (Wenzel, 26f). D. h.: Die Spur des Anderen ist dem Menschen eingeschrieben – somit aber ist Alterität dem Menschen nicht fremd.

Die Studie von Wenzel versteht sich als Beitrag zur Theologischen Anthropologie. Sie will den Menschen als Zeichen auslegen, indem sie zeigt, „daß der Selbstbezug des Menschen nicht tautologisch, sondern alteritätsvermittelt ist" (361). Der Mensch gründet nicht in sich selbst, sondern ist sich selbst durch den Bezug auf die Welt, den anderen Menschen und letztlich auf Gott vermittelt. Insofern er „in all seinem Tun diese Verdanktheit, Herkünftigkeit und Verlebendigtheit bezeugt" (154), hat seine gesamte Existenz Zeichencharakter. In diesem Sinn will Wenzel vom „sakramentalen Selbst" sprechen. „Der Mensch verweist als das Zeichen, das er ist, in seiner Bedürftigkeit vermittels der bezeichneten Anderen auf Gott als auf das nicht nichtende, sondern erfüllende, nicht hervorbringbare, sondern entgegenkommende Heil und ist fähig seiner Vergegenwärtigung" (368). Diese These wird abgestützt durch Ausführungen zur biblischen Anthropologie sowie durch Reflexionen in Anlehnung an Jürgen Moltmann, Gerhard Ebeling und Karl Rahner.

Das Interesse an dieser sakramentalen Deutung des Menschseins gründet in der These, „daß die sakramentale Struktur der Wirklichkeit nicht länger mehr als substantielle Eigenschaft der Welt vorausgesetzt werden kann, als deren mehr oder weniger passiver Rezipient der Mensch die eigene Kleinheit und Gottes Größe erkennen könnte (...). Vielmehr *ist die sakramentale Struktur der Wirklichkeit Ergebnis einer produktiven Lektüre der Welt durch den Menschen*" (56)[13].

So anregend die Grundthese dieser Habil.sschrift (Regensburg) ist, so mühselig die Lektüre der in einer substantivierenden und zudem recht eigenwilligen Sprache gehaltenen Ausführungen.

Das Verwiesensein des Menschen auf den Anderen weist der Fundamentaltheologe Hansjürgen Verweyen[14] an den „Grunddimensionen von Leiblichkeit" auf. Er akzentuiert diese Leiblichkeit so, daß sogleich deutlich wird, wie die leibliche Verfaßtheit des Menschen Einbruchsstelle für das Andere ist: „Leiblichkeit kann als Ausdruck für diese Tatsache angesehen werden, dass ‚das Ich' in seinem gesamten Dasein ‚von Anderem und Fremdem unterwandert' ist" (Verweyen, 12). So gesehen sind die Sakramente, welche die Leiblichkeit des Menschen ansprechen, nicht Weisen, wie Menschen ihrem Leben gleichsam rituell eine Abrundung verschaffen. Vielmehr ist die sinnliche Erfahrung der Weg, wie das Andere nahe rückt, auf und unter die Haut geht. „Sich durch wache Sinnlichkeit der Andersheit der anderen zu öffnen – so vorbehaltlos, wie in Geborgenheit aufwachsende Kinder dies tun –, bedeutet allerdings, sich einem völlig Unverfügbaren auszusetzen" (Verweyen, 22).

Bei Hans-Joachim Höhn ist die Aufmerksamkeit für das spezifisch Christliche der Sakramente als unableitbarer Heilszusage vorbereitet durch die kritische Analyse der gegenwärtigen ästhetischen Lebenswelt. An politischen Beispielen wird gezeigt, wie die Ästhetisierung mit Entleerung von Inhalten einherzugehen droht. Inszenierung und Wirklichkeit treten auseinander. „Deckungslücken zwischen Sein und Schein werden heute ästhetisch geschlossen" (Höhn, 18). Diese Beobachtung muß der Theologie eine Warnung vor einer leichtfertigen Angleichung an ästhetische Trends sein. „Gut beraten ist, wer die ästhetische Reflexion aus einer selbst- und ideologiekritischen Perspektive aufnimmt. Andernfalls steigt die Gefahr, daß in Theologie und Pastoral sich jenes wirkungslose Schau- und Scheinhandeln wiederholt, das eine symbolische Politik kennzeichnet. Es kommt dann erneut zur Diskrepanz von Form und Inhalt, von Inszenierung und Wirklichkeit; es droht erneut eine Deckungslücke zwischen Sinndesign und Sinngehalt" (Höhn, 25). Demgegenüber wäre es vielmehr angezeigt, eine theologische Ästhetik als Kunst der Wahrnehmung auszuprägen, die in die Aufmerksamkeit für das Unscheinbare, nur kontrafaktisch Darstellbare oder gar Nicht-Darstellbare einführt (vgl. Höhn, 36f), es gilt, „auf Vollzüge der Entgrenzung [zu] setzen" (Höhn, 43). Notwendig ist dies deswegen, weil dem Menschen das

[9] Entsprechend wird die Sakramententheologie beschrieben als „Theologie der Vermittlung zwischen dem Gnadenangebot, das sich in den Sakramenten manifestiert, und der Realität alles Kreatürlichen, das bereits von diesem Heil und dieser Gnade umfangen ist" (Müller, 1f).

[10] R. Hempelmann, Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog, Göttingen 1992 (Kirche und Konfession 32).

[11] Grundsatz einer symboltheologischen Sakramentenlehre ist deswegen eine differenzierte Verhältnisbestimmung von Symbol und Sakrament: „Das Sakrament baut auf dem Symbol auf und weitet es": Müller, 28.

[12] Th. Freyer, Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakramente, Würzburg 1995 (Bonner dogmatische Studien 20), 29f; vgl. ders., „Sakrament" – was ist das?, in: ThQ 178 (1998) 39–51.

[13] Vgl. Wenzel, 22: „Die Welt kann nicht länger mehr als aus sich heraus zum Menschen auf Gott hin sprechend aufgefaßt werden. Die profanisierte Welt ‚spricht' nicht mehr zum Menschen, weder so noch so. (...) Wenn aber die Welt selbst nicht mehr Trägerin ihrer Bedeutungshaftigkeit ist, sich vielmehr der Frage nach Sinn oder Sinnlosigkeit gegenüber neutral verhält (...), dann ist (...) der Mensch selbst als Träger der Bedeutung anzusprechen."

[14] **Verweyen**, Hansjürgen: **Warum Sakramente?** Regensburg 2001.

Bestehende nicht genügen kann und er angewiesen ist auf das, was nicht mehr im Bereich des sinnlichen Vermögens liegt. In diesem Sinne hat theologische Ästhetik einen kritischen Auftrag. „Kritik lebt davon, daß sie am Vorhandenen das ihm Fehlende erkennt. Konstruktiv ist sie dann, wenn sie erahnen lässt, was diese Leerstellen ‚paßgenau' füllen könnte. (...) Eine solche kritische Ästhetik kann heute kaum anders ansetzen, als das dem Menschen Fehlende und zu ihm Passende in der Weise des Bestreitens und Vermissens zu vergegenwärtigen" (Höhn, 37f). Und auch hier fällt wieder das Stichwort, das Signatur des zeitgenössischen philosophischen Denkens ist und zu Recht in der (Sakramenten-)Theologie aufgegriffen wird: Alterität. „Eine Ästhetik des Vermissens setzt gegen den gefräßigen Voyeurismus einer designversessenen Vorzeigegesellschaft sinnenfällige Markierungen von Alterität" (Höhn, 39).

Genau dies ist Höhn zufolge die Aufgabe der Sakramente. Sie stehen ein für das Vermißte, für den „Traum der Menschen vom noch ungeschehenen guten, wahren Leben – von der Unverbrüchlichkeit der Liebe (Ehe), vom bleibenden Bewahrtsein vor dem eigenen Nichtsein (Taufe), vom Standgewinnen und Zu-sich-stehen-Können im Eingeständnis eigenen Versagens (Buße)" (Höhn, 40). Es geht nicht um ein verträumtes Beschönigen des Lebens; vielmehr zeigen die Sakramente, indem sie eine Erfüllung antizipieren, das Unwahre und Unheile am Leben auf. Sie stehen für das ein, was dem Vorhandenen noch fehlt, um beides miteinander zu verbinden. Um dieses Zusammenbringens willen sind für die theologische Ästhetik die Sakramente als Symbole von Bedeutung. „Die Sinngehalte des christlichen Glaubens lassen sich auch in einer Ästhetik des Bestreitens und Vermissens nur in Zeichen und Symbolen oder überhaupt nicht ausdrücken. (...) Symbole sind An-denken und Fehl-anzeigen. Sie erinnern an Zusammengehöriges, das auseinandergerissen wurde. Sie drängen darauf, daß zusammenkommt, was zusammengehört. (...) Ihre besondere Struktur ist dadurch charakterisiert, daß sie recht verstanden nichts Ganzes und nichts Halbes sind. Sie sind nichts Ganzes, weil sie auf ein dem Vorhandenen zugehöriges Anderes verweisen. Und sie sind nichts Halbes, weil sie dieses Andere auf dem Weg des Verweisens vergegenwärtigen" (Höhn, 41).

2. Zum Ereignischarakter der Sakramente

Sakramente lassen im menschlichen Leben ankommen, was diesem von sich her fehlt; sie sind Weisen, wie das Andere, Unableitbare – Gottes Nahekommen – sich im Leben von Menschen ereignen kann.

Der Ereignischarakter der Sakramente, der sie zu Einbruchsstellen von Neuem sein läßt, ist in der Sakramententheologie der vergangenen Jahrzehnte eher unterbelichtet gewesen. Zu entdecken war im 20. Jh., daß die Sakramente nicht eine Sonderwirklichkeit in einer sonst profanen Welt darstellen. Der Sakramentsbegriff wurde als analoger Begriff erhellt, der sich auf verschiedene Wirklichkeitsbereiche beziehen kann, beginnend bei der Schöpfung, die als solche schon sakramental ist. Einflußreich war v. a. Karl Rahners Aufsatz über die Theologie des Gottesdienstes, in dem er ein Verständnis der Sakramente als „punktförmige Einbrüche Gottes in eine profane Welt" abwies. Vielmehr seien die Sakramente als „Ausbrüche (...) der innersten, immer gegebenen Begnadetheit der Welt mit Gott selbst in die Geschichte hinein zu verstehen"[15].

Rahner wollte zeigen, „dass der Gottesdienst die ausdrückliche Feier der göttlichen Tiefe ihres Alltags ist, dass in ihm deutlich erscheint und darum entschiedener in Freiheit angenommen werden kann, was sich immer und überall im alltäglichen Vollzug des Lebens ereignet" (Rahner, 236). Sakramente sind darum nicht außerordentliche Ereignisse: „Es geschieht (...) in solchem Gottesdienst nicht etwas, was sonst in der Welt nicht geschieht oder bleibend geschehen ist, sondern es wird ausdrücklich gefeiert, ausgesagt und angenommen, was in der Welt immer und überall geschieht oder für immer und überall geschehen ist. Dieser kirchliche Gottesdienst ist nicht darum wichtig und bedeutungsvoll, weil in ihm geschieht, was sonst nicht geschähe, sondern weil in ihm präsent und ausdrücklich gegeben ist, was die Welt wichtig macht" (Rahner, 234).

Durch diese Auffassung war auch die Frage entschärft, wie man ein Handeln Gottes in der Welt heute denken könnte[16].

Allerdings: Muß im Rahmen eines ausgeweiteten Sakramentsbegriffes – so legitim er ist – nicht doch auch benannt werden, was das Spezifische der christlichen Sakramente ist und inwiefern sie ein *„Mehr"* gegenüber der sakramental verstandenen Schöpfungswirklichkeit darstellen? Läßt sich aus dem Anliegen Rahners, Heilsgeschichte und Weltgeschichte als koextensiv zu denken und somit das Heilsgeschehen nicht einem Sonderbereich zuzuweisen, ohne weiteres entnehmen, daß es keine ereignishafte Begegnung mit Gott mehr geben könnte? Schließt der Glaube an eine grundsätzliche Begnadung der Welt aus, daß Gottes Gnade den Menschen bleibend als das Andere und je neu und überraschend erreicht? In einer verkirchlichten Welt, in der man sich Gottes Gnade kanalisiert durch Kirche und Sakramente vorstellte, war Rahners Ansatz weiterführend. Heute gilt es eher, den Begegnungscharakter der Sakramente, in denen der personale Gott den Menschen in besonderer Weise auf seine freie Antwort hin angeht, zu erinnern. Und so ist gerade im Gegenüber zu einer säkularen Kultur von Ritualen das Spezifische der Sakramente auch wieder am Handeln Gottes festzumachen: „Sakramentale Vollzüge sind (...) wirkmächtig, nicht aus menschlichem Tun heraus, sondern weil sie Gottes heilsames Handeln in sich tragen" (Zulehner, Rituale 18).

Allerdings ist damit der Anspruch gestellt, von einem solchen „Mehr" der Sakramente, von ihrem Ereignischarakter, letztlich vom Handeln Gottes theologisch verantwortet so zu sprechen, daß Menschen dies mit ihrem sonstigen Welt- und Selbstverständnis vereinbaren können. Zu Recht beanstandet Höhn, in der Literatur über religiöse Symbole sei nur selten versucht worden, „strukturell einsichtig zu machen, worin die ‚Wirkkraft' sakramentaler Vollzüge bestehe. Wird dieser Aspekt nicht geklärt, entsteht gerade für die christliche Symbolsprache eine Plausibilitätslücke" (Höhn, 49). Dabei ist die Frage nach dem Handeln Gottes im Zusammenhang sakramentaler Vollzüge Teil der Frage nach dem Wirken Gottes in Geschichte überhaupt[17]. Die Grundfrage ist die, ob es sinnvoll ist, von einem besonderen (partikulären!) Handeln Gottes in bestimmten Ereignissen zu sprechen. Dies aber ist unverzichtbar, will man an der personalen Zuwendung Gottes zum Menschen festhalten und Gottes Wirken nicht auf eine grundlegende Erstursächlichkeit zurücknehmen – mit der Konsequenz, daß im Geschehensrahmen der Sakramente als Subjekte nur die Kirche bzw. die feiernden Menschen begegnen. Dagegen ist das ausdrückliche Subjektsein Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist zentrales und wohl bleibend gültiges Moment der traditionellen Sakramententheologie.

Allerdings geht es nicht um ein Eingreifen Gottes von außerhalb der Welt. Vielmehr ist von seiner personalen Präsenz, seinem Da- und Mitsein in Schöpfung und Geschichte auszugehen. Die Sakramente sind nicht Medien eines außerordentlichen Hineinwirkens Gottes in die sonst ohne ihn funktionierende Geschichte, sondern Ereignisse der auch sonst gegebenen Präsenz Gottes. Von Ereignissen aber ist deswegen zu sprechen, weil Gottes Wirken angemessen als personales Kommunikationsgeschehen ausgelegt wird, welches in Freiheit gründende Verdichtungen kennt. So ist Gottes Wirken zu beschreiben als personaler Selbstvollzug auf den Menschen hin, der aus seiner Freiheit hervorgeht und die Freiheit des Menschen angeht: „Das willentliche, persönlich-engagierte Da-Sein bei und Mit-Sein mit dem anderen ist gewollter und bewußter *Selbstvollzug der Person auf die andere Person hin*, der nicht schon im puren Miteinander-Existieren (...) besteht, vielmehr in Freiheit *getan* sein will und als Sich-selbst-Aktuieren wirkliches und wirksames Wirken zuerst auf die andere Person und deren Freiheit hin darstellt, um gegebenenfalls sich auch in weitere Handlungen hinein auszuwirken"[18].

So gibt es in Schöpfung und Geschichte Orte der Begegnung mit Gott, die sich durch ihre Konkretheit und Ausdrücklichkeit auszeichnen und insofern ein qualitatives „Mehr" aufzuweisen haben. Gott teilt sich hier in größerer Evidenz, unverhüllter und greifbarer mit als sonst in der Geschichte. Es handelt sich bei solchen Offenbarungsereignissen um ein „Kommunikationsgeschehen, in dem der Kommunizierende – als causa – durch ein von ihm Bewirktes – ein Medium –, das ihm ganz nah ist, und dieser Gott-Nähe, ja Göttlichkeit entsprechend kommuniziert, mehr über sich mitzuteilen vermag, als an anderen Orten der Schöpfung in Erfahrung gebracht werden kann"[19].

[15] K. Rahner, Zur Theologie des Gottesdienstes [1979], in: ders., Schriften zur Theologie. Bd 14: In Sorge um die Kirche. Zürich 1980, 227–237, 230.

[16] Vgl. R. Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes"? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 386–392. Bernhardt fragt auf der Ebene der Vorsehungslehre Rahners Modell von transzendentaler Ursächlichkeit an, ob es nicht das Wirken Gottes *in* der Welt unterbestimmt. Analoges könnte auch im Bereich der Sakramententheologie gefragt werden.

[17] Gegen die Trennung von Welt- und Heilshandeln Gottes wendet sich zu Recht Bernhardt, Was heißt „Handeln Gottes"? 450–452.

[18] R. Schulte, Wie ist Gottes Wirken in Welt und Geschichte theologisch zu verstehen?, in: Vorsehung und Handeln Gottes, hg. v. Th. Schneider / L. Ullrich. Freiburg i. Br. 1988 (QD 115), 116–167, 148.

[19] J. Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2000, 233.

Diese Charakterisierung läßt sich auf die Sakramente übertragen. Sie haben, so betont Höhn, teil am Ereignischarakter des Heilsgeschehens. „Das macht das Spezifische der Sakramente aus: Es geht ihnen darum, die nicht-gegenständliche Sinndimension alles Gegenständlichen und Wirklichen zu offenbaren. Sie nehmen dabei Bezug auf ein Geschehen, das sie im Evangelium bezeugt finden: das Ereignis der Überschreitung Gottes auf den Menschen und des Menschen auf Gott hin" (Höhn, 49). Diese lebensermöglichende Selbstüberschreitung Gottes auf den Menschen hin ist „am Menschen als ‚Adressaten' dieser Zuwendung nicht ablesbar" (Höhn, 49). Sie wird offenbar in Jesus Christus, der in seiner Person der Zusammenfall (symbolon) eines neuen Verhältnisses Gottes zum Menschen und eines neuen Verhältnisses des Menschen zu Gott ist. Dieses Ereignis muß im Leben der Menschen wirklich werden. „Die Sakramente machen Ernst damit, daß man den Text des Evangeliums nicht zureichend versteht, wenn er bloß der ‚Lektüre' dient. Sie begreifen das Evangelium als ‚Partitur', die gespielt und inszeniert werden will" (Höhn, 52). Die Sakramente bringen menschliches Leben zusammen mit „der von Jesus erschlossenen und mit seinem Tod keineswegs ‚erledigten' Möglichkeit, sich zugunsten der Menschen ganz von Gott her zu verstehen und darin die Erfüllung der eigenen Existenz zu finden" (Höhn, 50). Konstitutiv sind performative Sprechakte ebenso wie die symbolischen Handlungsvollzüge, in denen das, was ausgedrückt wird, zugleich Ereignis wird. Auf diese Weise gelingt im menschlichen Leben der Überstieg zum Anderen, Fehlenden. „Die Plausibilität und Wirkkraft der Sakramente ist wesentlich daran gebunden, daß sie ‚Passagen' vom Gegebenen zum Fehlenden und Passenden ermöglichen" (Höhn, 51).

Ausdrücklich verbindet Wenzel den auf das Andere verweisenden und hinleitenden Charakter der Sakramente mit der Rede vom Handeln Gottes. Im Anschluß an Peter Hünermann versteht er die Sakramente als Figurationen des Lebens, als Verdichtung menschlicher Lebensvollzüge so, daß in diese hinein das eintreten kann, was Sinn stiftet und menschliches Leben in die Gemeinschaft mit Gott führt. „Die Sakramente bringen Neues hervor, indem die (...) verdichtende (und lesbar machende) Würdigung menschlicher Lebens- und Daseinsvollzüge diese zugleich über sich selbst hinaus hebt und transparent macht auf einen in ihnen angezielten, von ihnen her nicht erreichbaren Sinn (...), indem sie diesen angezielten, nicht erreichbaren, nicht als solchen von den menschlichen Handlungsvollzügen her identifizierbaren Sinn in die Handlungen der Menschen, in die Welt als Gesamtheit menschlicher Wirklichkeit hinein vermitteln. Damit schließlich ist der *skopos* der Rede von der Handlungsdimension der Sakramente erreicht: Die entgegenkommende Bewegung des sich vermittels der Sakramente vergegenwärtigenden, in der Intentionalität menschlicher Handlungsvollzüge liegenden, von dort her aber weder identifizierbaren noch überhaupt einholbaren Sinns ist theologisch präzise mit dem Begriff des *Handelns Gottes* zu bezeichnen. In den Sakramenten handelt Gott" (Wenzel, 48).

Solches Handeln Gottes ist für den Menschen nicht entfremdend, weil jedes Handeln des Menschen auf ein entgegenkommendes Handeln angelegt und angewiesen ist. „In der sakramentalen Verdichtung des Handelns findet eine Intensivierung jenes Zugs statt, der in mehr oder weniger impliziter Weise stets schon jedes Handeln begleitet und der ihm und damit dem Handelnden selbst eine Spur der Alterität zufügt. (...) Damit eine Handlung, Handeln grundsätzlich, schließlich Menschsein selbst gelingen kann, (...) bedarf es der Möglichkeit der Intervention, des Eingriffs in die Handlung von außen, von außerhalb der jeweiligen Handlung. In diesem Bedürfen kommt die gelingenskonstitutive Alteritätsstruktur der Handlung zur Geltung. Um der Erfüllung der ihr eigenen Intentionalität willen muß sie von außen, von anderswo her korrigierbar sein" (Wenzel, 50f). Das Spezifische der Sakramente liegt darin, daß die Intervention von außen als *heilvolle* zugesagt ist. „Die in den Handlungsvollzügen nicht selten negativ erfahrene Alteritätsstruktur wird in den Sakramenten positiv ausgesagt als jener erkennbare, benennbare, unerzwingbare (...) Heilswille Gottes, wie er im Namen Jesu Christi identifizierbar ist" (Wenzel, 51).

Das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln im Sakrament wird hier in fruchtbarer Weise geklärt. Es war das Defizit des traditionellen Verständnisses der Sakramente, daß ihmzufolge in der Feier der Sakramente „der Mensch, um dessen Heil es doch in den Sakramenten geht, (...) eine nur untergeordnete, jedenfalls eine eher passive Rolle spielte, dass ebenso die glaubende und Gottesdienst feiernde Gemeinde (...) außerhalb der Betrachtung bleibt"[20]. In Gegenreaktion dazu ist v. a. in der pastoralen Praxis zuweilen das Moment der Aktivität der Feiernden überbetont worden – in Verkennung der Bedeutung des Geschehen-Lassens als konstitutives Moment der participatio actuosa. Wenzel verbindet beide Aspekte, insofern er das Handeln Gottes „*in* den selbst-vollziehenden und weltgestaltenden Akten der Menschen" (Wenzel, 55) geltend macht.

3. Praktische Konsequenzen

In den Sakramenten geht „etwas" den Menschen an, das er sich nicht selbst verschaffen kann. Das Entgegenkommen Gottes steht in den neueren sakramentstheologischen Entwürfen sehr im Vordergrund. Parallel dazu wird in mehr praktischen Anregungen zur Feier der Sakramente um der Würdigung des Entgegenkommens Gottes willen Sorge für eine angemessene Gestaltung der Liturgie getragen. Die Notwendigkeit, eine ästhetische Kompetenz auszubilden, ist durchaus bewußt.

Besonderes Augenmerk wird auf die Leibhaftigkeit der Vollzüge gelenkt. Zu Recht sieht Wolfgang Beinert die Krise sakramentaler Praxis im Ausfall einer wichtigen Dimension des Sakramentalen begründet. In dem Maße, wie die schöpfungstheologische Perspektive unterbelichtet war, kam es zu einer Spiritualisierung, die nicht mehr erkennen ließ, daß den Sakramenten *Weltdinge* zugrunde liegen[21]. Dabei sind es zwei (miteinander zu vermittelnde) Argumentationsstränge, die einer solchen Spiritualisierung widersprechen. Mehr auf der Linie der inzwischen schon „traditionellen" Erneuerung sakramentalen Denkens liegt die Einsicht in die Sakramentalität der Welt, die eine schöpfungstheologische Grundlegung der einzelnen kirchlichen Sakramente nahelegt. Es geht darum, die „Eigensprachlichkeit" der Zeichenelemente und -handlungen nicht zuzudecken[22]. Mehr auf der Linie der gegenwärtigen Besinnung auf die Begegnungsstruktur der Sakramente liegt der Verweis auf den entgegenkommenden Gott. So wird in dem von Guido Fuchs herausgegebenen liturgischen Impulsband „*sinnen*fällig"[23] kurz und knapp formuliert: „Weil Gott uns entgegenkommt, können wir ihn berühren" (Fuchs, 14). Deswegen aber soll die Zeichenhaftigkeit der Sakramente – von deren sinnlichen Elementen bis hin zur liturgischen Zeichenkultur – nicht auf ein für die Gültigkeit hinreichendes Minimum reduziert werden (Fuchs, 144f u. ö.).

Der Bd „*sinnen*fällig" geht auf Beiträge zurück, die ursprünglich in der Zeitschrift „Liturgie konkret" erschienen waren. Anliegen der kurzen Impulse ist eine erneuerte und verantwortete Praxis der eucharistischen Liturgie.

Ein zweites die Gestaltung der Liturgie betreffendes Thema in neueren Büchern zur Sakramententheologie und -praxis ist die angemessene Verhältnisbestimmung von subjektiver und objektiver Dimension in der Liturgie.

Gegenüber einer traditionellen Einheitsliturgie und der betonten Objektivität der Sakramente sind in den vergangenen Jahrzehnten mehr die Gestaltungsfreiheit und das subjektive Moment betont worden – zu Recht, da eine Sakramentsfeier, in der das Leben und die Anliegen der Menschen nicht vorkommen, ihnen nichts bedeuten kann.

Auf der anderen Seite wird heute der Sinn einer objektiven Gestalt der Liturgie wieder mehr entdeckt. Schon das anthropologische Ritenbedürfnis zielt auf wiedererkennbare und in seiner objektiven Gestalt entlastende Vollzüge. Theologisch gesehen geht es in der Feier der Sakramente nicht um „Selbstinszenierung"[24]. Diese Einsichten dürfen wiederum aber nicht gegen die subjektive Dimension der Sakramente ausgespielt werden. In neueren sakramentstheologischen Beiträgen wird deswegen eine Vermittlung gesucht.

Zu nennen ist hier die Studie von Arnold Angenendt[25], welche die immer noch gängige Auffassung, das Spätmittelalter habe die objektive Liturgie des Frühmittelalters subjektivistisch aufgelöst, in Frage stellt. Das vermeintlich Objektive der frühmittelalterlichen Liturgie sei eher als Einschlag archaischer Religiosität zu verstehen, während spätmittelalterliche subjektive Frömmigkeitsformen nicht

[20] **Koch**, Günter: **Sakramentale Symbole.** Grundweisen des Heilshandelns Gottes. Regensburg 2001 (Topos plus Taschenbücher 404), 9.

[21] Vgl. W. Beinert, Die Welt als Sakrament, in: Herten, 86–106.

[22] Vgl. dazu den Beitrag von D. Wiederkehr, Vom isolierten zum integrierten Sakrament. Schritte liturgischer Erneuerung und Einübung, in: Herten, 181–204.

[23] ***sinnen*fällig**. Eucharistie erleben, hg. v. Fuchs, Guido. Regensburg 2003 (Konkrete Liturgie).

[24] Vgl. S. Heine, Emanzipation und ritual. Lituirgie im Streit zwischen Feier der Heilstatsachen und Inszenierung des Subjekts. In: Zulehner, 241–261.

[25] **Angenendt,** Arnold: **Liturgie und Historik.** Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung? Freiburg i. Br. 2ßß1 (QD 189).

als unzulässige „Wucherungen", sondern als Verinnerlichung und Spiritualisierung zu beurteilen seien. Werden diese historischen Beobachtungen bis in die Gegenwart hinein verlängert, so ist das Postulat einer „Liturgieentwicklung" (Angenendt, 196–203) unvermeidlich. Die auf subjektiven Mitvollzug angewiesene Liturgie bedarf einer je neuen Durchdringung und auch Veränderung. Gefordert ist zudem ein Verständnis der Liturgie „durchaus als göttliches Heilshandeln, aber bei gleichzeitiger Inanspruchnahme der menschlichen Subjektivität" (Angenendt, 119).

Liegt hier der Akzent mehr auf dem Recht des Subjektiven, so wird umgekehrt versucht, das Vorgegebene und sogar Widerständige der Liturgie der Sakramente als bedeutsam aufzuzeigen. Wiederum meldet sich hier ein neuer Sinn für die Bedeutung von Alterität. Die liturgische Feier der Sakramente ist eine „Poiesis, die etwas Bestimmtes zur Darstellung bringt: die ursprüngliche Einheit von Gott, Welt und Menschen im Drama einer Geschichte der Trennung, die als Heilsgeschichte in Zukunft wieder in den Ursprung zurückgeholt wird" (Heine, 256). Diese Repräsentation läßt Raum für die subjektiven Erfahrungen der Menschen, begegnet ihnen aber als etwas Vor-Gegebenes. Wird dieser Widerstand verschlungen und umgeformt, bis die Liturgie zum bloßen Spiegel der Feiernden wird, dann „kann ‚dem Selbst nie etwas Neues, ‚Anderes' begegnen' [R. Sennett], kann das, was Hans Blumenberg ‚Bedeutsamkeit' nennt, nicht entstehen" (Heine, 256).

Theologie vollzieht sich wie alles Denken in Pendelbewegungen. Akzente gleichen vorausgegangene Einseitigkeiten aus, sind aber selbst wiederum in anderer Hinsicht einseitig. Dies ist nicht nur legitim, sondern als Zeichen von Engagiertheit für ein Anliegen positiv zu deuten. Die Betonung der Alteritätsstruktur der Sakramente in der neueren Theologie ist ein solcher Versuch ausgleichender Neuakzentuierung, der in den meisten Entwürfen der Versuchung entgeht, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Ohne die Errungenschaften des anthropologischen Ansatzes aufzugeben, werden theologische Präzisierungen vorgenommen, die sich zugleich auf der Höhe zeitgenössischen Denkens bewegen.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Alvarium. Festschrift für Christian Gnilka, hg. v. Wilhelm Blümer / Rainer Henke / Markus Mülke. – Münster: Aschendorff 2002. XII, 406 S. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 33), Ln € 73,50 ISBN: 3–402–08119–9

Die Reihe „Ergänzungsbände des Jahrbuches für Antike und Christentum" pflegt eine FStradition (Stuiber, Klauser, Thraede, Dassmann), die für ein ausgeprägtes Problembewußtsein zum Titel „Antike und Christentum" steht. Dieses ist seinerseits mit dem Namen Franz-Joseph Dölger verbunden, der mit Begeisterung Antikes im Christentum und Christliches in der Antike gesammelt hatte und damit den Grundstock für das Dölger-Institut, das Jahrbuch, das Reallexikon und eben für die Ergänzungsbände gelegt hatte. Unterstellen manche dem Jäger und Sammler Dölger heute gerne eine gewisse hermeneutische Unbefangenheit im Umgang mit der Auseinandersetzung Antike und Christentum, so steht der nun in einer JAC-FS geehrte ehemalige Dölger-Institutsmitarbeiter Christian Gnilka für eine hochgradig reflektierte und nicht unumstrittene Hermeneutik, zu der sich inzwischen ein großer Schülerkreis ausdrücklich bekennt (Stichwort: Chrêsis). Nach dem Motto „the proof is in the pudding" durfte man deshalb auf die jetzt vorliegende FS für Christian Gnilka gespannt sein.

Der Titel *Alvarium* erinnert an die vor 20 Jahren in den JAC.E erschienene FS *Vivarium* für den Leiter des Dölger-Instituts, Theodor Klauser, schließt sich aber an die christlich-antike Bienenmetapher vom rechten Gebrauch an (z. B. Aug., Doctr. Chr. 2.102–133), nach der die Vorgehensweise der Bienen als exemplarisch für die Aneignung der antiken Kultur gilt (vgl. Gnilka, Chrêsis 1, 1984). In der Tat geht es in diesem Bd zu wie in einem Bienenstock: Auf über 400 großformatigen und engbedruckten Seiten finden sich 33 Beiträge zu Antike und Christentum, die demonstrieren, auf wie vielen Schlachtfeldern sich die Schüler und Freunde Gnilkas tummeln. So finden sich zahlreiche Beiträge zu Echtheits- und Datierungsfragen (u. a. eine frech und flott auf lateinisch verfaßte Diskussion zur Lebenszeit des Grammatikers Servius), zu Interpolationen und Zusätzen, aber v. a. zur Frage der christlichen Aneignung antiken Bildungsgutes.

Einige stärker theologisch bzw. theologiegeschichtlich ausgerichtete Beiträge erlaubt sich der Rez. aus der Fülle des Dargebotenen herauszugreifen. So gelingen dem Mithg. Wilhelm Blümer in seiner Betrachtung über Augustins Stellung zur Rhetorik in den Jahren 387–428 grundsätzliche Reflexionen über den christlichen Umgang mit den antiken Traditionen, die über die kleinteiligeren philologischen Zielsetzungen anderer Beiträge hinausweisen. Er zeigt eine Kontinuität in Augustins Haltung zur Rhetorik, die zur Herausbildung einer präzisen Hermeneutik führt, mit der der Kirchenvater der erkannten Ambivalenz durch eine Anleitung zum rechten Gebrauch begegnen möchte. Das vierte Buch des Spätwerkes *De doctrina Christiana* wird so für Blümer zur Systematik einer christlichen, biblisch fundierten Nutzung der Rhetorik (82). Diese Nutzung der Rhetorik (durch Gregor von Nyssa) beschäftigt in diesem Bd auch Ulrike Gantz, die dazu bereits eine Diss. veröffentlicht hat. Klaus und Michaela Zelzer untersuchen dagegen das antike Briefgenus, dessen Eigenheiten nicht nur Inhalts- und Datierungsfragen etwa bei Sidonius Apollinaris zu beantworten helfen, sondern sie auch eine positive Traditionslinie von Plinius über Ambrosius bis zu Sidonius ziehen lassen. Den Anschluß an heidnische Providenzgedanken weist Vinzenz Buchheits Aufsatz zum göttlichen Heilsplan in der lateinischen Apologetik deutlich nach. Buchheit sieht den göttlichen Heilsplan nicht nur als Grundprinzip christlicher Soteriologie in apologetisch-protreptischem Gewand (112), sondern sein Nachweis in dieser frühen Literatur wird hier zum modernen Meßinstrument für die Stellung der christlichen Autoren zur paganen philosophischen Tradition. Die antike Philosophie ist für Tertullian, Minucius Felix, Laktanz und Augustin eine Mischung aus Wahrheit und Irrtum. Die Sprengkraft dieser Erkenntnis wird erst so recht deutlich, wenn man sich nach einem solchen Perspektivenwechsel die geistesgeschichtlichen Bewertungen christlicher Autoren in altphilologischen Handbüchern ansieht, die zuweilen allein mit klassizistischen Kriterien Nähe und Ferne zur klassischen Tradition einzuschätzen versuchen, was bis hinein in die Übersetzungen zu angestrengten Harmonisierungsversuchen führt.

Rainer Henkes Beitrag ist eine gewisse Begeisterung darüber anzumerken, daß Ambrosius durch seine subtile und nichtexplizite Aufnahme des Horaz diesen Dichter durch die dunklen Jh.e des Verfalls gerettet habe. Der Kirchenhistoriker Socrates hält sogar einen positiven Gebrauch der heiligen Mythen der Heiden für möglich, wie Heinz-Günther Nesselrath in einer Analyse zeigt, die en passant den Gebrauch des Mythosbegriffes in der Alten Kirche seit dem 2. Jh. ausgezeichnet referiert. Andere Vf. versuchen dagegen, den von Forschungen wie diesen aufgedeckten Anschluß an pagan-philosophische Traditionen durch die Profilierung von inhaltlich völlig Neuem umzuwerten. In diesem Sinne attackiert etwa Maria Becker Christoph Horns Beobachtungen einer Kongruenz zwischen der neuplatonischen Welt der transzendenten Tugenden, die Vorbilder der bürgerlichen Tugenden sind, und Augustins eschatologischer Existenz der irdischen Tugenden. Es ist sicher verdienstvoll, das christliche Proprium einzelner Kirchenväter von den paganen Vorlagen abzuheben, denn natürlich gab es fundamentale Unterschiede zwischen Heiden und Christen, das liegt in der Natur der Sache. Die Schärfe der Formulierung erinnert freilich in solchen Beiträgen zuweilen an die Zeiten des Apostolikumstreites, als die Entdeckung der Tatsache des historischen Werdens der christlichen Lehre zu mancherlei unnötiger Polarisierung führte. Es finden sich auch Beiträge wie der Hugo Brandenburgs zur architektonischen Ausstattung der Basilika von S. Paolo fuori le mura, der sich darauf beschränkt, die architektonischen Anachronismen der Bauleute des 5. Jh.s als Anlehnung an die Petersbasilika zu erklären, ohne ihnen eine wesentlich über das Größer-Schöner-Weiter hinausgehende usus-iustus-Hermeneutik zu unterstellen. Pier Franco Beatrice holt zu einem Rundumschlag gegen antik-christliches Pseudepigraphentum, Interpolationen und propagandistisches Konjektorentum aus. All diese Bemühungen gelten ihm als Lügen und Fälschungen, die in Technik und Ausführung in einer langen, aber wenig ehrbaren graeco-römischen Tradition standen, gegen die bereits Augustin letztendlich erfolglos einzuschreiten sich bemühte. Gnilkas Interesse an der Chrêsis-Hermeneutik speiste sich immer wieder aus dem aktuellen Interesse an Ethik, Dogma und Kirchenrecht. In diesem Sinne versucht etwa auch Heinz-Lothar Barth, erneut dem Verhältnis des frühen Christentums zum Militär nachzuspüren, und die nach wie vor verbreitete Legende vom frühchristlichen Radikalpazifismus geradezurücken – nicht zuletzt, um dem Vorwurf der Diskrepanz zwischen der vermittelnden römischen Position zum Militärdienst und den Aussagen der Alten Kirche entgegenzutreten. Der Streit um die richtige Auslegung des Hoheliedes ist dagegen nicht ganz so alt wie das Christentum, wie Antoon Bastiaensen zeigt. Origenes, Hippolyt und der Physiologus beschäftigen sich s. E. als erste ausführlich mit diesem sperrigen Text, den Theodor von Mopsuestia wegen seines profanen Charakters aus dem Kanon verbannen wollte. Diese ersten Auslegungen beantworten freilich kaum die Frage, ob eine religiöse Uminterpretation des Hoheliedes exegetisch weiterführt. Bastiaensen gibt dennoch einen schlüssigen Einblick in die frühe Diskussion dieses Textes, die vermutlich durch den Physiologus angestoßen wurde, an den sich zumindest Origenes ausdrücklich anschloß.

Die Hg. verzichteten angesichts dieser Vielfalt auf eine inhaltliche Gliederung des Bd.es und ordneten die Art. schlicht alphabetisch an; auch ein Register fehlt leider.

Bonn Ulrich Volp

Denken und Glauben. Perspektiven zu „Fides et Ratio", hg. v. Karl Josef Wallner. – Heiligenkreuz: Heiligenkreuzer Verlag 2000. 357 S. (Heiligenkreuzer Studienreihe, 9), kt € 23,26 ISBN: 3–85105–121–1

Die im Oktober 1998 veröffentlichte Enzyklika „Fides et Ratio" Johannes Pauls II. sorgte nicht nur in der breiten Gesellschaft für Aufsehen (so empfahl etwa die „Süddeutsche Zeitung" im November 1998 die Enzyklika ihrem Leserkreis als das „besondere Buch des Monats"), sondern auch in der Theologie. Gegenstand der Enzyklika ist, wie der Titel schon anzeigt, das Verhältnis von Vernunft und Glaube. Einen mehr oder weniger deutlichen Bezug zu dieser Thematik weisen auch die Beiträge des vorliegenden Sbdes auf, der aus einer Veranstaltungsreihe an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Heiligenkreuz zum 900jährigen Jubiläum der Klostergründung von Citeaux, des Stammklosters des Zisterzienserordens, hervorging und in den auch einige Beiträge eines Jugendseminars an der gleichen Hochschule aufgenommen wurden, die sich mit christlichen Denkern und ihrer Synthese von Glauben und Wissen beschäftigen.

Der Sbd ist in vier große Abschnitte unterteilt. Im ersten Abschnitt mit der Überschrift „Principia" setzt sich Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz in ihrem Beitrag „Wissenschaft und Gottverlangen" mit der Frage auseinander, wie man heute im öffentlichen und universitären Diskurs angemessen vom „Heiligen" sprechen kann. Dominicus Trojahn behandelt „Thomismus und Mystik" als Sonderfall des Verhältnisses von Glauben und Wissen, und Marian Gruber beschäftigt sich mit „Wahrheit als hermeneutischem Schlüssel zu ‚Fides et Ratio'".

Im zweiten Kap., „Scientia", ist das Verhältnis der Theologie zu Naturwissenschaft und Technik die verbindende Klammer zwischen den doch recht inhomogenen Beiträgen. Imre Koncsik bemüht sich in seinem Beitrag „Schnittstellen zwischen Materie, Energie und Geist" um eine, wie der Untertitel verrät, „interdisziplinäre Erfassung der Wirklichkeit", Wolfgang Wehrmann beschäftigt sich mit „Freiheit und Prädestination im Spannungsfeld zwischen Tradition und Zeitgeist" und beansprucht, eine „Lösung der Aporie aus dem Licht des Glaubens und der naturwissenschaftlichen Vernunft im Sinne der Enzyklika ‚Fides et Ratio' von Papst Johannes Paul II." vorzulegen, und zusammen mit Wolfgang Lehmann identifiziert er im letzten Beitrag dieses Kap.s gar den „Weg des Heiles zu Wahrheit und Leben als neue korrelative Verifikation zwischen Theologie und Naturwissenschaft".

Im dritten Abschnitt, „Exempla", werden einige nach anscheinend eher zufälligen Kriterien gewählte Denker abgehandelt, an denen exemplarisch das Verhältnis von Glauben und Wissen aufgezeigt wird. Franz Lackner beschäftigt sich mit „Glaube und Vernunft bei Johannes Duns Scotus", Johannes Maria Hanses untersucht in seinem Aufsatz – wie könnte er fehlen – den Vernunftbegriff des theologischen „Übervaters" Thomas von Aquin, Nikolaus Lobkowicz setzt sich mit dem Werk „Die Abschaffung des Menschen" (The Abolition of Man) des englischen Autors Clive Staples Lewis auseinander, Maximilian Heim steuert einen in „Radio Horeb" gesendeten Vortrag über Edith Stein bei, und Christian Berger geht auf „Gilbert Keith Chesterton, den fröhlichen Philosophen" ein.

Im abschließenden Abschnitt, „Mysteria", stehen schließlich theologische Aspekte im Mittelpunkt. Karl Josef Wallner zeigt in seinem Beitrag „Das Kreuz als Logik Gottes" theologische Impulse der Enzyklika „Fides et Ratio" auf. Abgeschlossen wird der Sbd durch Wolfgang Klausnitzers „Überlegungen zu einer theologisch verantworteten Verwendung des Wortes ‚Gott' und zu einer adäquaten Gottesanrede".

Der Sbd bietet einen bunten Strauß vielfältiger und – leider auch im Niveau – sehr unterschiedlicher Beiträge, die teilweise nur Bekanntes wiederholen. Bedauerlich ist die große Inhomogenität der Beiträge, so daß der im Untertitel des Bdes hergestellte Bezug zu „Fides et Ratio" oftmals nur oberflächlich oder kaum erkennbar bleibt. Damit aber gerät das wirklich Neue, das die Enzyklika bietet und das für die Theologie von großer Bedeutung ist (etwa die auffällig gebrochene Neuzeitkritik der Enzyklika mit der Anerkennung des Gedankens einer Autonomie der Vernunft, die vorsichtige Neubewertung mancher theologiegeschichtlicher Positionen oder die Erwägungen zum Begriff einer „christlichen Philosophie", um nur einige Themen zu nennen), viel zu wenig in das Blickfeld.

Regensburg Matthias J. Fritsch

Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, hg. v. Thomas Söding. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 2003. 213 S. (Quaestiones Disputatae 196), kt € 22,90 ISBN: 3–451–02196-X

Seit gut zwei Dekaden ist der Monotheismus erneut ins Kreuzfeuer der Kritik geraten, diesmal v. a. seitens einiger postmoderner Philosophen (Marquard, Rorty, Welsch, Sloterdijk u. a.), Ägyptologen (J. Assmann) und neuerdings auch einiger Schriftsteller (M. Walser, M. Houellebecq u. a.). Ihr Vorwurf lautet, jede Art Monotheismus sei, weil er eine – nämlich seine – Wahrheit als universal für alle geltende behaupte, unweigerlich mit Intoleranz und Herabsetzung oder gar Unterdrückung Andersdenkender verbunden; angesichts gewaltvoller Konflikte, an denen Angehörige monotheistischer Religionen, zumal des Islam, beteiligt sind, leuchtet das nicht wenigen Zeitgenossen ein. Ein Polytheismus bzw. ein programmatischer Pluralismus (der auf die Unterscheidung wahr–falsch, also auf die Wahrheitsfrage in Sachen Religion bzw. Lebensorientierung und damit auf so etwas wie Mission verzichtet) sei friedlicher als der Glaube an den einen Gott, der keine anderen Götter neben sich duldet.

Den damit aufgeworfenen Sachfragen stellt sich diese Quaestio Disputata, die aus einer Vortragsreihe der Akademie Franz-Hitze-Haus, Münster, hervorgegangen ist. Der Bd enthält Beiträge aus den Disziplinen AT, NT, Kirchengeschichte, Fundamentaltheologie, Religionsphilosophie: Erich Zenger: Der Monotheismus Israels: Entstehung – Profil – Relevanz (9–52); Thomas Söding: „Wer sich zu mir bekennt ..." (Lk 12,8). Der Anspruch Jesu und die Universalität des Evangeliums (53–122); Ernst Dassmann: Wie viele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar der Viktoria (123–141); Jürgen Werbick: Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus? (142–175); schließlich Klaus Müller: Der Monotheismus im philosophischen Diskurs der Gegenwart (176–213), der seine selbstbewußtseinstheoretische Interpretation von Religion auswertet. Alle Beiträge setzen sich mehr oder weniger direkt mit der angedeuteten Monotheismuskritik auseinander, indem sie einerseits positiv den originären Gehalt und die befreiende, universal humanisierende Kraft des biblisch-christlichen Glaubens an den einen Gott herausarbeiten, andererseits die Fehleinschätzungen und die diesen Glauben im Kern verkennenden Mißverständnisse auf seiten seiner Kritiker darlegen.

Man hätte sich gewünscht, daß deutlicher die zentrale inhaltliche Bestimmtheit des biblisch-christlichen Glaubens an den einen Gott als die unbedingt für *alle* entschiedene Chäsäd oder Agape herausgearbeitet würde. Denn es stimmt wohl, daß fast alle Wahrheiten, wenn man sie verabsolutiert, mit Unterdrückung anderer verknüpft sind. Für eine Wahrheit freilich, und vielleicht einzig für sie, trifft das nicht zu: für diese jedem und jeder geltende Güte oder Liebe. Der biblische Gott, verstanden als diese unbedingt für alle entschiedene Agape, grenzt sich in der Tat gegen andere Götter ab –, aber gegen welche? Doch nur gegen jene zu Götzen verabsolutierten Partikulargrößen (wie Vitalität, Profit, Macht usw. um jeden Preis), die unvermeidlich irgendwelche Menschen ausgrenzen und zum Opfer machen. Gegen solche Götter grenzt er sich ab, weil er sich gerade von keinem einzigen Menschen (und Geschöpf) abgrenzt, sondern für jeden entschieden ist. Vgl. in diesem Sinne meinen Beitrag: Was macht Religionen pluralismusfähig (und authentisch)? In: Der eine Gott und die Welt der Religionen, hg. v. Markus Witte, Würzburg 2003, 277–314.

Frankfurt am Main Hans Kessler

Terstriep, Dominik: **Weisheit und Denken.** Stilformen sapientialer Theologie. – Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2001. XVI, 525 S. (Analecta Gregoriana, 283), brosch. € 36,15 ISBN: 88–7652–902–0

Wer würde heute bei freigestelltem Lebenswunsch noch die Weisheit wählen wie einst der König Salomon? Die Petenten hielten sich schon deswegen in bescheidenem Rahmen, weil nur wenige wissen, was Weisheit sei und soll, darf man vermuten. Die Kenntnislücke füllt abundant und kundig die bei E. Salmann OSB an der römischen Gregoriana 2001 gefertigte Doktorthese des Münsteraner Kaplans, die noch im gleichen Jahr mit dem „Premio Bellarmino" und mit einem lobenden Geleitwort des Betreuers bedacht worden ist. Terstriep öffnet dabei auch den Blick für gegenwärtige Versuche sapientialen theologischen Denkens.

Der Buchtitel gibt nicht genau den Inhalt wieder. Ursprünglich lautete die Überschrift: „Stilformen sapientialer Theo-Anthropologe. Die Mystagogie Bernhards von Clairvaux im Gespräch." Sie kommt dem Inhalt wesentlich näher. Der ist allerdings nicht einheitlich: Dem Vf. geht es fundamental um den Aufweis der weisheitlichen Denkform der mittelalterlichen Monastik („Kreuzgang") als Gegengewicht zur Scholastik („Schule", dargestellt an Thomas von Aquin), aber dieser wird nicht abstrakt geführt, sondern in einer umgreifenden und einfühlsamen Analyse der theologischen Anthropologie des clarevallensischen Abtes. Sie hat quantitativ wie auch qualitativ den Löwenanteil im Werk. Daß aber diese Denkform nicht obsolet geworden ist, sucht Terstriep nachzuweisen anhand der Theologie des Mönches Cipriano Vaggagini († 1999) sowie der noch wirkenden evangelischen Prof.en Oswald Bayer und Hermann Timm. Verständlicherweise, doch vom Thema her zu bedauern, wird nur in einer Anmerkung auf die Orthodoxe und die Feministische Theologie aufmerksam gemacht, die sie je auf ihre Weise ebenfalls nachdrücklich pflegen. Das alles geschieht im dritten und letzten Teil eher ad modum scholii.

Doch gehen wir der Reihe nach vor. Nach eher überblickhaften „Vorüberlegungen" sucht der Vf. im ersten Teil eine „Ortung" der Begrifflichkeit. Auf dem Hintergrund der griechisch-römischen Tradition versteht er die sapientiale Methode als den holistischen Ausgriff auf das Ganze der Wirklichkeit – zu der nach christlichem Verstehen selbstredend Gott wesentlich und gründend gehört. Sofern die Theologie sich mit Gott befaßt und ein Nach-Denken der göttlichen Weisheit ist, ist die sapientiale Denkform die ihr angemessene. Im Mittelalter wird Bernhard als hervorragender Repräsentant genannt. Relief gewinnt die Darstellung durch den Vergleich mit Thomas, wie schon angedeutet. Denkt der Dominikaner ungeachtet seiner Hochschätzung der sapientia eher ontologisch, so der Zisterzienser „gnostisch". Das bedeutet: Bernhard sucht seine Heilssehnsucht (desiderium) nicht ex causis, sondern im Verkosten (sapere) der Wirklichkeit zu stillen. Da wird dann alles und jedes wichtig, weil alles und jedes zum Hinweis auf Gott wird – die Biene mit ihrem Honig auf seine Barmherzigkeit, mit dem Stachel auf sein Gericht; Riechen und Schmecken werden zu Organen der Himmelsortung. Am Rand gesagt: Durch derartige Suchbewegungen wächst Bernhard zum Meister der Sprache; immer wieder exemplifiziert der Vf. diesen Zug.

Der eigentliche Ertrag der Arbeit und ihr überaus schätzens- und dankenswerter Beitrag zur Theologie- und Dogmengeschichte ist der zweite Teil, der mit 237 S.n nahezu die Hälfte des Bdes füllt: Da entfaltet der Dissertant die Theologische Anthropologie des mittelalterlichen Mönches in eindrucksvoller, spannender und kenntnisreicher Untersuchung. Das Thema ist gewiß besonders geeignet, um der monastischen Methode nachzuspüren, es ist aber auch in sich hoch wichtig, sofern die Analyse eine Lacune nachhaltig zuzuschütten sich anschickt. Die Theologische Anthropologie ist bekanntermaßen ein Stiefkind der Dogmatik bis zur Stunde – nicht zuletzt, weil es an einschlägigen geschichtlichen Vorarbeiten mangelt. Hier ist eine! Und zwar eine ausgezeichnete! Der Grundzug des bernhardinischen Menschenbildes ist seine „Sakramentalität", seine ontologische wie gnoseologische Hinordnung zum Schöpfer. Negativ gesagt: „Ignorantia sui – ignorantia Dei." Unnötig ist es, zu betonen, daß der „letzte Kirchenvater" in der Theologie der Vorzeit steht, wohl aber nötig ist der Hinweis, daß er alles andere als ihr Sklave ist. Er widersetzt sich dem Prädestinationspessimismus des Augustinus ebenso wie dessen Sexualverhebungen: So sehr er prinzipiell die Erbsündenlehre übernimmt, so wenig vermag er die Sexualität als Gottes Gabe schlechtzumachen: Der böse Geist „non fecerat, sed infecerat hominem" – also kann der Sexualakt auch nicht Transportmittel der Erbsünde sein, die er bekanntlich auch für Maria postuliert. Antitraditionell ist auch seine Haltung zum weiblichen Geschlecht. Fern jeglicher Misogynie profiliert er ein für seine Zeit ungewöhnlich freundliches Bild vom „schwachen Geschlecht" – welchen Slogan er nur auf die körperliche Dimension bezieht bzw. symbolisch als Ausdruck menschlicher Hinfälligkeit schlechthin (also auch der Männer) sieht. „Sein Schriftgebrauch ist selektiv zugunsten eines positiven Frauenbildes" (346). Man möchte den Abt fast einen Feministen nennen ...

Der Hintergrund von alledem: Er nimmt den Grund-Satz jeder christlichen Anthropologie von der Gottebenbildlichkeit des Menschen kompromißlos ernst. Damit stellt er sich, obschon ihr selber dezidiert zugehörig, gegen die Ständegesellschaft seines Jh.s. Die Menschen sind allesamt gleich an Würde und Recht, weil sie alle Abbilder des Schöpfers sind. Was sie sonst noch sind, tritt davor in tiefe Schatten – ob Prälaten oder Laien, Männer oder Frauen, Mönche oder Eheleute. Die Gleichheit hat ethische Konsequenzen: Es gibt ein „ius humanitatis" auf das Nötige (necessitas) zum Leben; für den nötigen Ausgleich hat man zu sorgen durch eigene Armut, wie sie im Kloster zeichenhaft realisiert wird.

Der dritte Teil vermittelt zwischen dem Mittelalter und der Gegenwart durch ein „Gespräch" zwischen den oben bereits benannten zeitgenössischen Theologen.

Formal sind die Ausführungen gut zu nennen, auch wenn gelegentlich, besonders zu Anfang und zu Ende, der Stil etwas gewunden-pretiös wird. Man wird kundig über das weite Feld des bernhardinischen Œuvres geführt. Der römischen Tipografia ist eine gute Arbeit zu bescheinigen: Die Druckfehler halten sich in erfreulich engen Grenzen.

Der Ertrag der Mühen T.s ist eine hervorragende Einführung in die Geisteswelt des bedeutendsten Monastikers des Mittelalters am Beispiel der Lehre vom Menschen. Das Buch stellt aber wesentlich mehr dar als eine Retrospektive; es vermittelt bedeutsame Impulse auch für eine Revitalisierung der heutigen Theologie, v. a. und im Maß, wie sie sich als kirchliche Wissenschaft versteht. Die sie bedrohenden Gefahren sind nicht nur der oft beschworene „Rationalismus", sondern mehr noch der bei einer wachsenden Theologenzahl bemerkbare Zug zur Engführung im Gefolge der Kirchenpolitik. Eine Besinnung auf die Monastik, auf die von ihr vertretene „sapientiale Stilform" wäre ein wohl dosiertes Antidoton: „Der weisheitliche Blick spart nichts aus und will die Dinge und Beziehungen sich zeigen lassen, sie freilegen, bergen, verkosten, verstehen, ordnen, deuten, und schließlich dem Erkannten gemäß handeln", faßt der Vf. trefflich zusammen (362). Der weisheitliche Blick, so meinte Bernhard allerdings, setzt eine selbstvergessende Demut voraus, da erst sie die Offenheit für die Wirklichkeit wahrt und das Auge unverstellt schauen läßt. Aufgrund der menschlichen Konstitution existiert für keinen und niemanden ein alternativer Weg. Die Diss. sollte für unsere Theologie durch viele Leserinnen und Leser fruchtbar werden.

Pentling Wolfgang Beinert

Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der katholischen Tübinger Schule, hg. v. Michael Kessler / Max Seckler. – Tübingen: A. Francke 2003. X, 410 S. (Kontakte – Beiträge zum religiösen Zeitgespräch, 11), kt € 49,00 ISBN: 3–7720–8008–1

Über 300 Seiten des Bdes beinhalten eine Einleitung zur Programmschrift Johann Sebastian Dreys, „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie ...", von 1819. Boshafte Anmerkung: Das Vorwort der Hg. bezeichnet diese „Einleitung" als „offenbar extrem seltenes, antiquarisch kaum beschaffbares Werk" (VII) – ich habe es in den letzten Monaten gleich dreimal auf diesem Weg erworben, was aber vielleicht doch nur ein Zufall war ... Daß das gesuchte Werk nun textkritisch neu zugänglich ist, muß als große Leistung bezeichnet werden! Die angekündigten „Praelectiones" von Drey sind inzwischen erschienen und müssen an anderer Stelle gewürdigt werden.

Die restlichen ca. 80 S.n des Buches, ediert v. a. zum 225. Geburtstag von Drey, machen dieses immer noch zu einer beachtlichen Publikation. Da ist der – allerdings sträflich kurze – Einleitungsart. von Joseph Ratzinger (6 S.n inkl. Anmerkung), der Beitrag von Walter Kasper, „Ein Blick auf die Katholische Tübinger-Schule" (allerdings auch nur 8 S.n und sehr allgemein gehalten). Es folgen mehrere Studien von Max Seckler (gleichermaßen brillant!) und noch einmal ein Beitrag von W. Kasper über Dreyers und Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus, über den ich mich schon deshalb freue, weil er Ergebnisse etwa aus zeitlich auseinanderliegenden Möhler-Symposien, die ich selbst mitorganisiert habe (Paderborn, Stuttgart), bündelt und popularisiert.

Vielleicht hätte man doch überlegen sollen, ob man nicht hätte konsequent nach „Quellen" und „Kommentaren" gliedern müssen (vier Beiträge von Seckler hintereinander waren ja auch keine glorreiche Hg.-Idee). Das schmälert aber nicht den Gesamteindruck. Großartig!

Münster Harald Wagner

Bibelwissenschaft

Reventlow, Graf Henning: **Epochen der Bibelauslegung.** Bd I: Vom Alten Testament bis Origenes / Bd II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter / Bd III: Renaissance, Reformation, Humanismus / Bd IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. – München: C. H. Beck 1990 / 1994 / 1997 / 2001. 224 S. / 324 S. / 271 S. / 448 S., Ln € 29,90 / 29,90 / 34,90 / 44,90 ISBN: 3–406–34663–4 / 3–406–34986–2 / 3–406–34987–0 / 3–406–34988–9

Mit dem 4. Bd ist das Werk „Epochen der Bibelauslegung" abgeschlossen. Ich möchte den jüngst erschienenen Bd in den Mittelpunkt stellen und von ihm her auf die vorausliegenden Bde zurückverweisen. Alle Bde sind von gleicher Aufmachung und Ausstattung. Nach einer Einleitung folgen die verschiedenen Kap. der Untersuchung zum Gebrauch der Bibel. Schlußwort und Anhang mit Literaturverweisen, Abkürzungsverzeichnis, Namens- und Ortsregister, Sachregister und Bibelstellenregister sind jeweils beigegeben. Die Literaturverweise sind sehr sparsam; sie gliedern sich in ein Verzeichnis der Werke der behandelten Vf. (Primärliteratur) und in ein Verzeichnis zu Arbeiten über den Vf. und seine Fragestellung (Sekundärliteratur); für den Fachmann ist die Auswahl nicht immer ausreichend. Es geht in allen vier Teilbänden gleichermaßen um Epochen der Bibelauslegung. Zweierlei ist dabei zu beachten: Der Begriff „Epoche" kann eine Zeitspanne (etwa im 1. Bd das 2. Kap.: Zwischen den Testamenten) oder eine geistesgeschichtliche Einheit (im 3. Bd das 1. Kap.: Die Bibel in Renaissance und Humanismus) oder das Zusam-

men von Bibelauslegungen mit gemeinsamen (etwa textkritischen) Fragestellungen (etwa im 4. Bd das 3. Kap.: Der Kampf um den Text der Bibel) bedeuten. Auch der Begriff „Bibelauslegung" ist im Blick auf die dargestellten Epochen nicht in einem streng exegetischen Sinn zu verstehen; vielmehr kann „Bibelauslegung" den Umgang mit der Bibel als Anregung, Diskussionsgegenstand und Korrektur philosophischer Systeme, Offenbarungsquelle etc. bedeuten, wobei die eigentliche Auslegung der Schrift oft nur indirekt in den Blick tritt (etwa das 2. und 4. Kap. des 4. Bdes: in denen es u. a. um die Staatstheorien Hobbes und die Spekulationen von Vernunft und Offenbarung von Baruch de Spinoza geht; die Bibel, so zeigt der Vf. richtig, ist Steinbruch oder Materialobjekt geistesgeschichtlicher Auseinandersetzung). Wir sehen daraus, daß sich das Formalobjekt und die Fragestellung der Darstellung jeweils nach dem Gegenstand, d. h. nach dem Umgang mit der Schrift richtet und insofern nicht leicht einen Vergleich zwischen den einzelnen Kap.n zuläßt. Manchmal ist durch eine etwas rigoristische Zeit-Einteilung der Kap. die sachliche Übereinstimmung und schulmäßige Zusammengehörigkeit vom Vf. unbeachtet geblieben oder wurde gar gesprengt. Unnötige Rückverweise werden notwendig. So wird im 1. Bd. der große Exeget „Origenes" im 4. Kap. „Die ersten nachchristlichen Jahrhunderte" unter der Überschrift „Der Weg der Seele zur Vollendung: Origenes" behandelt, während im 2. Bd im 1. Kap. „Berühmte Ausleger der Spätantike" wie Theodor von Mopsuestia, Didymus der Blinde, Hieronymus etc. behandelt werden. In Wahrheit hätten wir es mit den beiden großen, auch dogmengeschichtlichen Schulen von Antiochien und Alexandrien zu tun, beide einerseits doch verschiedenen Traditionen (mehr jüdisch; mehr hellenistisch) verpflichtet und andererseits verschiedene Traditionen bildend: So gehören zur alexandrinischen Schule (Philon einschließend) Origenes, Didymus etc., und dies im Unterschied zur antiochenischen, zu der Theodor gehört. Die geistesgeschichtlichen Kriterien biblischer Auslegung hätten da und dort in ihrem historischen Wirkungszusammenhang stärkere Beachtung finden können. Dennoch ist man immer wieder erstaunt, wie oft der Vf. bei gewissen Themen kleine Rückverweise auf andere behandelte Vf. und deren Einsichten gibt. Als Beispiele nenne ich im 2. Kap. des 4. Buches im Beitrag zu Hobbes die Verweise auf Calvin und Luther (55), im Beitrag zu Locke die auf den Nominalismus und seine im Willen Gottes begründete Ethik (64), im Beitrag zu Spinoza die auf Irenäus (100), auf die Sozinianer (67), auf Erasmus (68) oder im Beitrag zu Karl Barth die Verweise auf Bengel (372) oder Johannes Gerhard (376f). Ob das, was der Vf. in der Einleitung des 4. Bdes zum Verhältnis von Biographie und Umgang mit der Bibel schreibt, ihm immer gelungen ist, ist fraglich. Der Vf. sagt im Blick auf die vorausgehenden Bde: „Wie in ihnen war es auch diesmal unsere Absicht, an der Lebensarbeit ausgewählter Theologen und Laien mit der Bibel eine Entwicklung ihres Verständnisses nachzuzeichnen, wie sie für die jeweilige Periode charakteristisch ist. Die Kombination von Biographie und Werk eines Autors deutet daher eine Verbindung an, die zwischen Lebensumständen, geistig kulturellem Hintergrund und der jeweiligen Sicht der Bibel besteht" (9). Natürlich kann der Vf. diese Kombination von Biographie (in einem sehr weiten und unpräzisen Sinn) und Werk bei den einzelnen Vf.n (nur) in einer sehr analogen Weise aufzeigen, wenn wir etwa den Unterschied des Bibelzugangs von Spinoza und Reimarus betrachten (vgl. Bd 4). Der Vf. referiert bes. in Bd 4 in fortlaufender paraphrasierender Weise Werke der einzelnen Wissenschaftler, die sich in bes. Weise mit der Heiligen Schrift beschäftigen, etwa Spinozas „Levianthan" (vgl. Bd 4, 45ff), Ferdinand Christian Baurs „Paulus, der Apostel Jesu Christi" (vgl. Bd 4, 273), Wellhausens Hexateuchinterpretation (vgl. Bd 4, 307–312) oder Karl Barths 2. Aufl. des Römerbriefes (vgl. Bd 4, 371–375) u. a. Störend sind in den Darstellungen und im Blick auf die Bibel diskutierten Schriften die nahezu in jede Halbzeile eingefügten Stellenangaben bzw. Verweise zum behandelten Primärtext (vgl. als einen der vielen Fälle 4. Bd, 63). Einige Auslassungen fallen auf: So fehlt nach jedem Kap. eine systematische Zusammenfassung zu dem, was der Umgang dieser Epoche mit der Bibel nun gebracht hat, vor allem fehlt diese Zusammenfassung nach jedem Bd; das Fehlen einer solchen systematischen Zusammenfassung weist darauf hin, daß dem großen Werk, um über den Stand einer Sammlung hinauszukommen, die neuerliche Anstrengung des Begriffes fehlt. Ich nenne mehrere Aspekte, an denen ein Systematiker interessiert wäre: eine systematische Zusammenschau über einen möglichen ökumenischen Bibelgebrauch; eine Bestandsaufnahme dessen, was in der heutigen Exegese gegenüber der Geschichte vergessen ist; einige Ausführungen darüber, was für die heutige Exegese die Einheit von Altem und Neuem Testament bedeutet (gibt es sie?); Bemerkungen darüber, ob noch heute das Prinzip der Rechtfertigung als innerste Norm der Heiligen Schrift gilt; welche Konsequenzen für eine moderne Exegese und v. a. für eine auf die Heilige Schrift ausgerichtete systematische Theologie nun diese historisch orientierte Darstellung ans Licht bringt. Der Vf. entschuldigt sich selbst, daß er keine umfassende Darstellung des exegetischen Bemühens vorlegen kann, sondern nur eine schwerpunktmäßige, d. h. auch begründete Auswahl vom Exegeten bzw. Wissenschaftler, die mit der Schrift umgehen, bieten kann (vgl. Bd 4, 9). Ich stehe nach der Lektüre großer Teile der vierbändigen Darstellung vor einem Dilemma: Einerseits will diese historische Darstellung über den Gebrauch der Schrift informieren. Das gelingt ihr weithin und puzzlehaft für die einzelnen ausgewählten Repräsentanten der Beschäftigung mit der Bibel; aber es wird alles bei einer solchen Darstellung beliebig. So lebt die Sammlung gerade auch von der Beliebigkeit der Geltung von Schrift und zeigt zudem, daß das einheitliche und verbindliche Grundverständnis von Schrift der Theologie abhanden gekommen ist. Oder aber, ohne theologiesystematischen Anspruch: Das Fehlen einer systematischen, kritisch wertenden Zusammenfassung des historischen Materials fehlt und zeigt auf die mangelnde Reflexion und Anstrengung des Begriffs hin. Die Veröffentlichung der Ergebnisse des Forschungsprojektes (vgl. Bd 4, 10) ist die Wiedergabe des Zettelkastens, der der eigentlichen geistesgeschichtlichen, besonders die Theologie beachtenden Auswertung noch harrt. Daraus ergibt sich auch das Dilemma für den Benutzer: Einerseits sind die einzelnen Kap. eine gute Materialsammlung (nicht vollständig) und Verweis auf verschiedenartigen Umgang mit der Heiligen Schrift, bes. im Sinne einer allgemeinen Erstinformation und vororientierender „Quellenkunde". Andererseits sind diese Erstinformationen so gehalten, daß ihre Ideen innerhalb der Primärliteratur selbst vertieft werden wollen und müssen. Wir haben es mit einer Einführung, nicht mit einem Handbuch, mit einer losen Verbindung der untersuchten Personen und Schriften, nicht mit einem historisch-geistesgeschichtlich orientierten Kompendium zu tun.

Innsbruck Lothar Lies

Exegese NT

Fenske, Wolfgang: **Paulus lesen und verstehen.** Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 288 S., kt. € 20,00 ISBN: 3–17–017817–2

Gemäß dem Untertitel „Ein Leitfaden zur Biographie und Theologie des Apostels Paulus" möchte der vorliegende Bd für Studierende und interessierte Laien die Biographie und Theologie des Apostels erschließen – und zwar in einer „Folge von Repetitorien": In der jeweils ersten „Stunde" wird ein Brief des Apostels unter den üblichen Einleitungsfragen vorgestellt, in der jeweils zweiten „Stunde" dann ein theologisches Thema behandelt, das für den besprochenen Brief wichtig, aber nicht auf ihn beschränkt ist, z. B. Ethik, Ekklesiologie, Sakramente, Gottesdienst zu 1Kor, Amts- und Selbstverständnis, Evangelium und verkündetes Wort zu 2Kor, Paulus und das „Alte Testament" sowie Gesetz zu Gal, Soteriologie, Anthropologie, Aussagen des Paulus über Juden, Heiden und den Staat sowie Pneumatologie zu Röm. Außer der theologischen Grundlegung wird auch eine „unsystematische Aktualisierung" versucht. Dem Hauptteil vorangestellt sind außer Vorbemerkungen zur Vorgehensweise sowie den Deuteropaulinen und der Apostelgeschichte vor allem sehr ausführliche Anmerkungen zur Biographie des Paulus. Insgesamt möchte das Studienbuch für den „fremden" Paulus mit fundierter theologischer Sachinformation werben. Ob „diese theologische Darstellung den falschen Eindruck erweckt, als fänden wir in den Briefen eine systematisch vollendete Theologie vor", wie der Autor – mögliche Einwände vorwegnehmend – selbst formuliert, müssen die Leser entscheiden.

Münster Martin Ebner

Heise, Jürgen: **Auslegen durch Nachdenken.** Exegese johanneischer Texte und hermeneutische Überlegungen. – Münster: Lit-Verlag 2001. 122 S. (Theologie, 33), pb € 17,90 ISBN: 3–8258–5267–9

Der durch seine Diss. über das johanneische „Bleiben" bekannt gewordene Vf. (Bleiben. Menein in den Johanneischen Schriften [HUTh 8], Tübingen 1967) legt hier eine kleine Sammlung von Auslegungen ausgewählter Perikopen aus dem JohEv und aus 1Joh vor, die zuvor schon als exegetische Hilfen zur Predigtvorbereitung er-

schienen sind. Auf die Ausführungen zu Joh 5,39–47; 11,47–53; 12,20–26; 1Joh 2,21–25 und 4,16b–21 folgen Auslegungen zu Lk 17,11–19 und Apg 15. Es folgen dann noch weitere, thematisch ausgreifende Stellungnahmen (u. a. zur sonntäglichen Predigt, zum politischen Handeln der Christen, zur Differenz zwischen Christentum und Religion und zum konfessionellen Religionsunterricht). Hermeneutisch weiß sich Heise dem Denken R. Bultmanns, E. Fuchs' und G. Ebelings verpflichtet (vgl. die Einleitung 1–5). Als weitere exegetische Gewährleute werden wiederholt A. Schlatter, S. Schulz, J. Becker und A. Wickenhauser herangezogen. Deshalb widerspricht er „einer falschen ethisch-moralischen Interpretation neutestamentlicher Texte" (1), die das nachdenkende Auslegen des Textes „im Gesamtzusammenhang dessen, worumwillen er geschrieben wurde" (3), vorschnell überspringt. Theologisch ziele die Botschaft des Neuen Testaments auf „eine Ortsveränderung unserer Existenz" (5). Alle neutestamentlichen Texte sind von der Mitte des NT her auszulegen: Bei der Auslegung von Joh 1,17 zeigt sich, daß H. diese Mitte im Licht einer bestimmten Paulusinterpretation deutet: „Das Gesetz identifiziert den Menschen als Sünder und verweist ihn gerade so indirekt auf sein Heil, nämlich darauf, daß er eines neuen, endgültig rettenden Wortes Gottes bedürftig ist" (15). Hier lassen sich im Blick auf die zugrundeliegende Paulusinterpretation wie auf die joh Aussage Rückfragen formulieren.

Würzburg Klaus Scholtissek

Hengel, Martin: **Paulus und Jakobus.** Kleine Schriften III. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. XII, 587 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 141), Ln € 159,00 ISBN: 3–16–147710–3

Auch in diesem Sbd (zu den ersten beiden Bden vgl. ThRv 96, 2000, 110f) verfolgt der 1992 emeritierte bekannte Tübinger Neutestamentler und Judaist seine Doppelstrategie: Einerseits zeigt er die Verwurzelung des Christentums im Judentum, zum anderen die weitgehende Hellenisierung des Judentums auch auf palästinischem Boden.

Im Brennpunkt steht dieses Mal die Gestalt des Paulus, den H. in „Der vorchristliche Paulus" (68–192) als „Wanderer zwischen zwei Welten" beschreibt. Trotz seiner Herkunft aus Tarsus streng jüdisch geprägt, fand er auch in Jerusalem höhere jüdisch-griechische Bildungsmöglichkeiten (vgl. meine Besprechung ThRv 88, 1993, 22). Das durch die „Hellenisten" (dazu die Studie von 1975 „Zwischen Jesus und Paulus", 1–67) in den syrischen Raum vermittelte Christentum blieb dem Judentum eng verbunden, insofern seine Träger griechischsprechende Judenchristen und seine heidnische Klientel weithin „Gottesfürchtige" bzw. „Sympathisanten" der Synagoge waren (vgl. 58). Das hat H. inzwischen in der mit A. M. Schwemer verfaßten Monographie „Paulus zwischen Damaskus und Antiochien" (WUNT, 108), Tübingen 1999, detailliert ausgeführt. Seitenstücke dazu sind die Aufsätze „Paulus in Arabien" (193–212) und über die Stellung des Apostels zum Gesetz in diesen dunklen Jahren (212–239). Hier betont Hengel die Wirkung der Offenbarung vor Damaskus auf die erste Missionstätigkeit des Paulus unter Nichtjuden, aber doch Verwandten, bzw. auf die Rechtfertigungslehre. Eine schöne Synthese zum paulinischen Gesetzesverständnis bietet der erstmals im Druck erscheinende Essay „Paulus, Israel und die Kirche" (418–472). Kontinuität, aber auch Entwicklung läßt sich auch in der frühen Christologie beobachten: „Christos" wird zum Eigennamen (dazu die Erwägungen 240–261), die schon selbstverständlichen Präexistenzaussagen bei Paulus (dazu 262–301) zeugen von einer weitreichenden Identifikation Christi mit dem Kyrios des AT (vgl. dazu meine Kautelen in NTS 47, 2001, 315–321).

Der bisher noch unveröffentlichte umfangreiche Beitrag „Paulus und die frühchristliche Apokalyptik" (302–417) bemüht sich, die paulinischen Parusietexte traditionsgeschichtlich in den Synoptikern, ja beim historischen Jesus zu verankern. Gegen die Rede von einer „Entapokalyptisierung" bei Paulus faßt H. sein Denken als „eine letzte himmelsstürmende Steigerung" der Apokalyptik auf. Dadurch bleibt der jüdische Hintergrund unverkennbar, zugleich würden seine Grenzen gesprengt (387f).

Diese Zusammenschau ist möglich durch eine sehr vage Definition von „Apokalyptik": Sie bilde eine verbreitete „Grundstimmung", bei der die Offenbarung göttlicher Geheimnisse konstitutiv sei (328 u. ö.). Von Anfang an setzt sich H. mit einer vorschnellen existentialen Interpretation eschatologischer Aussagen auseinander. Er legt sich etwa auf der Linie des späteren K. Barth darauf fest, daß zunächst einmal ihre „Fremdheit" zu wahren sei. Eine behutsame „Übersetzung" wird nur angedeutet: die Stunde des Todes als Tag des Herrn (396, 412). An den kompakten exegetischen Ausführungen erscheint mir nur fraglich, ob man *tò télos* in 1 Kor 15,24 mit „die Endereignisse" wiedergeben und darin die Rettung Israels nach Röm 11,25ff und eine allgemeine Auferstehung zum Gericht eintragen darf (364f). Zu deutlich ist es durch den folgenden *hótan*-Satz bestimmt.

Ebenfalls unveröffentlicht ist die Studie „Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis" (473–510). Gegen W. Schmithals bestreitet H. gnostischen Einfluß auf Paulus – sicher zu Recht. Er vermutet die Entstehung der Gnosis im von der Katastrophe von 70 n. Chr. erschütterten Diasporajudentum Antiochiens oder Alexandriens; die Kritik am Gesetz und den präexistenten himmlischen Erlöser konnte das junge Christentum bereitstellen.

Hier wird der Fall des Simon Magus zu schnell abgetan (478f); auf vom Christentum offenbar unberührte Mythologeme in den Schriften von Nag Hammadi geht H. nicht ein.

Am Schluß sind zwei Arbeiten über Jakobus wieder abgedruckt. Mit seiner Hellenisierungs-These kann H. die Vermutung wagen, der Herrenbruder sei der Vf. des Jakobusbriefes. Sie hat freilich bei neueren Kommentatoren wenig Gegenliebe gefunden. Trotz einiger Wiederholungen und polemischer Passagen fügen sich die um Anhänge vermehrten bzw. durchgesehenen und erweiterten Aufsätze zu einem stimmigen, zumindest anregenden Gesamtbild zusammen.

Mainz Dieter Zeller

Meiser, Martin: **Die Reaktion des Volkes auf Jesus.** Eine redaktionskritische Untersuchung zu den synoptischen Evangelien. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1998. 437 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 96), Ln € 118,00 ISBN: 3–11–016364–0

Das hier zu besprechende Werk ist die überarbeitete Fassung der von der Ev.-Theol. Fak. Erlangen im WS 1996/97 angenommenen Habil.sschrift. Sie geht „der monographisch noch nicht für das Ganze der synoptischen Evangelien behandelten Frage nach, welche theologische Bedeutung die einzelnen Evangelisten der Reaktion des Volkes auf Jesus zumaßen" (V). Insgesamt möchte der Vf. damit einen „Beitrag" zur Interpretation dieser Evangelien leisten. „Die redaktionskritische Fragestellung schließt dabei notwendigerweise Aspekte narrativer und pragmatischer Analyse mit ein, kann aber auch auf formgeschichtliche und traditionsgeschichtliche Überlegungen nicht verzichten" (V).

In einem ersten Abschnitt (Ziel und Methodik unserer Untersuchung: 1–31) begründet der Vf. in einem Forschungsbericht über philologische, formgeschichtliche und redaktionskritische Beiträge für alle drei Synoptiker allgemein und im besonderen Ausbau und Ziel seiner Arbeit. Als eigentliche Aufgabe ergibt sich für den Vf. „die Notwendigkeit einer vergleichenden Darstellung der synoptischen Evangelien (...), die das Ganze der einschlägigen Belege in den Blick nimmt und deren Divergenz unter Beachtung der jeweiligen kompositionellen und pragmatischen Funktion in die Einheit des jeweiligen Gesamtwerkes zu integrieren vermag" (30). Um dieser anspruchsvollen Zielsetzung nachzukommen, beginnt der Vf. „mit einem Abschnitt über die Wahrnehmung des ‚Volkes' als der gesellschaftlichen und geistigen Unterschicht durch die intellektuelle Elite" (31), und zwar im Bereich der Profangräzität sowie in jenem alttestamentlicher und frühjüdischer Literatur. Im Zentrum dieser Ausführungen stehen die Begriffe „ochlos" und „polloi" bzw. der von H. Voigtländer geprägte Begriff der „polloi-Antithese" (34). Ihr entsprechend gilt der „ochlos" bzw. gelten die „Vielen" im Gegensatz zum „Weisen" bzw. zur intellektuellen Oberschicht als unreif und unfähig für politische Reflexion bzw. vernünftige Lebensweise. Diese Sichtweise begegnet dem Vf. nicht nur in der griechischen Philosophie, sondern auch im Bereich frühjüdischer Literatur (Weisheitsliteratur, Apokalyptik), in der rabbinischen Literatur und bei Josephus. Demgegenüber „ist die Verwendung von ochlos und plēthos ohne Negativ-Konnotationen" (73) sowohl in der alttestamentlichen als auch frühjüdischen Geschichtsschreibung „möglich" (73), was dann für Jesus in seiner Zuwendung zum gesamten Volk Israel in jedem Fall postuliert wird. Auf diese „Begriffsuntersuchung" folgt ein Abschnitt, der sich mit der „Formgeschichte der Admirationen und Akklamationen" (74–108) in Anlehnung an form- bzw. gattungskritische Vorgaben von G. Theißen beschäftigt. Anders als im vorausgehenden Abschnitt begibt sich der Vf. in diesem Untersuchungskomplex auch schon in den Bereich des Neuen Testaments (Akklamationen im Neuen Testament: 106–108), wobei nicht erklärt wird, warum eine entsprechende Untersuchung hinsichtlich der „Admirationen" fehlt. Dafür gibt es umgekehrt eine Ergebnisbeschreibung („Ertragssicherung", 101) zu den Ausführungen über die „Admirationen". Der Unterabschnitt über die Akklamationen und damit die allgemeine Formgeschichte der Admirationen und Akklamationen schließt ohne ein sonst lobenswerterweise dargebotenes Fazit. So folgt nach diesem 108 S.n langen Anweg der eigentliche und zentrale redaktionskritische Teil mit der Erhebung der Zeichnung des Volksverhaltens durch Markus, Matthäus und Lukas in traditions- und redaktionskritischer Hinsicht und unter Einschluß narrativer und pragmatischer Fragestellungen (109–364) etwas unvermittelt. Die Ausführungen über die Reaktion des Volkes nach Markus, Matthäus und Lukas sind das Ergebnis einer immensen Fleißarbeit, die Einleitungsfragen zu den Synoptikern (Gemeindesituation u. ä.), methodologische Reflexionen und ausgedehnte literarkritische, traditionskritische und redaktionskritische Entscheidungen in sich versammeln. Es ist völlig unmöglich

auf die Vielzahl solcher Beurteilungen, die zum großen Teil als Prämissen für die Feststellung markus-, matthäus- und lukasspezifischer Verhaltensweisen der Volksreaktion dienen, gerechterweise einzugehen. Insgesamt stellt der Rez. fest, daß die Positionen des Vf.s nach den Kriterien einer dynamisch verstandenen historisch-kritischen Exegese (in „komplementärer Verhältnisbestimmung von synchroner und diachroner Exegese", 121) bestimmt werden. Ob allerdings alle vorgebrachten Einlassungen zur Erhebung der Volksreaktionen – z. B. das forschungsberichtähnliche Referat über den markinischen Passionsbericht (172–176) – notwendig sind, soll dahingestellt bleiben. Von daher ist der abschließende Teil (315–380), der in einer Zusammenfassung „übergreifende Gesichtspunkte" (365–370) und dann die Reaktion des Volkes in der Konzeption der einzelnen Evangelien" (371–380) nennt, sehr hilfreich. Dabei wird hervorgehoben, daß der ochlos-Begriff bei Markus das missionarische Umfeld der Gemeinde charakterisiert, während Matthäus und Lukas eher zwischen ochlos und den „Hierarchen" differenzieren. Im einzelnen stellt der Vf. bei Markus epiphanietheologische und missionstheologische Funktionen fest, ähnlich bei Matthäus und Lukas missionstheologische und im Rahmen ihrer heilsgeschichtlichen Darstellungen besonders auch israeltheologische Funktionen. Rückblickend auf die langen Ausführungen über „Das Subjekt der Volksreaktion – Philologische Aspekte" – man vermißt bis dahin deren Auswertung – greift der Vf. noch einmal die sog. polloi = Viele-Antithese auf (z. B. 374), um abschließend festzustellen, daß diese Antithese mit Ausnahme des Lukasevangeliums bei den übrigen Synoptikern und deren Quellen (z. B. Q) „keine Rolle" (374, 379) spielt. Insgesamt spiegelt sich in den genannten Funktionen Annahme und Ablehnung im missionarischen Bereich wider bzw. stützen die „epiphanie-theologischen Funktionen die These von der Legitimität des christlichen Weges" (373).

Der Gesamteindruck beläuft sich beim Rez. zwischen Admiration, Akklamation und Korrektion: Zu belobigen ist das reichhaltige Material, v. a. das außerbiblische / außerneutestamentliche, das viele Informationen enthält. Kritikwürdig erscheint dem Rez. eine gewisse Langlastigkeit, die es dem Leser erschwert, einem logisch-stringenten roten Faden durch die beiden großen Teile der gelehrsamen Arbeit zu folgen. Da es sich um eine so noch nicht vorgelegte Monographie über „Volksreaktionen" bei den Synoptikern handelt, wird man gerne in ähnlichen Fragestellungen auf diesen materialreichen Fundus zurückgreifen.

Vechta Franz Georg Untergaßmair

Mußner, Franz: **Was hat Jesus Neues in die Welt gebracht?** – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2001. 80 S., kt € 8,60 ISBN: 3–460–33165–8.

Der Beginn des dritten christlichen Jahrtausends hat den greisen Neutestamentler veranlaßt, der jugendgemäßen Frage eine Antwort zu geben, die manchmal eher mit der Resignation der Alten gestellt wird: Was ist das Neue des Christusereignisses? Das schmale, von Kardinal J. Ratzinger mit einem Geleitwort geehrte kleine Werk stellt fest: „In Jesus ist der Sohn in der Welt da und zwar als das schlechthin Neue, das nicht mehr überholt werden kann" (Kap. 1, 11). Aus der immensen Textkenntnis, die in einer lebenslangen Befassung mit der christlichen Grundurkunde gewonnen worden ist (das Werkverzeichnis am Schluß bekundet das), entfaltet, illustriert und präzisiert der Vf. in den nachfolgenden 14 teilweise sehr knappen Abschnitten diese Behauptung, die dann noch einmal in einem Gebet zusammengefasst wird. Das innovatorische Moment der jesuanischen Botschaft ist ein alle menschlichen Dimensionen erfassender Universalismus, eine Absage an jegliche Ausgrenzungen (was nach Kap. 4 sogar zu einem „Ausbruch aus der Küche", der jüdischen nämlich mit ihren Speisevorschriften, führt). Ob es die Eucharistie oder das Herrengebet, die Bildung der Gemeinde (Kirche) oder die Deutung der Geschichte ist – in vielen Facetten leuchtet bei den einzelnen Themen der Tenor des Evangeliums von der Katholizität der Gnade auf. Beim Autor des „Traktats über die Juden" fehlt nicht das Umkreisen des Juden-Problems an vielen Stellen: Natürlich kann der Universalismus des Christus auch sie nicht außen vor lassen, gibt er zu bedenken.

Mußner hat zwar aus der Fülle seiner Gelehrsamkeit geschrieben, aber nicht gelehrt in der Diktion. Seine exegetische Position faßt die Broschüre wie eine Nußschale die Frucht; man könnte von einer Summula reden. Die Frucht selber zu genießen, macht sie weiten Kreisen leicht. Ihre Schmackhaftigkeit öffnet sich in der hiermit sehr empfohlenen Lektüre.

Pentling Wolfgang Beinert

Röhser, Günter: **Stellvertretung im Neuen Testament.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 163 S. (Stuttgarter Bibelstudien, 195), kt € 21,90 ISBN: 3–460–04951–0

Für eine Erfassung der Deutungen des Todes Jesu im Urchristentum ist die präzise Verwendung der herangezogenen Interpretationskategorien von entscheidender Bedeutung. Daß hierbei zwischen Modellen, die der systematisierenden Beschreibungssprache entstammen, und der im Urchristentum verwandten Begrifflichkeit zu differenzieren ist, duldet keinen Zweifel. Wie der Sühnebegriff gehört auch derjenige der Stellvertretung zu ersteren Fällen: Er besitzt keine direkte terminologische Entsprechung in den neutestamentlichen Texten, sondern stellt eine – in diesem Fall im 18. Jh. zuerst begegnende – theologische Deutungskategorie dar. Um so wichtiger ist es, genau danach zu fragen, welche Phänomene der urchristlichen Texte mit ihr erfaßt werden sollen.

Röhsers Studie, eine Fortführung und Entfaltung seines TRE-Art.s „Stellvertretung" und in der Reihe Stuttgarter Bibelstudien zugleich ein Pendant zur alttestamentlichen Untersuchung von Bernd Janowski aus dem Jahr 1997, geht dieser Frage nach. In sechs Paragraphen wird der Gehalt des Stellvertretungsbegriffs untersucht, wobei das Augenmerk besonders auf die Frage gerichtet ist, welchen Beitrag dieser zum Verständnis der urchristlichen Auffassungen vom Tod Jesu leistet und ob er hierauf zu beschränken sei.

R. stellt zunächst die neuzeitliche Kritik am Stellvertretungsbegriff anhand der Positionen von Immanuel Kant, Dorothee Sölle und Otfried Hofius vor. Bei allen Unterschieden sei diesen Ansätzen gemeinsam, daß sie einen Personbegriff voraussetzen, der die Stellvertretungsvorstellung als der Würde des aufgeklärten Menschen nicht adäquat (Kant), als zeitlich und sachlich begrenzt (Sölle) oder als nur inklusiv zu denken (Hofius) erscheinen läßt. R. kritisiert den hier zugrundeliegenden „durch Idealismus und Aufklärung bestimmten und belasteten ‚Person'-Begriff" als dem antiken Personverständnis sowie der urchristlichen Vorstellung von der Stellvertretung Christi nicht angemessen. Deren Intention und Aussagegehalt sei deshalb neu zu vermessen.

In den beiden folgenden Paragraphen entwickelt er ein eigenes Verständnis von „Stellvertretung als religiöser Vorstellung". Zunächst wird hierzu der Begriff „Vorstellung" definiert. R. grenzt sich von der funktionalen Betrachtungsweise in Rudolf Bultmanns existentialer Interpretation ab, wo „Vorstellungen" von dem, was sie „eigentlich" besagen sollen, unterschieden werden. Gegenüber einem solchen Verständnis gelte es, religiöse Vorstellungen als „Träger (ur)christlicher Verkündigung" innerhalb ihrer Aussagekontexte zu erforschen. Hierfür unterscheidet R. zwischen Vorstellungen, die auf der Textoberfläche präsent sind, solchen, „die aus Text- bzw. Wortfeldelementen erschlossen werden müssen" und solchen, die im Hintergrund wirksam sind, ohne eigens thematisiert zu werden.

Auf dieser Grundlage werden sodann „Strukturen und Formen von Stellvertretung" entwickelt, die auf allen drei der genannten Ebenen begegnen könnten. R. plädiert für ein klar umrissenes Konzept, das den Stellvertretungsbegriff von anderen Vorstellungen wie Versöhnung oder Partizipation an Christus abgrenzt. Dazu geht er von der stellvertretenden Fürbitte als der deutlichsten Form von Stellvertretung aus, die z. B. in Jer 29,7 (die nach Babel Verschleppten sollen für Jerusalem beten), Mt 5,44 (Aufforderung zum Beten für die Verfolger) oder 1Klem 61,1f (die Christen beten für die Machthaber) begegne. Daran solle zugleich deutlich werden, daß die Rede von „inklusiver Stellvertretung" dem Stellvertretungsgedanken nicht gerecht wird. Diesem sei vielmehr inhärent, daß jemand für einen anderen eintrete, nicht jedoch, daß dieser selbst in dieses Geschehen einbezogen werde. Weiter sei wichtig, die Stellvertretungsvorstellung gegenüber anderen Konzepten deutlich zu definieren. So sei beispielsweise eine „bloße kultische Ersatzhandlung" wie in Gen 22 oder in Euripides „Iphigenie bei den Tauren" noch keine Stellvertretung, wogegen das Sündenbockritual aus Lev 16 durchaus als Stellvertretungshandlung bezeichnet werden könne.

Religiöse Stellvertretung wird deshalb als „das Erbringen einer Leistung bzw. das Auf-sich-Nehmen eines Geschicks durch einen dazu geeigneten religiösen ‚Mittler', welche der Vertretene nicht oder nicht in derselben Weise zu erbringen bzw. auf sich zu nehmen vermag wie der Vertreter" und welche zur Wiederherstellung des Gottesverhältnisses dient, verstanden. Im Blick auf die christologische Vorstellungsstruktur besagt dies, daß diejenigen Aussagen zur Stellvertretung zu rechnen sind, in denen Christus als derjenige erscheint, durch den der Zusammenhang von Sünde und göttlicher Strafe unterbrochen wird. In 1Joh 2,1f (ähnlich Hebr 9,24) werde diese Struktur anhand der Vorstellung von Christus als Fürsprecher deutlich. Voraussetzung für das stellvertretende Eintreten Christi vor Gott sei „das Auf-sich-Nehmen stellvertretender Sühne". Die Stellvertretung Christi kann im Neuen Testament auch als Handeln Gottes ausgesagt werden (Röm 5,6.8.10; 2 Kor 5,19), die Stellvertretung selbst kann in verschiedenen Formen (kultisch / nicht-kultisch; aktiv / passiv; auf Erden / im Himmel usw.) ausgedrückt werden.

R. geht sodann der Traditionsgeschichte der Stellvertretungsvorstellung nach. Er untersucht die Beziehungen zu den alttestamentlichen Sühnopferaussagen, Jes 53, den Märtyrertexten aus 2 und 4 Makk, die im Horizont pagangriechischer „Selbstopfer" zu interpretieren seien, sowie die Vorstellung des stellvertretenden Eintretens vor Gott, ohne daß damit notwendigerweise der Tod verbunden ist (wie etwa bei Pinchas und Aaron). Dabei wird zu Recht herausgestellt, daß sich die christologischen Stellvertretungsaussagen nicht aus den alttestamentlichen Opfertexten und Jes 53 herleiten lassen. Die Opfermetaphorik kann zwar zu Stellvertretungsaussagen in Beziehung gesetzt werden (R. verweist auf Dan 3,38–40; 4Makk 6,29; 17,22 sowie 1QS 9,4f), weder ihr Ursprung noch ihre ntl. Verwendung sind jedoch auf eine Deutung des Todes Jesu als Stellvertretungstod beschränkt. An dieser Stelle hätte an die neuere

Diskussion über den Opferbegriff (B. Gladigow, I. Willi-Plein, S. Brandt) angeknüpft werden können: Nicht jedes Opfer dient der Sündenbeseitigung, zwischen Opfer, Reinigung von Sünden und stellvertretendem Einsatz ist zu unterscheiden, auch wenn die entsprechenden Vorstellungen miteinander verbunden werden können. Ein Blick auf die Verwendung kultischer Terminologie im Neuen Testament (etwa 1Kor 5,7; 1Petr 1,2.19; 1Joh 1,7) hätte das Argument R.s zudem verstärken und präzisieren können. Im Blick auf Jes 53 zeigten dessen Wirkungsgeschichte im Judentum sowie die nur spärlichen Anspielungen auf diesen Text in den frühen Texten des Urchristentums, daß es sich eher um eine Analogie als um einen nachweisbaren Einfluß dieses Textes auf die urchristliche Vorstellung vom stellvertretenden Einsatz Christi handelt. Auch dem ist zuzustimmen.

Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der urchristlichen Stellvertretungsvorstellung erkläre sich dagegen aus einer Verbindung der pagan-griechischen Vorstellung vom Selbsteinsatz für andere mit Todesfolge mit dem aus dem atl.-jüdischen Bereich stammenden stellvertretenden Einsatz vor Gott. Dieser muß nicht notwendig mit dem Tod des Stellvertreters verbunden sein, sondern kann den Tun-Ergehen-Zusammenhang auch durch Gebet, stellvertretende Tat oder stellvertretende Gesamtexistenz unterbrechen. An dieser Stelle liegt die Pointe von R.s Deutung der Stellvertretungsvorstellung, die er nicht auf den Tod beschränkt, sondern als Kategorie verstanden wissen möchte, die sich auf das gesamte Wirken Jesu bezieht.

Dies wird im fünften Paragraphen, „Neutestamentliche Kontexte", dargelegt. Die sog. Sterbeformeln dürften nicht aufgrund des Vorkommens der Präposition *yper* als Stellvertretungsaussagen gedeutet werden, sondern hätten einen breiteren Bedeutungshorizont (uns zugute, an unserer Stelle, für unsere Sünden). So sei z. B. 2Kor 5,14f nicht als Stellvertretungsaussage zu interpretieren, sondern lege die Partizipationsvorstellung nahe: Alle sind in den Tod Christi einbezogen, die Lebenden leben für den, der für sie gestorben ist und auferweckt wurde. R. knüpft hier an die neuere Diskussion um die Vorstellung eines „effektiven Todes" (Versnel, Williams) an und macht diese für seine Konzeption von Stellvertretung fruchtbar.

Derselbe Befund sei bei den sog. Dahingabeformeln festzustellen, so daß sich die Frage stelle, ob man hier überhaupt von „Formeln" sprechen und damit die Vorstellung eines einheitlichen traditionsgeschichtlichen Haftpunktes befördern sollte. So seien etwa Mk 10,45, die Deuteworte der Abendmahlsüberlieferung oder Gal 1,4; 2,20 nicht exklusiv auf den Tod Jesu zu beziehen, sondern hätten seinen gesamten Lebenseinsatz im Blick. Vor diesem Hintergrund sei auch das *theinai tên psychên* im Corpus Johanneum als Aussage über die Gesamtexistenz Jesu zu verstehen und nicht nur auf sein Sterben zu beziehen.

Der letzte Paragraph formuliert den theologischen Ertrag. Das entwickelte Modell von Stellvertretung wird in Beziehung zum Satisfaktionsgedanken bei Anselm und Luther gesetzt, auch nach seiner heutigen Aktualität wird gefragt. Moderne Erlösungsmythen seien gegenwärtig in Literatur und Film (Harry Potter) festzustellen und machten so auf ihre Art auf die Notwendigkeit aufmerksam, den eingangs kritisierten neuzeitlichen Personbegriff auf der Grundlage der Stellvertretungsvorstellung neu zu durchdenken.

Der Ertrag von R.s Studie besteht darin, die Stellvertretungsvorstellung aus einer Fixierung auf den Tod Jesu herauszulösen und sie statt dessen als Kategorie zu verstehen, mit deren Hilfe Wirken und Geschick Jesu als „stellvertretende Gesamtexistenz" gedeutet worden seien. Dies gehe v. a. aus denjenigen Texten hervor, in denen der Tod Jesu Bestandteil einer umfassenderen Konzeption sei, wie etwa 1 Joh, Röm, Hebr oder Eph. Auf diese Weise soll die theologische Relevanz der Stellvertretungsvorstellung gegenüber einer zu undifferenzierten neuzeitlichen Kritik wieder zur Sprache gebracht werden.

Viele Urteile und exegetische Einzelargumente sind überzeugend und führen die Diskussion um eine angemessene Verwendung des Stellvertretungsbegriffs weiter. So ist die angemahnte Differenzierung zwischen Stellvertretungs- und *yper*-Aussagen ebenso zu begrüßen wie diejenige zwischen Stellvertretungsvorstellung und Opfermetaphorik bzw. Aussagen über die Reinigung von Sünden. Die Interpretation von Röm 5,6–8 und 1Thess 5,9f als Übertragung der griechischen Vorstellung vom „Sterben für" auf die Rettung vor dem eschatologischen Gotteszorn durch den Tod Jesu ist plausibel. Daß 2Kor 5,14f nicht als Stellvertretungsaussage zu deuten sei, leuchtet ebenso ein wie die Zurückweisung einer Deutung von Mk 10,45 als Aussage über ein sündenbeseitigendes Sterben Jesu. Auch der Bezug von Joh 1,29 auf den Weg Jesu als ganzen ist ein zumindest erwägenswerter Vorschlag.

Dennoch bleiben einige kritische Nachfragen. Zunächst verwundert, daß in einer Studie, die zu dem beschriebenen Ergebnis gelangt, die Arbeiten Heinz Schürmanns, der den Ausdruck der „Pro-Existenz" Jesu geprägt und als „christologischen Grundbegriff" bezeichnet hatte, nicht einmal im Literaturverzeichnis erwähnt werden. Schürmann hatte mit diesem, auch von R. verwendeten Ausdruck eine Verknüpfung des Wirkens des irdischen Jesus mit der Entstehung der Christologie intendiert, um damit das für die Existenz Jesu Charakteristische zu erfassen. Auch wenn R. dieser Fragestellung nicht eigens nachgeht, hätte es nahegelegen, hierauf Bezug zu nehmen, zumal auch er ein Modell im Blick hat, das auf die Deutung der Gesamtexistenz Jesu zielt.

Problematisch erscheint weiter die weitgehend unkritische Verwendung des Sühnebegriffs bei gleichzeitiger Einforderung eines reflektierten Umgangs mit der Stellvertretungsvorstellung. Da andere die Sühnevorstellung in ähnlicher Weise, wie R. dies für diejenige der Stellvertretung vorschlägt, als christologische Grundkategorie verstehen, hätte es nahegelegen, angesichts der neueren Diskussion über den Sühnebegriff (McLean, Breytenbach) hier differenzierter vorzugehen und nicht die eine durch die andere Vorstellung zu ersetzen. In beiden Fällen handelt es sich um spätere Interpretationskategorien, die nicht vorschnell zu übergreifenden Deutungsmodellen erklärt werden sollten.

Ob es somit letztlich überzeugend ist, die Gesamtexistenz Jesu vom Stellvertretungsbegriff her zu erschließen, bleibt fraglich. Versnel hatte vom „effective death" gesprochen und „Stellvertretung" als eine Unterkategorie dieses „effektiven Sterbens" verstanden. Schürmanns Vorschlag, Wirken und Geschick Jesu als „Pro-Existenz" zu verstehen, ist an einem umfassenderen, nicht auf die Stellvertretungsvorstellung begrenzten christologischen Modell orientiert. Bei beiden wird zwischen der Vorstellung des Einsatzes zugunsten anderer und derjenigen der Stellvertretung differenziert. Für etliche der von R. diskutierten ntl. Stellen (wie Röm 5,6–8; Mk 10,45; 1Tim 2,6; Joh 15,13; vgl. 10,11.15.17f) hätte eine solche Unterscheidung nähergelegen und zu einer präziseren Erfassung der Stellvertretungsvorstellung geführt. Nicht jede Aussage über das Eintreten Jesu zugunsten der Menschen ist schon Stellvertretung. Man stirbt nicht stellvertretend für das Gute (Röm 5,7), der Lebenseinsatz des Hirten in Joh 10 ist keine Stellvertretung, sondern Lebenseinsatz zum Schutz der Schafe, das Leben für die Freunde zu geben (Joh 15,13), ist nicht notwendig ein Akt der Stellvertretung, und auch der Menschensohn gibt sein Leben nicht stellvertretend für die Vielen, sondern um das Lösegeld für sie zu bezahlen.

Vielleicht liegt das Problem schon im Einsatz bei der Vorstellung der Fürbitte als angeblich deutlichster Form der Stellvertretung. Ob das Gebet für die Verfolger (Mt 5,44; Apg 7,60) oder für die Machthaber (1Tim 2,2; 1Klem 61,1f) als Stellvertretung zu bezeichnen ist oder das *yper* hier nicht besser im Sinne der von R. z. B. für 2Kor 5,14f herangezogenen Bedeutung „zugunsten von" erklärt werden sollte, wäre noch einmal zu diskutieren. Dies könnte dann auch Auswirkungen auf die Interpretation von Jesus als Fürsprecher bei Gott nach Hebr 9,24 und 1Joh 2,1 zeitigen. Der Begriff der „Pro-Existenz" Jesu wird wohl von R. wenig glücklich mit demjenigen der „stellvertretenden Gesamtexistenz" gleichgesetzt und in seiner Tragweite dadurch zu stark begrenzt.

R.s Studie stellt einen wichtigen Beitrag zur Diskussion um die differenzierte Anwendung von Kategorien zur Systematisierung der urchristlichen christologischen Aussagen dar. Sie ist an den Stellen weiterführend, an denen sie die Stellvertretungsvorstellung gegenüber einer zu undifferenzierten Verwendung präzisieren und deshalb von etlichen urchristlichen Aussagen fernhalten möchte, für die sie oft in Anspruch genommen wird. Ob sein eigener Vorschlag, die Kategorie der Stellvertretung auf diejenige der „stellvertretenden Gesamtexistenz" Jesu auszuweiten, zu überzeugen vermag, sei indes dahingestellt. An dieser Stelle zeigt sich vielleicht die Grenze systematisierender Begrifflichkeit zur Erfassung der urchristlichen Aussagen über die Bedeutung Jesu. Weder die Sühnevorstellung noch diejenige der Stellvertretung sind dazu angetan, eine derartige übergreifende Kategorie darzustellen. Ihr jeweiliger heuristischer Wert wird immer dann deutlich, wenn sie bestimmte Textphänomene zu erhellen vermögen. Daß dies auch bei der Stellvertretungsvorstellung der Fall ist und sie deshalb zu den zentralen christologischen Vorstellungen des Urchristentums gehört, ist durch R.s Studie zu Recht unterstrichen worden.

Leipzig Jens Schröter

Kirchengeschichte

Nowak, Kurt: **Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär.** Beiträge 1984–2001, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2002. XIV, 504 S. (Konfession und Gesellschaft, 25), € 40,00 ISBN: 3–17–017620–X

Der vorliegende Sbd, „Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär", vereinigt 27 repräsentative Aufsätze des Leipziger Kirchenhistorikers Kurt Nowak (28. 10. 1942–31. 12. 2001). Das Buch, das ur-

sprünglich zu seinem 60. Geburtstag herauskommen sollte, erschien nun als Gedenkschrift und wurde aus Anlaß der akademischen Trauerfeier der Öffentlichkeit übergeben. Der Tod des in Theologie und Geschichtswissenschaft international bekannten Wissenschaftlers hinterläßt auf dem Felde der Kirchlichen Zeitgeschichte eine schmerzhafte Lücke. Die Theol. Fak. an der Univ. Leipzig verlor mit N. einen geschätzten Kollegen und beliebten Professor, der neben der Kirchengeschichte der Neuzeit in der Lehre auch die Kirchen- und Dogmengeschichte der Alten Kirche vertrat.

Der stattliche Bd erschien in der Reihe „Konfession und Gesellschaft", die von N. mitgegründet und konzipiert wurde; weitere Mithg. der Reihe sind Anselm Doering-Manteuffel, Martin Greschat, Jochen-Christoph Kaiser (geschäftsführender Hg.), Wilfried Loth. Zur Konzeption dieser seit 15 Jahren bestehenden kirchenhistorischen Reihe, die um eine geschichtstheoretisch-methodisch reflektierte Zeitgeschichtsschreibung bemüht ist und Kirchengeschichte und Allgemeine Geschichte sozialwissenschaftlich akzentuiert zu koordinieren versucht, ist im Editorial der einzelnen Bde das Nötige gesagt. Ein von A. Doering-Manteuffel und N. bereits 1996 herausgegebener Bd 8 (Kirchliche Zeitgeschichte. Urteilsbildung und Methoden) beschäftigt sich eigens mit Methoden- und Konzeptionsfragen. Der vorliegende Bd 25 geht im „Kapitel VII – Methodenfragen" (445ff) in drei Beiträgen näher auf Integrationsaufgaben zwischen Allgemeiner Zeitgeschichte und Kirchlicher Zeitgeschichte ein; war es doch Anliegen N.s, wechselseitige Wahrnehmungsschwächen zwischen Allgemeingeschichte und Kirchengeschichte zu überwinden. Die „Überlegungen zur Integration historiographischer Teilmilieus" (Untertitel von Beitrag 26) veranschaulichen diesen forschungsgeschichtlichen Ansatz.

Ein bislang ungedruckter, wissenschaftsgeschichtlich instruktiver Beitrag in Kap. I (4. Enzyklopädie – Zur Entstehung der Theologie als Wissenschaft im Zeitalter der Aufklärung; 61–79) verfolgt die enzyklopädische Literatur des 18. und 19. Jh.s und zeigt das wissenschaftsgeschichtliche Interesse und Gespür des Autors. Kap. I des Aufsatzbdes enthält weitere Themen zum 18. und 19. Jh., insbesondere zur Romantik. Der alte „Gegensatz Romantik versus Aufklärung" gelte seit den 1960er Jahren als erledigt, wenngleich noch keine weitflächige Vergleichsforschung vorliege (54f). Die „Wirkungsgeschichte Rousseaus im deutschen Protestantismus des 18. Jahrhunderts" (Untertitel) zeigt den „umstrittenen Bürger von Genf" (1–28). Der Beitrag zur Jugendbiographie Schleiermachers (29–45) zeichnet letzteren in seiner Funktion als Prediger am Charité-Krankenhaus in Berlin (1796–1802) und liefert „auf erweiterter bzw. neuer archivalischer Grundlage eine verlaufs- und problemgeschichtlich orientierte Skizze" (30). Bemerkungen über Lebensweg und Sozialstatus des berühmten Theologen vor seinem Amtsantritt sind vorausgeschickt. Der Beitrag „Romantik. Zum historischen Ort einer kulturellen und religiösen Erscheinung" (46–60) erfordert den Hinweis, daß N. bereits die als Diss. phil. in Leipzig 1986 erschienene umfangreiche „literargeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts" unter dem Haupttitel „Schleiermacher und die Frühromantik" herausbrachte. Hizuweisen ist auch auf die verschiedenen editorischen Projekte zu Schleiermacher (u. a. „Theologische Schriften", 1983 hg. und eingel.); ebenso „Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung", seine 2001 erschienene Schleiermacher-Biographie.

N.s Anliegen, größere historische Zusammenhänge der Zeitgeschichte im Blickfeld zu behalten, zeigt sich auch am theologiehistorisch-biographisch thematisierten Kap. II („Kirchengeschichte im Zeitalter des Historismus"). An drei bedeutenden Kirchenhistorikern (Karl von Hase, Albert Hauck und Adolf von Harnack) wird der Bogen zurück ins 19. Jh. geschlagen. Der Beitrag „Karl von Hase – Liberales Christentum zwischen Jena und Rom" (80–100) entwickelt interkonfessionell reizvoll Hases Protestantismusbild. Hase war Vertreter eines politischen Liberalismus; nach 1870/71 huldigte er stärker einem nationalen Liberalismus, was sich auch auf seine ekklesiologischen Vorstellungen auswirkte. Als maßvoller Kritiker des Katholizismus unterhielt er zu dessen weniger ultramontanen Vertretern (Adam Möhler, A. Theiner, K. J. Hefele u. a.) Kontakte. Als Grundelement von Hases Leben und Werk behalte sein „weltoffenes und kulturvolles Christentum" bleibende Bedeutung (100).

Albert Hauck, „Historiker des deutschen Mittelalters im wilhelminischen Kaiserreich" (101–118), wird in seinem Forschungsprofil anschaulich zur Sprache gebracht. Bei Hauck, der Geschichtstheorie und Geschichtstheologie nicht sorgfältig unterschied – wurde die „göttliche Führung in der Kirchengeschichte" sichtbar; der Ungläubige verstehe die Kirchengeschichte nicht. Haucks Domäne war die erzählerisch präsentierte quellengeschichtliche Forschung, in Verbindung mit Sinn für Strukturen. Ingesamt blieb er (mit Ausnahme der wissenschaftsorganisatorischen Leistung bei der Hg.schaft der Real-Enzyklopädie) Einzelforscher und verkörperte damit „im Wissenschaftsbetrieb des wilhelminischen Kaiserreichs den noch immer vorherrschenden Gelehrtentyp" (118).

Gelte Harnack schon längst nicht mehr als geistig-religiöser Meinungsführer – wurde doch „der Kulturprotestantismus nach dem ersten Weltkrieg und seither bis an die Schwelle der Gegenwart in das Museum der theologischen Verirrungen gestellt" (119) –, so zeichne sich in jüngster Zeit eine forschungsgeschichtliche Wende ab („Bürgerliche Bildungsreligion? Zur Stellung Adolf von Harnacks in der protestantischen Frömmigkeitsgeschichte der Moderne"; 119–142): Erstaunlicherweise sei er – unbeschadet des relativ ausgiebigen Angebots an Sekundärliteratur in allerdings stark divergenten Perspektiven – noch kaum in den Kreis dieses neuerwachten Interesses hineingezogen worden (119). Diesem Desiderat notwendiger historischer Zuwendung zum Kulturprotestantismus stellte sich N. (auch durch die Vergabe entsprechender Forschungsthemen). Sein wissenschaftliches Credo artikuliert sich hier so: „Sachliche Rekonstruktion der kulturprotestantischen Glaubens- und Frömmigkeitswelt entspricht dem Bedürfnis historischer Redlichkeit und der Überzeugung, dass Religion in der Moderne ohne den Beitrag des Kulturprotestantismus nicht zulänglich verstehbar ist" (119f). Harnacks Konzeption eröffne „sehr viel leichter als andere Modelle den Zugang zur Interpretation theologischer und gesellschaftlicher Ausprägung des Christlichen: des kirchlichen Christentums, des öffentlichen Christentums und des privaten Christentums"(142). Diese differenzierende Betrachtung christlicher Gegenwartsgeltung hilft, kirchenstatistische Engführungen über Bedeutungsverlust der christlichen Religion zu vermeiden.

Wichtige forschungsrelevante kritische Studien finden sich in Kap. III (Judaica): Hier werden die Judenpolitik in Preußen anhand einer Verfügung Friedrich Wilhelms III. aus dem Jahr 1821 charakterisiert (143–163) und in einem weiteren Aufsatz zum Verhältnis von „Protestantismus und Judentum im Deutschen Kaiserreich (1870/71–1918)" forschungsgeschichtliche Beobachtungen vorgetragen. Auch die NS-Zeit („Das Stigma der Rasse. NS-Judenpolitik und die ‚christlichen Nichtarier'") wird aspektreich behandelt. Der Beitrag „Deutsch-christliche Kirchenpolitik im Dritten Reich im Zeichen des Antisemitismus" zeigt eine innerkirchliche Variante des Verhältnisses von Kirche und Judentum in jenen Jahren.

Im Kap. IV („Biologiepolitik. Kirche und Diakonie im Dritten Reich") wird das heikle Thema „Sterilisation und Krankenmord 1934–1945. Von der Verhütung zur Vernichtung ‚lebensunwerten Lebens' im NS-Staat" erörtert (220–231), ein Thema, über das N. 1971 promoviert hatte (erschienen 1977). Ferner: Sichtweise und Verhalten des deutschen Protestantismus zur Unfruchtbarmachung der Erbkranken (232–244), auch am Lebensbild Pastor Paul G. Braunes verifiziert („Sozialarbeit und Menschenwürde"; 245–259); schließlich: „Widerstand, Zustimmung, Hinnahme. Das Verhalten der Bevölkerung zur Euthanasie" (260–276) .

Kap. V („Herrschaft, Politik und Gesellschaft") schlägt den Bogen kritischer Betrachtung vom Thema „Konstantin der Große und das ‚Konstantinische Zeitalter' im Widerstreit der neueren Kirchengeschichte" (277–317) bis hin zum „langen Weg der Deutschen in die Demokratie" (350–368). Seine frankophone Vorliebe, die sich auch in institutionellen Wissenschaftsverbindungen niederschlug, zeigt er hier im Vergleich der protestantischen Eliten beider Länder (335–349). Politikwissenschaftlich akzentuiert gibt der Beitrag „Machtstaat und Rechtsstaat" (318–334) einen lehrreichen Überblick über das „protestantische Staatsverständnis in Deutschland im Wandel der politischen Systeme zwischen 1789–1918". Über die protestantischen Kirchenführer und das Präsidialsystem der Jahre 1930–1932 wird unter der Fragestellung „Konfessionelle Politik im Spannungsfeld von autoritärem Staatsgeist und kirchenbehördlicher Pragmatik" abgehandelt (350–369). Bereits in seiner Habil.sschrift „Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932" (Weimar und Göttingen 1981) hatte N. auf die These von der zeitweiligen „kooperativen Loyalität" (353) insbesondere der altpreußischen Konsistorialbürokratie während der Stabilisierungsphase der Republik hingewiesen. Ein „Paradigmenwechsel vom bloß pragmatischen Handeln hin zur Verteidigung der Demokratie in allen ihren Aspekten zu vollziehen", war indes auch wichtigen Kirchenführern – „abgesehen von einzelnen markanten Zeichen" – gegen Ende der Weimarer Republik nicht mehr möglich (366).

Kap. VI („Kirche in der zweiten deutschen Diktatur") enthält vier Aufsätze, die die Evangelische Kirche im Jahre 1945 unter den Besatzungsmächten thematisieren (379–392), die Fragestellungen „Christliche Werte zwischen sozialistischer Moral und demokratischen Freiheiten" (393–404) und „Religion, Kirche und Gesellschaft in der DDR" (405–417) behandeln sowie das Problem „Konstruktion Vergangenheit" (418–432) im Blick auf die „Verantwortung von Theologie und Kirche für den ‚Gedächtnisort' 1989" erörtern. Für die DDR wird das Fehlen einer „Ethik der Machtordnungsverhältnisse" konstatiert: „Dem DDR-Protestantismus politisches Versagen vorzuwerfen ist möglich, zeugt aber von wenig Verständnis für seine spezifische Ausgangslage und seinen lebensweltlichen Kontext" (375). Für die Reduktion christlich-kirchlicher Einflußmöglichkeiten in der DDR-Gesellschaft den Säkularisationsbegriff als Interpretament zu verwenden, gilt als umstritten, „Entkirchlichung" engt die Betrachtung zu sehr ein (405). Am ehesten brauchbar gilt der Begriff „DDR-spezifische Dechristianisierung" (D. Pollack), wenn er aspekthaft durch Vorgänge einer „Rechristianisierung" ergänzt wird. Der Vf. selbst folgt der Theorie der „diktaturstaatlichen Doppelschädigung" durch NS-Staat und DDR-Sozialismus, um den Prozeß der Ausdünnung von Kirche und Christentum in der DDR zu erklären. (405)

Das abschließende Kap. VII enthält folgende Aufsätze: „Historische und dogmatische Methode? Protestantische Theologie im Jahrhundert des Historismus" (433–444); „Allgemeine Zeitgeschichte und kirchliche Zeitgeschichte" (445–463); „Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und die Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie" (464–474). Hier werden auch die spezifischen zeitgeschichtlich-methodischen und konzeptionellen Positionen der „Veröffentlichungen" der katholischen „Kommission für Zeitgeschichte" (seit 1962) charakterisiert (447ff); ebenso die „Arbeiten" der aus der „Kirchenkampfkommission" (gegr. 1955) entstandenen „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte" (seit 1972).

Auch auf die Kontroverse, die in den 90er Jahren zwischen dem Konzept von Gerhard Besier / Hans G. Ulrich einerseits und den Vertretern der Reihe „Konfession und Gesellschaft" ausgetragen wurde, wird eingegangen: „Mittels des Zeitbegriffs wird versucht, Heilsgeschichte und profane Geschichte zueinander in ein inneres Verhältnis zu setzen. Allgemeinhistorikern wird von Besier/Ulrich die Kompetenz zur Bearbeitung der kirchlichen Zeitgeschichte abgesprochen, sofern sie nicht die entsprechenden methodischen wie thematischen Konsequenzen ziehen. Hier ist bei aller Kooperationsbereitschaft in Richtung der allgemeinen Zeitgeschichtsschreibung eine (theologische) Grenze gezogen. Trotz der sonstigen Modernität erhebt sich mit dem Konzept von Besier/Ulrich unversehens eine Neo-Orthodoxie in der Zeitgeschichtsschreibung" (450). Im Gegensatz dazu „stehen die Vertreter des Programms ‚Konfession und Gesellschaft' auf dem Boden des Wissens, dass Glaubensaussagen und Geschichtsaussagen mit den Mitteln der Historiographie nicht in Übereinstimmung zu bringen sind (auch nicht mit den Mitteln der Kirchengeschichtsschreibung). Die Kirchengeschichtsschreibung ist seit den Zeiten der Aufklärung ein ‚weltlich Ding'. Ihre theologische Qualifikation erfährt sie nicht aus sich selbst, sondern innerhalb eines wissenschaftsenzyklopädischen Zusammenhangs der Theologie" (450f). Vermerkt sei hierzu nur, daß – abgesehen von dieser mehr punktuellen Kontroverse, in die auch andere Vertreter von „Konfession und Gesellschaft" eingriffen – in der umfangreichen zeitgeschichtlichen Produktion G. Besiers (vgl. etwa die drei Bde „SED und Kirche"; 1993, 1995) die hier angesprochenen methodischen Aspekte einer theologischen Grundlegung der Kirchlichen Zeitgeschichte keineswegs durchweg sichtbar hervortreten. Vielmehr prägen eher politisch-moralische Kriterien das Urteil Besiers, wie sie in nicht selten erhobenen „Kumpanei-Vorwürfen" gegenüber DDR-Kirchenführern (vergleichbar mit Stimmen aus manchen Kreisen der Bürgerrechtsbewegung) sichtbar werden. Auch die von Besier leitend mitherausgegebene Zeitschrift „ZKG – Kirchliche Zeitgeschichte" dürfte eher von einem Methodenpluralismus bestimmt sein. Bisher Prof. an der Theol. Fak. Heidelberg, wirkt Besier seit 2003 als Direktor des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung in Dresden und dürfte gegenwärtig stärker allgemeinhistorisch-politikwissenschaftlichen Interessen verpflichtet sein. Die genannte Debatte kann in einer gewissen Analogie zu Kontroversen im Blick auf die Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 für die Kirchenkampfgeschichtsschreibung der Nachkriegszeit gesehen werden. Auch in anderem Zusammenhang verweist N. auf die „nicht nivellierbare Spannung" zwischen Theologie und Ekklesiologie einerseits und Kirchengeschichtsschreibung andererseits. Der moderne „Pluralismus der Lesarten" bewirke bereits die „erkenntnislogische Inkompatibilität von Aussagen auf der Basis der historischen Methode und auf dem Boden des Glaubens" (473): Die Spannung lasse sich keinesfalls durch Retheologisierung der Historie beheben.

Die Zeitgeschichtskonzeption N.s favorisiert einen differenzierten Religionsbegriff: die Unterscheidung von kirchlichem, öffentlichem und privatem Christentum.

Theoreme von Wirkungsverlust und Marginalisierung konfessioneller Milieus seien zu überprüfen. Volkskirchlich gestützte konfessionelle Milieus zugunsten der Verkirchlichungsthese zu übersehen, würde mit einer Reduktion des methodischen und sachlichen Gegenstandsbereichs der Zeitgeschichtsschreibung einhergehen (461f): „Die ostdeutschen Kirchen erlebten das Schicksal, das den christlichen Konfessionen in Deutschland vielleicht generell beschieden ist, mit besonderer Intensität und damit auch mit besonders weitreichenden Folgen für ihre Präsenz in der Gesellschaft. Die konfessions- und kirchenfreien Räume wuchsen seit den 1950er Jahren in der DDR-Gesellschaft in dem Maße, in dem der Protestantismus sich zu einem kirchlichen Residualmilieu zurückbildete. Die religiöse Desozialisation der Gesellschaft und die Verkirchlichung des Protestantismus auf numerisch stark reduziertem Niveau bilden diese konfessionelle Verlustgeschichte nach zwei Seiten hin ab" (394). Doch im Blick auf die ostdeutschen Verhältnisse besonders der 80er Jahre ergibt sich auch: „Selbst die schärfsten Analytiker der religiös kirchlichen Lage in der DDR leugnen nicht, dass auf dramatisch abgesenktem Niveau gewisse Erholungs- und Regenerationsprozesse des Christentums zu verzeichnen waren" (417).

Ein sorgfältiger Anmerkungsapparat in Fußnotenform, der präzise Belege und kritische Orientierung zur einschlägigen Literatur ermöglicht, ist beigegeben, ebenso ein Personenregister. Die „Bibliographie Kurt Nowak (1971–2001)" führt – ohne die zahlreichen Rez.en, die einem Gedenkband der Sächsischen Akademie der Wissenschaften vorbehalten sind – 250 Titel nach Jahren gegliedert auf und legt in ihrer Weise Zeugnis ab von dem Ertrag einer dreißigjährigen Schaffensperiode im Dienste der Kirchengeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte an der Theol. Fak. der *„alma mater Lipsiensis"*.

Leipzig Kurt Meier

Schmid, Johanna: **Papst Pius XII. begegnen.** – Augsburg: Sankt-Ulrich 2001. 176 S. (Zeugen des Glaubens), kt € 11,90 ISBN: 3–929246–62–7

Ob zu Recht oder zu Unrecht sei zunächst dahingestellt, aber: Eugenio Pacelli zählt zu den umstrittensten Persönlichkeiten des 20. Jh.s. Er war Nuntius in Deutschland während der letzten Jahre des Ersten Weltkrieges und der Weimarer Republik. Er wurde 1930 päpstlicher Staatssekretär und schloß in dieser Eigenschaft 1933 das Reichskonkordat zwischen Deutschland und dem Heiligen Stuhl ab. Wenige Monate vor dem Zweiten Weltkrieg zum Papst gewählt, nahm er den Namen Pius XII. an. Publizisten und Historiker streiten seit 40 Jahren, ob er als Papst den durch Deutsche betriebenen Judenmord durch lautstarken Protest nicht hätte verhindern oder wenigstens die Zahl der Opfer beschränken können und gaben ihm so eine Mitschuld am Holocaust. Noch bis 1958 Papst, beteiligte sich Pius XII. am Wiederaufbau Europas, das er sich als ein christliches Europa wünschte. In der Bundesrepublik Deutschland wurde er verehrt, bis auch nach seinem Tod, angefacht durch kommunistische Propaganda, die bis in das Jahr 1944 zurückreicht, sein Nachruhm Ende der 1960er Jahre umschwenkte und sich mit antirömischem Affekt zu einer fundamentalen Papstkritik vermengte, die seitdem durch die Medien ständig am Leben gehalten wird.

Wenn nun ein Buchverlag es zu seinem Anliegen macht, komplizierte Themen und Vorgänge auch einem größeren Leserkreis zu erschließen, so kann man ihm bei der Auswahl seiner Vf. nur Glück wünschen. Dem katholischen „Sankt Ulrich Verlag" in Augsburg ist dieses Glück bei dem vorliegenden Buch nicht beschert gewesen. Er hat eine Schriftenreihe mit Biographien ins Leben gerufen, deren Bücher im Titel nach dem Namen einer kirchenhistorischen Persönlichkeit das Wort „begegnen" enthält. So soll der Leser des hier anzuzeigenden Büchleins „Papst Pius XII. begegnen". Auch wenn der Vf.in, die Theologie, Romanistik und Anglistik studierte, für ihre Diss. an der Univ. Augsburg noch der Wissenschaftspreis verliehen wurde, so ist ihr Werk über Pius XII. in höchstem Maße unbefriedigend. Nicht, daß sie sich etwa gängiger antikirchlicher und antipäpstlicher Klischees bedient hätte; nein, sie hat vielmehr die eigentlichen Probleme und historischen Zusammenhänge, die deutlich gemacht hätten, warum Pius umstritten ist, entweder nicht erkannt oder sprachlich nicht vermitteln können. Dabei kann üblicherweise von einem Taschenbuch, von dem sich der Verlag naturgemäß verspricht, einen größeren Leserkreis zu erreichen, erwartet werden, daß der aktuelle Forschungsstand berücksichtigt wird und Forschungsdifferenzen wenigstens aufgewiesen werden. Damit die fundamentale Kritik einem Außenstehenden nicht als möglicherweise persönlich motiviert erscheint, sollen im folgenden einige Monita vorgetragen werden.

Das Buch beginnt statt mit einer Einleitung mit einer Zeittafel (5). Das ist offensichtlich vom Verlag so gewollt. Die dort genannten Ereignisse werden meist auf den Tag genau datiert, nur nicht bei der Priesterweihe und der Ernennung Pacellis zum Nuntius in München – beides Daten, die schnell und zuverlässig hätten verifiziert werden können (vgl. auch S. 11, Datum der Priesterweihe). Das Reichskonkordat wird in der Zeittafel nicht, wie bei Konkordaten üblich, mit dem Datum der Unterzeichnung der Unterhändler (20. 7. 1933), sondern mit dem Datum des Austausches der Ratifizierungsurkunden und seiner Inkrafttretung (10. 9. 1933) angegeben. – Die Einleitung und Schlußbemerkungen erscheinen mit den Ausführungen über „Pontifex" und „Brükkenbauer" geschwätzig und wenig fundiert.

Manche saloppe Bemerkungen sind deplaziert oder unsachlich, über andere kann man sich auch einfach nur amüsieren; so z. B.: „Innerhalb des Vatikans arbeitete er sich hoch" (11); „Die Devisen- und Sittlichkeitsprozesse [...] wurden [...] erneut propagandistisch maximal ‚aufbereitet'" (46); „Die Gräber und Mausoleen rückten auf dem Grabfeld immer enger zusammen" (117); „aktive Auseinandersetzung" (126).

In höchstem Maße problematisch ist der Umgang mit Zitaten. Von ihnen wird reichlich Gebrauch gemacht, so daß die Vf.in es nicht schafft, einen eigenen Sprachstil zu entwickeln, darunter wiederum leidet die Lesbarkeit des Buches erheblich. Manche Zitate ziehen sich über mehr als eine S. (z. B. 72f). Hinzu kommt, daß in manchen Zitaten das wiederholt wird, was die Vf.in selbst zuvor mit eigenen Worten vermitteln wollte. Dadurch kommt es zu Redundanzen (z. B. 68). Uneinheitlich werden Zitate mal belegt, mal nicht (22f). Schließlich ist es unredlich, wenn ein Papstwort nach den originalen lateinischen Quellen belegt wird, tatsächlich die Vf.in das Zitat jedoch offensichtlich aus einer gängigen deutschen Übersetzung von Reden und Ansprachen Pius' XII. abgeschrieben hat (z. B. 11, 38).

Das Kap. über das Reichskonkordat (22–38) ist völlig unbrauchbar. Die Regierungserklärung Hitlers vom 23. März 1933 zu zitieren (23), ohne die damit verbundene Abstimmung zum „Ermächtigungsgesetz" auch nur zu erwähnen, ist grob fahrlässig. Erst die Zustimmung, u. a. auch des Zentrums, zu diesem Gesetz hat den von S. (24) erwähnten Umschwung bei den Bischöfen am 28. März 1933 mit sich gebracht und nicht die Konkordatsverhandlungen, die am 7. April begannen. S. sind somit Fehler in der chronologischen Reihenfolge der Ereignisse unterlaufen, die gerade bei den Themenkomplexen Reichskonkordat, Zustimmung des Zentrums zum Ermächtigungsgesetz sowie Selbstauflösung des Zentrums eine bedeutende Rolle spielen. Wie wenig S. mit den wirklich strittigen Punkten vertraut ist, zeigt ihr leichtfertiger Umgang mit den Quellen. So behauptet sie (27), daß Pacelli vorgeworfen worden sei, mangeln-

des Interesse an der Zentrumspartei zu haben. Unerwähnt bleibt der von Heinrich Brüning erhobene Vorwurf an Pacelli, das Zentrum zur Selbstauflösung gedrängt zu haben. Statt dessen wird unvermittelt eine Quelle zitiert, derzufolge der britische Botschafter Gesandte beim Heiligen Stuhl berichtete, Pacelli habe vielmehr großes Interesse am Erhalt des Zentrums, habe aber nicht seinen Einfluß geltend gemacht, die Zentrumspartei „am Leben zu erhalten" (27). Diese widersprüchlichen Zeugnisse hätten unbedingt erörtert werden müssen, statt den Leser damit alleine zu lassen und somit zu überfordern. Im übrigen konstatiert S. wiederholt, daß Pius XII. irgend etwas vorgeworfen werde oder er für etwas zur Verantwortung gezogen würde, ohne wenigstens zu sagen, von wem. Es wäre schon interessant gewesen zu erfahren, ob die erwähnten Vorwürfe von Zeitgenossen und Zeitzeugen oder Nachgeborenen stammen, oder ob es Nationalsozialisten, Kommunisten, Dramaturgen wie Hochhuth, Journalisten, Juden oder ernstzunehmende Historiker sind, deren Vorwürfe sie hier präsentiert. Damit hätten solche Vorwürfe relativiert werden können. Die Äußerungen von Robert Leiber SJ, der mehrfach als Privatsekretär von Pius XII. vorgestellt wird, stammen von 1958 und nicht wie S. (27) insinuiert, aus dem Jahre 1933. Gleiches gilt für Friedrich Muckermann SJ, den S. bedauerlicherweise nicht vorstellt, aber ausführlich zitiert (33f); Muckermann war zeitweise mit Heinrich Brüning im Exil und hatte dessen Haltung gegenüber Zentrum, Papst und Pacelli so verinnerlicht, daß er sie in seinen Erinnerungen zu seiner eigenen machte. Quellenkritisches Vorgehen wird von S. hingegen bei unstrittigen Themen gerne demonstriert. Aber auch hier wird der Leser unbefriedigt zurückgelassen: So wird auf voneinander abweichende Fassungen eines Schulaufsatzes von Pacelli hingewiesen, ohne aber die Unterschiede zu nennen (10). Tatsächlich gibt es von dem Aufsatz übrigens nur eine Version, die nur unter Rückgriff auf italienische Vf. verschiedene deutsche Übersetzer fand. Verschieden übersetzt wird insbesondere der vorletzte Satz des Zitats, in dem Pacelli angeblich schreibt, daß es ihm schwerfalle „Beleidigern zu verzeihen". Tatsächlich fehlt hier eine Negation, so daß der Satz richtig lauten muß: „[...] so, wie ich keinen Widerspruch vertrage, auch leicht denen verzeihe, die mich beleidigen." Nur mit der bei Schmid fehlenden Negation ergibt sich überhaupt ein Sinn!

Im Kap. über die „verschwundene Enzyklika" (48–57) stützt sich die Vf.in auf eine heftig angegriffene Publikation zweier belgischer Vf. Diese Darstellung ist durch eine gleichzeitig mit S.s Werk erschienene Studie von Anton Rauscher über P. Gundlach SJ und dessen Enzyklikaentwurf überholt. – Der Beitrag über Pius und die deutsche Militäropposition 1939/40 (68–78) beruht im wesentlichen auf einer Studie von H. C. Deutsch aus dem Jahre 1969. Danach sind jedoch wesentliche neue Quellen entdeckt und veröffentlicht worden, darunter etwa die britischen Dokumente von Peter Ludlow in den Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 1977. Ferner wurde in jeder Biographie über den deutschen Abwehrchef Wilhelm Canaris dieses Thema ausführlich erörtert, so daß man nicht seitenweise die umstrittenen Erinnerungen von Josef Müller hätte zitieren dürfen.

Die Frage: „Wollte Hitler den Papst entführen?" wird als Phantom (86) bezeichnet, denn die Vf.in vermißt in diesem Punkte „wirklich verläßliche Quellen" (90). Die wohl entscheidendste Quelle kennt S. hingegen wiederum nicht. Der mit der Sondierung einer Entführung des Papstes beauftragte General und Oberste Kommandant der Waffen-SS in Italien, Karl Wolff, hatte für den Seligsprechungsprozeß für Pius XII. am 24. März 1972 in München ein Verlaufsprotokoll über seine Gespräche mit Adolf Hitler im September/Dezember 1943 vorgelegt, was wiederum auszugsweise am 16. April 1972 im Wochenblatt „Stern" veröffentlicht wurde. Darüber hinaus haben auch andere Zeitzeugen glaubwürdig über Entführungspläne berichtet, so etwa der Chef des SS-Nachrichtendienstes, Walter Schellenberg, in seinen Erinnerungen und Joseph Goebbels in seinen Tagebüchern. Tatsächlich haben Pius XII. solche Entführungspläne „in seinem Handeln" nicht beeinflußt, wie S. richtig feststellt (91), immerhin aber hat Pius XII. Akten vernichten lassen, die, wenn sie den deutschen Truppen in die Hände gefallen wären, zahllose Verstecke in römischen Klöstern für Juden und Kommunisten preisgegeben hätten. – Es sei darauf hingewiesen, daß Pius XII. sehr wohl den Angriff auf Polen (1939 in seiner Antrittsenzyklika Summi Pontificatus; vgl. dazu S. 80) und auch die Invasion in Belgien, den Niederlanden und Luxemburgs im Mai 1940 (anders S. 15) verurteilte. – Einige Fehler haben sich in der Darstellung über jüdische Zahlungen an die deutschen Truppen in Rom (101ff) eingeschlichen: Der Befehl des deutschen Polizeichefs in Rom Kappler war vom 26. September 1943 (und nicht vom 27.). Auch blieb den Juden nicht ein Tag, sondern 36 Stunden, 50 Kilogramm Gold zu beschaffen, um auf diese Weise die Deportation von 200 Juden zu verhindern. In seiner Notlage, innerhalb so kurzer Zeit das Gold zu beschaffen, wandte sich der Großrabbiner von Rom, Israël Zolli, an die Päpstliche Kongregation für die Orientalischen Kirchen (nicht an Pius XII. wie S. meint). Dort hatte man ihm umgehend zugesichert, 15 Kilogramm durch die katholischen Gemeinden zur Verfügung zu stellen. Doch hatte die jüdische Gemeinde die Goldmenge schließlich selbst beschaffen können, so daß auf die Annahme der 15 Kilogramm von den katholischen Gemeinden verzichtet werden konnte. Wie so oft beklagt die Vf.in auch bei dieser Episode das Fehlen von Quellen, hat aber in die von ihr zitierten elf Bde umfassenden „Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale" mit insgesamt 7664 S. offensichtlich nicht hineingeschaut. Geradezu bedenklich ist es, daß S. die Aktion, 50 Kilogramm Gold zusammenzutragen, unter der Überschrift „Schwarzer Sabbat" behandelt. Darunter wird nämlich üblicherweise die Razzia der SS – nicht der Wehrmacht und auch nicht der Gestapo (wie S. auf S. 102 glauben macht) – in Rom am Samstag, den 16. Oktober 1943, verstanden, bei der 1127 Juden gefangen und später nach Auschwitz gebracht wurden. Die dramatischen Ereignisse um den 16. Oktober wiederum werden bemerkenswerterweise nur in einem Nebensatz (102) erwähnt, wodurch das gesamte Kap. in eine Schieflage gerät. Beispielsweise steht das erwähnte Kommuniqué vom 25./26. Oktober im „Osservatore Romano", in dem der Papst bekräftigte, daß er seine „väterliche Fürsorge" allen Menschen ohne Unterschied der Nationalität, Religion und Rasse angedeihen ließe, in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Versprechen auf die Einstellung weiterer Razzien in der Stadt Rom. S. blieb dieses unbekannt, weswegen sie offensichtlich die Quellen unkommentiert aneinanderreiht.

Im zweiten Teil des Buches befaßt sich S. mit Pius XII. als „Brückenbauer für den Glauben". Hier wird insbesondere die Bedeutung des Papstes als Glaubenslehrer und Theologe herausgestellt. S. würdigt Pius XII. als Exegeten, als Initiator für eine Neuübersetzung der Psalmen, als Erneuerer der Liturgie und des Ordenslebens sowie als Marienverehrer. Ferner berichtet sie über die Ausgrabungen unter dem Petersdom. Dabei läßt S. die spannende Geschichte unerwähnt, in der Ludwig Kaas – der kein Archäologe war – mit Hilfe eines Mitarbeiters eine Kiste mit Knochenfunden wegschaffte. Unerwähnt bleibt schließlich auch, daß das Petrusgrab im Zuge der Ausgrabungen leer vorgefunden wurde. Statt dessen schreibt S. nur, daß „die Ausgrabung keinen eindeutigen Beweis liefern konnte" (119) für die Existenz des Petrusgrabes. Deswegen fordert sie (für einen Historiker nicht verstehbar), „daß vor dem Petrusgrab alle Fragen nach der Historizität aufzuhören haben". Bis heute führt dieses zu wilden Theorien über dessen Authentizität. Über den Bau der Konstantinischen Basilika erwähnt S., daß der Hügel von Süden nach Norden angestiegen sei (118) und deswegen hätte abgetragen werden müssen. Tatsächlich handelt es sich an eben dieser Stelle um einen Hügelabhang von Westen nach Osten. So unerheblich dieses Detail sein mag, um „Pius XII. zu begegnen", es entsteht hier wieder einmal der Eindruck, daß S. entscheidende Dinge wegläßt und da, wo sie Detailgenauigkeit demonstriert, eben diese Details nicht kennt.

Zusammengefaßt muß gesagt werden, daß es der Vf.in nicht gelungen ist, in ihrem Buch Pius XII. „zu begegnen". Vieles Falsche wird behauptet oder bleibt im Raume stehen. Manches Wichtige bleibt unerwähnt. Ganze Epochen werden gar nicht erst behandelt. So fehlt ein Hinweis auf Pacellis Bemühungen im Zusammenhang mit der Friedensinitiative 1917, deren Scheitern auch ein persönlicher Mißerfolg Pacellis war, und die für sein Verhalten später als Papst während des Zweiten Weltkrieges prägend war. Die Zeit nach 1945 wird völlig ausgeblendet. So wäre es gerade für einen deutschen Leser sinnvoll gewesen, daß z. B. sein Verhältnis zur Bundesrepublik Deutschland und seine Freundschaft zu Konrad Adenauer erwähnt worden wäre, um Pacelli zu „begegnen".

Berlin Michael F. Feldkamp

Konzilsgeschichte

Concilii Tridentini Tractatuum Partis Alterius Volumen Secundum: Traktate nach der XXII. Session (17. September 1562) bis zum Schluß des Konzils, hg. u. bearb. v. Klaus Ganzer (Concilium Tridentinum: Dariorum, Actorum, Epistulorum, Tractatuum. Novo Collectio edidit Societas Goerresiana 13/2) – Freiburg i. Br.: Herder Verlag 2001, XXV, 709 S., kt € 215,00 ISBN: 3–451–27064–1

Das „Concilium Tridentinum" gehört zu den ambitioniertesten Quelleneditionen der neueren Kirchengeschichte. Nach Öffnung des Vatikanischen Geheimarchivs durch Leo XIII. hat sich die Görres-Gesellschaft und insbesondere ihr am Campo Santo Teutonico angesiedeltes Römisches Institut der Herausgabe der Diarien, Akten, Briefe und Traktate zum Konzil von Trient angenommen und daraus im wahrsten Sinn des Wortes eine Jahrhundertaufgabe gemacht. Mit dem vorliegenden Bd 13/2 findet die Unterabteilung der Traktate, die 1901 mit dem von Vinzenz Schweitzer bearbeiteten Bd 12 der Gesamtreihe begonnen hatte, ihr Ende. Dabei werden unter Traktaten consultationes bzw. sententiae, also private, offizielle und offiziöse Stellungnahmen und Äußerungen zu Fragen des Konzils, die aus dem Umfeld der Kurie, der Konzilsleitung, des Kaisers, der Könige und Fürsten oder auch anderer Institutionen stammen und mit dem Ablauf des Tridentinums in unmittelbaren Zusammenhang stehen, verstanden. Im vorliegenden Bd werden Dokumente vorgelegt, die unsere Kenntnis des Konzilsablaufes vom 17. September 1562 bis zum Ende des Tridentinums am 4. Dezember 1563 weiter erhellen und somit in den Kontext der Beratungsgegenstände der XXII.–XXV. Sessio gehören. Von bes. Interesse ist hierbei die große Krise des Konzils, die sich seit Januar 1563 an heftigen ekklesiologischen Kontroversen zwischen Episkopat und päpstlichem Primat entzündete. Die Lösung bestand schließlich darin, daß „eine theologische Bestimmung des Wesens des Bischofsamtes und eine Umschreibung des päpstlichen Primates im endgültigen Text ausgeklammert wurden" (Einleitung, XIV). Auch im Streit um die Residenzpflicht der Bischöfe wurde ein Kompromiß gefunden. Diese bezeich-

nete man zwar als ein göttliches Gebot, begründete sie aber nicht auf der Grundlage einer dogmatischen Aussage über das Bischofsamt.

Die vorliegende großartige Edition wurde von Klaus Ganzer besorgt, dem neben Hubert Jedin, der den Bd 13/1 ediert hatte, besten Kenner des Konzils von Trient. Die stupende Literatur- und Quellenkenntnis merkt man der Edition auf jeder S. an. Daß G. sich neben seiner Tätigkeit als Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg eine rundes Vierteljahrhundert der entsagungsreichen Editionsarbeit widmete und jeweils die Frühjahr- und Herbstsemesterferien zu ausgiebigen Quellenstudien in den römischen und anderen Archiven benutzte, nötigt dem Rez. tiefen Respekt und hohe Anerkennung ab. In einer Zeit, in der auch an den deutschen Universitäten und gerade in der Geisteswissenschaft nicht selten publicity-trächtiges Marketing, das für den Augenblick in den Massenmedien Interesse heischt, über stille Gelehrsamkeit und die Kernersarbeit von Editionen gestellt wird, ist eine solche, in Ruhe gemachte, präzise, aber zurückhaltend kommentierte Edition zumindest ein Hoffnungsschimmer für die deutsche Universitätenlandschaft. Jedenfalls stellt die vorliegende monumentale Edition den bislang noch fehlenden Schlußstein in G.s wissenschaftlichem Oeuvre dar, über das man sich jüngst in seiner FS (Klaus Ganzer, Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge. FS, hg. v. Heribert Smolinsky / Johannes Meier (RGST.S 4), Münster 1997), die noch einmal seine wichtigeren Aufsätze versammelte, einen kompakten Überblick verschaffen konnte. G. legt 148 Dokumente oder besser zumeist in lateinischer Sprache abgefaßte Traktate vor. In knappen Einleitungen ordnet er den jeweiligen Text in das historische Koordinatensystem des Konzils von Trient ein, und stellt den Vf. vor. Knappe, aber treffliche Regesten als Editionsköpfe erleichtern die Arbeit mit den Texten. Einleitungen und Regesten sind jeweils in Deutsch verfaßt. G. ordnet die 148 Traktate in 25 thematischen Blöcken. Schwerpunkte sind dabei Reformforderungen nach Gewährung des Laienkelches, der Streit um das Ordodekret mit den Kontroversen zwischen episkopaler und papaler Ekklesiologie, ferner die Innsbrucker Verhandlungen zwischen Kaiser Ferdinand I und Kardinal Giovanni Morone während der Krise des Konzils, Gutachten zur Kirchenreform und den Annaten sowie schließlich zum Streit um das Propositionsrecht auf dem Konzil. Das letzte Dokument ist die von Angelo Massarelli bei Konzilsende, gleichsam ex post, verfaßte Geschäftsordnung des Konzils von Trient.

Zwar hat G. selbst manche interessante Themen, die in seiner Edition angesprochen werden, so etwa die Annatenfrage oder den Streit zwischen gallikanischen und römsichen Primatsauffassungen bereits selber einer ersten Auswertung zugeführt, die Edition selbst, die durch Orts- und Personenregister erschlossen ist, bietet indes zahlreiche weitere Anknüpfungspunkte für die Beschäftigung mit dem Tridentinum. Ob dabei freilich alle wissenschaftlichen Auswertungen der Quellenpublikation von „Concilium Tridentinum" derartig brisant ausfallen wie Sebastian Merkles kritische Auslegung des Seminardekrets steht auf einem anderen Blatt. Immerhin konnte der damalige Inhaber von G.s würzburger Lehrkanzel den Anhänger eines Monopols der Seminarsausbildung für die angehenden Kleriker, die sich auf das Tridentinum bezogen, ad oculos demonstrieren, daß das Konzil von Trient eigentlich der Universitätsausbildung als Königsweg der Priesterausbildung angesehen hatte und nur als Notlösung Domschule oder Priesterseminar akzeptiert hatten.

Münster Hubert Wolf

Religionsgeschichte

Rüpke, Jörg: **Die Religion der Römer.** Eine Einführung. – München: C.H. Beck 2001. 264. S., pb € 19,90 ISBN: 3–406–47175–7

Schon seine Diss. *Domi militiae:* Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom, Stuttgart 1990, hat Jörg Rüpke (R.) als kompetenten Kenner römischer Religion ausgewiesen. Wenn er jetzt sein hier anzuzeigendes Buch mit ‚Einführung' untertitelt, könnte das irreführen; denn viele solcher ‚Einführungen' pflegen umständlich und überwiegend bloß deskriptiv mit dem betreffenden Forschungsstand vertraut zu machen, oft ohne aus Eigenem viel Erleuchtendes beizusteuern. Das ist hier eklatant anders. Erstmals liegt uns jetzt eine theoretisch begründete religionswissenschaftliche Anleitung zum Verständnis römischer Religion vor. Zum Verständnis: denn nicht das Unwichtigste ist in diesem Buch, das wie ein umfangreicher Essay daher kommt, auf Anmerkungen verzichtend (ein knapp erläuterndes Literaturverzeichnis, das benutzerfreundlich dem Vorkommen bibliographischer Angaben des Haupttextes folgt [237–247] plus gründliche Register zu Sachen, Gottheiten, Personen und Orten [248–265] erschließen gut, so auch die mehr als nur illustrierenden Abbildungen), ist sein durchgehend interpretierender, besser (im Modewort) ‚problematisierender' Ansatz. R., nach einer Professur für Klassische Philologie seit 1999 auf einem Lehrstuhl für Vergleichende Religionswissenschaft in Erfurt, kann und will die älteren Standardwerke (Wissowa, Latte) bei aller – auch grundsätzlich-methodischen – Kritik für die Details doch nicht ausrangieren (237).

Seine Kritik trifft ins Schwarze, wenn R. treffsicher alle Versuche verwirft, religionsgeschichtlich angeblich ‚rein römische' Züge herauszuarbeiten und von Fremdeinflüssen, u. a. griechischen, abzusetzen, um so, mit Akzent auf dem ‚Wesen' der Religion oder des Volkes, einer ethnozentrischen bis rassistischen Idee von Frühgeschichte das Wort zu reden (62). Ähnliche Irrwege schlug ein, wer das ‚Wesen' römischer Religion dem Begriff *religio* entnehmen wollte (R. Muth, Vom Wesen römischer ‚religio'. ANRW 2,16,1, Berlin / New York 1978, 290–354; Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 1968, 202–322). R. erwähnt ihn zum Glück mit keiner Silbe.

K. Latte, Römische Religionsgeschichte, München 1960, suchte in vorbildlicher historischer Kritik mit Hilfe insbesondere sprachlicher Rückschlüsse eine ursprüngliche römische Religion zu rekonstruieren (s. die wichtige Besprechung J. H. Waszinks, Gnomon 34, 1962, 433–454). Allerdings schien sie ihm nach Urbanisierung und Hellenisierung in Verfall geraten zu sein; was sonst normalerweise ‚römische Religion' hieß, war für ihn schon keine mehr! Methodisch konnten ihm weder F. Altheim oder G. Radke noch Erika Simon das Wasser reichen. Nach R.s ‚Einführung' sind alle diese Versuche und Kontroversen schwerlich noch aktuell.

Es geht R., und das in beeindruckender Konsequenz, um – sagen wir – die Bedingungen eines (eventuellen!) Verstehens römischer Religion. Das betrifft erstens die *religio Romana* im Ganzen, letztlich ein wissenschaftliches Konstrukt, zweitens die Phänomene im Einzelnen: Jene kommt im ersten Kap. zu Wort, und wir dürfen uns mit R. Gedanken machen, ob und inwieweit wir überhaupt ein uns so fremdes kulturelles Symbolsystem einigermaßen erfassen können, zu schweigen von den bescheidenen Möglichkeiten, die uns eine mehr oder minder zufallsbedingte und jedenfalls fragmentarische, wo nicht disparate Überlieferung gestattet (11f). Wir wissen zu wenig über die Funktionen eines solchen kollektiven Systems. Es ist eingebettet in politische und soziale Zusammenhänge, stets nur in ‚ausdifferenzierten' Teilsymptomen greifbar. Insofern verbietet sich eine ‚Religion' isolierende Betrachtung. Was wir erkennen können, ist ein oft widersprüchliches Miteinander verschiedener ‚Teilsysteme', die nicht ohne weiteres ‚religiös' erscheinen. V. a. fernzuhalten ist ein Religionsbegriff, der sich, Analogien verwendend, traditionell christlicher Theologie verdankt.

Auch tun wir gut, nichts in römischer Religion deshalb für selbstverständlich zu halten, weil wir sie, ohne das groß zu reflektieren, in eigenen Kategorien zu erfassen versuchen. Beispiel: Der Text, mit dem R. beginnt (Hor. c. 1, 30), ist ein liebeslyrisches hymnusartiges Gebilde, das mit allen Elementen einer Epiklese versetzt ist, im zweiten Teil die Göttin Venus jedoch ins Haus der Geliebten *Glycera* überzusiedeln bittet, das, indem sie der Venus opfert, zum Tempel avanciert. Die Situation ist alles andere als sakral; dennoch läßt der Dichter die Betende, ungeachtet der vorausgesetzten Topik, sozusagen in religiöser Kompetenz den Kreis der bemühten Gottheiten frei bestimmen. „Ist das Religion?"(11) Ist ‚Religion', was sich selbst so bezeichnet? Erscheint nicht ‚Religion' unter allen möglichen kulturellen, sozialen oder wirtschaftlichen Oberflächen oder zumindest in Strukturen und Texten, die gar nicht unter den Begriff zu fallen scheinen (Stichwort ‚religionsartig', 12)?

Viele von uns Älteren haben vom römischen ‚Staatskult' zu dozieren gelernt (s. z. B. U. W. Scholz, Zum Verständnis des römischen Staatskults, in: Dialog. Alte Sprachen und Literaturen (Hg. P. Neukam) 19, 1985, 68–84) – hier ist energisch umzusteuern: Geht man sozialgeschichtlich vor, entpuppt sich die vermeintliche Staatsreligion als Privatreligion einer alten, bis in die späte Republik bestimmenden Adelsschicht, auch sie ist keine homogene oder konstante Größe. Überschneidungen von ‚Religion' und ‚Politik' (Senatssitzungen in Tempeln mit Opfern; Auspizien usw.) sind als solche auch früher festgestellt worden, wahrscheinlich aber durchweg ohne viel Aufmerksamkeit für die Hintergründe. Die Kehrseite einzubeziehen, nämlich die Präsenz von Religion in Lebensvollzügen, die heute definitionsgemäß nicht zur Religion zählen, ist ebenso ungewohnt wie notwendig. Aber in welchem Umfang herrschte auf diesen Handlungsfeldern tatsächlich, wenn auch eher implizit, ‚Religion'? Oft genug möchte man vermuten ‚Alles ist da Religion', ein andermal dagegen ‚Wo ist hier Religion'?

Nicht immer entscheidbar, zumal sich die Interdependenzen, selbst jene übrigens, die in explizit ‚religiösen' Abläufen (Ämtern, Riten, Organisation) so schwer dingfest machen lassen. Deutlicher ins Bild zu rücken pflegt R. hier wie anderwärts die Gesellungsform ‚Kultverein' (13f), Alltag und Kult übergreifend war auch das, was R. als ‚Bankettgesellschaft' favorisiert. Das Phänomen hängt dann wieder mit den verschiedenen, teilweise, wenn überhaupt, verständlichen, Spielarten der Opferpraxis zusammen.

Schließlich – um nur das noch vorauszuschicken – ist, daß in keiner der Facetten römischer Religion so etwas wie ‚Lehre' vorkommt, und daß ihre ‚Götter' zwar am eigenen Kult und einer korrekten Beachtung der *pax deorum* interessiert sind, nicht jedoch am sittlichguten Verhalten ihrer Verehrer (20f).

So zu unterscheiden hat Sinn, will man von bibelbestimmter Tradition abheben. Aber auch hier ist leicht einzuschränken. Es gab antik kultbegleitende Vorstellungen, auch schriftlich niedergelegtes Nachdenken über Religion, wenn auch zumeist unabhängig von der Praxis, philosophisch auch kritisches. Es fehlte antik jedoch eine religiöses Wissen vermittelnde Institution, vergleichbar dem Religionsunterricht (16f; s. hierzu jetzt die Art. Katechese und Katechumenat: RAC Liefg. 156/7 [2003]).

Was die Anteilnahme von Göttern an menschlichem Handeln anlangt, so läßt man sie freilich bei Freveln strafend eingreifen, so bei Tempelraub, Gotteslästerung oder allgemein Verletzung der *pax deorum*. ‚Gutes' Verhalten, das doch auch den Bestand der *res publica* verbürgen sollte, hatte dem Respekt vor den Göttern zu entsprechen. Aber es bleibt beim Unterschied: Antike Religion kennt keine sittlichen Verpflichtungen in Form etwa göttlich sanktionierter ‚Gebote'. Andererseits „(steht) der moralpädagogische und gesellschaftsstabilisierende Wert des traditionellen Kultes weithin außer Frage" (125).

Auch eine andere, immer wieder behauptete, Differenz scheidet aus: das Fehlen individueller Religiosität (s. etwa H. Dörrie, Überlegungen zum Wesen antiker Frömmigkeit, in: PIETAS = Festsschr. B. Kötting, JbAC.E 8, 1980, 3–13). Zwar ist Religion, als Gruppenhandeln (in Familie, *gens*, Stadt oder, dies seit dem späten 4. Jh., Vereinen [19]), ein kollektives Zeichen- und Regelsystem, individuelle Frömmigkeit war aber immerhin vorstellbar und v.a.: Sie wird eindrucksvoll bezeugt durch die Fülle der aus archäologischen und epigraphischen Quellen bekannten Gelübde (*vota*) und Votivopfer (19f).

Daß pagane Kulte weder auf Gottes-‚Begriffe' festgelegt noch ihre Götter dogmatische Größen waren und keine Handlungsnormen verkörperten oder auferlegten, haben frühchristliche Apologeten entweder nicht erkannt oder vom eigenen Gottesbegriff her polemisch ausgebeutet. Allerdings war schon Ciceros, des „Freizeitphilosophen" (121) ‚Religionsphilosophie' ein Versuch mit untauglichen Mitteln, da er die *natura deorum* im gleichnamigen Dialog so erörtern ließ, als sei die wenig ältere *theologia tripertita* (zu ihr R., 121–128) mehr als ein Konstrukt und eine *theologia mythica* namentlich der Dichter mit Hilfe der *theologia naturalis* interpretierbar. Dergleichen hatte zuvor die Stoa allegorisierend versucht, freilich innergriechisch. Fragwürdig wurde das erst in der Übertragung aufs römische Pantheon – daß ein Konglomerat aus den verschiedensten Einflüssen wie die *religio Romana* von Haus aus, nämlich vor der Mitte des 6. Jh.s weder Götter noch Tempel kannte, konnte Cicero nicht wissen (Varros These der ‚Bildlosigkeit' ursprünglicher Religion war Deduktion und nicht historisch gemeint, vgl. R., 72). „Der römische Polytheismus unterscheidet sich deutlich vom griechischen" (23). Ciceros Versuch, sogar römische Kulte und Götter *in utramque partem* philosophisch begründen zu lassen, kam schließlich, in Figur und Worten Cottas, über das logisch berührungslose Nebeneinander von Ritus und ‚Theologie' (antik stets ein Teil der Physik [67]) nicht hinaus (s. auch R. ‚127, zur ‚kognitiven Dissonanz (...) zweier Denksysteme').

Ich durchstreife jetzt, so gut ich kann, einzelne Kap. der Reihe nach. Sie sind außerordentlich flüssig geschrieben, mit zuweilen ironischen Einsprengseln, Satz für Satz, und das im ganzen Buch, die Fakten auf Funktion und Bedeutung hin durchschaubar machend. Sie sollen, wo irgend es geht, verständlich, wie es heute gern heißt: ‚nachvollziehbar' werden. Immer wieder schenkt die Lektüre Aha-Erlebnisse, die methodischen Erwägungen des ersten Kap.s bewähren sich hier aufs beste. Da hier, wie man gern salopp sagt, ‚alles mit allem zusammenhängt', fällt es nicht leicht, das Gebotene auf ein paar Informationen zusammen-, und das heißt leider auch: auseinanderzuschneiden.

Aus dem ersten Kap. über ‚Religion in der Antike' (9–45) hebe ich, zu dem soeben eher Angedeuteten, noch heraus die Abschnitte (a) ‚Stadtreligion' (24–27) und (b) ‚Öffentliche Kulte'(27–31).

Zu (a): ‚Stadt' (Polis) ist übergeordnete Einheit als Lebensraum verschiedener Kulte, die sich ihrerseits nach sozialen, politischen und lokalen Kriterien richteten (24). Zugehörigkeiten hier wie dort schlossen einander nicht aus, es gab so gut wie keine Mitgliedschaften (dies nur in den Kultvereinen), schon gar keine exklusiven. Die Gesamtgemeinden mit ihrem je eigenen Festkalender organisierten das Jahr, soweit es die Stadt betraf, und integrierten die diversen religiösen Untergruppen. In diesem Sinn läßt sich von ‚Polisreligion' sprechen und der früher übliche Begriff ‚Staatsreligion' ausdrücklich fernhalten, schon deshalb, weil die Kategorie ‚Staat' für die Antike ganz falsche Assoziationen weckt.(26f, 32)

Zu (b): Auch die Praxis der stadtweiten *sacra publica*, d.h. sie alle als „Pflichten der politischen Gemeinschaft gegenüber ihren Göttern" (29) gehört in die Stadt, die, wenn nötig, für die Finanzierung der Kulte aufkommt. Die Struktur der Polisreligion: obenan die *sacra publica* und die Kulte von Stadtbezirken usw., darunter die *sacra privata* in Gestalt von Haus- und Gentilkulten (31). Allerdings wird das idealtypisch beschriebene System vielfach durchkreuzt und durchschnitten von politischen Schichtungen, Verbänden, Interessen namentlich der Führungsschichten, die normalerweise die öffentliche Meinung darstellten (31–36).

Inwieweit griff die Stadt bei Bedarf – das sind vermutete *coniurationes* oder ein Übermaß an importierten Formen – in Kulte ein? Als Beispiel berühmt ist von jeher das Senatskonsult von 186 v. Chr. gegen die Bacchanalia (38–41). Fein, daß R. primär die Inschrift erläutert statt, wie es oft geschieht, den novellistisch aufgemöbelten Liviusbericht für bare Münze zu nehmen, anders als z.B.: H. G. Kippenberg / K. von Stuckrad, Einführung in die Religionswissenschaft, München 2003, 103; und: R. schreibt goldrichtig *Mater magna* (u.a. 39), anders als etwa noch J. Scheid in F. Graf (Hg.), Einleitung in die lateinische Philologie, Stuttgart / Leipzig 1997, 490, sowie Mary Beard, ebd. 513.

Es folgt ein zweites Kap. über die historischen Grundlagen (46–66). Über die Quellen läßt sich vielleicht mühelos ein Urteil gewinnen, nämlich über die diesbezügliche Singularität Ciceros, den Beitrag augusteischer Dichtung, von Inschriften – schließlich die Geschichtsschreibung: R. ordnet sie dem Betreiben einer Gesellschaft zu, sich eine Vorgeschichte zu schaffen, mit der willkommenen Folgerung, daß es da nicht um Faktisches gehe, will sagen: Für die Zeit vor etwa 300 v. Chr. gibt es keine zuverlässigen Zeugnisse über ‚römische Religion'. Hier schließt sich denn auch die ernüchternde Frage an, ob es überhaupt eine Geschichte römischer Religion geben könne (50). Auf jeden Fall sollte sich eine vernünftige Epochengliederung römischer Religion nicht an den geltenden Einteilungen der politischen Geschichte orientieren. R. schlägt vor (51): 1. Die Vorgeschichte bis etwa 625 v. Chr. (Pflasterung des Forums), 2. die Urbanisierung mit Ausbildung der sozialen Struktur Roms (625 bis 300 [*Lex Ogulnia*]), 3. die Phase der Politisierung seit 300 v. Chr. mit 196 als eventuellen Epocheneinschnitt (*Tresviri epulonum* als letzte Neugründung einer Priesterschaft). Klärend auch R.s Ausführungen zu den Wegen der ‚Hellenisierung' (62–66): Kunstraub, Einfluß griechischer Denkmuster (Euhemeros [= Verteidigung des Herrscherkults, 126!] – Ennius!), Philosophie, Kultschriftsteller bis hin zu Varro (64f mit Würdigung, Werkaufbau und Zitaten).

So viel als Versuch, ein paar wichtige prinzipielle Punkte dieses nicht genug zu rühmenden Buches mit-, nach- und weiterdenkend aufzugreifen, in der Hoffnung, so wenigstens die Erwartung auf dort besser Gedachtes und Formuliertes zu erhöhen. Aus Raumgründen muß ich jetzt stark kürzen und auswählen.

In Teil I – hier erst beginnt, nach den ‚Grundlagen' in den Abschnitten 1 bis 2 – der eigentlich historische Hauptteil des Buches – geht es um ‚Strukturen', durchmustert unter den (weitergezählten) Rubriken (3) ‚Götter und Menschen' (67–85), (4) ‚Religiöses Handeln' (86–118) und (5) ‚Nachdenken über Religion' (119–136).

In (4) erörtert R. Rituale und ihr ‚Grundinventar' in ‚Gesten und elementaren Handlungen' wie Berührung, Prozession, Wettkampf usw. (87–110). Hier auch das ethnologisch so wichtig gewordene Stichwort ‚Gabe' (102f). V. a. war hier Gelegenheit, zu W. Burkerts biosozialen (oder: soziobiologischen) Ritusbegriff im Namen eines ‚pragmatischen', der Rituale „eng mit einer historischen Gesellschaft" verknüpft (89), auf entschiedene Distanz zu gehen (87–92).

Belehrend z.B. die S. über ‚fiktive Rituale' (111–114) mit dem Beispiel des augusteischen Fetialmythos; dem im annalistischen Text Liv. 1,30.32 dargestellten Ritus der *indictio* (*denuntiatio*) *belli* (ältester Beleg Cic. rep. 2,31) hat nie eine kultische Praxis entsprochen zu Ritualen dann nochmals 161–171 [Gelübde. Fluch]. Zum ‚Nachdenken über Religion' bzw. dem Verhältnis von Theorie und Praxis ist oben schon einiges bemerkt. Daß die ‚dreigeteilte Theologie' als ‚Religionsphilosophie' (125–128) auch ‚Mythos' vorsah, führt auf seine Funktion, während eine inhaltliche Bestimmung den Unterschied zum Griechischen über Gebühr betonte (129–132; hier 129f gegen G. Wissowas Konzept römischer Mythenlosigkeit).

Der Großabschnitt II handelt von ‚Leistungen', das sind (6) Soziale Ordnungen: Opfer und Bankett (137–153). Begreiflich, daß ‚Ritual' als religiöse Grundform aus so etwas wie ‚Sakralgeographie' bestimmt (174–179 zu ‚Monument und Ritual', auch zur ‚Stadtgründung'; s. auch ‚Lebenszyklusrituale' 222–226).

Nach ‚Raum' dann ‚Zeit' (183–197 [Zeit und Kalender]). Ganz knapp jetzt noch zu III ‚Soziale Realität' (199–234) mit Kap.n über (10) ‚Großstadtreligion' und, bes. zentral, ‚Vereine', rechtlich, kultisch, organisatorisch. Ein Abschnitt über Priesterämter und -kollegien durfte nicht fehlen. Sie laufen hier unter dem Etikett ‚Religiöse Spezialisten in Rom' (217f-219 die Liste), während die Auguraldisziplin mit Verwandten zu den ‚Krisenmanagern' zählt – gemeint ist Mantik bzw. Divination mit ihren Möglichkeiten (auch zur Manipulation im Interesse der Politik).

Der Schlußteil über die Religion der Kaiserzeit – Was wissen wir? Bringt sie Neues, gibt es also ihre Geschichte? – dreht sich naturgemäß ums Frühchristentum und seine ‚Auseinandersetzung' mit antiker Religion. R. rät zur Vorsicht bei der Bestimmung der Faktoren, die zur Ausbreitung des Christentums geführt haben (228). Eine einheitliche plausible Bestimmung ist (noch) nicht möglich. Kriterien sollten nicht simpel den damals üblichen folgen; Beispiel: ‚Polytheismus und Monotheismus sind keine Gegensätze' (ebd.) – das verdiente, auch über R.s Buch hinaus, eingehende Diskussion.

Leider muß ich hier endgültig abbrechen – es wird selten sein, daß ein rezensiertes Werk uneingeschränkt zu loben ist – hier war es nicht zu vermeiden.

Mein Exemplar ist längst aus dem Leim gegangen. Früher sog. Druckfehler sind extrem selten; ich fand 84 Prinzip, 175 registriert, politische. ‚die' *mos maiorum* (136) passiert leicht; der Imperativ zu ‚sprechen' heißt ‚sprich', nicht ‚spreche' (166). 155 die Frequenz von ‚Bereich' ist unschön. LeserInnen in der Schweiz werden sich wohl an ‚Müsli' (79) statt ‚Müesli' stoßen.

Bonn Klaus Thraede

Philosophiegeschichte

Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung, hg. v. Michael Erler / Andreas Graeser. – Darmstadt: Primus 2000. VII, 235 S. (Philosophen des Altertums, 2), geb. € 29,90 ISBN: 3–89678–178–2

Bei dem zu besprechenden Titel handelt sich um den zweiten Bd der von Andreas Graeser und Michael Erler gemeinsam herausgegebenen Anthologie *Philosophen des Altertums*. Der erste Bd, der ebenfalls 2000 erschien und den Untertitel „Von der Frühzeit bis zur Klassik" trägt, entstand unter der Verantwortung von G., während für den hier zu besprechenden Bd E. verantwortlich zeichnet. Beide Bde sind unter die Einführungsliteratur zu rechnen, d. h. sie präsentieren eine begrenzte Auswahl der als bedeutsam eingeschätzten Denker. Die einzelnen Beiträge halten sich in einem überschaubaren Rahmen (max. 20 S.) und enthalten eine auf das Nötigste beschränkte Auswahlbiographie.

Was im Hinblick auf eine Epoche als wichtig und nicht wichtig empfunden wird, unterliegt erheblichen Schwankungen. Die vorgenommene Auswahl läßt erkennen, daß die Hg. „an den Festen etablierter Kanonik rütteln" (Bd I, VII) und die Diskussion für weitere Fragen öffnen wollten. Die Auswahl ist zweifellos die Frucht neuerer Forschungen und einer gewandelten Auffassung hinsichtlich des Werts und der Aktualität antiker Denker. Wertet Bd I im Vergleich zu einschlägigen Darstellungen die Vertreter der Medizin und der Wissenschaft(en) entschieden auf – kennt doch die Philosophie *in statu nascendi* keine starren Disziplingrenzen –, so steht Bd II unter dem Vorzeichen des sich heute wieder steigender Beliebtheit erfreuenden Lebenskunstmodells der Philosophie. Die Vf. machen aber deutlich, daß dieses Modell in der Spätantike eine Ausweitung, besser: Umdeutung erfuhr, insofern man die Ressourcen einer ‚Lebenskunst allein im Diesseits' als erschöpft ansah und die gelingende Lebensführung an eine religiöse Selbstdeutung, ja rituelle Praktiken anzuschließen suchte. Als Vertreter dieser Tendenz kommen im vorliegenden Bd die ‚Neuplatoniker' *Plotin* und *Proklos* zum Zuge. Neue Wege gehen die Hg., indem sie am Ende der Ahnenreihe antiker Philosophen zwei christliche Denker plazieren. Für Christoph Horn ist *Augustinus* auch nach seiner Konversion zum Christentum ein für die Philosophie ernstzunehmender Gesprächspartner geblieben. *Boethius* (den Matthias Baltes porträtiert) ist als Römer, Philosoph und Christ prädestiniert zum Brückenbauer ins lateinische Mittelalter. Für die übrigen Beiträge zeichnen Maximilian Forschner: *Epikur*, Keimpe Algra: *Chrysipp*, Jürgen Leonhardt: *Cicero*, Carlos Lévy: *Philo*, Therese Fuhrer: *Seneca*, Franco Ferrari: *Plutarch*, Joachim Dalfen: *Marc Aurel*, Hansueli Flückinger: *Sextus Empiricus*, Dominic J. O'Meara: *Plotin*, Michael Erler: *Proklos*.

In der Einleitung kommt E. auf das Vorurteil früherer Forschergenerationen zu sprechen, wonach die Philosophie des Hellenismus, v. a. aber diejenige der Kaiserzeit die Merkmale des Epigonalen an sich trage: Autoritätsgläubigkeit, Selbstbeschränkung auf die Kommentierung ‚kanonischer' Texte, starre Dogmatik, Schulenbildung. Desweiteren bemängelte man das, was heute umgekehrt als Attraktivitätsgewinn verbucht wird: die Konzentration auf Fragen praktischer Lebensführung zu Lasten philosophischer Theoriebildung. Bei den spätantiken Platonikern kam als Kritikpunkt die Öffnung zu religiösen Vorstellungen und Praktiken hinzu. Diese negativen Vorurteile haben sich, so E., durch die Forschungen der letzten Jahrzehnte als gegenstandslos erwiesen. (Eine erste umfassende Zwischenbilanz des Forschungsstands bezüglich des Hellenismus bieten: Die Philosophie der Antike, Bd 4,1 und 4,2, hg. v. H. Flashar, Basel 1994; sowie: Cambridge History of Hellenistic Philosophy, hg. v. K. Algra / J. Barnes / J. Mansfeld / M. Schofield, Cambridge 1999.) Zumindest für die Stoa und die Schule Epikurs gilt, daß die philosophische Forschung keineswegs vernachlässigt wurde, obgleich sie dem praktischen Ziel untergeordnet bleibt. Für die Epikureer z. B. ist die richtige Interpretation der natürlichen Vorgänge eine Vorbedingung des Glücks, insofern sie jene Befürchtungen zerstreut, die aus irrigen Auffassungen über das Wesen der Götter oder von Naturerscheinungen resultieren. Der stoische Weise begreift sich als Teil eines Kosmos, der von der Vorsehung rational geleitet wird. Der pyrrhonische Skeptiker übt rational motivierte Urteilsenthaltung, um sich von der aus dem Widerstreit der dogmatischen Lehren ausgehenden Beunruhigung zu befreien und Glück zu finden.

Nach einem gängigen Vorurteil ist die Philosophie des Hellenismus als Reaktion auf den Verfall der griechischen Polis und die damit einhergehende Verunsicherung anzusehen. E. bezweifelt, daß die Veränderungen im Leben der Polis wirklich so radikal waren wie bisweilen angenommen wurde. Zudem sind die persönliche Glücksuche und die Forderung nach einer Pflege des individuellen Selbsts keineswegs exklusive Merkmale der hellenistischen Epoche. Das große Vorbild der hellenistischen Schulen ist Sokrates, der die Sorge für die eigene Seele der Sorge für die Belange der Polis voranstellt (vgl. Alkibiades der Ältere). Die vielfach beklagte Dogmatik der hellenistischen Philosophie erklärt sich aus der Konkurrenzsituation der Schulen, aber auch aus einem Zweifel an dem von Sokrates und Platon propagierten „Automatismus einer Umsetzung richtigen Wissens in Handlung" (5). Es wurde nach Techniken gesucht, die Wissen zum unverlierbaren Bestandteil des Handelnden macht und ihm in jeder Situation zur Verfügung steht. „Es ging darum, Wissen in ‚vorgefertigter' Form dem Handelnden einzufärben, wie ein viel verwendetes Bild beschreibt. (5f)

Der Epocheneinschnitt, den der Mittelplatonismus markiert, wird von E. als Rückgewinnung des Transzendenzbezugs beschrieben. Die Schulen des Hellenismus hatten die Bedürfnisse und Probleme des Lebens im Diesseits im Blick. Sie boten ‚Lebenskunst' für ein gutes und gelungenes Leben im Hier und Jetzt. Der wiederauflebende Platonismus betonte den Unterschied zwischen der intelligiblen und der sinnlichen Welt. „Der wachsende Erfolg des Platonismus beruhte offenbar nicht zuletzt darauf, daß er einem immer stärkeren Bedürfnis nach Transzendenz, Erlösung und Religion entgegenkam." (9f) Hellenistisches Gedankengut bleibt aber weiterhin im Umlauf und wird in der Rolle einer *„praeparatio platonica"* (10) in den Bildungskanon der Philosophie integriert. Von philosophischer Forschung kann indes keine Rede mehr sein. Die Praxis des Philosophierens beschränkt sich auf die Tätigkeit des Kommentierens ‚kanonischer' Texte. Sachfragen werden als Fragen der ‚richtigen Interpretation' abgehandelt. Dennoch schließt diese Haltung keineswegs lebendiges und eigenständiges Denken aus. Bei genauerem Zusehen ergeben sich gerade „unter dem Schutzschild von Dogmatik, Orthodoxie und Autorität oftmals neue und stimulierende Aspekte" (6). Einen wirklichen Einbruch stellte die Krise des dritten Jh.s (Verwüstung der Städte, wirtschaftlicher Niedergang, Absinken des Bildungsniveaus) dar. Angesichts der neuen Realitäten verlor das hellenistische Denken vollends seine Plausibilität. Ging es diesem vornehmlich darum, Glück im Diesseits zu finden, so erblicken die Denker im Anschluß an Plotin ihre Rolle darin, der Seele bei der Rettung aus dem Diesseits und ihrer Rückkehr in ihre transzendente Heimat beizustehen. Das Lesen und Kommentieren der Schriften des aristotelischen und platonischen Korpus wird als ‚geistige Übung' (P. Hadot) verstanden, die die Seele zu dem verlangten Überstieg disponieren soll. Die angestrebte Rückkehr gilt als realisierbar, weil die Seele bei ihrem Abstieg in die materielle Welt den Bezug zum (transzendenten) ‚Einen' nie vollkommen verloren hat. Bei dem Neuplatoniker Proklos ist das Vertrauen in die Fähigkeit, die Rückkehr mit philosophischen Mitteln auf den Weg zu bringen, geschwunden. „In offensichtlicher Polemik gegen Plotin betont Proklos, daß sich die Seele des Menschen ganz vom intelligiblen Bereich gelöst habe und nichts von ihr ‚oben' bleibe (...) Hilfe ‚von oben' wird als notwendig empfunden." (203) Auf diese Weise werden Gebet, sakrale Handlungen und Magie in die philosophische Praxis integriert.

Auf andere Weise weitet Augustinus das Paradigma der Philosophie aus, – nicht so, daß er religiöse, rituelle Elemente in die (als Übung) verstandene Philosophie eingemeindet, sondern indem er das Christentum (die biblische Offenbarung) als die ‚wahre Philosophie' zu profilieren versucht. Daraus sei zu schließen, so Christoph Horn in seinem Beitrag über Augustinus, daß dieser seine Tätigkeit „als die eines Philosophen verstand" (171), auch dann, wenn er spezifisch christliche Themen behandelt. Geradezu zukunftsweisend sind die Erörterungen des Augustinus zur Willensfreiheit und zur politischen Philosophie. Wie Horn an anderer Stelle nachgewiesen hat, findet sich im Werk des Augustinus eine Reihe von Stellen, an denen ein „innovativer Willensbegriff" zum Vorschein kommt: „Unter Wille wird erstmals in der Philosophiegeschichte ein freies Entscheidungsvermögen verstanden." (178) Dies ist um so erstaunlicher, als Augustinus eine Spielart der teleologischen (Strebe-) Ethik vertritt, wonach menschliches Handeln sich auf der Basis einer einheitlichen, manchmal unbewußt bleibenden Handlungstendenz, dem Glücksstreben, vollzieht. Die Einführung der Willensfreiheit folgt der theologischen Nötigung, Gott von den Übeln in der Welt freizusprechen. Augustinus ist davon überzeugt, daß Menschen sich (infolge des Sündenfalls) konstant und verläßlich hinsichtlich der Strebeziele täuschen. Auf diese Weise realisieren sich die wahren Tugenden erst in der Endzeit. Dies hat Konsequenzen für die Auffassung vom idealen Staat. „Das verdeckte Ziel des menschlichen Strebens liegt (...) entweder im transzendenten, himmlischen Frieden der *civitas dei* oder

aber in einer Anhäufung untergeordneter Güter im Fall der *terrena civitas*." (186) Die eschatologische *civitas*-Konzeption führt zu einer Form der Staatskritik, die vertragstheoretische Staatsauffassungen der Neuzeit vorwegnimmt. Horn liest den berühmten Satz aus *De Civitate Dei* IV 4 („Bei fehlender Gerechtigkeit – was sind das Reiche anderes als große Räuberbanden?") nicht konditional (‚*dann*, aber auch nur dann, *wenn* Gerechtigkeit fehlt'), sondern kausal (‚*weil* Gerechtigkeit fehlt'): „Augustinus nimmt keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Staaten und Räuberbanden an." (188) Der Unterschied ist gradueller Natur. Staaten verkörpern, wie Hobbes es später sagen wird, die vorteilsorientierte vertragliche Einigung einer bestimmten Zahl von Personen.

Die Beiträge des vorliegenden Bdes erfüllen das selbstgesetzte Ziel eines Einführungswerks auf hohem Niveau, was nicht weiter verwundert, wenn man sich die Autorenliste vergegenwärtigt (namhafte Philosophen mit einschlägigen Forschungsbeiträgen zur Epoche). Auswahl und Gewichtung der behandelten Philosophen spiegelt die neuere Forschung und generell das wiedererwachte Interesse an der Epoche wider.

Frankfurt am Main Heinrich Watzka

Fundamentaltheologie

Pfüller, Wolfgang: **Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont.** Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive. – Münster: Lit-Verlag 2001. 224 S. (Theologie, 41), pb € 20,90 ISBN: 3–8258–5382–9

Die auf hohem wissenschaftlichen Niveau stehende Untersuchung kann nicht ohne Berücksichtigung der krisenhaften Situation ihres Vf.s gewürdigt werden, der eingangs Klage darüber führt, daß er aufgrund seiner prekären Außenseiterposition seine theologischen Hauptziele nicht weiter verfolgen könne. Insofern hat das Werk als eine vorläufige Bilanz zu gelten, die den Vf. um so schmerzlicher ankommt, als er sich im Grunde einer theologischen Zukunftsperspektive verpflichtet weiß.

Das Buch ist als Plädoyer für die pluralistische Religionstheorie gedacht, wirkt aber heute, angesichts ihres rapiden Profilverlusts, eher wie ein Nachruf auf sie. Da aber auch der Vf. den Eindruck einer leisen Distanzierung von ihr erweckt, erscheint seine Darstellung im Aspekt einer Retrospektive, die allerdings die Konturen der Theorie und ihrer wichtigsten Vertreter besonders deutlich hervortreten läßt. Im Zentrum des Ganzen steht, symptomatisch für die angesprochene Einschätzung, die Rolle Jesu im interreligiösen Disput und damit das Wagnis, die Theorie an ihm zu bemessen, aber auch das Risiko, ihn den Zwängen der Theorie zu unterwerfen.

Soviel angesichts der geschichtlichen Selbstdarstellung des Christentums dafür spricht, es mit anderen Religionen, insbesondere aber, wie es bei Pfüller geschieht, mit den abrahamitischen in Vergleich zu ziehen und ihren Absolutheitsanspruch an dem seinen zu messen, findet dieser Vergleich doch seine Grenze an der Unvergleichlichkeit Jesu. Dem Zwang seines Methodenansatzes zufolge hält P. die Göttlichkeit Jesu für „hochproblematisch". Indessen ist diese nur der dogmatische Ausdruck für die fundamentale Differenz, durch die sich Jesus von vergleichbaren Religionsstiftern unterscheidet. Im Unterschied zu ihnen hat er nicht nur eine Botschaft; wie sein Vollmachtsanspruch verdeutlicht, ist er vielmehr als Botschafter selbst die von ihm verkündete Lehre. Und im Unterschied zu ihnen bricht er mit ihrem ambivalenten Gottesbild, indem er in Wort, Werk und Passion den Gott der bedingungslosen Liebe zum Vorschein bringt. Zwar gehört er, wie im Sinn des Vf.s gegen jeden Antijudaismus geltend zu machen ist, voll und ganz in die Reihe der alttestamentlichen Propheten; doch führt er mit der Verkündigung des sogar die Undankbaren und Bösen mit seiner Güte umfangenden Gottes (Lk 6,35) zugleich die entscheidende Innovation herbei. Davon ist gerade auch der Tod Jesu bestimmt, der nur in der seine Sendung krönenden „Tat" bestehen kann, nicht aber, wie der Vf. mit Recht betont, in einer diese Tat funktionalisierenden Sühneleistung. Darum kann seine Auferstehung auch nicht aus der jüdischen Auferweckungshoffnung hergeleitet werden. Sie ist vielmehr das in der Menschheitsgeschichte nie Dagewesene und kommt, wie schon Schelling betonte, dem Einbruch einer „höheren" Geschichte in die empirische gleich. Das zu sehen, verbietet dem Vf. der ihm an dieser Stelle besonders hinderliche Methodenzwang.

Um so bemerkenswerter sind jedoch die abschließenden, v. a. aber auf Verständigung mit dem inzwischen durch den Irak-Krieg schwer traumatisierten Islam abzielenden Ausführungen. Danach zeichnen sich in diesem gespannten Verhältnis erste Diskussionsmöglichkeiten über den „Endgültigkeitsanspruch" der „koranischen Botschaft" ab, seitdem Vertreter des modernen Islam bereit sind, im Koran zwischen Zeitbedingtem und Ewiggültigem zu unterscheiden. In diesem Sinn wäre auch auf die für den Islam charakteristische Verschärfung der Einheit zur Einzigkeit Gottes hinzuweisen, weil die nach Art des anselmschen Arguments begriffene Einzigkeit eine Vergewisserung des Daseins Gottes impliziert und so den beispielhaften Zugriff des islamischen Glaubens auf seine Anhänger erklärt.

Demgegenüber liegt der Akzent des Christentums auf der Vermittlung durch den „einzigen Mittler" (2 Tim 2,5), die Jesus in einzigartiger Identität mit seiner Sendung und Botschaft erscheinen läßt. Hier fällt dann auch das Wort von der „grenzenlosen Liebe" Jesu, das den Rückschluß auf sein innovatorisches Gottesbild erlaubt. Damit setzt Pfüller insofern einen besonders wichtigen Schwerpunkt, als sich die abrahmitischen Religionen mit einer atheistischen Herausforderung von einer Größenordnung konfrontiert sehen, die, wenn überhaupt, nur mit Hilfe einer Bündelung aller verfügbaren Kräfte bestanden werden kann. In der Suche nach einer Theorie dieser nicht zuletzt auch aus politischen Gründen erforderlichen Vereinbarungen bestünde vermutlich die aktuelle Alternative zu der sich zusehends abflachenden Religionstheorie. Hierin dürfte dann wohl auch die Zukunftsaufgabe des Vf.s liegen, zu deren Wahrnehmung ihm gerade auch die eingangs erwähnte Krisensituation die Wege ebnen könnte.

München Eugen Biser

von Stosch, Klaus: **Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz.** Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein. – Regensburg: Pustet 2001. 392 S. (ratio fidei, 7), pb € 44,00 ISBN: 3–7917–1774–X

Die vorliegende Studie läßt sich als ambitioniertes Projekt der Wittgenstein-Interpretation verstehen, das die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins in aktuelle fundamentaltheologische Begründungsdiskurse einspeist und andererseits – diese Leistung kann nicht deutlich genug unterstrichen werden – Wittgensteins Religionsphilosophie bzw. die Applikation der Wittgensteinschen Spätphilosophie auf Begründungsfragen vom Verdacht des Fideismus eindeutig freispricht. Gerade in dieser Hinsicht ist dem Vf. ein beachtliches Stück Pionierarbeit gelungen – v. a. angesichts der Tatsache, daß die Interpretationen zur Philosophie Wittgensteins inzwischen so vielgesichtig und vielgestaltig sind wie die Gegenwartsphilosophie selbst. Zu den ebenso klar herauszustellenden Leistungen der Studie zählt daher die Konturierung eines möglichst genauen, authentischen und ‚orthodoxen' Wittgensteinbildes, das davor schützt, Wittgensteins Philosophie vorschnell mit geläufigen Etiketten zu versehen.

Die Makrostruktur der Studie ist gekennzeichnet durch zwei Hauptteile (Teil B, 16–212; Teil C, 213–352), denen eine kurze Einführung (Teil A, 9–15) vorausgeht und ein ausführliches Siglen- und Literaturverzeichnis (Teil D, 353–386) folgt. Der erste Hauptteil behandelt die zentralen Begriffe der Spätphilosophie Wittgensteins: das Sprachspielkonzept (16–48), den Regelbegriff im Rahmen des Privatsprachenproblems (49–72), den Philosophiebegriff (73–89), die Gewißheitsthematik (90–136), die wahrheitstheoretische Zuordnung der Philosophie Wittgensteins (137–166), das Letztbegründungs- und Geltungsproblem (167–212). Der zweite Teil bietet eine sehr eigenständige Applikation der Spätphilosophie Wittgensteins auf fundamentaltheologische Kernprobleme. Ausgangspunkt ist Wittgensteins aus verstreuten Notizen zusammengetragene Religionsphilosophie (213–157). Von dort her wird das im ersten Teil Erarbeitete auf das Selbstverständnis von Theologie (258–298), die Fragen der Glaubensbegründung (299–319) und einen daraus entwickelten Ansatz im Kontext einer Theologie der Religionen (320–352) übertragen.

Der erste Hauptteil liefert nicht nur die entscheidenden theoretischen Vorklärungen und Weichenstellungen, sondern bietet auch einen sehr präzisen, auf gründlicher Kenntnis der Primärquellen und der in Überfülle vorhandenen Sekundärliteratur aufruhenden Einblick in zentrale Themen der Spätphilosophie Wittgensteins. Schon von vornherein zeigt sich der Vf. als überaus eigenständiger, die Deutungsvorschläge der Sekundärliteratur solide und pointiert abwägender Interpret der Wittgensteinschen Kerngedanken. Als Leitgedanke kristallisiert sich dabei an verschiedensten Stellen das Bild von Wittgenstein als einen ‚mikrologischen', d. h. auf das philosophische Einzelproblem fokussierten, auf großformatige Theorien und philosophische ‚Ismen' verzichtenden Denker heraus. Am klarsten untermauert der Vf. diesen Eindruck in der Frage, welchen wahrheitstheoretischen Positionen Wittgensteins Auffassung zuzuordnen sei (137–167): Der Vf. zeigt eindrücklich, welche Äußerungen Wittgensteins dazu beigetragen haben mögen, diesem einmal eine Kohärenz- oder Konsenstheorie, ein anderes Mal eine Redundanztheorie, wieder anders eine pragmatische Theorie oder schließlich die klassische Korrespondenzauffassung von Wahrheit zu unterstellen. Keine dieser Unterstellungen ist richtig, so der Vf., trifft aber je einen Aspekt im Denken Wittgensteins: Als mikrologischer, d. h. nicht an der Formulierung von Theorien interessierter Denker, zeigt sich Wittgenstein immer zuerst an der Verwendung eines in Rede und in Frage stehenden Ausdrucks (wie etwa des Ausdrucks „wahr") interessiert, um aus die-

ser Warte nach verschiedenen, einander berührenden oder divergierenden Verwendungskontexten zu fragen. Daraus resultiert – um bei diesem Beispiel zu bleiben – eine kontextsensible Betrachtung des Ausdrucks „wahr", die eingesehen hat, daß im Sinne einer Antwort auf die Frage nach der Wahrheit je nach Zusammenhang unterschiedliche Instanzen auftreten werden: einmal Konsens, in anderen Fällen Kohärenz oder pragmatische Gesichtspunkte oder schließlich der in bestimmten Zusammenhängen unproblematische Rekurs auf eine Übereinstimmung zwischen Satz und Sachverhalt (vgl. bes. 165). Analoges gilt für die Frage, ob Wittgensteins immer streng auf die Sprache bezogene philosophische Perspektive eine Vorwegnahme anti-realistischer Intuitionen oder die Verschärfung eines basalen Realismus sei: „Insofern ist [...] festzuhalten, daß man Wittgenstein weder als Realisten noch als Anti-Realisten auffassen sollte." (161) Wer nun meint, daß Wittgensteins Philosophie angesichts der Etikettierungsschwierigkeiten uneindeutig oder verschwommen sei, wird vom Vf. behutsam, aber deutlich mit einem philosophischen Denken vertraut gemacht, das philosophische Etiketten als Scheinlösungen zu entlarven weiß und deren Ideologielastigkeit kennt. Nicht die Monolinearität einer bestimmten Theorie ist das Ziel, sondern die Übersicht über zu oft vernachlässigte Differenzen liegt in Wittgensteins erklärtem methodischen Interesse. Der Vf. stellt Wittgenstein also als höchst differenzierten, an der Vielgesichtigkeit sprachlicher Vollzüge, Äußerungen und Handlungszusammenhänge interessierten Denker vor – ein Wittgenstein-Profil, das nicht nur kritisch gegen verschiedene Ansätze der Gegenwartsphilosophie gewendet wird, sondern auch gegen inzwischen standardisierte Interpretationsetiketten im Blick auf die Deutung der Schriften Wittgensteins. Wittgenstein „setzt gegen die Hybris jeder Weltabschlußdeutung und Totalerklärung [...] die Forderung nach einer Selbstbeschränkung auf eine rein deskpritive Methode bzw. Haltung, die er sowohl an die Philosophie als Tätigkeit als auch an den Philosophen bzw. die Philosophin als Person richtet" (79). So ist es nicht weiter überraschend, daß der Vf. in bezug auf die für Wittgenstein typischen Begriffe wie ‚Sprachspiel', ‚Bedeutung', ‚Lebensform' und ‚Regelfolgen' nach unideologischen, nicht mit sprachphilosophischen Theorie-Präjudizien belasteten Interpretationen sucht und seine Verschläge kritisch gegenüber der Sekundärliteratur zu behaupten weiß. Sehr klar stellt der Vf. die Verwobenheit von Sprache und Praxis, von Regelbefolgen (im Sinne des bedeutungskonstitutiven Gebrauchs sprachlicher Ausdrücke) und menschlicher Handlungsweise, die diese Regeln anschaulich macht, einlöst, realisiert und deren vielfache Applizierbarkeit illustriert, und die ‚Unhintergehbarkeit' des sprachlichen Tuns heraus: Die gemeinsame menschliche Handlungsweise „ist das einzige uns zur Verfügung stehende ‚Bezugssystem', um voneinander abweichende grundlegende Regelbefolgungen aufeinander zu beziehen und gegebenenfalls zu werten. Dieses Kriterium läßt sich aber nicht durch einen festen Merkmalskomplex beschreiben, und es kann auch nicht dazu dienen, eine transzendentale Reflexion in einem Übersprachspiel zu begründen. Überhaupt kann man nur sprachspiel*intern* etwas über die ‚gemeinsame menschliche Handlungsweise' sagen. Aber da zwischen den verschiedenen Sprachspielen [...] zerfaserte Ränder und offene Grenzen bestehen, kann ich immer nach Familienähnlichkeiten zwischen den in meinen grundlegenden Sprachspielen in Geltung stehenden Regeln und denen des Anderen suchen; ich habe also Vergleichsmöglichkeiten und Brückenköpfe, um eine ‚gemeinsame menschliche Handlungsweise' überall aufzufinden." (60) Diese Sicht auf die relative Unabgeschlossenheit von Sprachspielen – verstanden sowohl als Gestalten von Sprachhandlungen und als autonome Segmente von Sprache (beide Auffassungen decken sich mit dem, was Wittgenstein selbst unter ‚Sprachspiel' verstanden hatte [vgl. 19f]) – ist die Grundlage, auf der der Vf. die bohrenden Anfragen an Wittgenstein und die damit verbundenen Vorwürfe des (Sprachspiel-)Relativismus und eines Irrationalismus zu entkräften sucht und auf der er nach Möglichkeiten einer rationalen Strategie für eine Begründung der religiösen Sprache (jenseits einer Letztbegründungsforderung und diesseits des Fideismus) fahndet.

Den zentralen Block des ersten Teils – grundlegend für die fundamentaltheologischen Überlegungen des zweiten Teils – bildet die Analyse, Interpretation und Auswertung von Wittgensteins Überlegungen, die unter dem Titel *Über Gewißheit* ediert wurden (90–212). Denn genau in diesem Rahmen wird darüber entschieden, ob Wittgensteins Philosophie einem Fideismus zuarbeitet oder nicht. Ausgangspunkt ist dabei Wittgensteins in *Über Gewißheit* formulierte Einsicht, daß von Wissen und Erkenntnis (aber auch von Zweifel und Begründung) immer nur in Relation zu einem Weltbild gesprochen werden kann (vgl. 107f). Das in der Grammatik, d.h. den Regeln des Sprechens und des Sprachspiels kondensierte Weltbild hat einen fundamentalen Status, ohne selbst als absolut gelten zu können (daraus resultiert im übrigen auch der Hinweis auf den Kontingenzbegriff im Titel der Studie). Diese Einsicht hat in theologischer Hinsicht erhebliche Konsequenzen: „Auch der Glaube an Gott und einzelne mit ihm verbundene Glaubenssätze scheinen aus Wittgensteins Sicht also zum Weltbild zu gehören und somit grammatischen Charakter zu haben" (111). Weltbilder sind praxeologisch, d.h. in gebrauchendem Herangezogenwerden in einer menschlichen Handlungsweise verankert. Sind sie jeder Begründung entzogen? Der in langen Jahren gewachsene, von Wittgenstein inspirierte Ansatz des walisischen Religionsphilosophen D.Z. Phillips, mit dessen Wittgenstein-Rezeption sich der Vf. an anderer Stelle kritisch auseinandersetzt (vgl. 230–236), hat den Eindruck hinterlassen, daß das religiöse Weltbild aus Wittgensteinscher Sicht weder begründungsbedürftig noch begründungsfähig sei. Der Vf. sucht dagegen eine andere, differenziertere Sicht zu etablieren, die zunächst generell nach der Begründungsmöglichkeit von Weltbildern fragt. Anzumerken ist schon an dieser Stelle, daß der Vf. einen relativ weiten Begründungsbegriff verwendet – eine Weite, die man deshalb kritisieren möchte, weil sie Konnotationen enthält, die sich nicht ohne weiteres mit einem fundamentaltheologisch etablierten Begründungsbegriff verbinden lassen. Doch auch hier erweist sich der Vf. als orthodoxer Wittgensteinianer, weil im Gang der Überlegungen zumindest implizit deutlich wird, daß der Begründungsbegriff selbst verschieden nuanciert, in seiner Bedeutung und seiner Grammatik sprachspielrelativ ist und daß er sich nur in Rücksicht auf die Familienähnlichkeiten von Begründungsspielen beschreiben, aber nicht exakt definieren läßt. Als durch die Familienähnlichkeiten laufender roter Faden kann am ehesten der Begriff der ‚rationalen Verantwortung' herangezogen werden, der sich sowohl auf Gehalte innerhalb eines Weltbildes als auch auf ein Weltbild als ganzes beziehen ließe. Zu den interpretatorischen Glanzstücken, die der Vf. mit seiner Studie vorlegt, gehört die – immer auf dem Boden der Philosophie Wittgensteins bleibende – ‚bifokale' Analyse von Begründungsstrategien: von innerhalb und (sozusagen) von außerhalb eines Weltbildes. Gegenüber allen fideistischen Vorwürfen an Wittgenstein will der Vf. zeigen, „daß Wittgensteins Position sehr wohl die Möglichkeit weltbildübergreifenden Verstehens, Urteilens und Wertens zuläßt" (125).

Zwei verschiedene Begründungsformen sind – so der Vf. in einer systematisierenden Analyse der bisweilen weiter verstreuten Bemerkungen Wittgensteins – zunächst auseinanderzuhalten: eine weltbildinterne Begründung mit entsprechenden Strategien auf der einen, eine weltbildexterne Begründung mit ebenfalls zugehörigen Strategien auf der anderen Seite. Zu den Strategien der ersten Form können gehören (vgl. 130–133): a) ein induktives Begründungsverfahren, das empirische Belege für einen in Frage stehenden Satz bzw. Sachverhalt beizubringen versucht, b) ein axiomatisch-deduktives Begründungsverfahren, das eine strittige Sprachregel aus anderen (vom Weltbild getragenen) Sprachregeln (= grammatischen Sätzen) ableitet, c) ein kohärentes Begründungsverfahren, das eine strittige Sprachregulierung mit anderen Sprachregeln abgleicht, d) ein rekursives Begründungsverfahren, das die Geltung einer strittigen Sprachregel anhand der pragmatischen Konsistenz des Handelns und anhand der durch eben diese Handlungsweise als gültig vorausgesetzten Regulierung des Sprechens und Handelns aufzeigt, e) eine werbende Begründungsweise, die auf die Anerkennung einer bestimmten Sichtweise oder auf die Einsicht in bislang verschüttete Selbstverständlichkeiten abzielt, f) ein korrelativer und sprachspielpraxeologischer Begründungsweg, der im Widerstreit von grammatischen Sätzen nach einer gemeinsamen Sprachhandlungsbasis für die Disputanten sucht. In Hinsicht auf weltbildexterne Begründungsverfahren, die allesamt aus der Perspektive Wittgensteins nicht von einem völlig neutralen oder epistemisch überlegenen Standpunkt aus formuliert werden können, hält der Vf. folgende Strategien fest: a) die Suche nach einem neutralen bzw. gemeinsamen Weltbild, das alle Diskussionsteilnehmer teilen, b) der Versuch, weltbildexterne Begründungsverfahren in weltbildinterne zu verwandeln, indem das Eigene im fremden Weltbild oder aber c) das Fremde im eigenen Weltbild artikuliert wird, wobei als Kriterium des Verständnisses des Anderen eben der / das Andere selbst zu gelten hat (vgl. 133–136). Voraussetzung der genannten zweiten Linie von Begründungsstrategien ist – eine Voraussetzung übrigens, die nicht von jeder gängigen Wittgenstein-Interpretation geteilt werden wird –, daß erstens Weltbilder nicht hermetisch gegeneinander abgeriegelt sind und daß zweitens Weltbilder ihrerseits im Fluß sind (eine Betrachtungsweise, die den Weltbildbegriff auch einer soziologischen oder kulturtheoretischen Analyse zugänglich machen würde).

Diese differenzierte Analyse von Begründungsstrategien, die mit Wittgensteins Überlegungen in *Über Gewißheit* kompatibel sind, hat unmittelbar Auswirkungen auf das Verständnis von Wahrheit und auf die Einschätzung der Ansprüche von Letztbegründungsstrategien. Der Vf. unterscheidet konsequent einen weltbildinternen Wahrheitsbegriff (= Wahrheit_i) vom Begriff der Geltung eines Weltbildsatzes (= Wahrheit_w) – eine Geltung, die die Ermöglichungsbedingung für die Wahrheitswertzuweisung im Sinne von Wahrheit_i ist. „Während Wahrheit_i sich in Sprachspielen bestimmen und sagen läßt, zeigt sich Wahrheit_w im Tun" (140). Die Frage nach der Begründung unseres Weltbildes als solchem kommt immer nur in der Konfrontation mit dem Fremden auf, aber auch da in ‚mikrologischer Weise': Es sind immer bestimmte Konstituenten eines Weltbildes, die in der Konfrontation mit dem Fremden in Frage gestellt sind, nicht ein Weltbild als ganzes, da wir dies in unserem Sprechen nicht wirklich als ganzes gebrauchend heranziehen: „die Wahrheit des eigenen Weltbild-Glaubens läßt sich nur dank der Konfrontation mit dem Anderen sagen, weil nur durch die so ermöglichte Bewußtwerdung und ggf. Bezweifelbarkeit von Elementen des eigenen Weltbildes die Behauptung von deren Wahrheit_w oder Wahrheit_i begründet werden kann. Allerdings handelt es sich dabei immer um die Begründung konkreter Elemente des Weltbild-Glaubens; eine vollständige Begründung des Weltbildes ist von vornherein ein sinnloses Unterfangen, da sich die Vollständigkeit angesichts der Unbewußtheit vieler Elemente des Weltbildes selbst bei noch so gewissenhafter Selbstprüfung und Diskursbereitschaft nicht kriterial ausweisen ließe" (143). Der Vf. wendet sich pointiert kritisch gegen jede transzendentalphilosophische Deutung der Philosophie Wittgensteins und auf der Grundlage seines orthodoxen Wittgensteinianismus gegen alle philosophisch-theologischen Letztbegründungsprogramme.

Ob die Kritik an einer transzendentalphilosophischen Auslegung von Wittgensteins Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie (vgl. 169–175) überzeugt, hängt schlicht davon ab, was man unter Transzendentalphilosophie versteht. Vielleicht verbirgt sich dahinter lediglich ein Streit um Etiketten, zumal der Vf. eine große Parallelität zwischen Wittgenstein und Kant einräumt: „Die wichtigste Gemeinsamkeit zwischen Wittgenstein und Kant wird man vielleicht darin sehen dürfen, daß beide Denker um eine Absteckung der Grenzen

unserer Erkenntnis bzw. des sinnvoll Sagbaren bemüht waren. Dabei suchten beide in Frontstellung sowohl zum Empirismus als auch zum Rationalismus die Unsinnigkeit der gängigen traditionellen metaphysischen Konzepte aufzudecken, so daß man bei allen Unterschieden auf strategischer Ebene von einer gemeinsamen Stoßrichtung sprechen kann" (171). Warum darf das Konzept einer Philosophie, das sich methodisch um ein Abstecken von Grenzen müht, nicht als Transzendentalphilosophie bezeichnet werden? Der Vf. verweist auf ein Verständnis von Transzendentalphilosophie, das mit der Eruierung der Möglichkeiten von Erkenntnis a priori gleichzusetzen sei. Mit der „Betonung der Bedeutung der Annahme synthetischer Urteile a priori kann Wittgenstein nicht mitgehen" (173), schreibt der Vf. im Sinne einer Ablehnung aller transzendentalphilosophischen Deutungen. „Auch wenn es immer wieder Versuche gegeben hat, die grammatischen Sätze Wittgensteins als synthetische Urteile a priori aufzufassen (...), dürfte (...) kaum zu leugnen sein, daß ihnen von Wittgenstein keine apriorische Geltung oder transzendentale Notwendigkeit zugesprochen wird" (173). Das mag so sein, aber der Vf. übersieht an dieser Stelle (im Rahmen der Weltbild-Konstitutionsanalyse räumt er es allerdings ein) jedoch, daß grammatische Sätze in der Sicht Wittgensteins als Quasi-Apriori unseres sinnvollen Kommunizierens und Räsonierens fungieren und daß sie für uns, sofern sie die Gußform für sachhaltige Sätze und darüber hinaus die Beurteilungsgrundlage für die Sachhaltigkeit von Sätzen bzw. die sinnvolle Verwendung sachhaltiger Sätze sind, einen quasi-transzendentalen Status innehaben. Auch in Hinsicht auf die Ablehnung von Letztbegründungsstrategien ergeben sich Fragen an den Entwurf des Vf.s: In einer ausholenden, Wittgenstein mit Derrida und Foucault zusammenspannenden Erörterung wendet sich der Vf. gegen jede Form Cartesianischer Wissens- und Rationalitätsfundierung (vgl. 181–190), um zu zeigen, daß die vermeintliche Sicherheit des Ego-cogito ein Produkt unserer Grammatik ist, die keinen absoluten Ausgangspunkt garantieren kann, weil eine andere Grammatik (die Perspektive des Wahnsinns in der Sicht Foucaults) zumindest denkbar sei. Analoges vermerkt der Vf. – dezidiert gegen die subjektstheoretischen Analysen K. Müllers gewendet – in Hinsicht auf den Gebrauch des Ausdrucks „ich" (vgl. 196–201). Ein Zwischenfazit lautet daher: „Während die klassische Transzendentalphilosophie das Scheitern von Erklärungsversuchen zum Anlaß zu immer neuen Erklärungsversuchen nimmt und diese auf einen archimedischen Punkt zurückzuführen sucht, gibt sich Wittgenstein (...) mit letzten Erklärungen in begrenzten Zusammenhängen zufrieden, ohne nach einer Letztbegründung Ausschau zu halten. Er bricht das Erklärungsunternehmen deshalb an bestimmten, sprachspielintern begründbaren Punkten ab, um der Ehrfurcht vor dem Staunen vor dem ursprünglichen Sich-Zeigen menschlicher Lebensformen Platz zu machen" (200). Vor diesem Hintergrund überrascht auch die Kritik am Konzept einer Unhintergehbarkeit der Sprache oder der Kommunikationsgemeinschaft nicht, die der Vf. in einer expliziten Auseinandersetzung mit K.-O. Apel konturiert (vgl. 202–212): „Selbst wenn es der Transzendentalpragmatik gelänge, die von ihr behaupteten Argumentationspräsuppositionen auf strikt reflexe Weise immer neu aufzuweisen und es deshalb plausibel erscheinen würde, diese in einer falliblen Theorie als letzte Begründungen jedes argumentativen Anspruchs aufzuzeigen, wäre damit also immer noch nicht gezeigt, wieso sich alle Geltungsansprüche diskursiv und argumentativ erhellen lassen sollten. Aus einer wittgensteinschen Perspektive ist es aber auch gar nicht notwendig, nur solche Begründungen als zureichend zu akzeptieren, die unhintergehbar in allem Argumentieren und jedem Geltungsanspruch präsupponiert werden. Wittgenstein würde vielmehr die Voraussetzung bestreiten, von der die Auseinandersetzung von Transzendentalpragmatik und pankritischem Rationalismus ihren Ausgang genommen hat: nämlich daß etwas nur dann zureichend begründet genannt zu werden verdient, wenn es auf eine als unhintergehbar ausgewiesene Grundlage zurückgeführt wird" (210). Dieses Fazit trifft sicherlich den rationalismus- und evidentialismukritischen Punkt in Wittgensteins Philosophie, spielt aber das Problem konkurrierender Geltungsansprüche und das Problem der Letztverantwortung für eine Weltanschauung oder ein Weltbild und damit das Ringen um diskursiv ausweisbare Kriterien herunter. Das ist um so erstaunlicher, als der Vf. durch seine Wittgenstein-Interpretation in die Philosophie Wittgensteins nichts anderes als Letztbegründungsmotive integriert: Was ist die Rede von einer ‚Darstellung des Eigenen im Fremden und einer Darstellung des Fremden im Eigenen' anderes als eine Maxime, die uns im Umgang mit unserem Weltbild davor schützen soll, uns von anderen Weltbildern abzuschotten oder imperialistisch mit anderen Weltbildern umzugehen? Schließlich verbirgt sich hinter dieser Maxime auch ein Kriterium dafür, mit welchem Fremden wir überhaupt in eine ‚integrierende Konfrontation' treten können bzw. sollen – nämlich mit dem, der die genannte Maxime seinerseits beherzigt (denn nur mit diesem können wir das in concreto auch sinnvollerweise tun). Auch die mit Blick auf christologische Kernaussagen angestrengten Überlegungen zur unbedingten Anerkennung des Anderen unter dem Vorzeichen der jeweils bedingten menschlichen Wirklichkeit (vgl. 269–274) – Überlegungen, die mit der obengenannten Maxime verzahnt werden – rufen erstphilosophische Konnotationen wach. Darüber hinaus stützt der Vf. seine Interpretation der Weltbildbegründungsstrategien durch zwei versteckte Kriterien, die sich so bei Wittgenstein nicht finden: Gegen die Möglichkeit, ein im Sinne Wittgensteins in sich stehendes, aber bei externer Betrachtung ideologisch erscheinendes Weltbild (etwa wie das des Nationalsozialismus) als gültig, begründungsunbedürftig und kritikentzogen zu betrachten, bringt der Vf. die Maßstäblichkeit von Freiheit und von menschlicher Identität ins Spiel (vgl. 118f). Woher aber nimmt der Vf. die Geltung dieser Begriffe im Sinne einer Maßstäblichkeit, die uns vor Ideologien schützt, wenn nicht aus einer erstphilosophischen Relecture Wittgensteins? Solche Relecture trifft Wittgenstein nur dann, wenn eingeräumt wird, daß sich in Wittgensteins Suche nach dem humanen Antlitz der Vernunft eine Maßstäblichkeit findet, die über formale Anstrengungen hinaus zumindest implizit eine Materialgrundlage für ein Ethos des Sagens und ein Ethos der Weltsicht enthält, auf die auch in Begründungsfragen rekurriert werden kann. Die Tatsache, daß *ich* sprachlichen Regeln, die in einem Weltbild zusammengeführt sind, Folge leisten kann, setzt voraus, daß *ich* frei bin und daß ich ein Subjekt bin, das als epistemisch und semiotisch begabtes Ich in der Lage ist, die Ansprüche des Kommunizierens als Ansprüche zu verstehen, sich ihnen zu stellen, in das Sprachspiel einzusteigen – oder eben all das nicht zu tun. Damit zeigt sich aber auch, daß subjektphilosophische Überlegungen nicht allein Sache einer im Kern kontingenten Grammatik sind. Das Ich bleibt – als Spielführer, Mitspieler, Schiedsrichter und ‚scorekeeper' im Sprachspiel (um einen Ausdruck von D. Lewis zu gebrauchen) – eine schlecht zu übergehende Instanz, da es sich als Spieler zu den Regeln des Spiels in ein Verhältnis setzen muß und darauf reflektieren kann.

Der zweite große Teil der Studie (Teil B) fährt die (fundamental)theologische Ernte in die Scheuer: Zunächst skizziert der Vf. Grundideen der Religionsphilosophie Wittgensteins, die an anderer Stelle in die Werk-Biographie Wittgensteins eingebettet werden (vgl. 250–260). Der Vf. hebt v.a. die praktische (lebenspraktische, praxeologisch zu reflektierende) Einschätzung des Religiösen bei Wittgenstein hervor (vgl. 222–230), um einer kognitivistischen Verengung von Religion einerseits und einem bloß theoriefixierten Theologietreiben die Grenzen aufzuzeigen: „Die Betonung der Notwendigkeit sprachspielpraxeologischer Verankerung religiöser Sätze geht bei Wittgenstein (...) Hand in Hand mit der Herausstellung von deren regulativem Charakter. Eben dies ist ja auch der Grund dafür, warum sich ihre Bedeutung wie bei allen Regeln nicht ohne Praxisbezug bestimmen läßt" (226). Auf diese Weise bereitet der Vf. durch die Anleitung Wittgensteins den Boden für ein Verständnis von Theologie, das seine kerygmatischen und ethisch-praktischen Potentiale in seinen Begriff von Theologie zu reintegrieren vermag. Diese praktische Dimension des Religiösen wird in einem eigenen Zwischenschritt gegen Phillips' Sprachspiel-Immanentismus und gegen Lindbecks exklusivistisch anmutende Regeltheorie abgegrenzt (vgl. 230–241). Ein Vergleich mit dem Anselmianischen Gottesbegriff (vgl. 242–249) rundet den Zwischenschritt ab, um die Pointe eines praxeologischen Ansatzes zu verdeutlichen. Der Vf. sieht in Anselms Ansatzpunkt (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*) den Versuch, einen kontext- und sprachspielunabhängigen Gottesbegriff zu formulieren (vgl. 242f). Gestützt auf die von J. Vuillemin formulierte Behauptung der Inkonsistenz dieses Gottesbegriffs weist der Vf. den Anselmianischen Einsatzpunkt zurück, um für eine Wittgensteinianische Sicht Platz zu schaffen.

Freilich stellt sich hier die Frage, ob man nicht eine andersgelagerte Deutung Anselms hätte formulieren können: Kann Anselm nicht auch dahingehend verstanden werden, daß er eine der basalsten Sprachregeln des christlichen Theismus (eine Regel, die die Bedeutung des Ausdrucks „Gott" als Vollkommenheit und Allvorzüglichkeit rekonstruiert[1]) *so* zum Ausdruck bringt, daß *dadurch* Aspekte eines Gottesbegriffes zutage treten, die diesen vor binnenlogischen Selbstabriegelungstendenzen schützen und einen Brückenkopf errichten, der den Übergang vom christlich-theistischen Weltbild in ein anderes theistisches Weltbild (also einen Brückenkopf für die ‚Darstellung des Fremden im Eigenen' – etwa in Hinsicht auf den nicht automatisch mit dem christlichen Gott identifizierbaren ‚Gott der Philosophen') gestattet? Und läßt sich die vermeintliche Inkonsistenz in Anselms Gottesbegriff nicht doch als ‚Bifokalität' einer Sprachregulierung verstehen, die zeigt, daß der Gottesbegriff von innen her Übergänge vom weltbildinternen zum weltbildexternen Standpunkt erzwingt, was mit Anselms Satz, daß Gott *größer sei, als daß er bloß gedacht* (bloß in einem bestimmten Weltbild festgehalten) *werden könne*, ausgedrückt ist?

Diese Anfragen sind angesichts der Leistung der vorliegenden Studie sicherlich nur Quisquilien. Denn von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist die Kontur des Theologiebegriffes ausgehend von der gegenüber Anselm ins Feld geführten sprachspielpraxeologischen Hermeneutik religiöser Sprache: Theologie läßt sich als *Grammatik* verstehen. Ihr kommt „eine wichtige hermeneutische Aufgabe zu. Sie kann nämlich durch die Erstellung übersichtlicher Darstellungen und das (Er)Finden von Zwischengliedern und Vergleichsobjekten versuchen, das jeweils Fremde als verstehbar zu rekonstruieren" (264). Der Vf. wehrt sich aber nachdrücklich dagegen, alle religiösen Sätze als grammatische Sätze bzw. als axiomatisch-deduktiven Ausfluß grammatischer Sätze zu interpretieren. Ein solches Verständnis würde eine externe Kritik an der religiösen Sprache verunmöglichen (vgl. 269). Dem hält der Vf. entgegen: „Eine solche Vorgehensweise ist jedoch offenkundig verfehlt, da Glaubenssätze ebenso wie ethische Sätze keineswegs alternativlos dastehen und gerade die religiösen Lebensformen an Verschiedenartigkeit kaum zu überbieten sind. (...) Zudem wird man Wittgenstein wohl auch kaum die Einsicht in die Tatsache absprechen können, daß die Züge von Unerschütterlichkeit religiösen Glaubens gerade nicht bedeuten, daß wir zu keinen sinnvollen Zweifeln an ihm fähig wären. Eine solche Unbezweifelbarkeit müßte ihm aber zukommen, wenn wir seine grundlegenden Gewißheiten einfachhin mit grammatischen Sätzen (...) gleichsetzen wollen" (269f). Auch die faktische Verwendung des Ausdrucks Gott spricht gegen eine rein ‚grammatische' Deutung religiöser Sprache: „Denn der mit der Rede von ‚Gott' ‚notwendig' einhergehende universale Anspruch kann bei Menschen weder ein unbezweifelbares sprachspielpraxeologisches Fundament noch eine unhintergehbare intersubjektive Geltung haben. An-

[1] Vgl. hierzu Scherb, Jürgen L.: Anselms philosophische Theologie. Programm – Durchführung – Grundlagen. Stuttgart u.a. 2000 (= MPhS NF 15).

dernfalls müßten sich Glaubensaussagen wegen ihres allumfassenden Regelungsanspruchs in allen unseren Handlungen und Gepflogenheiten ausdrükken. Denn unser Glaube wäre erst dann im regulativen Sinne unerschütterlich gewiß, wenn all unsere Handlungsweisen und Gepflogenheiten so von ihm geprägt sind (...), daß angesichts einer solchen Praxis jeder praktisch relevante Zweifel an ihrer Geltung sinnlos wird" (271). Was der Vf. hier andeutet, ist nicht vollkommen klar. Denn warum sollte man nicht von einem theistischen Weltbild sprechen, das sich in einer Grammatik zum Ausdruck bringt, die ihrerseits die Formulierung sachhaltiger Sätze, die nach Wahrheit$_i$ befragt werden können, erlaubt? Warum sollte es nicht theistische Sätze, also Verwendungsweisen des Wortes „Gott" geben, die sinnvollerweise nur als grammatische Sätze richtig verstanden werden können? Warum ist Bezweifelbarkeit ein Indiz für Sachhaltigkeit – wo doch jedes Weltbild aus weltbildexterner Sicht kontingent und damit epistemologisch nicht absolut abgesichert ist und wo doch jedes sprechende Subjekt immer einen Schritt aus seinem Weltbild hinaus tun kann? Vielleicht läßt sich das, worauf der Vf. hier anspielt am ehesten so sagen: Sätze der religiösen Sprache können (je nach Verwendungszusammenhang) als grammatische oder als sachhaltige Sätze fungieren. Theologie als Grammatik muß sich daher auf die möglichen Verwendungskontexte konzentrieren und die den Gebrauchsmöglichkeiten für religiöse Sätze entsprechenden hermeneutischen Methoden entwickeln. Der Theologie als Grammatik gegenüber steht das Modell einer sogenannten konfessorischen Theologie: „Während *Theologie als Grammatik* also immer versucht, rein deskriptiv zu bleiben und keine Konsequenzen zu ziehen, denen ein religiöser Mensch (...) nicht beipflichten würde, vertritt *konfessorische Theologie* mit möglichst allgemein nachvollziehbaren Argumenten einen bestimmten Standpunkt und bewertet so die verschiedenen (...) theologischen Optionen" (277). Allerdings ist die Abgrenzung zwischen beiden Theologiebegriffen nicht ganz eindeutig; am ehesten läßt sie sich um die Aspekte ‚deskriptiv' – ‚argumentativ' gruppieren und damit um die Unterscheidung von ‚hermeneutisch' und ‚begründungslogisch' bzw. ‚geltungstheoretisch'. Kann man jedoch beide Aspekte begrifflich so voneinander trennen, wie der Vf. dies versucht? Zumindest sind sie nicht entlang der Perspektivenunterscheidung ‚weltbildintern' – ‚weltbildextern' zu differenzieren. Beide Perspektiven spielen offensichtlich in beiden Theologiebegriffen eine Rolle. An der Rede von konfessorischer Theologie scheint dem Vf. offensichtlich aber deshalb gelegen zu sein, weil sich mit ihr die Begründungspflicht fundamentaler Theologie verbindet und weil sich hier noch einmal eigens der Fideismusvorwurf an Wittgenstein zurückweisen läßt.

Im Rahmen der Frage nach der argumentativen Kraft eines Rekurses auf Offenbarung (278–288) entwickelt der Vf. ein Verständnis von Offenbarung in den begrifflichen Möglichkeiten von Wittgensteins Philosophie: Offenbarung wird dabei kritisch abgegrenzt zu J. Hicks Deutung der religiösen Erfahrung als Aspekte-Sehen (= Sehen eines Aspektes, der nicht automatisch ins Auge springen muß) – nicht ohne diesen Hinweis auf das Aspekte-Sehen aufzugreifen, was für den Vf. bedeutet, „daß es sehr wohl möglich ist, bei ihnen [sc. religiösen Offenbarungen; TS] von Aspektwahrnehmungen zu sprechen, ohne deswegen in einen haltlosen Relativismus zu verfallen. Wichtig ist nur, daß durch sie andere berechtigte Aspektwahrnehmungen nicht ausgeschlossen werden, sondern in eine reichere Perspektive eingefügt werden. Nach einem Aspektwechsel nehme ich etwas zwar unter dem neuen Aspekt wahr (...) Aber ich kann diese verschiedenen Wahrnehmungsmöglichkeiten doch rekonstruieren und so in ein Gesamtkonzept integrieren" (281f). Der Vf. ergänzt das Konzept des Aspektesehens um den Gedanken, daß Offenbarung als Etablierung einer neuen Grammatik verstanden werden kann (vgl. 283–285): Das Sehen eines neuen Aspektes bricht die alte Grammatik auf und leitet über zur Inkraftsetzung einer neuen Grammatik, in der das neu Gesehene in die Konstitution eines Weltbildes einfließt. Von da her ergibt sich aber ein Offenbarungsbegriff, der sich nicht nur kritisch gegen andere Offenbarungsbegriffe (Ephiphanie, Theophanie, Instruktion oder Verbalinspiration) wenden läßt, sondern sogar – der Vf. würde das vielleicht bestreiten – erstphilosophische Züge hat: Wenn Offenbarung zur Etablierung einer neuen Grammatik führt und wenn die Etablierung einer neuen Grammatik praxeologisch als Konturierung einer neuen Lebensform zu verstehen ist, dann muß Offenbarung inkarnatorisch gedacht werden (vgl. 287).

Aus dieser Feststellung läßt sich mehr Kapital schlagen, als der Vf. es faktisch tut. Denn damit ist nicht nur ein dem Menschen adäquater Offenbarungsbegriff ausgedrückt, sondern es sind implizite Kriterien für die Feststellung des Ergangenseins von Offenbarung genannt: Dort, wo sich die Etablierung einer neuen Lebensform ereignet, die sich in der Selbstdeutung als interaktives Geschehen zwischen Gott und Mensch in einer Weise versteht, die Gott als in der menschlichen Lebensform Teilnehmenden begreift, und wo dieses neue Weltbild seine Verfassung *sub specie hominis* so in Rechnung stellt, daß es selbst Platz schafft für die Anerkennung von Anderen und Anderem (in Gestalt der christlichen ‚caritas' und Demut), da kann und darf man sinnvollerweise von Offenbarung sprechen. Ist das nicht schon ein sehr anspruchsvolles, aus rein philosophischen Reflexionen auf die (in Sprache kondensierte) *conditio humana* geronnenes Kriterium, das man nicht anders als erstphilosophisch nennen kann? Bezeichnend ist immerhin, daß der Vf. ein Offenbarungsverständnis etabliert, das die Anerkennung des Anderen konstitutiv mit einschließt, *weil* es inkarnatorisch ist. In den Überlegungen zur ‚christologischen' Grundlegung des jüdisch-christlichen Dialoges wird das in einer Weise konkretisiert, die es nicht mehr erlaubt zu leugnen, daß mit einem inkarnatorischen Offenbarungsbegriff nur um den Preis von Ideologie, Gewalt und Selbstabriegelung überspringbare Geltungskriterien für jegliche Offenbarung mitgegeben sind. Das wird deutlich, wo der Vf. folgendes schreibt: „Wenn christliche Theologie ihren Offenbarungsanspruch mit der ‚Fleischwerdung' des Wortes begründet und sich auf eine gemeinsame menschliche Handlungsweise als Verstehensgrund für die Beziehung auf Gott hin beruft, so setzt sie also einen Anspruch, der von vorneherein auf grammatischer Ebene angesiedelt werden muß, da nur auf dieser der Anspruch auf Gottmenschheit Jesu Christi verständlich werden kann. Denn nur wenn Gott handelnd als Mensch meine Grammatik so zu verändern ermöglicht, daß ich mich in der Beziehung zu ihm geborgen glauben darf, kann ich anfangen, an eine fleischwerdende Zuwendung Gottes zur Welt zu glauben. Insofern dieser Glaube aber auf regulativer Ebene verankert ist, kann ich ihn nur so glauben, daß ich auch die Möglichkeit anderer Ausdrucksformen dieser grammatischen Ebene zulasse" (293f).

In die Zulassung von Andersheit *als* Andersheit spielt aber noch ein anderer Aspekt hinein, der einige Interpretationskontroversen nach sich ziehen wird: Der Vf. verortet die dem Konzept von Offenbarung zugrundeliegenden Glaubenssätze auf regulativer Ebene. „Diese Verortung hat jedoch zur Folge, daß die Bedeutung dieser Sätze erhandelt werden muß. Angesichts der Bedingtheit der Erhandlungsmöglichkeiten muß dabei immer die Möglichkeit offen bleiben, daß unterschiedliche Auslegungen dieser Erhandlungsweisen zugleich berechtigt sein können" (292). Wirbt der Vf. hier für eine neue Version pluralistischer Religionstheorie? Diese Frage ist klar zu verneinen, weil sich an anderer Stelle zeigt, daß der Vf. den gängigen religionstheologischen Paradigmen eine Absage erteilt (vgl. bes. 349f.). Trotzdem erweckt die zitierte Passage den Anschein, als wolle der Vf. aus einem regeltheoretisch gewendeten *‚ignoramus et ignorabimus'* Kapital schlagen für eine Legitimität von religiöser Vielfalt. Etwas klarer wird der Ansatzpunkt jedoch durch die spezifische Betrachtung des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum – ein Thema, das der Vf. vermutlich nicht um der Philosophie Wittgensteins willen, sondern der spezifischen Bonner Forschungsschwerpunkte wegen in seine Studie aufnimmt: „Die Besonderheit des jüdischen Glaubens besteht (...) darin, daß er sich insofern explizit auf regulativer Ebene ansiedelt, als er den Kern seines Glauben[s] als Tora und damit als Weisung versteht. Ebenso wie nach der (...) christlich-offenbarungstheologischen Konzeption die Kernsätze des Glaubens (in der Nachfolge Jesu) erhandelt werden müssen, ist es also in jüdischer Perspektive erforderlich, sich im Tun der Tora der Bedeutung des eigenen Glaubens zu vergewissern. Dabei ist es prinzipiell möglich, die jeweils andere Praxis als Erhandlung der eigenen Tiefengrammatik zu verstehen" (292). Nun ist das Fernziel in der Argumentation, die der Vf. vorlegt, durchaus einsichtig: Es geht darum, einen wie auch immer gearteten Rekurs auf Offenbarung nicht aus der Kontingenz herauszunehmen, die jedem menschlichen Weltbild qua Weltbild und jedem Glaubensakt als Glaubensakt anhaftet.

Weniger einsichtig ist die Differenz, die der Vf. zwischen einer Regel einerseits und dem Erhandeln von Bedeutung andererseits markiert. Was könnte damit gemeint sein? Anhand des eben genannten Beispiels wird man zunächst davon auszugehen haben, daß wer von der Erhandlung der ‚eigenen' Tiefengrammatik in der Handlungsweise und Lebensform der Anderen ausgeht, gleichzeitig von einer Übereinstimmung der Tiefengrammatik auszugehen hat. Dann wäre die vom Vf. markierte Differenz vergleichbar dem Unterschied zwischen einem Universale und seiner mehrfachen Instantiierbarkeit in einem konkreten Gebilde – so wie ein und dieselbe Proposition in verschieden lautenden oder syntaktisch jeweils andersartig strukturierten Sätzen artikuliert werden kann. Damit diese Differenz im Dialog zwischen Judentum und Christentum gewinnbringend veranschlagt werden kann, müßten die als Universale verstandenen grammatischen Sätze, die so lange abstrakte Gebilde bleiben, als sie nicht im konkreten Sprachvollzug exerziert werden, auch eine Struktur aufweisen, welche einen eher generellen Charakter hat (vergleichbar der Struktur von Bedeutungspostulaten oder Allsätzen). Würden grammatische Sätze (denen wesentlich die Aufgabe der Darstellung von Sprachregeln eigen ist) eine spezifische Referenz enthalten – etwa den Bezug auf eine historische Person oder ein historisches Ereignis, das grammatikbildend sich auswirkt –, dann wird es schwierig, verschiedenen theistischen Weltbildern eine Übereinstimmung in der Tiefengrammatik zu unterstellen; es sei denn, man interpretiert die spezifische Referenz wiederum als Instantiierung eines im Grunde allgemeinen Verhältnisses, also als Exemplar und Muster. Nur die letztgenannte Deutung kann das Konzept einer Übereinstimmung in der Tiefengrammatik stützen, bleibt aber prekär, weil sie die für das Christentum typische Referenz auf Jesus von Nazaret als Referenz auf ein Exemplar, in dem sich ein gewissermaßen allgemeines Verhältnis zu erkennen gibt, deuten muß. Solche Einschätzungen des Christusereignisses kennt die Theologiegeschichte durchaus (man denke hier an Nikolaus von Kues oder mit Blick auf die jüngere Vergangenheit an Karl Rahner), aber sie mußten sich auch den Vorwurf einer eher niederschwelligen Verortung des spezifisch Christlichen gefallen lassen.

Nun ist das allerdings nur eine Deutung des vom Vf. vorgelegten Ansatzpunktes. Eine andere Deutung könnte sich auf den Begriff des Erhandelns stützen und darin die Herausstreichung der ethisch-praktischen Konsequenzen des Glaubens verstehen. Damit wäre aber die Frage aufgeworfen, wie sich eine praxeologische Rekonstruktion des christlichen Glaubens zu dessen kognitiven Ansprüchen verhält bzw. wie diese kognitiven Ansprüche, die im Gedanken kulminieren, daß Gott seine Wahrheit ein für allemal in Jesus von Nazaret kundgetan hat, auf der Ebene des Handelns eingelöst werden können. Grundsätzlich sind an das Konzept der Erhandlung von Bedeutung einige prinzipielle Fragen zu stellen: Ist damit gemeint, daß wir die Regeln unserer Sprache erst im konkreten Sprechen so vor uns hinstellen können, daß wir von unseren Regeln auch wissen können? Ist damit gemeint, daß die Grammatik nur ein Skelett ist, das sein Fleisch erst durch das Handeln erhält? Ist damit gemeint, daß eine Grammatik immer eine konkrete Lebensform braucht, um als Grammatik

überhaupt wahrgenommen zu werden? Wie auch immer diese Fragen beantwortet werden, so ist zunächst nicht zu sehen, warum man im Verhältnis von Judentum und Christentum nicht auch eine Divergenz der Grammatik behaupten darf, wenngleich eingeräumt werden kann, daß es Übereinstimmung in Hinsicht auf einige Regeln durchaus gibt. Im übrigen ist das Wittgensteinsche Junktim von Bedeutung und Gebrauch so zu lesen, daß wir die Bedeutung eines Ausdrucks dadurch eruieren, daß wir uns vorstellen können, wie er gebraucht wird. Das Wie des Gebrauchs wird durch die Bedeutung sozusagen präfiguriert, es ist seinerseits Kriterium, um über Bedeutungsverstehen und Nichtverstehen zu befinden. Diese Präfiguration erfolgt *in* den Regeln, also *in* der Grammatik unserer Sprache, die das Gerüst unseres Weltbildes formt. Von einem Erhandeln von Bedeutung auszugehen, wenn damit etwas anderes gemeint sein soll als die Instantiierung einer als Universale verstandenen Regel oder die beispielsweise im Ethos ansichtige Verbindung von Grammatik und Lebensform, hieße aber: die Bedeutung unserer sprachlichen Ausdrücke als prinzipiell opak zu verstehen und das Konzept der Präfiguration der Gebrauchskontexte durch die Sprachregeln zu streichen – mit dem Erfolg, daß wir nie sagen könnten, was wir eigentlich genau meinen, wenn wir die grammatischen Sätze artikulieren, um Sprachregeln zum Ausdruck zu bringen.

Wenn wir aber annehmen dürfen, daß der Vf. diese Deutung nun wirklich nicht im Auge hatte, sondern eher an die Möglichkeit der zwischen verschiedenen Weltbildern (z. B. verschiedenen Religionen) statthabenden Übereinstimmung in der Tiefengrammatik dachte, die als Universale dennoch verschiedene konkrete Sprachgebilde als Instantiierung zuläßt, so scheint es bei dem in der vorliegenden Studie formulierten Ansatz um eine neue Variante einer inklusivistischen (vielleicht, um an eine Formulierung von M. Bongardt anzuknüpfen, auch wechselseitig inklusivistischen) Position zu handeln, weil das fremde Sprachgebilde dank der Übereinstimmung in der Tiefengrammatik als Eigenes oder mit dem Eigenen Übereinstimmendes anerkannt wird. Eine derartige Kennzeichnung ist nun aber insofern pikant, als der Vf. sich im Entwurf einer komparativen Theologie, die die schon genannten Ergebnisse der Wittgenstein-Adaption vom Bereich des jüdisch-christlichen Dialoges auf das Feld einer allgemeineren Theologie der Religionen verlagert und für eine mikrologische und praxeologische Maxime im Dialog der Religionen wirbt, kritisch gegen alle bis dato diskutierten Standardpositionen in der Theologie der Religionen wendet (vgl. 345–352).

Zurück zu den begründungstheoretischen Fragen, die die eigentliche Stoßrichtung der vorliegenden Studie flankieren: Parallel zu der im ersten Teil erfolgten Analyse der Begründbarkeit von Weltbildern, formuliert der Vf. Strategien der Glaubensbegründung aus der Sicht Wittgensteins (vgl. 299–320). Hier konkretisiert der Vf. das schon Erarbeitete durch explizite Bezugnahme auf das Weltbild des christlichen Theismus. Von besonderer Bedeutung ist erneut die Begründungsproblematik im Falle eines Aufeinandertreffens verschiedener Weltbilder. Das Leitmotiv der Darstellung des Fremden im Eigenen und des Eigenen im Fremden (316f.) ist von einem enormen heuristischen Wert, um den kulturellen Wandel des Christentums, die Inkulturation des Christentums bzw. die Auseinandersetzung mit anderen Kulturen zu verstehen. Der Vf. deutet am Beispiel der Jesuitenmission einen Applikationsfall des von ihm herauspräparierten Leitmotivs an. Das Beispiel bleibt lediglich Skizze. Denn man kann, worauf der Vf. aber nicht weiter eingeht, an eine stattliche Reihe von Fällen denken, die belegen können, daß und wie das Christentum diesem Leitmotiv gefolgt ist: etwa im Hineinwachsen in die spätantike Kultur oder in der Auseinandersetzung mit den neuzeitlichen Standards von Rationalität und Wissenschaftlichkeit, in allen ökumenischen Dialogversuchen genauso wie in der Rezeption naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, die zu einer Revision bestimmter Aspekte des christlich-theistischen Weltbildes geführt haben.

Die Frage ist freilich, ob diese (heuristisch überaus brauchbare) Maxime für einen Fall taugt, wo sich im Konflikt der Weltbilder nicht zwei ‚ausgewachsene' Kulturen gegenüberstehen – man denke etwa an die Konfrontation zwischen Theismus und Atheismus. Wie soll da die Darstellung des Fremden im Eigenen gelingen? Ist das überhaupt möglich? Oder ginge es, um der vom Vf. propagierten Maxime zu folgen, in diesem Falle nur darum, den Einspruch des Fremden als Anspruch zu verstehen, um das eigene Weltbild an einigen Stellen rational durchzuklären (in unserem Beispiel etwa durch die Formulierung von Gottesbeweisen)? Zwar wäre das schon eine Strategie, die das christliche Weltbild vor der Selbstabriegelung schützt, aber sie wäre insofern unbefriedigend, als sich erstens im Konflikt der Weltbilder mit dieser Strategie keine argumentative Entscheidung für oder gegen ein Weltbild herbeiführen läßt und als sie zweitens nichts darüber sagt, was passiert, wenn das Fremde (konfligierende) Weltbild sich nicht an die genannte Maxime hält. (Dabei wäre es durchaus spannend zu wissen, wie eine Darstellung des Theismus im Weltbild des Atheismus aussehen könnte ...) All das zeigt, daß die vom Vf. vorgelegte Maxime eigentlich nur dort funktioniert, wo es schon eine Überlappung bzw. Kompatibilität von Weltbildern gibt – wie z. B. im Fall der verschiedenen, auf unterschiedliche Epochen oder geographische Kontexte verteilten Kulturen oder wie im Fall der einander nicht nur beäugenden, sondern begegnenden Hochreligionen. Sobald eine derartige Überlappung aber nicht gegeben ist, müssen andere Begründungsstrategien bemüht werden (etwa solche, die auf den explanatorischen oder pragmatischen Wert einer bestimmten Weltanschauung rekurrieren).

Die Ausführlichkeit der Besprechung, die trotz der Länge nicht einmal auf alle bedenkenswerten Impulse der vorliegenden Studie eingehen konnte, dokumentiert hinlänglich, daß der Vf. eine beachtliche Wittgenstein-Interpretation und eine ebenso bemerkenswerte theologische Wittgenstein-Adaption vorgelegt hat. Es ist der Studie zu wünschen, daß sie die zahlreichen Diskussionspartner findet, die sie aufgrund ihres hohen Reflexionsniveaus verdient. Daß der Vf. nebenbei auch einen soliden, gangbaren Weg im Dickicht der Wittgenstein-Interpretation ausgesteckt hat, gehört sicherlich zu den kaum hoch genug zu schätzenden Leistungen der vorliegenden Diss.

Münster Thomas Schärtl

Dogmatik

Essen, Georg: **Die Freiheit Jesu.** Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie. – Regensburg: F. Pustet 2001. 374 S. (ratio fidei, 5), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1743–X

In dieser gedankenreichen Studie – es handelt sich um eine von der kath.-theol. Fak. in Münster angenommene Habil.sschrift – wird der Versuch unternommen, mit Hilfe neuzeitlicher Denkformen auf Überhangprobleme des christologischen Dogmas einzugehen. Konkret: Der Vf. ist davon überzeugt, daß sich das chalkedonische Bekenntnis zur unverkürzten Gottheit und Menschheit Jesu erst dann jenseits überkommener Aporien adäquat verstehen bzw. vermitteln läßt, wenn Personalität als ursprüngliche Freiheit selbstbewußten Lebens verstanden wird.

Da gemäß des Glaubens von Chalkedon einzig und allein der ewige Logos Gottes als hypostatischer Grund für das Tun und Lassen Jesu zu gelten hat, schien dessen integrales Menschsein gefährdet. Die „Herausforderung" für die Zeit *nach* Chalkedon, so der Vf., bestand deshalb darin, „die eine Hypostase des göttlichen Logos als das einheitsermöglichende Prinzip sowie als Träger der unvermischten Einheit der beiden Naturen begreifen zu können" (38). Mit der Ausbildung der sogenannten *Enhypostasie*-Theorie hatten insbesondere die beiden Leontioi (L. von Byzanz und L. von Jerusalem) die Problematik erkannt und zu entschärfen versucht. Ihr Vorschlag, wie der Vf. es sieht: Hypostase wird definiert als in sich stehende Subsistenz und mithin als vorgeordneter Anhalt physischer Qualitäten, so daß die „formale Ratio des Hypostaseseins nicht länger mit der des Individuums zusammenfällt" (40). Auf diese Weise wächst der Hypostase (des göttlichen Logos) henotische Kraft zu; sie vermag als Unionsprinzip artverschiedener Naturen zu dienen, ohne daß es zu einer hypostatischen Doppelung kommen müßte – *En*hypostasie also: Die menschliche Natur Jesu verwirklicht sich, indem sie der Hypostase des präexistenten Gottessohnes inhäriert; sie wird im Moment ihrer Annahme durch den Logos als unteilbare, menschliche Einzelnatur allererst geschaffen und in ihre Selbständigkeit eingesetzt. Sofern demnach bei den Leontinern die Begriffe *hypostasis* und *physis* auf unterschiedliche Verständnisebenen zielen, „gehört die Hypostase in formalontologischer Hinsicht nicht zum natureigenen Wesensvollzug; sie liegt gewissermaßen außerhalb der Natur" (43). Die eine und einzige Hypostase des präexistenten Logos ermöglicht sowohl das göttliche wie das menschliche Wesen voll und ganz. Denn sie ist selbst eben nicht Natur und verfügt demnach über keine naturhaften ‚Anteile'. Vielmehr: Sie verleiht als in sich stehender, ontologischer Grund beiden Naturen Existenz und ist, wenn man so sagen darf, reines ‚Ich', das als göttliches wahrhaft menschlich zu denken und zu handeln vermag.

Für den Vf. ist der solchermaßen bestimmte neuchalkedonische Enhypostasiebegriff zum Ansporn der eigenen Recherche geworden. Er kritisiert ihn – und will gerade so sein Anliegen bewahren. Daß dies auf den Schultern namhafter Theologen des 20. Jh.s geschieht, tut dem Unternehmen keinen Abbruch. Die große Frage nach wie vor: War mit den Leontinern, die in Autoren wie Maximus Confessor oder Johannes von Damaskus einflußreiche Nachfolger gefunden hatten, das Problem wirklich gelöst? Bleibt die Menschheit Jesu tatsächlich vollauf gewürdigt, wenn behauptet wird, sie sei zwar nicht *an*hypostatisch, wohl aber *en*hypostatisch? Bedenken in diese Richtung wurden mit Nachdruck von K. Rahner, P. Schoonenberg und W. Pannenberg geäußert. Um die Einnaturenlehre auszuschließen, ist beispielsweise bei Rahner die vom Dogma eingeforderte Logoshegemonie keineswegs asymmetrisch verstanden. Denn der initiative Part des Logos, der die Selbstzusage Gottes an die Kreatur bewirkt, steht der freien Annahme dieser Zusage seitens des Menschen Jesus gleichbedeutsam gegenüber. Das Schreckensbild *zweier* Christusgestalten droht insofern nicht, als für Rahner die Vereinigung der Menschheit Jesu mit dem göttlichen Logos den Spezialfall einer grundsätzlichen Möglichkeit der menschlichen Verfaßtheit darstellt, welche als von Gott gesetzte und von ihm umfangene *Freiheit* gerade als radikal kreatürliches Phänomen im Absoluten gründet. Indes, so der Vf., war mit dieser Konzeption – weil es nicht um ein „Kommerzium zwischen der freilassenden Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen" geht – eine „wirkliche Wahl der menschlichen Freiheit Jesu bei der Bejahung Gottes im eigentlichen Sinn" undenkbar gewesen (beide Zitate 85).

Obwohl durch Rahner (und Schoonenberg) sensibilisiert, folgt der Vf. hinsichtlich seines eigenen Ansatzes – in einigen christologischen, nicht subjekttheoretischen Aspekten (vgl. 228 u. ö.) – den Spuren Pannenbergs. Er tut dies angesichts der Stärken und Schwächen alexandrinischer wie antiochenischer Christologien, v. a. aber im Blick auf die Genese und die Mutationen des neuzeitlichen Personbegriffs seit Descartes, Locke, Hume, Kant und Fichte. Hier

finden Leser und Leserin reiches Material, das zwar über streng christologische Fragen hinausführt, doch den Boden bereitet für das Neue im vorliegenden Buch. Entscheidend ist zu sehen, warum – Essen zufolge – der neuzeitliche Personbegriff zur grundstürzenden Krise der neuchalkedonischen Enhypostasielehre führen mußte. In aller Kürze: Nach der seit Descartes gängigen Transformation vom Seelen- zum Subjektbegriff kann Freiheit nicht länger als Funktion einer von ihr verschiedenen Personsubstanz im Horizont der antik-mittelalterlichen Ordo-Kosmologie gelten. Sie ist statt dessen zu bestimmen als genuin *transzendentales* Moment, als eine Vollzugsweise des selbstbewußten Lebens, die jeder Seins- oder Soseinsbestimmung vorausliegt. Von daher wird in Strängen der neuzeitlichen Subjektphilosophie bis herauf in die Gegenwart gefolgert, daß sich das ‚Ich' in der Weise unableitbarer Freiheit vollzieht, mehr noch, daß ‚Ich' unableitbare Freiheit *ist* – und das wiederum heißt: „Selbstbegründung des gleichursprünglich als Subjekt und Person in Welt und Geschichte sich vollziehenden Individuums" (203). Hingegen hatte die neuchalkedonische Enhypostasie-Christologie ontologisch unterschieden zwischen substantialen Naturvermögen und der Steuerung dieser Vermögen durch eine naturfremde Hypostase.

Bei Pannenberg bündelt sich die personale Charakterisierung ein und derselben Jesusgestalt in dem biblischen Begriff der ‚Sendung': Jesus ist der Sohn, weil er sich gehorsam-vertrauend an den Vater verliert und sich gerade so als von ihm unterschiedene Person gewinnt. Mit der Auferweckung des Gekreuzigten wurde sichtbar, daß dessen in Gott gegründete, menschliche Existenz identisch war mit seiner ewigen Gottbezogenheit als Logos des Vaters. Sohnschaft meint darum kein ontologisches ‚Was', in dem Göttliches vom Menschlichen geschieden und dann wieder mühsam miteinander vermittelt werden müßte, sondern: Sohnschaft bedeutet Hinordnung, ist selbstvergessene Ausrichtung. Auf die Personeinheit als *Relationsidentität* kommt es also an: Der eine Jesus beweist seine personale Gotthingabe sowohl himmlisch wie irdisch (vgl. 218–225).

Essens eigener Ansatz beruht, wie sich nun sagen läßt, auf wenigstens drei Grundpfeilern: Er übernimmt das Anliegen der neuchalkedonischen Enhypostasie-Theorie, wonach erhalten bleiben muß, daß Jesus der präexistente Logos Gottes ist, der Mensch wurde; er schreibt die These Pannenbergs fort, derzufolge die Personeinheit Jesu nicht auf einem hypostatischen Substanzregulativ, sondern auf Absichten beruht; er bedient sich schließlich des neuzeitlichen Subjektdenkens, soweit dort der Mensch als ursprüngliche Freiheit gefaßt und herausgestellt wird, daß Ich-bewußtes Leben ein Selbst- und Weltverhältnis zugleich ermöglicht und damit wesentlich ein transzendentales wie geschichtliches, nämlich prozessuales Phänomen ist. Im Anschluß an D. Henrich und H. Krings bestimmt der Vf. das menschliche Selbstsein via Subjektivität und Personalität als ursprünglich aktualisierte Ich-Einheit, die, herausgefordert durch ‚Welt', sich öffnet, sich entschließt und sich verhält und dabei andere Freiheit unbedingt bejaht, denn: „Das Verhältnis der Anerkennung *ist* deshalb die Wirklichkeit der Freiheit, weil erst im ‚Kommerzium der Freiheit' sich wirkliche Freiheit ereignet" (179; Hervorhebung Essen). Dieses „Kommerzium ist ‚transzendental früher als das Subjekt, und im Begriffe des Subjekts ist der Begriff der Intersubjektivität schon enthalten'" (ebd., mit Krings-Zitat). Da die Freiheit „im Prozeß ihrer realen Selbstbestimmung sich selbst der Maßstab ist, kann nur die andere Freiheit der angemessene Gehalt und also das sie Erfüllende sein" (185). Was bedeutet das im Blick auf Jesus von Nazareth?

Auf seinem irdischen Weg hat die ewige Relation zum Vater eine kreatürliche Tiefendimension erreicht. Deshalb kann man sagen, daß die wahre, abstrichlose Menschheit Jesu das „Realsymbol der Liebe Gottes" ist (272). Das heißt: Jesu irdisches Geschick überträgt die Liebe zwischen Vater und Sohn in das Beziehungsgefüge von Mensch zu Mensch, nämlich in das des *Menschen* Jesus zu anderen Menschen, und ermöglicht so die göttliche Selbstoffenbarung als wirklich welthaftes Geschehen. Dabei muß man voraussetzen, daß Jesus in unhintergehbarer Freiheit für die Liebe des Vaters entschieden war und sich von ihr bestimmen ließ, und daß seine Botschaft ihrerseits an unhintergehbare Freiheiten appelliert. Weil er sein Ich-Bewußtsein mittels eines ursprünglichen Freiheitsaktes gegenüber dem väterlichen Auftrag als Sendungsbewußtsein vollzieht, seine Liebe also „freie Zustimmung" bedeutet zu dem, was Gott aus Liebe zu tun gedenkt (300), schickt sich seine Personidentität als Willensidentität zu: Jesu freies Wollen *ist* das freie Wollen des ewigen Sohnes. Das Wollen des ewigen Sohnes aber, das sich in Jesu menschlicher Freiheit geschichtlich bewährt hat, bleibt durch die göttliche Freiheit des Vaters angestoßen und anerkennend bestätigt. Entsprechend sind da nicht ‚zwei Freiheiten' Jesu, die auf zwei Substanzen zurückgeführt werden müßten, sondern: Die *eine* Freiheit des präexistenten Logos macht ewige Hingabe an Gott zu menschlicher Hingabe und gibt so den einen Christus zu erkennen. „Die reale Bestimmtheit seiner Person durch die ursprünglich-unvermittelte Beziehung zum Vater und die unmittelbare Gewißheit von ihr weist Jesus als die *göttliche* Person des ewigen Sohnes aus. Doch weil die geschichtliche Gestalt Jesu das vom freien Selbsterweis des Gottessohnes für uns nicht ablösbare Realsymbol der liebenden Menschenzuwendung des Vaters durch ihn ist, kann die Person Jesu nur als eine echt *menschliche* das Medium sein für das Inerscheinungtreten des präexistenten göttlichen Sohnes" (297; Hervorhebungen Essen). Während jeder ‚normale' Mensch als freiheitliche Subjekt-Person darauf angewiesen bleibt, formale, nämlich transzendentale Unbedingtheit nur symbolisch, das heißt durch ‚Welt' vermittelt wahrnehmen zu können, besteht bei Jesus (so das Dogma ernst genommen wird), eine Einheit „von ursprünglich-unbedingtem Sich-Entschließen und ursprünglich trinitarisch vermittelter Fülle des Inhalts" (297). In welcher Weise diese Eigenart soteriologisch wirksam geworden ist, verdeutlicht der Vf. anhand des Begriffes der *Kenosis*, indem er fragt: Kann der eine, in unvermittelter Liebe gleichwohl frei bestimmte Logos des Vaters wahrer Mensch sein, ohne sich selbst als göttliches Wesen endliche Grenzen zu setzen? Mit H. U. von Balthasar und Th. Pröpper erinnert Essen an die ewige, schöpferische, dialogisch-freie Liebesbestimmung von Vater, Sohn und Geist: Daß die Menschwerdung der präexistenten Sohnesrelation „identisch ist mit ihrer Kenosis, läßt sich in Kategorien der Freiheit so explizieren, daß sich die göttliche Freiheit des Sohnes in einem Akt schöpferischer Selbstbeschränkung selbst dazu bestimmt, (...) sich geschichtlich so zu realisieren, wie es dem Wesensgesetz der endlichen Freiheit entspricht" (310f). Es ist das freie Übereinkommen von *ohn*mächtiger und *all*mächtiger Liebe, die verhindert, daß sich Gott durch seine inkarnatorische Weltzuwendung selbst abschafft. Denn der kenotischen Hingabe des Sohnes entspricht die rettende Hand des Vaters; war dieser in seinem Heilswillen von Ewigkeit her auf die freie Identifikation des Sohnes mit seiner Sendung angewiesen, so bedurfte jener in der Stunde seines Todes am Kreuz der väterlichen „allmächtigen Liebe" (309).

Georg Essen hat ein minutiöses Opus vorgelegt, das in anregender Weise Klassik und Moderne, sprich antikes und neuzeitliches Denken verbindet. Wer sich durch die über 300 S.n seines Buches arbeitet, wird mit sehr detaillierten, oft abstrakten, immer aber sorgfältig belegten und differenziert vorgetragenen Informationen versorgt. Man könnte gewiß im einzelnen manches Fragezeichen setzen, etwa, warum die Fußnoten streckenweise zu einem zweiten Buch geraten sind oder ob die eine oder andere Analyse patristischer Texte tatsächlich ins Schwarze trifft; doch darum geht es mir nicht. Ich möchte statt dessen drei Bemerkungen machen, die Grundsätzliches berühren, aber keineswegs die erbrachte Leistung schmälern wollen.

Zunächst zur Grundthese des Buches: Die Aporien antiochenischer wie alexandrinischer Christologien seien vermieden, wenn man die Personeinheit Jesu freiheitstheoretisch faßt und auf diese Weise nicht *en*hypostatisch, sondern, ich wage einmal den Ausdruck, *pan*hypostatisch denkt: Der Logos ist Jesus von Nazaret, sofern dessen Freiheit „als menschliche formell identisch (bleibt) mit der des göttlichen Sohnes" (300). Oder vielleicht so formuliert: Nicht eine göttliche Hypostase, sondern unbedingte, aber entschiedene innergöttliche Freiheit hat Fleisch angenommen und begegnet als das eine Ich Christi göttlich wie menschlich. Wird damit das Dilemma der patristischen Zweinaturenlehre gemildert und dem Anliegen der Enhypostasie-Theorie wirklich entsprochen? Die These Essens hat m. E. latent theandrische Züge; Jesus erscheint als ein gottmenschliches Freiheits-Ich, in dem Wollen und Wesen zusammenfallen. Doch macht ihn das nicht – hinsichtlich Gott und Mensch – zum *tertium aliquid*? Trotz aller Identitätsbeteuerungen im Blick auf den einen Jesus gilt daran festzuhalten, daß kein Mischwesen die Erlösung bewirkt hat; im 7. Jh. wurden die *zwei* Willen Jesu verteidigt, weil man dies nochmals unterstreichen wollte. Dazu tritt: Zur integralen Menschheit Jesu gehört sein echt *menschlicher Glaube*, eine subjektive Haltung also, die per definitionem gerade nicht der „Liebe des Vaters ursprünglich gewiß" war (296). Erlaubt die behauptete Identität gott-menschlicher Freiheit den Gedanken, daß sich Jesus dem *Wagnis* ausgesetzt hat, wie es jeder Mensch tun muß, der glauben will? Wenn nein, ist das alte Problem der logoshegemonialen Instrumentalisierung der Menschheit Jesu nur scheinbar gelöst. Wenn ja, kann Identität nicht wirklich gegeben sein; es widerspricht sich, wenn ein und dieselbe Freiheit – faktisch der eine Wille – das göttliche Anerkennen ursprünglich und unmittelbar, nämlich unfehlbar erfahren haben soll und trotzdem erst im Kommerz zwischenmenschlicher Vermittlungen, also durchaus angefochten zu sich finden mußte. Kurz: Mir leuchtet nicht ein, wo der Fortschritt einer Art Moneleutherismus im Gefolge des neuzeitlichen Subjektdenkens gegenüber dem so problematischen Monotheletismus der Antike liegen soll.

Zweitens: Die Arbeit bewegt sich denkerisch auf hohem Niveau. Der Vf. hat einen scharfen Blick für die Möglichkeiten im Detail, wie man ihn so nicht allzu häufig findet. Indes ist seine Sprache zu kompliziert geraten. Theologie entfernt sich, je abstrakter sie wird, von der Verkündigung und droht sich in Wolkenspalterei zu verlieren. Essens Opus offenbart so viel an Wissen und Denkvermögen, daß es der verbalen Akrobatik nicht bedurft hätte. Besonders im letzten Teil der Arbeit, in dem sein ureigenes Anliegen expliziert wird, wäre eine einfachere und damit durchschaubarere Diktion hilfreich gewesen. Es ist keine Schande, wenn kreative Thesen noch nicht in letzter gedanklicher Präzision dastehen; immerhin befinden sie sich in statu nascendi und wollen diskutiert werden. Das möglichst klare Wort muß zeigen, wie und wo das Weiterdenken im Sinne des Vf.s ansetzen könnte. Jedenfalls bleiben mir Formulierungen wie die folgende einfach suspekt: „Die einzigartige Besonderheit Jesu, die bestimmte Inhaltlichkeit des Bewußtseins seiner selbst, besteht darin, daß die

durch Gottes Liebe unmittelbar bestimmte und ihr entsprechende Freiheit Jesu das diese Liebe für uns eigentlich Vermittelnde ist und daß sie die ihrer Unbedingtheit entsprechende Gestalt nur sein konnte, wenn sie ihrer ursprünglich-unmittelbaren Beziehung zum Vater unvermittelt gewiß war" (287).

Und schließlich drittens: Die Arbeit von E. liefert ein gutes Stück spekulativer Theologie, für die man in Zeiten des Sammelns und Ordnens dankbar sein muß. Sie kultiviert die Anstrengung des Begriffs heute angesichts der Anstrengung des Begriffs von damals. Ich bin allerdings der Meinung, daß insbesondere die christologische Forschung über das philosophisch-dogmatische Material der begriffsorientierten Theologie hinausgreifen und verstärkt biblische, mithin spirituelle Zusammenhänge in den Blick nehmen sollte. Bei den Vätern findet sich bezüglich der behandelten Thematik ungleich mehr in exegetisch-kerygmatischen Texten als in exponierten Spezialtraktaten. Origenes von Alexandrien hat z. B. sehr dezidiert davon gesprochen, daß sich der Logos gerade ob seiner freien Gottzuwendung als Sohn erweist. Es ist die Verherrlichung des Vaters, die den Sohn zum „zweiten Gott" macht und für die Gläubigen ein reiches Programm spirituell-theologischer Lebens- und Denkmöglichkeiten aus sich entläßt (vgl. De principiis I, 2.6). Zu erinnern wäre auch an Augustinus, dessen Christologie auf der Überzeugung beruht, Jesus stamme aus der Mitte Gottes selbst, weil er auf seinem irdischen Weg vorgelebt habe, was es heißt, für Gott ganz Auge und ganz Ohr zu sein (vgl. Io.ev.tr. 18,10). Ich halte es für notwendend, die Theologie angesichts ihrer schwierigsten Probleme auf einen Boden anzusiedeln, der auch vom geistlichen Leben der Christinnen und Christen befruchtet ist. Hohe Spekulation könnte dann wieder Allgemeingut werden.

Wien Bertram Stubenrauch

Körtner, Ulrich H.J.: **Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes.** Zur Lehre vom Heiligen Geist und der Kirche. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999. 118 S., pb. € 12,90 ISBN: 3-7887-1768-8

Dieser kleine Aufsatzband des Wiener Systematikers versammelt verschiedene Beiträge aus zehn Jahren (1989–1998), in denen er den Heiligen Geist, vorrangig aber seine geschichtliche Präsenz und Wirksamkeit in der Kirche reflektiert. Typisch für die gegenwärtige Situation des Umbruchs und der Orientierungssuche bietet das Buch keine systematische Abhandlung, sondern legt in Reaktion auf die Wiederentdeckung der Pneumatologie in der Evangelischen Theologie einzelne Reflexionen und Impulse vor, die K. gelegentlich auch ökumenisch akzentuiert. So bricht K. verschiedentlich den typisch protestantischen Dreiklang von Schriftbezug, reformatorischen Kirchenvätern (Luther, Calvin u. a.) und evangelischer Gegenwartstheologie, der seine Aufsätze kennzeichnet, auf.

Dem fragmentarischen Charakter der Publikation trägt die Rez. Rechnung, in dem sie die zentralen Anregungen vorstellt und sogleich die systematischen Anschlußfragen thematisiert bzw. aus römisch-katholischer Perspektive die ökumenischen Diskussionsfelder anzeigt.

Die Einleitung (1–8) und der erste Themenbereich (9–44) gehen dem Verhältnis von Geist und Kirche nach. K. arbeitet von der Schrift den altkirchlichen Bekenntnissen und reformatorischen Bekenntnisschriften her die Geistgegründetheit der Kirche heraus, die nach Luther als Gemeinde (*koinonia*) bestimmt ist. Reserviert zeigt sich K. gegenüber der in der gegenwärtigen Theologie und ökumenischen Debatte vielfach beanspruchten trinitarischen Begründung von Kirche. Mit der altkirchlichen Theologie stellt er den Primat der *oikonomia* heraus und betont, daß die Trinitätslehre ihren Ort am Ende des theologischen Reflexionswegs hat. Sodann spricht er die Gebrochenheit der Beziehungsmöglichkeiten zwischen Gottes- und Kirchenbild an, zu der auch die sündige Trennung zwischen den Kirchen gehört (5). Demgegenüber bleibt zu fragen, ob K.s Reserve das später beanspruchte (61f.) Wechselverhältnis von Entdeckungszusammenhang (*ratio cognoscendi*) und Begründungszusammenhang (*ratio essendi*) in der trinitarischen Gottrede genügend beachtet und ihren analogen Charakter hinreichend bedenkt, aufgrund dessen Kirche ja auch zu einer vertieften Realisierungsgestalt aufgerufen und daher zur Überwindung der sündigen Zersplitterung in getrennte Konfessionskirchen herausgerufen ist.

Sodann untersucht K. die Aspekte und Tendenzen der postmodernen Spiritualität. Kritisch diagnostiziert der u. a. deren Tendenz zum Leistungscharakter des Selbermachens und Selberschuldseins. Demgegenüber versteht er christliche Spiritualität als Christusförmigkeit, die er in einer kleinen Phänomenologie als Freiheit, Mündigkeit und Liebe profiliert (11–27). Daran schließt sich eine theologische Bestimmung von Gemeinde angesichts des postmodernen Strukturwandels an (29–44). K. zeigt, daß Lokalgemeinde zukünftig weniger parochial als vielmehr personal organisiert sein wird. Ist das Bild vom Gottesdienst als liturgischer „Vollversammlung der Gemeinde" (42) eher Wunsch als Wirklichkeit, so sind die leeren Bänke der Kirche auch positiv als von Gott offengehaltenes Angebot der Einladung an alle Menschen zu lesen. Gegenüber den Ohnmachtsreaktionen von Fundamentalismus und Pluralismus wird mit M. Josuttis und P.-G. Grumbies eine „Wiedergewinnung des Positionellen" (43) angeregt.

Der zweite Themenbereich bedenkt das Verhältnis von Geist und Offenbarung (45–90). Besonderes systematisches Interesse verdienen K.s Überlegungen zum „göttliche(n) Ursprung des Geistes" bzw. zum „*Filioque*" (47–62), insofern K. hier theologisch differenziert und systematisch ambitioniert nicht nur den Diskussionsstand der reformatorischen Tradition und Gegenwartstheologie rekapituliert, sondern auch auf das römische Dokument *Die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes* (1995) eingeht.

Die darin getroffene Unterscheidung zwischen dem Hervorgang des Geistes aus dem Vater (ἐκπόρευσις) als der Quelle der Gottheit und seinem Ausgehen (προϊέναι, processio) von der wesensgleichen Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes (*Filioque*) sieht K. als hilfreich an. Er fordert allerdings eine klarere Reflexion darauf, inwiefern das ‚Ausgehen von' in der geschichtlichen *oikonomia* und in der innertrinitarischen *theologia* zur Anwendung kommt und plädiert für ein innertrinitarisches Verständnis der Unterscheidung: „Nur in der Wechselseitigkeit der freien Bejahung des Anderen in der Gemeinschaft besteht die vollkommene Liebe, welche der Geist Gottes ist. Insofern hat die vollkommene, erfüllte Liebe auch im Sohn ihren Ursprung. Weil es sich dabei um die wechselseitige, kommunikative und freie *Erwiderung* der vom Vater ausgehenden Liebe handelt, ist es sinnvoll, diesen kommunikativen Aspekt des Geistes als sein προϊέναι zu bezeichnen, welcher nun nicht zwei Ursprünge, sondern die Gemeinschaft von Vater und Sohn als gemeinsamen Ursprung hat" (61f). Mit dieser theologischen Bestimmung des *Filioque*, die den Geist als vom Vater hervorgebrachte „einigende Liebe" (61) der Unterscheidung von Vater und Sohn vorstellt, unterstreicht K. zugleich den Freiheitscharakter der kommunikativen Liebe.

Nach der innertrinitarischen Bestimmung des Geistes wird sein ekklesiales Wirken näher charakterisiert und die prophetische Dimension dogmatisch herausgestellt. Dieses darf nicht einfach unter dem Aspekt der Lehre subsumiert werden. Die inhaltlichen Konsequenzen faßt K. unter sechs Überschriften programmatisch zusammen: Prophetie ist Geistesgegenwart und als solche Christusgegenwart; Prophetie ist fortdauernd aktuelle Offenbarung und als solche eschatologische Enthüllung der Wirklichkeit; Prophetie ist Ansage des Kairos und daher auch Scheidung zwischen wahrer und falscher Prophetie (63–90).

Zu begrüßen ist die Option K.s, daß die prophetische Offenbarung im Christusgeschehen zwar ihren definitiven Höhepunkt erreicht, aber nicht zu Ende ist, sondern kraft der Geistsendung weiter geht. K.s Bestimmung des prophetischen Glaubens deckt sich in hohem Maße mit der im II. Vatikanum (OT 16; GS 4.11) festgeschriebenen Ausrichtung des theologischen Denkens an der Schrift, am Christusgeheimnis (Evangeliumsgemäßheit) und an den Zeichen der Zeit (Zeitgemäßheit). Erfreulich ist auch die ökumenische Offenheit der trinitarischen Überlegungen. Die Präzisierung des Sinns des westlichen *Filioque* ist interessant und hochreflektiert. Dennoch bleibt zu fragen, ob sie nicht pneumatologisch weiterbestimmt werden muß. Neuere trinitätstheologische Reflexionen konnten zeigen, daß dem Heiligen Geist eine biblisch begründete personale Aktivität zugesprochen werden kann, ist doch das ganze Wirken Jesu pneumatologisch ermächtigt und geschieht noch die Auferweckung kraft des Geistes. Insbesondere W. Pannenberg hat diese biblische Aktivitätsseite des Geistes herausgearbeitet und fordert auch innertrinitarisch ein „reicher strukturierte(s) Beziehungsgeflecht", innerhalb dessen jede trinitarische Person „Brennpunkt mehrerer Relationen" ist (Systematische Theologie I, 1988, 348). Muß die personale Aktivität des Geistes dann nicht auch innertrinitarisch-proprietär stärker akzentuiert werden und ist dann eventuell sogar komplementär davon zu sprechen, daß die Zeugung und Sendung des Sohnes *per Spiritum Sanctum* in Kraft gesetzt ist?

Der dritte Themenbereich reflektiert das Zusammenspiel von Geist und theologischer Kompetenz im Blick auf die Menschen, die in der Kirche leben und arbeiten (91–113). Dabei wird einmal das „Pfarramt" in den Blick genommen (93–102) und zum anderen nach einer „kybernetischen Laientheologie am Beispiel der Evangelischen Akademien" (103–113) gefragt. Für das Pfarramt wird ein differenziertes Kompetenzprofil angemahnt, das auch notwendige außertheologische Kompetenzen aufnimmt, weil das Pfarramt handlungs- und sozialwissenschaftliche Kenntnisse erfordert. Sodann wird mit Luther die theologische Kompetenz der Nichttheologen als Glaubenskompetenz „im Wechselspiel von Gebet, Besinnung und Anfechtung" (103) verstanden, die in den Veranstaltungen der Akademien Öffentlichkeit herstellt, in den Grunddimensionen von Herkunft und Zukunft sowie von Handeln und Umwelt entfaltet wird und den persönlichen Glauben, den Dialog der Konfessionen, den Dialog der Religionen und die Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext erfordert.

Auch diese Überlegungen K.s sind ökumenisch hochinteressant. Die von ihm angesprochene Kompetenzstreuung, die für das Pfarramt erforderlich ist, wirft die Frage auf, wie sich die von ihm geforderten Kompetenzen zu den Funktionen verhalten, wofür in der Kirche eigens ordiniert werden muß. Sind theologische Fachkompetenzen und die Funktionen, zu denen eigens ordiniert wird, einfachhin identisch? Zeigt die Diversifikation der Kompetenzen, die K. anspricht, eine zu profilierende Diversifikation des hauptamtlichen Personals an oder sind pastorale Hauptamtlichkeit und Ordination theologisch miteinander zu identifizieren?

Ob das Verständnis der Kirche als „Verwalterin eines depositum fidei" (100) von K. auf die römisch-katholische Kirche gemünzt ist und ob diese sich primär so versteht (DV 10), sei dahingestellt. Auch wenn es so wäre, müßte noch einmal gefragt werden, ob dieses *depositum* nicht gerade das in der

Schrift überlieferte und durch die Kirche bezeugte *verbum Divinum* bezeichnet. Interessanter ist aus katholischer Perspektive die Beobachtung, daß reformatorische Theologie auf dem „Priestertum aller Gläubigen" (7.105) insistiert und damit im II. Vatikanum ein theologisches Pendant finden könnte, sofern das Konzil ausdrücklich vom „*gemeinsamen* Priestertum" aller Gläubigen (LG 10.30–34; AA 1–3) spricht. Obwohl K. den Begriff „Laie" ablehnt, weil er ihn als Korrelat des katholischen Weihepriestertums identifiziert, fällt auf, daß K. in der konkreten Bestimmung der theologischen Existenz der getauften Christgläubigen selbst in Negativdefinitionen (Laientheologie, Nichttheologen) stekken bleibt. Vehement hebt K. die Teilhabe aller Getauften an der Leitung der Kirche (dem Hirtenamt Jesu Christi) hervor (7) und spricht davon, daß diese Anteilhabe auf „unterschiedliche Weise" (108) erfolgt. Allerdings bleibt offen, wie diese verschiedenen Weisen der Anteilhabe bestimmt sind und einander zugeordnet werden. Was ist die „unterschiedliche Weise" der Teilhabe an Leitung, wofür eigens ordiniert wird? Umgekehrt zeigen die Konzilsdiskussionen zu *Lumen gentium* 10, daß der Text graduelle Sprachspiele (‚allgemeines – besonderes', ‚anfanghaftes – erfülltes' oder ‚uneigentliches – eigentliches' Priestertum) bewußt vermeidet und von einem Unterschied im Wesen spricht (vgl. B. J. Hilberath, Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen gentium 10, in: TThZ 94 (1985) 311–325). Dieser Unterschied wird als eine „je eigene (besondere) Weise" der Teilhabe am Priester-, Propheten- und Hirtenamt bestimmt. Jenseits vermeintlicher konfessionalistischer Selbstverständlichkeiten treten hier gemeinsame ekklesiologische Grundfragen zutage, die ein vertieftes ökumenisches Gespräch sinnvoll und wünschenswert machen.

Die Aufsatzsammlung von K. bietet Anregungen für die Pneumatologie und die pneumatologische Ekklesiologie. V. a. aber lädt ihr fragmentarischer Charakter zum Nachfragen ein und fordert zum Weiterdenken heraus. Gerade in ökumenischer Perspektive wird erkennbar, daß Evangelische und Katholische Theologie auf gleiche Fragen stoßen und in ihren Antwortversuchen voneinander und miteinander lernen können.

Tübingen Bernhard Nitsche

Schwöbel, Christoph: **Gott in Beziehung.** Studien zur Dogmatik. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. XIV, 482 S., kt € 39,00 ISBN: 3–16–147846–0

Der Haupttitel der Buches kann in die Irre führen, zumal wenn man die Aussage des „Waschzettels" hinzunimmt: „Christoph Schwöbel zeigt in seinen meist erstmals auf deutsch veröffentlichten Studien, wie mit der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes die Struktur des christlichen Glaubens (...) erfaßt werden kann." Doch über den dreieinen Gott handeln in dieser Aufsatzsammlung nur zwei und nicht einmal die ausführlichsten Studien, nämlich ein Beitrag über „Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens" sowie ein weiterer über „Christologie und trinitarische Theologie". Allerdings zieht sich wie ein roter Faden durch viele (aber keineswegs alle!) Studien die Grundüberzeugung, daß Gott sich so zur Welt in Beziehung setzt, wie er in sich selbst ist, nämlich als dreifaltiger. Daraus folgert der Vf. die Notwendigkeit einer relationalen Theologie, „die als Korrelate eine relationale Anthropologie und eine relationale Kosmologie hat, die als die grundlegenden Aspekte des christlichen Wirklichkeitsverständnisses im Zusammenhang einer relationalen Ontologie zu entfalten sind" (VII). Der Vf. gibt freilich zu, daß er im vorliegenden Bd dieser Forderung nicht nachkommt, daß es vielmehr nur das Ziel dieser Studien sei, „zu zeigen, welche inhaltlichen Akzente ein aus der Gottesbeziehung des christlichen Glaubens entfaltetes Wirklichkeitsverständnis im Blick auf zentrale Themen der Prolegomena und der materialen Dogmatik zu setzen hat" (VII). In dieser selbstbeschränkten Perspektive setzt der Vf. insofern (aber auch *nur* insofern) einen trinitätstheologischen Akzent, als er immer wieder die differenzierte Einheit des Handelns Gottes als Schöpfer (Vater), Erlöser (Sohn) und Vollender (Geist) herausstellt und für die Lösung zahlreicher Probleme fruchtbar zu machen sucht.

Von den insgesamt 13 Studien sei auf einige bes. aufmerksam gemacht. Bedeutsam ist der Beitrag „Offenbarung und Erfahrung – Glaube und Lebenserfahrung" (53–129). Ausgehend vom Grundproblem (Gibt es Möglichkeiten, Offenbarung und Erfahrung theologisch so aufeinander zu beziehen, daß einerseits die Unableitbarkeit der Offenbarung nicht zugunsten ihrer Erfahrbarkeit geopfert und andererseits der Wahrheitsanspruch des Glaubens nicht aus der Dimension der Erfahrung herausgehalten wird?) unternimmt der Vf. eine grandiose Analyse des Erfahrungsbegriffs, die zum besten gehört, was mir bis dahin in der Theologie bekannt ist. In sorgfältig abgezirkelten Schritten zeigt er, daß der Erfahrungsbegriff „nicht mehr nur epistemologisch zu fassen ist, sondern ontologisch." Erst so „kann der am Beginn der neuzeitlichen Reflexionsgeschichte der Erfahrungstheorie stehende Anspruch, daß alle Erkenntnis auf Erfahrung zu basieren ist, eingeholt werden. Erfahrung ist damit als die Bestimmung von Realität durch deutende und gestaltende selbsterfahrende Subjekte als Gegenstand möglicher Erkenntnis und Gewissheit aufgrund ihrer Erschlossenheit für die Bezeichnungsakte von selbsterfahrenden Wahrnehmungs- und Interpretationssubjekten zu definieren" (98f). Nur ein solcher Erfahrungsbegriff kann in der Theologie eine Rolle spielen, insofern sich im Blick auf ihn zeigt, daß Offenbarung (als Selbsterschließung Gottes) „der Grund der Möglichkeit menschlicher Erfahrung [ist] als der in Deutungs- und Gestaltungsakten vollzogenen Bestimmung der Wirklichkeit und der Grund ihrer Wahrheit in der Übereinstimmung der menschlichen Bestimmung von Wirklichkeit mit ihrem Bestimmtsein durch Gott" (126). Selbstoffenbarung Gottes also als Ermöglichungsgrund menschlicher Erfahrung!?

Diese Bestimmung des Zueinanders von Offenbarung und Erfahrung macht zugleich etwas von dem deutlich, was allen Studien gemeinsam ist: Sie stehen dezidiert im Horizont einer reformatorischen Theologie. Dies zeigt sich nicht nur in ausführlichen interpretatorischen Passagen zu Luthers Theologie, sondern auch – wie im gerade skizzierten Art. – in Grundpositionen zur Offenbarungslehre, Anthropologie, Ekklesiologie usw. Im Beitrag „Menschsein als Sein-in-Beziehung" (193–226) heißt es: „Die Beziehung Gottes zur Menschheit, wie sie Menschsein als Sein-in-Beziehung konstituiert und wie sie in Gottes Selbstoffenbarung erschlossen wird, ist nur aus der Perspektive des Glaubens zugänglich, in der Gottes Beziehung zur Menschheit als Basis für menschliches Sein-in-Beziehung anerkannt wird" (198). Auch hier ist aus dem Zusammenhang klar, daß Glaube sich auf die ausdrückliche Christus-Offenbarung bezieht und mithin nur ein solcher Glaube die Basis für das menschliche In-Beziehung-Sein bildet. Das heißt: Hier, wie auch an zahlreichen anderen Stellen, fällt die Reflexion auf so etwas wie „Schöpfungsoffenbarung" bzw. „Vorauswirken des Logos" und damit eine trinitarisch begründete „analogia entis" völlig aus.

Für den ekklesiologischen Beitrag „Das Geschöpf des Wortes Gottes. Grundeinsichten der reformatorischen Ekklesiologie" (345–378) ist konstitutiv die klare Unterscheidung zwischen Gottes Handeln und menschlichem Handeln in der Kirche, zwischen „empirischer Kirche" als menschlichem Handlungsfeld und Kirche als creatura verbi, die allein Glaubensgegenstand ist (vgl. 361). Eben weil die Kirche wesentlich „Gemeinschaft der Glaubenden" ist, „kann keine menschliche Institution, kein Amt in der Kirche und keine Ordnung von Regeln für die Praxis des kirchlichen Amtes als solche eine theologisch notwendige Bedingung der Kirchengemeinschaft sein" (376).

Die Problematik dieses ekklesiologischen „Axioms" tritt nun in einem Feld zutage, dem sich der Vf. in einem weiteren außerordentlich bemerkenswerten Beitrag zuwendet: „Kirche als Communio" (379–436). Hier finden sich Aussagen wie: „Die gegenwärtige Situation der evangelischen Kirche scheint darauf hinzuweisen, daß die Ausarbeitung eines theologischen Verständnisses der Sozialgestalt der Kirche zu den Defiziten evangelischer Theologie gehört, die auf ihre Wurzeln in der Reformation zurückgeht. Die theologische Bestimmung einer Sozialgestalt der Kirche, die ihrer theologischen Wesensbestimmung entspricht und als Leitvorstellung der Gestaltung ihrer empirischen Wirklichkeit fungieren kann, scheint eine noch ungelöste Aufgabe reformatorischer Theologie zu sein. Es gehört zu den großen Errungenschaften der Theologie der lutherischen Reformation, daß sie einen theologischen Begriff der Kirche entwikkeln konnte, der der grundlegenden reformatorischen Einsicht von der Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft für den christlichen Glauben Rechnung tragen konnte. Dies geschah dadurch, daß der Begriff der Kirche aus dem Verständnis des Glaubens entwickelt wurde. (...) So klar dieser theologische Begriff der Kirche bestimmt ist, kann dennoch kritisiert werden, daß er (...) nicht prinzipiell zu einem Verständnis des Soziallebens der Kirche ausgearbeitet wurde, das es ermöglicht, die Kirche als Sozialgestalt des evangelischen Glaubens zu verstehen" (386). Wie wahr! Aber wie soll gemäß dem Vf. eine „Lösung" aussehen? Im Blick auf die Hl. Schrift und Positionen der Reformatoren weist er darauf hin, daß das „Sozialleben des Glaubens ein integraler Bestandteil des christlichen Glaubens" (396) und als solcher zu erarbeiten ist. Aus dieser grundsätzlichen Feststellung werden jedoch m. E. nur halbherzige Konsequenzen gezogen, insofern aufgrund des prinzipiellen reformatorischen „Gefälles" von Glaube und Liebe die Sozialgestalt der Kirche (Konsequenz der Liebe) dann doch an die zweite Stelle rückt. Zwar gehört das Gemeinschaftsleben des Glaubens prinzipiell zum „esse" der Kirche, aber die konkreten Formen des Gemeinschaftslebens gehören „nur" zum „bene esse", insofern sie „den der Kirche vorausliegenden Grund ihres Gemeinschaftslebens in der Gestaltung ihres Gemeinschaftslebens deutlich (...) machen" (429).

Über die damit gegebenen Probleme läßt sich natürlich im Rahmen einer Rez. nicht weiter verhandeln. Doch scheint mir gerade in diesem Beitrag, „Kirche als Communio", das Problem, um was es gerade auch im ökumenischen Dialog geht, sehr deutlich gesehen zu sein.

Hervorzuheben an allen Studien ist die in der deutschen Theologie nicht selbstverständliche durchgehende Berücksichtigung angelsächsischer Literatur, vermutlich die Konsequenz eines langjährigen wissenschaftlichen Aufenthalts des Vf.s in London. Dagegen ist ein fast völliger Ausfall von katholischer Literatur zu konstatieren. Zwar ist die Bedeutung Rahners für die Renaissance der neueren Trinitätslehre gewürdigt, P. Teilhard de Chardin wird angeführt und im Beitrag „Kirche als Communio" sind einige katholische Autoren genannt. Daß es aber gerade in Sachen Trinitätstheologie und relationaler Ontologie (angefangen von v. Balthasar und Hemmerle) wichtige katholische Beiträge gibt, scheint dem Vf., immerhin Direktor des Ökumenischen (!) Instituts der Univ. Heidelberg, nicht in den Blick gekommen zu sein.

Freiburg Gisbert Greshake

Liturgiewissenschaft

Damblon, Albert: **Ab-kanzeln gilt nicht.** Zur Geschichte und Wirkung christlicher Predigtorte. – Münster: LIT-Verlag 2003. 92 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 27), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–6663–7

Was der Vf. hier vorlegt, ist eine Ergänzung seiner Diss. „Die Predigt, der Prediger und der Predigtort im Gottesdienst", die gedruckt vorliegt unter dem Titel „Zwischen Kathedra und Ambo. Zum Predigtverständnis des II. Vatikanums – aufgezeigt an den liturgischen Predigtorten" (Düsseldorf 1988). In der seinerzeit wegen des unerwarteten Todes des vorgesehenen Rez., des Wiener Liturgikers J. H. Emminghaus, in der ThRv leider nicht angezeigten aber immer noch höchst lesenswerten Arbeit wird schon über den Ambo und seine Geschichte gehandelt. Und so ist es auch folgerichtig, daß der Vf. in dem nun stärker auf Herkunft und Gestalt des Predigtortes focussierten Bd.chen vornehmlich hinsichtlich der Literatur auf seine erste Untersuchung verweist, in der sich alle wesentlichen Aspekte schon finden: Kathedra, Ambo, Bema, Lettner, Kanzel und Fragen zur Stellung des Ambo heute. In dieser ergänzenden Publikation werden konkrete Beispiele für den Ort der Verkündigung in den verschiedenen Epochen vorgestellt, wobei der Zusammenhang mit dem jeweilig unterschiedlichen Liturgieverständnis deutlich wird. Erstaunen mag, daß die letzten Kap. überschrieben sind mit „Auf der Suche nach einem neuen Predigtort" und „Das Wort sucht seinen Ort". Aber mit Recht macht der Vf. darauf aufmerksam, daß der Ort der Verkündigung nicht nur in der Vergangenheit variiert hat, sondern auch heute trotz der neu erkannten hohen Bedeutung des Wortgottesdienstes für ihn noch keineswegs überall eine optimale Lösung gefunden wurde. Das mag auch daran liegen, daß der Priester für die Homilie zwischen Vorstehersitz und Ambo wählen kann: „Vom Priestersitz aus bleibt die Predigt amtliche Verkündigung, während die Homilie vom Ambo sich durch die von dort gelesene Botschaft legitimiert" (85). Etwas idealistisch wohl ist der Vorschlag, den Unterschied zwischen Weiheamt und kirchlicher Beauftragung bei der Predigt durch unterschiedliche Orte zum Ausdruck zu bringen: ersterer sollte vom Priestersitz, ein beauftragter Laie vom Ambo aus predigen. Das ist schon angesichts der verschiedenartigsten Anordnungen von Ambo und Vorstehersitz kaum möglich. Im übrigen hätte der Vf. noch viel deutlicher herausstellen können, daß der Ambo vielfach ein Stiefkind des Umbaus liturgischer Räume geblieben ist, ganz entgegen der Anordnung der Pastoralen Einführung in das Meßlektionar (Ordo lectionum Missae 1981), wonach es „im Kirchenraum einen Ort geben muß, der der Bedeutung des Wortes Gottes angemessen ist und den Gläubigen bewußt machen kann, daß in der Messe der Tisch sowohl des Wortes wie des Leibes Christi bereitet wird. Dieser Ort muß erhöht, feststehend und würdig sein und ganz seinem Zweck entsprechen (...) Daher soll für jede Kirche eine Lösung gesucht werden, bei der Ambo und Altar einander entsprechen und in richtiger Beziehung zueinander stehen" (Art. 32).

Münster Klemens Richter

Europäischer Kirchenbau 1950–2000, European Church Architecture, hg. v. Wolfgang Jean Stock. – München / New York / London: Prestel 2002. 320 S., Ln € 59,00 ISBN: 3–7913–2744–5

In von diesem Verlag gewohnt guter Qualität, mit zahlreichen Abb. in Schwarzweiß und einigen auch in Farbe, ist dieser Bd zweisprachig (dt. und engl.) erschienen. Der Hg. hat zuletzt im selben Verlag eine Veröffentlichung zum Industriebau vorgelegt. Gegliedert in den katholischen und protestantischen Kirchenbau werden 60 Bauten ausführlicher besprochen. Auf 85 weitere Kirchen verweisen die Vf. Friedrich Achleitner, Wolfgang Pehnt, Fabrizio Brentini, Marc Dubois, Ritta Nikula, Winfried Nerdinger und Gabriele Schickel in ihren Beiträgen. Liturgietheologisch leiten Albert Gerhards für den katholischen und Horst Schwebel für den evangelischen Kirchenbau ein.

Wer eine Auswahl bekannter, teilweise berühmter Kirchenbauten mit sehr gutem Bildmaterial, Grundrissen mit Maßstab und Nordpfeil erwartet, wird sich über diesen Bd freuen, insbesondere über die Einblicke in Entwicklungen des Kirchenbaus benachbarter Länder und über die im wesentlichen überzeugend prägnanten Beiträge. Diejenigen, die sich mit Kirchenbau beschäftigen und die viele der besprochenen Bauten und zahlreiche andere mehr kennen, wird dieser Bd eher enttäuschen. Dem Hg. ist das erwartete Standardwerk nicht gelungen. Auch wenn im Vorwort in wenigen Zeilen und sehr kursorisch Auswahlkriterien angeführt wurden, wie „Charakter und Qualität der Architektur (vom Städtebau bis zum Detail), ihre historische Bedeutung im nationalen und regionalen Zusammenhang, die Bezüge zur neuen Liturgie – Kirche als stimulierender Erlebnis- und Handlungsraum" läßt sich die Auswahl der von ihm verantworteten 60 Bauten nicht nachvollziehen, insbesondere dort nicht, wo z. B. der liturgietheologisch reaktionäre Kirchenbau von Herz-Jesu in München von Allmann, Sattler, Wappner aufscheint. Fraglich bleibt auch, warum Stock sich beim Europäischen Kirchenbau auf – wie er es formuliert – den „bis 1990 üblichen Begriff von ‚Westeuropa'" beschränkt, wo nach der sanften Revolution 1989 gerade in den bis dahin kommunistischen östlichen europäischen Ländern ein enormer Kirchenbauboom einsetzte. Unverständlich bleibt auch, warum die Auseinandersetzung mit der „jüngsten" Entwicklung rund um die zahlreichen Wettbewerbe zur Jahrtausendwende wie z. B. in Italien fehlt. Der „Europäische(r) Wettbewerb 50 Kirchen für Rom 2000" (1994) mit geladenen Architekten wie Tadao Ando, Peter Eisenman, Frank O. Gehry und Richard Meier gibt z. B. ebenso Fragen auf, wie der internationale Wettbewerb Euro-Milano Certosa 2001 mit Boris Podrecca, David Cipperfield u. a.

Die einleitenden theologisch-liturgischen Beiträge zum evangelischen bzw. katholischen Kirchenbau sind sicherlich für zahlreiche Leser, die wenig bis kaum mehr mit Liturgie in Berührung kommen und daher wohl auch wenig Erfahrung damit haben, aufschlußreich. Trotz der für „Laien" oftmals nicht verständlichen theologischen Fachsprache sind Entwicklungen nachvollziehbar. Sieht man von Schwebels abschließender Bemerkung ab, daß der evangelische Kirchenbau im Vergleich zum katholischen wenig spektakulär sei (was seiner Meinung nach an „einer gewissen Scheu vor dem imperialen Gestus" liege), stehen die Beiträge weitgehend bezugslos nebeneinander. Die Frage der Ökumene und die damit verbundene Herausforderung für den Kirchenbau bleibt ausgeklammert, obwohl der besprochene Christuspavillion von Meinhard von Gerkan auf der Expo 2000 in Hannover dazu Anlaß hätte geben können.

Vermissen wird der Leser in diesem Bd, was Rainer Senn als „Geist der Armut im modernen Kirchenbau" bezeichnete. Emil Steffanns „Scheunenkirche" im lothringischen Boust, eine der Ikonen des Kirchenbaus im 20. Jh., hätte stellvertretend zumindest erwähnt werden müssen. Steffann, der in Auseinandersetzung mit dem Bauamt der Erzdiözese Köln zusammen mit seinen Mitarbeitern in Ungnade gefallen war, wird selbst noch in der rheinischen Rezeption durch Wolfgang Pehnt trotz seiner maßgeblichen Stellung marginalisiert. Nikolaus Rosiny und Gisbert Hülsmann werden nicht einmal erwähnt.

Nahezu ärgerlich ist das Fehlen eines Literaturverzeichnisses zum Kirchenbau der vergangenen 50 Jahre – sieht man von den teilweise spärlichen Fußnoten der jeweiligen Beiträge ab. Zumindest wäre es doch interessant gewesen zu erfahren, anhand welcher Literatur der Hg. sich eingelesen hat, welche er für sein Vorhaben als maßgeblich erachtete.

Linz Conrad Lienhardt

Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. v. Hans-Christoph Schmid-Lauber / Michael Meyer-Blanck / Karl-Heinrich Bieritz (3., vollst. neu bearb. u. erg. Aufl.). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 990 S., Ln € 94,00 ISBN: 3–525–57210–7

Dieses 1995 erstmals erschienene Handbuch, aufgrund der großen Nachfrage bald schon in unveränderter 2. Aufl. gedruckt, liegt nach nicht einmal einem Jahrzehnt in vielen Teilen neu konzipiert nun in 3. Aufl. vor. Das von evangelischen Hg.n verantwortete und als die derzeit maßgebende evangelische Liturgik zu bezeichnende Werk ist der Ökumene verpflichtet. Es enthält nicht nur einen eigenen großen Abschnitt zum Gottesdienst in ökumenischer Perspektive – aufgeschlüsselt in Beiträge jeweils im orthodoxen, römisch-katholischen, lutherischen, reformierten, anglikanischen, freikirchlichen und charismatischen Kontext –, sondern hat mehrere Themen konfessionsübergreifend auch katholischen Vf.n anvertraut, so etwa den gewichtigen Abschnitt über die Taufe.

An dieser Stelle kann auf die umfassende Würdigung in der ThRv (92, 1996, 185f) verwiesen werden, so daß hier nur wesentliche Aspekte der Neubearbeitung zu notieren sind. Ein Grund dafür liegt im raschen Wandel nicht zuletzt auch liturgietheologischer Erkenntnisse und liturgischer Erfahrungen. So ist 1999 das Evangelische Gottesdienstbuch als erster Bd der Agende von EKU und VELKD erschienen, das z. B. mehrere ökumenisch höchst beachtliche Eucharistiegebete enthält. Eingang gefunden haben nun auch Erfahrungen mit frauenspezifischer Spiritualität (B. Enzner-Probst: „Spiritualität und Liturgie von Frauen"). Wichtige Themen sind neu hinzugekommen, so Beiträge zum Gebet (F. Schulz), Kirchenlied (Ch. Reich) oder eine Abhandlung über empirische Aspekte der Kasualien (Ch. Grethlein). Die zuvor getrennten Bereiche von Liturgiegeschichte und Liturgietheologie sowie Praxis der Gottesdienste sind nun sinnvollerweise zusammengefügt. Der Abschnitt über Sonderformen

wurde ergänzt durch einen Beitrag, „Auf der Suche nach neuen Formen" (im Inhaltsverzeichnis ist hier statt Ch. Grethlein fälschlich M. Meyer-Blanck verzeichnet), wobei Anforderungen an den Gottesdienst in der Moderne (Pluralismus, Zeit, Raum) benannt werden. Inzwischen erschienene weiterführende Literatur wurde nicht nur hinzugefügt, sondern wirklich eingearbeitet. Mithin wurde umgesetzt, was das Vorwort so beschreibt: „Als ein Ereignis in Zeit und Geschichte partizipiert Gottesdienst am Prozeß gesellschaftlich-kultureller Differenzierung und Pluralisierung, wie er gegenwärtig alle Lebensbereiche erfaßt. Davon vermittelt dieses Buch in mancherlei Hinsicht eine lebhafte Anschauung. Genauso ist Gottesdienst aber auch mit jenen Prozessen konfrontiert, die – gebündelt unter dem programmatischen Begriff der Globalisierung – auf eine weltweite Durchsetzung bestimmter ökonomischer, sozialer, kultureller Strukturen zielen. Christlicher Gottesdienst ist hier – wenn denn Ökumenizität zu seinen Wesensbestimmungen gehört – in einer spezifischen Weise gefordert: als Ort, an dem eine ‚Kultur des Lebens' Gestalt gewinnen kann und darf, die gegen die Verluste, Gefährdungen und Entzweiungen steht, die mit den genannten Entwicklungen wahrnehmbar und bedrohlich verbunden sind."

Ein wahrhaft wichtiges und lobenswertes Werk, das von seiner Zielbestimmung her sowohl Nachschlagewerk als auch Studienbuch und Werkbuch sein will. Da es beinahe 60 Autoren vereint, legt es den Leser nicht auf die Meinung eines einzelnen Vf.s fest, sondern eröffnet die Möglichkeit, sich an einem theologischen Diskurs zu beteiligen, in welchem auch einander widerstreitende Positionen zur Sprache kommen. Damit spiegelt das Werk auch die theologische Auseinandersetzung dieser Jahre, wobei allerdings nie der Eindruck entsteht, der Gesamtduktus eines zeitgemäßen Liturgieverständnisses werde an irgendeiner Stelle verlassen. Ein Werk also, daß nicht nur seiner ökumenischen Ausrichtung wegen auch von katholischen Theologen wie interessierten Laien benutzt werden sollte.

Münster Klemens Richter

Odenthal, Andreas: **Liturgie als Ritual**. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2002. 288 S. (Praktische Theologie heute, 60), kt € 25,00 ISBN: 3–17–017818–0

Die Anfang 2002 von der Bonner Kath.-Theol. Fak. angenommene Habil.sschrift des mittlerweile in Fulda lehrenden Liturgiewissenschaftlers verfolgt die Frage: „Welche Möglichkeiten hat überhaupt noch das christliche Ritual, näherhin die Liturgie der Kirche, in der Welt von heute?" (11) Die Lösung sieht der Vf. darin, eine – in seinem Verständnis – praktisch-theologische Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen zu erarbeiten. Dazu erscheint ihm vorzüglich die Psychoanalyse als nichttheologischer Gesprächspartner geeignet. Dieses Forschungsvorhaben führt der Vf. in vorbildlicher Klarheit vor. Stets ist man über den Stand der Argumentation im Bilde – fast zu oft werden Vor- und Rückverweise, Wiederholungen von Einsichten und Zusammenfassungen eingeblendet, die manchmal den Lesefluß hemmen.

Inhaltlich beginnt das Buch mit einer wissenschaftstheoretischen Vorklärung, in der Theologie und Psychoanalyse im Modell der konvergierenden Optionen auf die Fragestellung hin präpariert werden. Der Konvergenzpunkt dabei ist „Begriff und Sache des Symbolischen" (22). Der Vf. verspricht sich hiervon eine Bereicherung beider Dialogpartner.

Im zweiten Abschnitt wird der Horizont der Überlegungen aufgespannt zwischen traditionellen Vorgaben – unter dem Stichwort „Himmlische Liturgie" rekonstruiert – und „neuzeitlichen" Herausforderungen – dargestellt durch Habermas' These vom „nachmetaphysischen Denken", Schulzes Diagnose zur „Erlebnisgesellschaft" und die Aufgabe einer Theologie nach der Shoa. Dabei ergeben sich Hinweise auf die Bedeutung des Rituals in der Moderne, allerdings auch auf dessen unhintergehbare Fragmentarizität.

Der dritte Abschnitt entwickelt ein Symbolverständnis aus theologischer und psychoanalytischer Sicht. Theologisch leitet den Vf. das Erfahrungsverständnis von Schillebeeckx, insofern hier unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens die Erfahrung Gottes als Nicht-Erfahrbarem systematisch konzipiert wird. Dabei kommt dem Einsatz bei der Inkarnation, liturgisch in der Feier des Pascha-Mysteriums verdichtet, grundlegende Bedeutung zu und eröffnet die Möglichkeit zu einem geschichtsbezogenen Ritualverständnis. Dies präzisiert der Vf. zeittheoretisch unter Bezug auf Wohlmuths Interpretation des Pascha-Mysteriums. Gleichsam von der anderen, der psychoanalytischen Seite aus nähert sich der Vf. von Freud aus und dessen Weiterführung bzw. Modifizierung v. a. durch Lorenzer, Winnicott, Kohut und Bion dem Symbolbegriff. Dabei tritt u. a. die grundlegende kulturelle Bedeutung des Rituals sowie dessen Ambivalenz in mehrfacher Hinsicht zutage. Für das Verständnis christlicher Rituale bedeutet dies, daß das Konzept „Himmlische Liturgie" nicht ausreicht, vielmehr muß hier die menschliche Lebenswirklichkeit als Gegenstand ebenfalls zum Zuge kommen. Um dies psychologisch vorstellbar und begrifflich formulierbar zu machen, zieht der Vf. im weiteren die Theorie Winnicotts vom intermediären Raum heran. Dies ist für ihn der Bereich von Symbol und Ritual, in dem Bezug und Differenz zur Realität gleichermaßen gehalten werden können.

Eine weiterführende Aufnahme der theologischen und v. a. psychoanalytischen Arbeit zu Symbol und Ritual sieht der Vf. in den beiden pastoraltheologischen Konzepten von Funke und Wahl. V. a. eröffnen sie – je auf besondere Weise – mittels des psychoanalytischen Begriffsapparats ein symbolisches Verständnis zentraler Glaubensinhalte, insbesondere des Kreuzestodes Jesu Christi. Doch widersteht der Vf. der Versuchung, von hieraus psychisches Erleben und die Grundaussagen der Theologie zum Pascha unmittelbar zu verbinden. Dem steht ein eschatologischer Vorbehalt entgegen, der wissenschaftstheoretisch in den jeweiligen Besonderheiten der beiden Zugänge begründet ist. Positiv entsteht aber eine „Theologie der symbolischen Erfahrung", die Erfahrungen des Menschen werden also mit Hilfe des Symbolbegriffs theologisch aufgenommen und vom Glauben her vertieft.

Im vierten Abschnitt wird „praktisch-theologisch" die These von der Liturgie als Ritual entfaltet. Die zentrale These des Buchs wird auf einer S. komprimiert dargestellt (194f; sehr zu empfehlen für schnelle Leser, die grundlegende systematisch-theologische und psychoanalytische Kenntnisse haben). In deren – nochmaliger – Interpretation benennt der Vf. klar die jeweiligen neuen Erkenntnisse durch den Dialog, aber auch die bleibenden Differenzen. Die Theologie kann von der Psychoanalyse die differenziertere Wahrnehmung auch unbewußter Vorgänge lernen sowie darauf aufmerksam werden, daß das Ritual die Tiefenschicht menschlicher Psyche betrifft. Umgekehrt wird die Psychoanalyse durch die Theologie auf den – frühere Abqualifizierungen als zwanghaft überwindenden – Wert des Rituellen hingewiesen, und damit auch des Religiösen. Es folgen „Skizzen zur praktisch-theologischen Ausfaltung". Anhand einiger konkreter Erlebnisse werden noch einmal die wichtigsten Einsichten der vorausgehenden Argumentation bestätigend demonstriert. Allerdings kommt jetzt – ohne eigene Begründung oder gar empirische Evaluation – eine Situationsanalyse heutiger Gottesdienste zum Vorschein, die den Vf. immer wieder kritische Anfragen an die Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils stellen läßt. V. a. SC 34, in denen der „Glanz edler Einfachheit" der Riten betont wird, wird von ihm als dem Charakter der gottesdienstlichen Feier als eines gegenüber dem Alltag Fremden zurückgewiesen (225f).

Der fünfte Abschnitt faßt noch einmal das Ergebnis der Studie zusammen.

Zweifellos ist es dem Vf. gelungen, den möglichen Ertrag einiger unter dem Gesichtspunkt ihres Beitrags zum Symbolbegriff ausgewählter psychoanalytischer Theorien für ein vertieftes Verständnis christlichen Gottesdienstes plausibel zu machen. Vorbildlich markiert der Vf. auch positionelle Weichenstellungen in seiner Studie: z. B. die Zurückweisung der Symboltheorie Karl Rahners (102ff) und C.G. Jungs (129ff) und – etwas versteckter – der Entwicklungspsychologie Erik Eriksons (128, Anm. 4). Von daher erstaunt, daß sehr viel grundsätzlichere Vorentscheidungen seiner Studie nicht gegenüber kritischen Anfragen begründet werden: So wird der in der Psychologie unübersehbare Plausibilitätsverlust der Psychoanalyse nicht thematisiert. Die pauschale Rede von dem „Menschen", abgesehen von Alter, Geschlecht, ökonomischem Status und Ausbildung, kultureller Herkunft u. ä., erweist die Ausführungen des Vf.s als schwer anschlußfähig an gegenwärtige praktisch-theologische Theoriebildung. Zudem bleibt wohl das für die eingangs genannte Fragestellung fundamentale Problem, daß auch in der römisch-katholischen Kirche nur noch ein kleiner Teil der Gemeindeglieder den Weg in die Sonntagsmesse findet, vollkommen ausgeklammert. Können nicht die Möglichkeiten des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart nur erhoben werden, wenn auch (!) die Gründe analysiert werden, warum so viele Menschen ihm zur Zeit fernbleiben? Unerwähnt bleiben weiter die grundsätzlichen, aus semiotischer Perspektive gestellten Anfragen an die Angemessenheit und Zweckdienlichkeit des Symbolbegriffs. Für einen evangelischen Theologen wie den Rez. bleibt dazu noch anzumerken, daß die biblischen Perspektiven zum Gottesdienst, v. a. die in beiden Testamenten unüberhörbare Kultkritik, ohne Einfluß auf das hier vorgetragene, einseitig symboltheoretisch begründete Gottesdienstverständnis bleiben. Könnte der Vf. in sein Gottesdienstverständnis Röm 12,1f integrieren?

Doch sollen diese grundsätzlichen Anfragen keinesfalls die Bedeutung der Studie schmälern, die auch immer wieder – gleichsam am Rande des Argumentationsgangs – interessante Hinweise und Beobachtungen zu einzelnen Fragen und Problemen enthält, ohne daß dies in einer knappen Rez. hinreichend gewürdigt werden kann. Die mögliche Leistungskraft der Psychoanalyse für ein theologisches Symbol- und Ritualverständnis wird methodisch klar erhoben und damit ein interessanter Beitrag für eine systematische Liturgiewissenschaft geleistet.

Münster Christian Grethlein

Roth, Ursula: **Die Beerdigungsansprache**. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2002. 435 S. (Praktische Theologie und Kultur, 6), kt € 34,95 ISBN: 3–579–03485–5

„Letzte Ruhe, offene Fragen" so überschreibt Anna von Münchhausen einen Art. in der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung vom 17. November 2002. Ausgehend vom Ansinnen der nordrhein-

westfälischen Landesregierung, den bislang gültigen Friedhofszwang aufzuheben und auch die Sargpflicht zu lockern, konstatiert sie einen Umbruch in der Trauerkultur. Was hier für den gesellschaftlichen Kontext festgestellt und entfaltet wird, gilt in ähnlicher Weise für den kirchlichen Bereich und damit für die Trauerpastoral. Die Zahl der Kirchenbesucher geht weiter zurück und immer mehr distanzieren, dennoch werden die Kirchen „kasual" in Anspruch genommen. Vor diesem Hintergrund ist die 2002 erschienene Diss. von Ursula Roth zu sehen. Sie stellt die Beerdigungsansprache auf den Prüfstand und fragt nach ihren Chancen im Kontext der modernen Gesellschaft.

Als Material liegen der Arbeit von R. 39 Bestattungsansprachen zugrunde, die im Jahr 1996 in München von evangelisch-lutherischen, römisch-katholischen sowie nichtkirchlichen Trauerrednern gehalten worden sind. Ziel der Arbeit ist es, den Zusammenhang „zwischen Traueransprache und gesellschaftlichem Diskurs über den Tod präzise zu erfassen und beerdigungshomiletisch zu entfalten" (15).

R. stellt der ausführlichen Untersuchung der Predigten wissenssoziologische und ritualtheoretische Überlegungen voraus. Eingehend beschreibt sie das subjektive und das gesellschaftliche Wissen vom Tod und die Formen der Auseinandersetzung mit dem Tod. Sie hält fest, daß die Konfrontation mit dem Tod zu Sinnkrisen führen kann, da die bewährten Deutungsmuster nicht mehr greifen. Es entsteht ein Bedürfnis nach Rückvergewisserung, das sich „im reflexiven, diskursiven oder rituellen Rekurs auf die der integrierenden und orientierenden Funktion der Gesellschaft zugrundeliegenden Sinnsysteme, die jeweils spezifische Legitimationen des Todes implizieren" (386), äußert. Diesen Befund konfrontiert die Vf.in mit praktisch-theologischen Kasualtheorien. Es werden die Chancen des Rituals und der Beerdigungsansprache herausgestellt aber auch Verengungen aufgezeigt. Am Ende dieser Gegenüberstellung stellt R. die These auf, daß die Beerdigungsansprache „an die privat wie öffentlich geführte Auseinandersetzung der Gesellschaft mit der Bedrohung durch Tod und Sterben rück- und in sie eingebunden" (120) sei.

Im dritten Kap. ihrer Arbeit wendet sich R. explizit den o. g. Beerdigungsansprachen zu, um ihre These zu untermauern. Sie unterzieht die Ansprachen zunächst einer textsemiotisch ausgerichteten Analyse. Die Vf.in kann deutlich machen, daß die gehaltenen Beerdigungsansprachen in der Tat auf unterschiedliche Weise „in den allgemeinen Diskurs über den Tod eingebettet sind und an ihn anknüpfen" (279), andererseits aber zugleich diese Auseinandersetzung fortführen, entfalten und modifizieren. Die Fortführung geschieht allerdings nicht neutral, sondern aus der Sicht des Glaubens, mit der „Dominanz ganz bestimmter Todesdeutungen (Auferstehung, ewiges Leben bei Gott)" (281).

In einem weiteren Schritt versucht R. ihre These weiter zu verifizieren, indem sie die Struktur und die Funktion der Ansprachen textlinguistisch untersucht. Zunächst befragt sie die Ansprachen auf ihre Textkohärenz, um anschließend die Textstruktur genauer zu analysieren. Sie kommt zu dem Ergebnis, daß die untersuchten Beerdigungsansprachen „die unterschiedlichen thematischen Perspektiven auf den Tod zu einem kohärenten Argumentationskomplex" (353) verschränken. Sie kann deshalb die untersuchten Beerdigungsansprachen als „Überzeugungs-‚Arbeit' an kulturell verfügbaren und kognitiv aktivierbaren Todesbildern begreifen, sie besitzen – entgegen dem ersten Anschein – grundsätzlich eine argumentative Textstruktur" (377). Die untersuchten Beerdigungsansprachen liefern also in der Tat im Anschluß an den öffentlichen Diskurs Argumente gegen den Tod und können deshalb Trost vermitteln, „indem sie Argumente gegen die Anomie des Todes – und damit gewissermaßen gegen den Tod selbst – sinnstiftend in Geltung setzen" (384). Damit haben die Beerdigungsansprachen Relevanz für die vom Tod unmittelbar Betroffenen aber auch über diesen kleinen Kreis hinaus. Da sie mit ihrer persuasiven Argumentationsstruktur an den gesellschaftlichen Diskurs anschließen, werden sie selbst Bestandteil dieses Diskurses über den Tod. R. zeigt plausibel auf, daß argumentative Rede und tröstende Worte „nicht als konträr entgegengesetzte Sprachmuster angesichts des Todes" begriffen werden müssen, sondern „Beerdigungsansprachen trösten gerade dadurch, daß sie argumentativ eine bestimmte Deutung des Todes vermitteln; ihre argumentative Textlogik begründet gewissermaßen den tröstenden Charakter der Predigt" (389/390). Auf diese Weise werden beerdigungshomiletische Engführungen, bei denen es vornehmlich um die seelsorgliche Begleitung der Trauernden geht, aufgebrochen und geweitet. Vor diesem Hintergrund ergeben sich für R. Kriterien für die Beurteilung von Beerdigungsansprachen wie beispielsweise „als Frage nach der Plausibilität des intendierten, Tod und Leben deutenden Sinnsystems, der Plausibilität der explizit oder implizit verwendeten Argumente und Schlußregeln, als Frage nach der situativen Angemessenheit des sprachlichen Gestaltungsmodus etc" (383).

Mit der vorliegenden Arbeit hat R. einen wertvollen Beitrag für die Kasualpastoral im allgemeinen und für Theorie und Praxis der Kasualpredigt im besonderen geleistet. Sie zeigt überzeugend auf, inwieweit Beerdigungsansprachen im Kontext der modernen Gesellschaft relevant bleiben können. Im Blick auf die Pastoraltheologie weitet sie den Blick, in dem sie Verengungen aufbricht und mit ihrem Plädoyer für die Argumentation überzeugend eine Alternative bietet. Für die Prediger gibt die Vf.in wichtige Denkanstöße und konkrete Anregungen, indem sie in der Theorie wie auch anhand der praktischen Beispiele zeigt, wie Argumentation auch Trost vermitteln kann.

Essen Peter Walbrunn

Moraltheologie

Arntz, Klaus: **Melancholie und Ethik.** Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Grenzen sittlichen Subjektseins im 20. Jahrhundert. – Regensburg: F. Pustet 2002. 352 S. (ratio fidei, 11), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1806–1

Die Münsteraner Habil.sschrift des Augsburger Ordinarius für Moraltheologie setzt in ungewohnter Weise zwei Begriffe zueinander in Beziehung, um die anthropologische Ausgangssituation moralischen Handelns angemessen verstehen zu können. Dabei geht es dem Vf. weniger um eine begriffsgeschichtliche Studie zum Verständnis der Melancholie, die deren Facetten von der antik-mittelalterlichen Acedia-Lehre bis zu den phänomenologisch-existentialistischen Analysen dieser Grundstimmung in der Philosophie des 20. Jh.s nachzeichnen würde. Die Studie verfolgt vielmehr das Ziel, die Bedeutung zu erhellen, die der tragischen Verfassung des Menschen im Blick auf sein sittliches Handeln zukommt. Sie lotet dessen oftmals unaufhebbare Konflikthaftigkeit und die darin zutage tretenden Grenzen sittlichen Subjektseins aus, ohne jedoch – diese Linie hält der Vf. von Anfang an konsequent durch – einer Verabschiedung des Menschen aus seiner Stellung als verantwortlicher Akteur seines Handelns und als Vf. seiner Lebensgeschichte das Wort zu reden. Es geht ihr vielmehr, wie das „moraltheologische Finale" am Ende der Studie nochmals bekräftigt, explizit um die „Rettung des christlichen Humanismus" (vgl. 334–358) der mit dem optimistischen, der Aufklärung und dem deutschen Idealismus verpflichteten Menschenbild zugleich in die Krise geraten ist. Dabei versucht die Arbeit, nach zwei Seiten hin eine ausgewogene Balance zu wahren: Einerseits stellt sie sich in bewußter Abkehr von Peter Sloterdijks „Abgesang auf den Humanismus" allen Versuchen einer postmodernen Depotenzierung von Vernunft und Subjektivität entgegen. Andererseits möchte sie den anthropologischen Grundannahmen der Moraltheologie dadurch eine größere Realitätsnähe und Problemsensibilität verleihen, daß sie die Reflexion auf das Brüchige, Tragische und Schicksalhafte der menschlichen Existenz von den Randzonen der philosophischen Ethik in die Mitte der Theologie zurückholt.

Der Hauptteil der Studie stellt unter dem Titel „Theologische Profile und philosophische Einsprüche" drei Autoren (Joseph Bernhart, Johann Baptist Metz und Klaus Demmer) aus dem Bereich der katholischen Theologie vor, in deren Werk der Vf. seine Spurensuche nach den „intellektuellen Aspekten der Melancholie" (im Gegensatz zu ihrer psychologisch-emotionalen Seite, die er eher in der Schwermut ausgedrückt sieht) vorantreibt. Jeder der den einzelnen Gesprächspartnern gewidmeten Abschnitte ist nach einem einheitlichen Grundmuster aufgebaut. In vier aufeinanderfolgenden Schritten wird jeweils gefragt, wie sich die offensichtliche Tragik der menschlichen Existenz im Werk des betreffenden Autors zu dem verborgenen Sinn verhält, den es unter theologischem Vorzeichen zu entdecken gibt. In einem dritten Schritt fragt der Vf. unter dem Stichwort „humanes Ethos" nach der ethischen Relevanz derartiger anthropologischer Überlegungen während ein vierter die Aufgabe der ethischen Konkretisierung an einem Beispiel der speziellen Moraltheologie leistet und die bei allen Autoren zu beobachtende Verschränkung ihrer Theologie mit ihrer persönlichen Biographie einerseits und den epochalen Herausforderungen der Zeit andererseits herausstellt. Was die theologischen Hauptautoren miteinander verbindet, bilden zwei philosophische Intermezzi, die einmal zum „Querdenken mit Bodo Marquard" und zur „Verteidigung der Subjektivität mit Dieter Henrich" einladen. Diese Zwischenschaltung philosophischer Betrachtungsweisen, die sich mit jeweils eigenen Facetten des skeptischen Denkens und der bedrohten Subjektivität befassen, macht zwar den Aufbau des Gesamtwerkes komplizierter, doch erscheint dies durch den systematischen Zugewinn gerechtfertigt, den die theologischen Analysen durch diese philosophische Einblend-Technik erfahren. Als bes. hilfreich erweist sich diese Verzahnung zur Interpretation des moraltheologischen Werkes von Klaus Demmer, weil der Vf. hier verborgene Gesprächsfäden und breite Anknüpfungspunkte zwischen dem hermeneutisch erweiterten transzendentaltheologischen Ansatz Demmers und der geschichtlich vermittelten Subjektivitätsphilosophie von Henrich aufzeigen kann, während sich Marquard und Metz nur kontrastiv aufeinander beziehen lassen.

Der erste der behandelten Autoren, Joseph Bernhart, steht bereits aufgrund seines persönlichen Lebensschicksals (Krise der priesterlichen Berufung, Verwicklung in den Modernismus, Anfeindungen kirchlicher Kreise) in einer unmittelbaren Nähe zum Thema des Tragischen. Daher überrascht es nicht, daß sich in seinem weithin noch unentdeckten Werk immer wieder theologische Deutungsversuche dieses Grundzuges der menschlichen Existenz finden.

Bernhart sieht in der Tragik des Scheiternmüssens nicht nur ein gemeinsames Schicksal, dem alle Menschen durch ihr individuelles Versagen faktisch ausgeliefert sind. Vielmehr deutet er die tragische Verfassung der Welt in schöpfungstheologischer Perspektive als eine ontologische Folgebestimmung der menschlichen Endlichkeit, so daß Spuren des Tragischen bereits in der *lex naturae* begegnen und nicht erst durch den Bruch der Sünde in diese gelangt sind. Konsequenterweise hält Bernhart in ethischer Hinsicht sowohl einen erkenntnistheoretischen wie auch einen anthropologischen Optimismus mit der tragischen Verfassung des Menschen für unvereinbar. „Die Unbedingtheit dieses ethischen Anspruchs kollidiert jedoch mit der Unausweichlichkeit des Scheiterns bei der Umsetzung und Realisierung dieses Anrufs im täglichen Leben. Grenzerfahrungen im Bereich des Ethischen sind keine Ausnahmeerscheinungen, sondern vielmehr der Normalfall der sittlichen Existenz" (49).

So offen Bernhart den tragischen Aspekten der menschlichen Existenz und ihren Konsequenzen auf dem Gebiet der Ethik ins Auge schaut, so wenig kann er diese als christlicher Denker mit einer grundsätzlich pessimistischen und ausweglosen Deutung des Daseins gleichsetzen. Insofern Tragik überhaupt nur auf dem Hintergrund einer grundlegenden Sinnvorgabe als Bedrohung oder Zerstörung von Sinn erfaßt werden kann, verhalten sich die Begriffe Sinn und Tragik in Bernharts Denken komplementär. Dies ermöglicht eine geschichtstheologische Konzeption, in der die Geschichte epiphanische Struktur annimmt. Sowohl die individuelle Lebensgeschichte des einzelnen, wie auch die Menschheitsgeschichte im ganzen wird zum Ort, in dem sich durch die Tat des Gottmenschen Jesus Christus eschatologischer Sinn offenbart. Diese von Gott geleistete Sinnstiftung des menschlichen Daseins darf jedoch nicht in einem moralischen Kurzschlußverfahren „als Richtwert für menschliche Höchstleistungen mißverstanden werden" (58). Da der in Christus geoffenbarte Sinn der Geschichte unauflöslich mit der Tragik der Welt verbunden bleibt, kann die Vollendung des Lebens durch das sittliche Handeln immer nur bruchstückhaft und in andauernder Bedrohung ergriffen werden.

Einen ansatzweisen Vorschein „zur Überwindung der Welttragik" (86) stellt für Bernhart die Ehe dar, die er – im damaligen theologiegeschichtlichen Kontext alles andere als selbstverständlich – als „personale Liebes- und Lebensgemeinschaft" (80) definiert. In der Aufgabe der Kultivierung des Eros sieht er nicht nur eine episodenhafte Herausforderung zur Überwindung periodischer Ehekrisen, sondern eine lebenslange Aufgabe, bei der es sich gleichwohl „um einen schwierigen, beschwerlichen und von Niederlagen gekennzeichneten Weg" (32) handelt.

Nach dem ersten philosophischen Intermezzo, das einen kritischen Blick auf Bodo Marquards Konzeption einer „kleinen, nur provisorisch gültigen Moral ohne prinzipielle Rechtfertigung oder universale Geltung wirft" (84–109), wendet sich der Vf. im zweiten Schritt dem Werk von Johann Baptist Metz zu. Obwohl von dessen frühen Arbeiten zur Transzendentaltheologie und seiner späteren Wende zur politischen Theologie wichtige Anstöße für die theologische Ethik ausgingen, kam es bislang noch nicht zu einer systematischen Aufarbeitung dieser Anstöße aus der Sicht der Moraltheologie. Die Rechtfertigung, Metz' Gesamtwerk in einer Studie über die Brüchigkeit menschlicher Lebensentwürfe zu behandeln, gewinnt der Vf. aus dem Umstand, daß dieser Autor wie kein anderer gegen die „Trauer- und Melancholieverbote" (125) des herrschenden Bewußtseins ankämpft und die konkreten Leiderfahrungen der Menschen zum Ausgangspunkt der theologischen Reflexion macht. „Nicht so sehr dort, wo Glückserwartungen in Erfüllung gehen, sondern vielmehr überall da, wo Hoffnungen zerbrechen und sich Zweifel am Sinn des Lebens breit machen, kommt die Theologie zu sich selbst, dort findet sie ihre originäre Herausforderung" (111). Insofern die Leidensgeschichte der Menschen bereits in Metz' mittlerer Phase der politischen Theologie zum privilegierten hermeneutischen Kriterium der Gottesrede aufstieg, sieht der Vf. in diesem Gedanken der Leidsensibilität die theologische Klammer, die die einzelnen Werkphasen miteinander verbindet; wenn der späte Metz Leidempfindlichkeit und „Compassion", verstanden als die Fähigkeit zur „teilnehmende(n) Wahrnehmung fremden Leids" (180), als die beiden zentralen Stichworte propagiert, unter denen eine nach-idealistische Theologie die Grundbotschaft des Christentums zu formulieren hat, so zieht er damit nur die Linien aus, die seinem Denken seit der Abkehr von der Transzendentaltheologie innewohnen.

An dieser Stelle vermißt der Vf. bei Metz allerdings die Ausarbeitung der anthropologischen Basis, auf der eine an der Haltung der Compassion orientierte Ethik steht und zu vernünftig begründbaren ethischen Forderungen gelangen kann. Der Sprung von der Gotteskrise in den Gottesglauben hinein, den Metz insbesondere von einer der negativen Theologie folgenden Gebetserfahrung erwartet, läßt sich ohne eine derartige Begründung nur postulieren, aber nicht als denkerische Möglichkeit aufweisen. Setzt nicht gerade die Deutung der geistlichen Sprachlosigkeit als latentes Vermissen Gottes eine Form natürlicher Theologie voraus, wie sie Karl Rahner im Kontext seiner theologischen Anthropologie entwickelt hat? (181) So sehr der Vf. dem Metzschen Programm einer Theologie aus dem Leidensgedächtnis zustimmt und der Wiedereinsetzung der Apokalyptik in ihr ursprüngliches Recht zugesteht, das sie von der Überforderung eigenmächtiger Geschichtsvollendung entlastet, so sehr beklagt er zugleich die Leerstelle, die nach der Wende zur politischen Theologie geblieben ist. Die Klage des Vf.s über den Ausfall fundamentalethischer und anthropologischer Überlegungen führt folgerichtig auch dazu, daß er der Charakterisierung des Metzschen Denkens als einer der Subjektwerdung des Menschen verpflichteten Form „ethischer Theologie" (Peter Bubmann) nicht zustimmen kann (147). Diese Kennzeichnung ist schon deshalb irreführend, weil sie der Metzschen Kritik am Versuch einer theologischen Aufwertung einer humanen Moral nicht gerecht wird, die darin nur die religiöse Beteiligung an der „kulturellen Amnesie" und Leidvergessenheit unserer Gesellschaft sieht (146).

Das zweite philosophische Intermezzo bereitet den Boden für die Aufnahme des Gesprächs mit dem fundamentalethischen Entwurf von Klaus Demmer im dritten Teil. In Dieter Henrichs Überlegungen zur bewußten Lebensführung und zur Hinfälligkeit des eigenen Daseins erkennt der Vf. Spuren der grundsätzlich tragischen Verfassung sittlicher Subjektivität, die bei Henrich jedoch nicht zu einer Verabschiedung, sondern zur entschlossenen Verteidigung der Subjektstellung des Menschen führen. Insofern Henrich einerseits die Grenzen vernünftiger Selbsterkenntnis auslotet und andererseits die neuzeitliche Subjektphilosophie gegenüber dem Vorwurf in Schutz nimmt, sie fördere die Machtergreifung einer selbstherrlichen instrumentellen Vernunft, sieht der Vf. in seinen Reflexionen einen gelungenen philosophischen „Balanceakt", der immer wieder neu das angemessene Verhältnis zwischen Selbstzentrierung und Selbstdistanz ausloten muß (197). Breiten Raum räumt der Vf. der bereits 1990 erschienenen, aber im ethischen Diskurs der Gegenwart kaum wahrgenommenen Studie Henrichs mit dem Titel „Ethik zum nuklearen Frieden" ein. Die darin entwickelte Zwei-Stufen-Theorie des sittlichen Bewußtseins führt zu einer realistischen Ethik, die moralischen Dilemma-Situationen gerecht zu werden vermag, ohne rein pragmatischen Konfliktlösungen das Wort zu reden. Da sittliches Handeln immer in reale Verhältnisse verwickelt ist, bleibt die Leistungsfähigkeit der Primärregel des sittlichen Bewußtseins begrenzt, doch gleichwohl notwendig. Sie vermittelt eine ethische Grundorientierung, die freilich durch ein konkretes Entscheidungsverfahren ergänzt werden muß, damit bestimmte Handlungen hinsichtlich ihrer moralischen Qualität beurteilt werden können. Sittliches Subjektsein erfordert daher sowohl die Treue zum Allgemeinen wie auch zum irreduzibel Eigenen, denn erst die verantwortliche Kontextualisierung leistet den notwendigen Weltbezug, der dem sittlichen Imperativ in seiner Form als allgemein formulierten Anspruch noch ermangelt (204). Diesen zentralen Ausführungen Henrichs, in denen der Vf. das Wechselverhältnis von Melancholie und Ethik präzise zur Sprache gebracht findet, folgt ein abschließender Hinweis auf die Phänomenologie des Dankens, die Henrich unter dem Titel „Gedanken zur Dankbarkeit" vorlegt.

Im letzten Teil interpretiert der Vf. das moraltheologische Werk seines römischen Lehrers Klaus Demmer unter der Leitfrage, welche Ansätze zum Verständnis der Tragik der menschlichen Existenz darin bereit liegen. Spuren des Tragischen erkennt der Vf. im Werk seines Autors in dessen realistischer, im Blick auf Erfahrungen des Scheiterns und Leidenmüssens gereifter Glückstheorie, in dem zentralen Rang der Versöhnung und in dem dialektischen Verhältnis von Einsicht und Entscheidung, das dem Demmerschen Ansatz zugrunde liegt, der sittliches Handeln als Zeugnisgeben versteht (vgl. 239). Insofern jede konkrete Tat immer ein unvollkommener Versuch der Selbstauslegung des Handelnden ist, durch den er hinter seinem eigentlich angestrebten Ziel zurückbleibt, sieht der Vf. in Demmers Metaphysik der sittlichen Handlung ein „hervorragendes ethisches Paradigma zur Veranschaulichung der fundamental tragischen Weltverfassung des Menschen" (243). Näherhin unterscheidet der Vf. zwischen einer „existentiellen" und einer „intellektuellen" Tragik der sittlichen Existenz, wobei die erstere in dem Umstand zu sehen ist, daß menschliches Handeln immer unvollkommen, fragmentarisch und vorläufig bleibt, während die letztere auf die Grenzen verweist, die sich nicht erst in der praktischen Verwirklichung des Guten, sondern bereits im sittlichen Erkenntnisprozeß zeigen. Anläßlich der Interpretation von Demmers Geschichtstheologie weist der Vf. nach, daß ein durch das Verstehenwollen des Subjekts geprägtes transzendentales Denken keinesfalls um den Preis einer notwendigen Geschichtsferne erkauft werden muß. Insofern die Geschichte in ihrer doppelten Bedeutung als allgemeine Heilsgeschichte der Menschheit und als persönliche Lebensgeschichte des Christen zum Ort der Gotteserfahrung und Gottesbegegnung wird, ereignet sich in ihr die Epiphanie eines verborgenen Sinnes, in dem ihre christologische Grundstruktur aufleuchtet. Gleichwohl sieht der Vf. in dem endzeitlichen Vorbehalt, der die Vollendung der Geschichte zur dem Menschen unverfügbaren Tat Gottes macht, eine eschatologisch motivierte „Abwertung" der Geschichte (im Gegensatz zu ihrer platonisch-idealistischen Entwertung), die das sittliche Handeln von der Überforderung befreit, den Wunsch nach gelingendem Leben schon jetzt und aus eigener Kraft erfüllen zu müssen (269).

Weitere Elemente des Tragischen werden schließlich in der Forderung nach einer kreuzestheologischen Ausrichtung des christlichen Menschenbildes (286) in der bleibenden Gefährdung der sittlichen Grundentscheidung (298ff) und – wenig überraschend – in Demmers Überlegungen zum Scheitern der Lebensgeschichte und der gefährdeten Treue zu sich selbst (301) namhaft gemacht. Indem der Vf. derartige Denkelemente des Tragischen im Werk seines Autors (bis zur Gefahr einer gelegentlichen Überakzentuierung) herausstellt, gewinnt seine Demmer-Interpretation neben den bereits vorliegenden Arbeiten von P. Bubmann, P. Fonk und Melanie Wolfers ein durchaus eigenständiges Profil. Nicht weniger neu und aufschlußreich ist der Versuch, Demmer nicht nur von Rahners Transzendentaltheologie und Gadamers hermeneutischer Philosophie, sondern von der Subjektivitätsphilosophie Henrichs her zu interpretieren, die im Gedanken des bewußten Lebens eine starke Affinität zu Demmers Konzeption des Zeugnisgebens und der verantwortlichen Lebensführung aufweist.

In den Einzelanalysen der vorliegenden Studie zum Verhältnis von Melancholie und Ethik steuert der Vf. einen wichtigen Baustein zu der von ihm geforderten realistischen Anthropologie bei, die zur Grundlage einer menschengerechten Ethik werden kann. Zugleich

vermittelt die Studie dem Leser instruktive Einblicke in das Denken von Autoren, die (bis auf Demmer) eher am Rand der moraltheologischen Aufmerksamkeit stehen. Dabei gelingt es dem Vf. auf überzeugende Weise, ein doppeltes Grundanliegen durchzuhalten: die Grenzen des sittlichen Subjektseins aufzuzeigen, ohne der verbreiteten Subjektmüdigkeit des postmodernen Denkens oder gar einer Preisgabe der ethischen Autonomie des Menschen das Wort zu reden.

Ein Desiderat, das auch nach den eindringlichen Untersuchungen der vorliegenden Studie zum Verhältnis von Melancholie und Ethik offen bleibt, betrifft das Verhältnis, in dem der Begriff des Tragischen zur Endlichkeit der menschlichen Existenz steht. Das Leiden an der Unvollkommenheit des menschlichen Daseins, das Wissen um die Grenzen der eigenen Kraft und die Widerständigkeit des konkreten Lebens gegen die Ansprüche ethischer Ideale haben als solche nichts Tragisches an sich; sie gehören als Signaturen der Endlichkeit zur anthropologischen Verfassung des Menschen, die gleichwohl nicht unausweichlich tragisch ist. Insofern zum Begriff des Tragischen der Gedanke eines unabwendbaren Scheiterns oder einer ausweglosen Konfliktsituation gehört, ist er im Rahmen einer theologischen Anthropologie nur unter dem kritischen Vorzeichen verwendbar, daß ihm durch deren Hauptthema (die Überwindung aller Tragik durch das Kreuz und die Auferstehung Christi) gesetzt ist. Indem sie an diese Grundfragen jeder Ethik heranführt, regt die vorzügliche Studie zugleich zum produktiven Weiterdenken an.

Freiburg Eberhard Schockenhoff

Mack, Elke: **Gerechtigkeit und gutes Leben.** Christliche Ethik im politischen Diskurs. – Paderborn: F. Schöningh 2002. 358 S., kt € 45,00 ISBN: 3–506–75401–7

Die Arbeit geht der Frage nach, wie sich die theologische Ethik und die moralische Überzeugungsbildung im Raum der katholischen Kirche im Kontext der radikal pluralistischen Kultur der Moderne verstehen soll und einbringen kann.

Nach einführenden Gedanken zur Grundkonstellation christlicher Ethik innerhalb der komplexen, modernen Gesellschaft (Einleitung: Grundfragen der christlichen Ethik im politischen Diskurs [9–16]) und methodologischen Vorüberlegungen (Problemindikatorisches Vorgehen [17–23]) wird in einem ersten Kap. auf die Unterscheidung zwischen Rechtspflichten und Tugendpflichten, wie sie sich bei Immanuel Kant findet, eingegangen und von dieser Unterscheidung her die in der gegenwärtigen philosophischen Ethik geläufige Differenzierung zwischen dem Guten und Gerechten als ethische Grundunterscheidung eingeführt (Kap. I: Die Differenz von Gut und [Ge-]recht – Eine ethische Grundunterscheidung [25–62]).

Das zweite Kap. widmet sich den Konsequenzen dieser Differenzierung für die moderne Ethik (Kap. II: Konsequenzen für die moderne Ethik [63–112]). Hier kommen die Probleme moderner sozialethischer Reflexionsstufen in den Blick: die scharfe Gegenüberstellung zwischen einer privaten individuellen und lebensweltlichen Sittlichkeit auf der einen Seite und den universalisierbaren Gerechtigkeitsnormen auf der anderen. Was bei Kant als Unterscheidung zwischen Moral und Recht um der Reinhaltung der Freiheitserfahrung willen aufscheint (Recht als Zwangssystem), wird in der modernen Ethik zur Frage nach der Bewältigung des Pluralismus der „privaten" moralischen Überzeugungen für eine komplex differenzierte und organisierte Gesellschaft. Der Partikularismus der individuellen Präferenzen muß in der differenzierten Gesellschaft durch Konsensbildung und Fragen nach gerechten Institutionen, die die Freiheit des einen mit der Freiheit des anderen zusammen bestehen lassen und Interessen aufeinander beziehen, bewältigt werden. Von hier aus wird die Priorität des Rechten vor dem Guten als ein Merkmal moderner Ethik formuliert: Nur der geregelten Konsensbildung und den institutionalisierbaren Rechtspflichten kann es in der pluralistischen Gesellschaft gelingen, moralische Standards zu sichern, durchzusetzen und für die Gesellschaft zu etablieren. Die Vf.in bespricht im Anschluß an diese Analyse auch die Folgen für die moralische Überzeugungsbildung und die kulturelle Gestaltung der ethischen Dimensionen. Ungelöste Probleme zeigen sich bei der fehlenden Aufarbeitung der Differenz zwischen dem Guten und Gerechten. Die formalen Institutionen des Rechtsstaates und demokratischer Konsensbildung scheinen entmoralisiert zu werden. Moralische Fragen werden in den Raum des Privaten abgedrängt. Das führt zu Instabilität und Orientierungslosigkeit in der ethischen Begleitung komplexer Kultur. Die Erhaltungsbedingungen liberaler Rechtsstaaten stehen hier in Frage.

Kap. 3 geht auf diesem Hintergrund den gegenwärtig diskutierten Lösungsversuchen im Rahmen der philosophischen Ethik nach (Kap. III: Vier philosophische Lösungsversuche zur Klärung der Differenz [113–147]). Diskursethik, Kommunitarismus, klassischer Liberalismus und der politische Liberalismus werden als Theoriedesigns vorgestellt, um die Brücke zwischen dem Guten und dem Gerechten, der Individualmoral und der sozialen Moral, der persönlichen Überzeugungsbildung und den gerechten Institutionen zu schlagen. Schon hier läßt die Vf.in ihre eigene Präferenz für den *politischen* Liberalismus durchscheinen.

Bevor diese Option aber näher begründet wird, wird in Kap. 4 ein Blick auf die gegenwärtige Moraltheologie und Sozialethik im Raum der katholischen Kirche geworfen, inwieweit sie die Spannung zwischen dem Guten und dem Gerechten in ihrer Reflexion aufnimmt (Kap. IV: Der Umgang christlicher Ethik mit dem Zusammenhang von Gut und Gerecht [148–219]). Der Moraltheologie wird eine sensible Theorie des ethisch guten Lebens bescheinigt, die die Differenz zwischen richtig und gut in ihre eigene Bestimmung des guten Lebens aufzunehmen versucht. In der Sozialethik zeigen sich Ansätze der Rezeption kommunitaristischer und diskursethischer sowie institutionenethischer und gerechtigkeitstheoretischer Begründungsmuster. Insgesamt aber wird ein Theoriedefizit reflektiert, das auf die Spannungen moderner Ethik nur zögernd zugeht und sie nur unzureichend zu integrieren vermag.

Deshalb entwickeln Kap. 5 und 6 einen Ansatz für die christliche Ethik, der die Unterscheidung zwischen dem Gerechten und dem Guten systematisch aufzugreifen versucht. Eine ethische zweistufige Theorie plädiert für eine konsequente Übernahme der Differenz zwischen dem Guten und dem Gerechten im Sinne moderner Ethik und in dieser Perspektive für eine Überschreitung der klassischen naturrechtlichen Begründungsmuster (Kap. V: Paradigmatische Impulse für die christliche Ethik [220–280]). Was dabei herauskommt, ist eine sehr differenzierte Vorstellung von der Einbindung christlicher Ethik in den Kontext pluralistischer Kultur. Es wird nicht etwa nur eine Reduktion auf formale prozedurale Regeln oder institutionelle Arrangements gefordert, sondern das traditionelle Bemühen um eine starke Theorie des ethisch guten Lebens wird umgeformt auf die notwendigen strukturellen Bedingungen komplexer ethischer Theoriebildung im Kontext der Moderne. Die umfassende christliche Theorie des Guten wird als Komplement der institutionen- und konsenstheoretischen politischen Gerechtigkeitsdiskurse pluralistischer und demokratischer Gesellschaft gedeutet, die selbst in mehreren Schritten die Stabilität und den moralischen Hintergrund demokratischer Gesellschaftskultur mitzutragen hat. Als starke Theorie des Guten hilft sie, die moralischen Intuitionen im Hintergrund der formalen Konsensbildungsprozesse und institutionalisierten Rechtspflichten bereitzustellen, die zur Selbsterhaltung demokratischer Kultur notwendig sind. Christliche Theorie des Guten wird so zu einer Heuristik der politischen Gerechtigkeit, wie sie im Rahmen der pluralistischen Abgleichung der Überzeugungen vollzogen werden muß. Damit wirkt die christliche Ethik an der Sicherung des überlappenden Konsenses in der modernen Gesellschaft mit, sie stabilisiert die Rechtsgrundlagen und die Rechtspersonen im Rahmen dieser Kultur und fördert die staatsbürgerliche Gestaltungsverantwortung, auch wenn sie konstruktive Kritik durch ihre eigene Sicht auf die Überzeugungsbildungsprozesse der ethischen Kultur übt. So kann die anthropologische Grundlage der Moral, eine Rekontextualisierung der Moral neben dem rationalen Zugang zu den Themen des ethisch guten Lebens und der notwendigen rationalen Auseinandersetzung über moralische Fragen bestehen und zur Geltung kommen (Kap. VI: Politische Gerechtigkeit und eine umfassende christliche Theorie des Guten [281–338]).

Der Schluß reflektiert deshalb auch die Spannung zwischen Gerechtigkeit und Liebe, die nur in einer ausgewogenen Balance zwischen moralischer Intuition und ihrem Engagement für ein gutes Leben und abstrakteren universalisierbaren Gerechtigkeitsnormen gestaltet werden kann (Schluß: Der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Liebe [339–341]).

Das Buch überzeugt in seiner Ehrlichkeit, mit der christliche Ethik in den Kontext der pluralen Kultur hineingestellt wird. Auch dem Christ steht in moralischen Detailfragen keine kasuistische Überlegenheit gegenüber anderen weltanschaulichen Orientierungen zur Verfügung. Auch er muß sich als Suchender, der auf den Diskurs mit anderen Überzeugungen angewiesen ist, verstehen. Anders als in der unmittelbar religiösen Thematik bleibt die ethische Diskussion für den Christen eine offene Frage, die nicht einfach aus dem Offenbarungswissen bewältigt werden kann. Dennoch vermag die Vf.in geschickt das Anliegen einer inhaltlich starken moralischen Intuition, die auf den Hintergrund der christlichen Glaubenserfahrung gewachsen ist und wächst, zu bewahren und für die Identität christlicher Ethik auch im Kontext pluraler Kultur zu kennzeichnen. Dieser Ansatz erscheint alles andere als eine relativistische Nivellierung starker moralischer Intuitionen des christlichen Glaubens. Aber er spiegelt die Bescheidenheit einer christlichen Kultur, die das Gespräch mit dem weltanschaulichen Kontext sucht.

Als Desiderat bleibt eine genuin theologische Vertiefung der Überlegungen. Steigen in diesem Buch John Rawls und Konsenstheoretiker wie Jürgen Habermas gleichsam zu Kirchenvätern auf, so stellt sich die Frage, wie aus dem *innertheologischen* Verständnis das Erfordernis der Unterscheidung zwischen der starken Theorie des guten Lebens und einer notwendigen gerechtigkeitstheoretischen Einbindung in die plurale Kultur zu deuten ist. Hier wären Überlegungen über die Unterscheidung zwischen dem „starken" Offenbarungswissen des Glaubens und der Vermittlung in die moralische Reflexionswelt hinein am Platz. Die Beziehung zwischen den biblischen Inhalten ethischer Herausforderung und ihrer Übersetzung in den konkreten Kontext jeweiliger Kultur müßte hermeneutisch erschlossen werden. Daran schließt sich die Frage an, ob unbedingt immer der Bruch mit der Tradition im Blick auf die moderne Ethik be-

tont werden muß oder ob es nicht auch ganz deutliche Anschlußstellen an die Reflexionstradition katholischer Moraltheologie und Sozialethik gibt. Gelegentlich mangelt der Arbeit die Exaktheit (vgl. S. 119, Anm. 30; der Begriff „deliberative Politik" bei Habermas geht auf J. Cohen zurück). Eine gewisse Unentschiedenheit zeigt sich bei der Vf.in auch im Blick auf die Rede von der Priorität des Gerechten vor dem Guten. Eigentlich ist das Buch ein Plädoyer, die gegenseitige Angewiesenheit der Theorie der Gerechtigkeit auf die Theorie des guten Lebens zu zeigen und umgekehrt. Die Rede von der Priorität des Gerechten wird zu Recht in zwei Punkten stark gemacht: Dort, wo es um die Vermittlung der pluralistischen moralischen Überzeugungen geht und um die Implementierung moralischer Überzeugungen in die Bedingungen komplexer Institutionen differenzierter Gesellschaft, bedarf es einer rationalen Übersetzung der moralischen Intuitionen (auf der Ebene einer Bestimmung des guten Lebens) in die strukturellen Zusammenhänge konsenstheoretischer und institutionen-ethischer Gerechtigkeit. Aber umgekehrt weist die Vf.in immer wieder darauf hin, daß die rationalen Kategorien der Gerechtigkeit der Lebendigkeit konkreter moralischer Intuitionen auf der Ebene der Einsichten in Inhalte des guten Lebens bedarf. Deswegen sollte die Rede von der Priorität besser ersetzt werden durch die Rede von einer differenzierten Angewiesenheit der beiden Theorieebenen moderner Ethik aufeinander, wie es ja auch in der neuesten philosophischen Diskussion immer stärker zum Zuge kommt. Die weniger intelligenten Studenten setzen sonst die Rede von der Priorität der einen Ebene gegenüber der anderen dahingehend um, daß sie entweder die Vorlesungen der Sozialethik weniger besuchen, weil diese ihnen zu abstrakt, formalistisch, theoretisch und inhaltsleer erscheinen, oder diejenigen der Moraltheologie, weil diese angeblich zu konkret, ideologieanfällig und irrational seien.

Erfurt Josef Römelt

Religionswissenschaften

Könemann, Judith: **„Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich."** Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne. – Opladen: Leske + Budrich 2002. 415 S. (Veröffentlichungen der Sektion „Religionssoziologie" der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, 8), kt € 36,00 ISBN: 3–8100–3627–7

Was im Titel der Arbeit – einer Münsteraner Diss. bei Udo Schmälzle – griffig als Ausdruck der Moderne sich präsentiert, lautete zu biblischen Zeiten charakteristisch anders: „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben!" Spätmodern geht es in der religionssoziologischen und praktisch-theologischen Studie von Judith Könemann eher um das prekäre Verhältnis von (religiösen) Bedürfnissen nach Sicherheit und Beheimatung in einem Glauben, doch nun im Modus des Irrealis, des Potentialis, der Vermutung. Mit sozialwissenschaftlichem Instrumentarium, bes. den mittlerweile verbreiteten Theoremen von Individualisierung und Pluralisierung sowie der Biographieforschung, sollen innere Zusammenhänge und Wechselwirkungen zwischen Religion bzw. Religiosität, Beruf und Lebensführung heute aufgezeigt, wissenschaftlich analysiert und praktisch-theologisch reflektiert werden.

Methodisch beschränkt sich die religionssoziologische Studie nicht auf die theoretisch-konzeptuelle Ebene; sie legt jedoch auch keine statistisch auswertbare, quantitative Umfrage vor, sondern wählt den eher seltenen, wissenschaftstheoretisch jedoch zunehmend wieder anerkannten Weg einer konsequent qualitativ-empirischen Vorgehensweise. Daß sie nach wie vor eigens legitimiert werden muß (genau wie in der empirischen Religionspsychologie), zeigt, wie wenig selbstverständlich ein solcher Ansatz in der akademischen Welt immer noch ist (s. Kap. 3). So können die insgesamt elf „leitfadengestützten problemzentrierten" Interviews – eine Zwischenform zwischen rein narrativen und (semi)strukturierten Tiefeninterviews – und die im Buch vorgestellten drei Fallbeispiele zwar keine Repräsentativität beanspruchen. Sie bieten dafür mit ihrer, durch Kontrast-Kriterien noch intensivierten Exemplarität Gelegenheit, die (vollständig transskribierten) differenzierten Interview-Aussagen sorgfältig inhaltlich und sequenzanalytisch auszuwerten.

Aufbau: Von den drei Hauptteilen spannt Teil I breit den theoretischen Rahmen auf. Der Begriff der „Moderne" wird in Abhebung von „Postmoderne" mit U. Beck als „reflexive Moderne" bestimmt, um dann Religion unter Bedingungen der Modernisierung zu betrachten: einerseits im Rahmen der Diskussion um Individualisierung versus Säkularisierung, zum anderen im Blick auf die Struktur und die Funktion von Religion und Religiosität in der modernen Gesellschaft. Folgt die Strukturanalyse weniger dem Ansatz von Detlef Pollack als Ulrich Oevermanns Konzept von Bewährungsdynamik und -mythos, so erscheint für die Funktionsbestimmung die bekannte Mehrebenenanalyse von Franz Xaver Kaufmann geeignet, mit ihren sechs Bereichen typischer Religionsleistungen Verkürzungen zu verhindern. Bei der eigens thematisierten, das Erkenntnisinteresse der Arbeit leitenden theologischen Perspektive geht es nicht zuletzt auch um die prophetisch-politische Dimension von (christlicher) Religion, die sich mit ihrer Widerständigkeit gegen das schlecht Bestehende einer rein funktionalistischen Zuschreibung deutlich entzieht (faktisch allerdings – um dies vorwegzunehmen – spielt gerade sie in den Vignetten überhaupt keine Rolle!). Ausführlich wird danach die Bedeutung der modernen Biographie im Blick auf Religion und Religiosität entfaltet, die ja in den Interviews exploriert werden soll.

Das hat man so oder ähnlich alles schon gelesen; hier wird es schlüssig und lesbar aufbereitet. Erfreulich ist, wie aus unterschiedlichen Blickwinkeln die scheinbar alternativlose These in Frage gestellt wird, wonach Religion heute ausschließlich an Bruchstellen und Restrisiken des Lebens (negativen Kontingenzen) ansetzen könne, da sie nur dadurch mit Modernität kompatibel sei. Dies zu übernehmen, betoniere nur die fatale Arbeitsteilung zwischen einer Kirche, die öffentliche Rituale bereithält, und außerkirchlichen Formen von (Neu-)Religiosität, die individuell-personal-spirituelle Belange abdecken!

Das benutzte Verfahren einer „strukturalen Hermeneutik" (Oevermann) will religiöse „Deutungsmuster" und Sinnstrukturen im sozialen Kontext rekonstruieren. Analog zur Textwissenschaft (Chomsky!) geht es dabei nicht um die Oberfläche, sondern um die „latente Sinnstruktur": ein gemeinsam geteiltes Regelsystem, das als „Habitus" hinter dem Rücken der Subjekte (Freud!) wirkt und die Lebenspraxis orientiert. Von der subjektiv-intentionalen Sinnstruktur klar unterschieden, kann diese latente (mißverständlich auch „objektiv" genannte) Struktur unabhängig von seelischen Repräsentanzen der jeweiligen Subjekte rekonstruiert werden (Lévi-Strauss!).

Teil II dokumentiert die empirische Untersuchung (Auswahl und Charakterisierung der insgesamt elf Teilnehmer, Kriterien, Ziele etc.) in der erwähnten Begrenzung auf drei transskribierte Interviews, die auf 152 S.n (fast 40 Prozent der Arbeit) sorgfältig, differenziert, extensiv und natürlich bereits hoch interpretativ analysiert werden. Im Teil III (Interpretation) werden die Ergebnisse auf folgenden drei Ebenen – z. T. etwas redundant – aufbereitet und generalisiert: Handlungs- und Orientierungsmuster in der Moderne; Religiosität in der modernen Lebensführung; Biographie als Bezugspunkt von Religion (praktisch-theologische Skizze).

Die ausgewählten Fallgeschichten (eine Journalistin, ein Wissenschaftler, eine Sozialarbeiterin) repräsentieren tatsächlich höchst kontrastreich ausgeformte „Habitus", die für die Pastoral wichtige Hinweise geben, etwa für die Frauen-Seelsorge oder für einen differenzierteren Umgangsstil mit kirchlich Distanzierten, die aufgrund ihrer völlig unterschiedlichen Modernitäts-Habitus und Zuordnungen von individueller Lebensgeschichte, Religiosität und Handlungsführung nicht über einen Kamm zu scheren sind. Vorsicht erscheint in meinen Augen auch geraten bei der häufig anzutreffenden kirchlich-pastoralen Rede von „Sinn, Sinnstiftung, Sinnleere", wenn man die verschiedenen Quellen und Modi von „Sinngenerierung" betrachtet, wie sie die Interviews spiegeln: Wo Sinn immer weniger extern, durch Übernahme vorgegebener „Deutungssysteme", generiert wird als vielmehr intern, über die individuelle Lebenspraxis; wo sich Sinngenerierung also autonom wie beziehungsorientiert etwa als Hingabe an eine Lebensaufgabe vollzieht, da wird i. d. R. gar kein übergreifender Lebenssinn thematisiert und ständig problematisiert! Auf der Basis eines Grundvertrauens läßt sich vielmehr die permanente „Bewährungsdynamik" der Moderne in einer gelingenden Lebensführung bewältigen, wobei man situativ-lebenspraktisch vom eigenen Selbstkonzept her durchaus auch auf christliche Werte zurückgreift – nicht heteronom, von außen, sondern subjektzentriert und stimmig. Die Vignetten belegen klar Tendenzen zu einer Ethisierung von Religion einerseits, zur Psychologisierung andererseits, wenn die von der Moderne ebenso eingeforderte wie ermöglichte Selbstthematisierung zum dominanten Persönlichkeitsideal gerinnt und ohne Öffnung auf eine wirkliche („große") Transzendenz bleibt.

Unübersehbar der Kohortenfaktor: Grosso modo scheinen für vorkonziliar und vor 1968 sozialisierte Menschen Religion und Kirche eher mit Gefahren für die Autonomie verbunden zu sein, was zur Auflehnung führt und Selbstwerdung in der Unabhängigkeit von einer als autonomiefeindlich erlebten Religion suchen läßt; die ebenfalls vorhandenen Wünsche nach Entlastung, Geborgenheit und Verbundenheit bleiben auf der Strecke. Für nachkonziliar und nach 1968 Sozialisierte dagegen ist offenbar – durch Wegfall solcher Autonomie- und Autoritätskonflikte – eher die Entwicklung einer wirklich selbstsicheren und tragenden Identität i. S. autonomen und kohärenten Subjekt-Seins gefährdet (m. E. belegt auch durch die Zunahme von Selbststörungen gegenüber klassischen Neurosen!): K. konstatiert regressive, beziehungsarme Sicherheitsbedürfnisse, die über rein immanente Transzendenzbezüge und (psychotherapeutisch gestützte) Selbstreflexion befriedigt werden; von der Religion wird im Grunde nichts mehr erwartet, aber sie wird auch nicht losgelassen. (Das trifft wohl auf Menschen in „Halbdistanz" zur Kirche zu). Die heute nicht selten kritisierte Säkularisierungsthese findet insofern Anerkennung, als da, wo christliche Inhalte durch funktionale Äquivalente ersetzt werden, der ursprüngliche „Bewährungsmythos" säkularisiert wird und es auf diesem Weg tendenziell zu Entkirchlichung und auch Entchristlichung kommt (D. Pollack).

Die abschließende praktisch-theologische Skizze sieht – nicht ganz verwunderlich – die Biographie, unmittelbar verknüpft mit Subjektivität und Autonomie, als entscheidenden modernen Bezugspunkt und Ort von Religion und

Religiosität. Kirchliche Praxis hat dann – ebenfalls trivial klingend, aber leider längst nicht selbstverständlich – wesentlich die Ausbildung von individueller Subjektivität, Identität und Autonomie zu begleiten und zu (unter)stützen: Neben dieser „Arbeit an der Biographie" (wo das Zentralproblem der Bewährungsdynamik abgehandelt wird) muß es auch Raum und Räume für das Sicherungs- und Entlastungspotential des Christentums, also für solche menschlichen Grundbedürfnisse geben, ohne damit hinter den modernen Nexus zwischen Selbst und Religiosität zurückzufallen. Weiterführende Perspektiven, die dem eigenen Berufshandeln der Autorin als Erwachsenenbildnerin nahestehen, bietet der Schlußteil über Religion im öffentlichen Diskurs einer Zivilgesellschaft (J. Casanova, K. Gabriel) und über Kirche als „intermediäre", vermittelnde Organisation zwischen religiösen Einzelerfahrungen und diskursiver Öffentlichkeit. Das damit eingeforderte Partizipationsverhalten der Mitglieder solcher „public churches" eröffnet und beleuchtet von sozialwissenschaftlicher Seite m. E. ganz neue Facetten von kirchlichem Subjekt-Sein (als Träger von Seelsorge, Liturgie, Diakonie) und Partizipation und könnte – zeitspezifisch stimmig! – ekklesiologische Aussagen praktisch-theologisch mit Realitätsgehalt füllen!

Geärgert hat mich beim Lesen – neben der erwähnten Weitläufigkeit und Redundanz mancher Passagen, die allzu breit Bekanntes resümieren (dadurch aber eigene Anstöße zu wenig hervortreten lassen) – v. a. das sprachliche Durcheinander um die All-Kategorie „Deutung", das natürlich dem gängigen soziologischen Jargon entstammt, aber gerade der Theologie überhaupt nicht bekommt: Da wimmelt es nur so von (kaum oder gar nicht differenzierten) Deutungsmustern, -komponenten, -potenzialen, -horizonten, -kompetenzen, -möglichkeiten, von (pleonastischen?) Additiven wie „Deuten und Verstehen, Deuten und Begreifen, Deutung und Vergewisserung" etc. Dasselbe gilt für „Sinn" und Kombinationen wie Sinndeutungsmuster, Sinnfindung, Sinngenerierung, Lebensdeutungsmuster etc. Sachlich steckt, ohne daß dies hier auszuführen ist, dahinter der kognitiv-rationale Überhang wissenschaftlicher Zugänge zur (eigentlich thematisierten!) Lebenspraxis, der gerade für die Praktische Theologie des Glaubens problematisch ist. So kann der Eindruck entstehen, es gehe im Nexus von Religion und (Auto-)Biographie primär und ständig um Selbstthematisierung, -auslegung, -verstehen, -vergewisserung, -darstellung, -reflexion! Dieser störende Sprachgebrauch, wo er unterschwellig auch noch eine richtige Deutung unterstellt, widerspricht dem Anliegen der Vf.in und erweckt den Eindruck, als ob auch das Evangelium primär bloß ein konkurrierendes „Deutungsmuster" oder -angebot wäre! So prägen unreflektiert übernommene Sprachfiguren mit ihrem Jargon inhaltliche Verständnisse um – eine Form undurchschauter Oktroy-Hermeneutik!

Resümee: Meine kritischen Anmerkungen mindern nicht den Ertrag des Buches, auch wenn sich der Pastoraltheologe die gezieltere Konkretisierung der hoch interessanten Untersuchungsergebnisse und ihrer gründlichen Auswertung und sozialtheoretisch-theologischen Rahmung auf pastorale Handlungsfelder hin wünschen mag; wünschen darf man ja – Anstöße erhält man reichlich. Sie finden auf (manchmal zu) breitem Raum statt und empfehlen der christlich-kirchlichen Praxis immer wieder den Rekurs auf eine subjektorientierte Biographie des Individuums, die eine entscheidende Schnittstelle bildet zwischen einer modernitätsverträglichen Theologie und einer entsprechend subjekt-, autonomie- und beziehungsorientierten kirchlichen Praxis und Pastoral. Diese Option ist scharf gesehen, gut begründet und (praktisch-)theologisch evident – fragwürdig erscheint mir nur die Engführung christlich-religiöser auf nur „kirchliche" Praxis. Kurzum: Ein anregendes, manchmal etwas Leseatem benötigendes, wichtiges Buch zum interdisziplinären Arbeiten und ein spannendes Plädoyer für (noch immer weitgehend fehlendes) qualitativ-empirisches Forschen in der Theologie insgesamt, der Praktischen zumal!

Trier Heribert Wahl

Praktische Theologie

Wittrahm, Andreas: **Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne.** Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. 376 S. (Praktische Theologie heute, 53), kt € 35,30 ISBN: 3–17–016881–9

In seiner Diss. (Bonn, SS 1999) konstatiert A. Wittrahm, daß „der Pastoralpsychologie" gemeinsame Basiskonzepte bislang fehlen (vgl. 111). Er hat recht damit und lanciert mit seiner Studie unpolemisch einen reizvollen Anstoß zu einer wissenschaftstheoretischen „Grundsatzdiskussion" (314) dieses Feldes. Unterschiedlichste Antwortversuche zum inneren Verständnis („Welche Psychologie wird in welcher Weise und in welchem Interesse zu einer wie verstandenen Pastoral in Beziehung gesetzt?" [111]) wie zu den „Außenbeziehungen" von Pastoralpsychologie lassen sie nach W. eher wie eine „heterogene ‚Bewegung'" (ebd.) denn als eine eigenständige wissenschaftliche Disziplin erscheinen. Dennoch werden zunehmend Kritiken an „der" Pastoralpsychologie laut (als gäbe es doch „eine"), welche „ihr" v. a. dreierlei vorwerfen: a) die Seelsorge therapeutisch engzuführen, b) psychologisierend auf das Individuum fixiert und soziologievergessen zu sein und darum c) die gegenwärtige soziokulturelle Situation, die „Postmoderne" genannt wird, zu wenig zu beachten.

Die Studie ist durch einen klassischen Dreischritt (mit je drei Kap.n) gegliedert, dem W. in der Einleitung seine Leitthesen voranstellt und eine Zusammenfassung anfügt. Die o.g. „Gegenwärtige[n] Anfragen an Seelsorge und Pastoralpsychologie" referiert er mit qualifizierten Stimmen aus Pastoraltheologie, Philosophie und Soziologie im ersten Teil (Kap. 1–3). Vor ihrem Hintergrund stellt er zu Beginn des zweiten Teils (Kap. 4–6) Fragen nach Gegenstand und Aufgabe, Geltungsbereich und wissenschaftstheoretischem Status von „Pastoralpsychologie" sowie als *„Kernfrage...: Wie stehen Pastoral und Psychologie in der Pastoralpsychologie zueinander?"* (133, kursiv im Text; Kap. 4). Diese Fragen leiten in der darauffolgenden Bestandsaufnahme seine „methodologischen Anmerkungen" zu den deutschsprachigen pastoralpsychologischen Konzeptionen von J. Scharfenberg und H. Wahl (psychoanalytische Denkformen), von P. F. Schmid (personzentriert) sowie von H. Stenger und I. Baumgartner (schulenübergreifend), nachdem er sie in ihren zentralen Gedanken „empathisch" darstellte (Kap. 5). Als Ertrag dieses Durchgangs präsentiert er (Kap. 6) Stärken und Schwächen dieser Konzeptionen. Ihm fehlen insbesondere die Anerkennung und konstruktive Aufnahme von Konflikt und Dissens in zwischenmenschlichen Beziehungen, zumal in ihrer entwicklungspsychologischen Bedeutung, und eine echte Rezeption des soziokulturellen Kontextes. *Wissenschaftstheoretisch* wünscht er eine „Weiterentwicklung des interdisziplinären Modells" (226), um im Kontrast zu H. Wahls „dimensionaler" Option eine eigene Disziplin „Pastoralpsychologie" etablieren zu können. Dazu bietet W. im dritten Teil „Skizzen zu einer dialektisch-interdisziplinären Pastoralpsychologie als einer dialogbereiten Gesprächspartnerin der Seelsorge" an, die aus der interdisziplinären Begegnung zwischen *dialektischer Psychologie* (Kap. 7) und *praktischer Theologie* (Kap. 8) resultieren könne. Hierin insbesondere ist der eigenständige Beitrag W.s zu sehen.

Der nur wenig entfalteten dialektischen Psychologie Klaus F. Riegels (1925–1977) zufolge vollzieht sich menschliche Entwicklung an Konflikt und Dissens in der Wechselwirkung zwischen Individuum und Welt. Die Rezeption dieses psychologischen Ansatzes hilft nach W. der Pastoralpsychologie zu zweierlei: a) inhaltlich: seelsorgliche Begegnung nicht allein therapeutisch, sondern auch herausfordernd und entwicklungs-orientiert auszurichten; b) methodologisch: den interdisziplinären Dialog der Praktischen Theologie mit ihr fremdem Denken zu pflegen und damit *auch* das soziokulturelle Umfeld von Seelsorge systematisch einzubeziehen. Praktisch-theologisch positioniert sich W. hierfür bei K. Rahner und bei seinem eigenen Doktorvater W. Fürst. Er optiert methodologisch dafür, daß Praktische Theologie als „interdisziplinär offene Handlungswissenschaft" die Praxis der Theorie sowie die Human- und Sozialwissenschaften der Theologie gleich- und nicht unterordne (269). Somit würde Pastoralpsychologie „dialektisch-interdisziplinär" ausgerichtet (Kap. 9): Dialektisch denkend wäre sie fähig, Widersprüche als die Grundlage allen Denkens anzuerkennen und konfligierende Positionen verschiedener Dialogpartner zu ertragen, ohne sie unter allen Umständen ins Gleichgewicht bringen zu müssen. Sie würde den Zusammenhang von Individuum und Umwelt ernstnehmen, deren ständige dynamische „Wechselwirkung von innerer und äußerer Dialektik" (230) Entwicklung bewirke. Dafür sind Konflikte notwendig, dürfen jedoch nicht überfordern. Als eigene wissenschaftliche Disziplin werde Pastoralpsychologie mit dieser Denkform intersubjektiv einzelne je in ihrer Welt erforschen und prinzipiell für dialektischen Dialog zwischen Psychologie und Praktischer Theologie offen sein. Diese Gedanken spielt W. für „Seelsorge in der Postmoderne" ausgehend von „postmodernen" Problemlagen (Vielfalt widersprüchlicher Möglichkeiten und Entscheidungsverzögerung; Gefahren biographischen und gesellschaftlichen Kohärenzverlustes) mit der Formulierung wünschenswerter Entwicklungs- und Sollensforderungen schrittweise formal durch (Kap. 9.2.) und wendet – als Leiter des Referates „Kirchliche Altenarbeit" im Bistum Aachen – sein Modell zur Konzeption einer Pastoral für die zweiten Lebenshälfte an (Kap. 9.3.).

W.s Studie kann ein weiterführender Beitrag für die Entwicklung von „Pastoralpsychologie" werden: Er bündelt aktuelle Kritik, bietet in ihrem Licht einen Überblick über die Konzeptionen von fünf wichtigen Protagonisten des deutschsprachigen Feldes und antwortet der differenziert berechtigten Kritik mit einem zweigliedrigen Vorschlag zur Weiterentwicklung. Unter Würdigung und Aufnahme der Stärken bestehender Ansätze ermangle ihnen sowohl eine dezidiert entwicklungspsychologische Sichtweise und darin eine realistische Sicht der Bedeutung von Konflikt und Dissens, die auch den Herausforderungen der „postmodernen" soziokulturellen Umwelt dialogisch und konstruktiv zu begegnen weiß. Mit der dialektischen Psychologie Riegels ließen a) diese Defizite sich beheben und b) „Pastoralpsychologie" sich als eigene Disziplin für interdisziplinäre Begegnungen zwischen Theologie und Psychologie profilieren.

Die umfassende entwicklungspsychologische Perspektive ist sehr zu begrüßen; sie kann therapeutische Perspektiven gut integrieren. Den Vorstoß W.s für eine eigene Disziplin interdisziplinären Dialoges (und Lernens, besonders, aber nicht nur!) von Seiten der Theologie gilt es ebenfalls aufzunehmen und zu präzisieren bzw. weiterzuentwickeln. Ein Blick über den pastoraltheologischen Binnenraum hinaus zeigt: Nicht nur Pastoral- oder Praktische Theologie, sondern auch die meisten anderen theologischen Disziplinen, v.a. theologische Ethik, suchen, praktizieren und reflektieren auf hohem Niveau in theologisch-anthropologischer Wende interdisziplinären Dialog mit Natur- und Humanwissenschaften. Für ein Gelingen interdisziplinärer Begegnung(en) zwischen Theologie und Psychologie bzw. Humanwissenschaften bedarf es nun keineswegs der Verpflichtung auf die dialektische Psychologie RIEGELS als eine ganz bestimmte psychologische Richtung. W. verweist selbst auf ihre „bestimmte Sicht der Wirklichkeit", „anthropologische[n] Vorannahmen" und daraus abgeleiteten Regeln und Gesetze (empirisch nicht überprüft; vgl. 270). M. a. W. optiert er für eine *philosophische Denkform mit impliziter Anthropologie, ohne sie aber als solche zu identifizieren* (gegen „Dialektische Philosophie" *sensu* HEGEL, MARX, LENIN grenzt er RIEGEL ab; vgl. 241f). Eine *geeignete* philosophische Denkform als offenes System ist in der Tat *nötig*, um mit ihrer Hilfe in interdisziplinären Begegnungen wissenschafts- und wahrheitstheoretische Ansprüche und Spannungen, Differenzen, Widersprüche und Konflikte zwischen den Disziplinen erkennen, abwägen und bewerten zu können. W. unterläßt solche philosophische Reflexionen ebenso wie eine Diskussion des oft mißverstandenen sog. Wertfreiheitspostulats der Psychologie (vgl. 222 Fn. 29).

Interdisziplinärer Dialog mit geeigneter philosophischer Vermittlung ermöglicht die Begegnung von Theologie und Psychologie in ihren jeweiligen starken eigenen Positionen und Erkenntnisständen. Wie die psychologischen brauchen, ja sollen die theologischen Gesprächspartner ihre leitenden Eigeninteressen dabei nicht verhehlen, etwa wenn sie auf der Basis anthropologischer Korrelate des Christusereignisses Kriterien zur Unterscheidung und Art ihrer Rezeption psychologischer Beiträge erarbeiten und einbringen. Methodologische Gleichordnung in Begegnung und Dialog impliziert nicht den Verzicht auf eigenes Wahrnehmen, Erkennen, Abwägen und Bewerten.

Ob dieses Forum interdisziplinärer Begegnung „Pastoralpsychologie" heißen sollte oder – von den sachgemäßen Erfordernissen interdisziplinären Dialoges und Lernens her, das genauso in philosophischer wie theologischer Anthropologie, Ethik und Fundamentaltheologie angestrebt wird – nicht der Praktischen Theologie aus- und vorzulagern und noch grundlegender im Fächerkanon philosophisch anzusiedeln wäre, gilt es neu zu bedenken (etwa als Projekt interdisziplinärer Anthropologie mit genügender psychologischer wie theologischer Kompetenz). Freilich steht die traditionell starke Anwendungsorientierung der „Pastoralpsychologie" in Form von Seelsorge-Ausbildungs-Kursen dem wohl kritisch entgegen. Die begründete Hoffnung, daß diese ebenso wie empirische Forschung aus einem solchen wissenschaftstheoretisch verantworteten, konstruktiven interdisziplinären Dialog zusätzlich profitieren könnten, wäre erst noch zu widerlegen.

Wie stehen nun Pastoral und Psychologie in „Pastoralpsychologie" zueinander (s. o.: „Kernfrage", 133)? In Anlehnung an den Gegenstand von Psychologie[1] wird sie sehr allgemein als „Wissenschaft vom Erleben und Handeln des Menschen in seelsorglichen Situationen" (G. SCHMID, in LThK^3 7, 1441) oder als „Teilgebiet der Praktischen Theologie" betrachtet, welches „die pastorale Praxis des Seelsorgers sowie die Praxis der Kirche insgesamt mit den Mitteln der Psychologie" untersucht (T. SCHNELZER, in LThK^3 8, 726). W. definiert als ihr „Ziel, die individuellen und sozialen wie auch die symbolischen Bedingungen für eine evangeliumsgemäße, personale Entwicklung durch Kommunikation zu erhellen und zu beeinflussen" (210; vgl. 226. 332). Das Feld „Pastoral" verläßt W. ausdrücklich, wo er vom Standpunkt Praktischer Theologie aus als Gegenstand der Pastoralpsychologie „die menschliche *Praxis*" bezeichnet und als ihr Ziel die „Förderung individueller und kollektiver Lebenschancen" (269). Offenkundig würden sich für diesen Diskurs mehrere theologische, philosophische, humanwissenschaftliche Disziplinen interessieren – was wieder für die Vorlagerung (und Umbenennung?) der Disziplin interdisziplinärer Begegnungen spräche. Mit theologischem Interesse betrieben, vereint sie freilich weiterhin insbesondere seelsorgliche Fragestellungen in sich.

Auf seelsorgliche Grundfragen kommt W. in der Zusammenfassung mit einem überraschenden, in der Klarheit sehr angenehmen sprachlichen Wandel zurück, wo er gegenüber seinen vorherigen Definitionen neu und erfrischend klar formuliert: „Pastoralpsychologie bedenkt menschliches Erleben und Verhalten unter der Voraussetzung, daß Gott sich dem Menschen zuwendet, ihn zum Heil beruft und dieses Heil in Jesus Christus endgültig bewirkt hat. Die zentralen Fragestellungen lauten deshalb:

- Welche personalen und interpersonalen Erfahrungen tragen dazu bei, daß Menschen das Heilsangebot wahrnehmen und mit ihrem Leben beantworten?
- Wie kann pastorales Handeln gefördert werden, das aus dieser Heilszuversicht die konstruktive Entwicklung von Menschen und ihrer Umwelt unterstützt?" (332)
- Sie frage darum auch, „welche Faktoren es erschweren bzw. erleichtern, dieses Geschenk explizit anzunehmen und in Lebensform und Lebensstil, Lebensgrund und Lebensziel zu verwirklichen." (333)

Solche Fragen stimulierten mit Blick auf die vielen menschlichen Widerstände, das Wort Gottes anzunehmen, ähnlich schon die fast pionierhaften Studien J. SCHARFENBERGS. Die so gestellten Fragen bergen noch immer enormes heuristisches Potential, für unterschiedlichste soziokulturelle Kontexte. W. läßt in ihnen (s)ein bleibendes, evangelisierendes Grundverständnis von Seelsorge und seine innere Nähe zu den starken Anliegen von H. STENGER aufleuchten, dem er seine Studie gewidmet hat (12): „Eine Pastoralpsychologie, die nicht im Dienste der Glaubensentfaltung steht, ist für ihn [scil. STENGER] ebenso wenig denkbar wie eine Pastoraltheologie, die die ‚naturale', d.h. die kognitive, die emotionale, die motivationale und v.a. die kommunikative Basis allen menschlichen Lebens und Glaubens vernachlässigt" (198f). W.s Studie weist mit STENGER aus dem lange dominanten, eng geführten therapeutisch-gesundheitsorientierten Paradigma deutschsprachiger „Pastoralpsychologie" heraus. Er stimuliert neue Anstrengungen für das anspruchsvolle Unterfangen interdisziplinären Dialogs zur theoretischen und praktischen Weiterentwicklung von Theologie und Seelsorge im Dienst der Förderung christlicher Existenz „mit ganzem Herzen, ganzem Verstand und ganzer Kraft" (vgl. Mk 12, 28–34).

Paderborn Klaus Baumann

[1] Das Standard-Lehrbuch Zimbardo, Philip / Gerrig, Richard: Psychologie, Berlin u.a. ^{7}1999, 2 definiert: „Gegenstand der Psychologie sind Verhalten, Erleben und Bewußtsein des Menschen, deren Entwicklung über die Lebensspanne und deren innere (im Individuum angesiedelte) und äußere (in der Umwelt lokalisierte) Bedingungen und Ursachen."

Judentum

Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, hg. v. Albert Gerhards / Andrea Doeker / Peter Ebenbauer. – Paderborn / München / Wien / Zürich: F. Schöningh 2003. 430 S. (Studien zu Judentum und Christentum), brosch. € 44,90 ISBN: 3–506–72368–5

Der Sbd geht auf ein Symposion des Sonderforschungsbereichs „Judentum und Christentum" an der Univ. Bonn (2001) zurück, das zentralen Gebetsvollzügen in der jüdischen und christlichen Tradition gewidmet war.

Im ersten Teil geht es um *Möglichkeiten und Grenzen eines jüdisch-christlichen Vergleichs liturgischer Gebetstraditionen.* Auf eine kurze Einführung durch die Hg. folgt ein wichtiger grundsätzlicher Beitrag von *Paul F. Bradshaw*, Parallels between Early Jewish and Christian Prayers. Some Methodological Issues (21–36). Im Gegensatz zu früherer Forschung kann man heute nicht mehr den Seder Rab Amram Gaon (9. Jh.) als Basis eines Vergleichs nehmen, weil man nicht mehr von einem Urtext der Gebete ausgeht, der sich einlinig unter der Autorität der Rabbinen entwickelt habe. Auch bezweifelt man nun schon die bloße Existenz einer Sabbatliturgie in der Synagoge des 1. Jh.s. Aber auch die Einführung des Achtzehngebets durch Rabban Gamaliel ist problematisch, wenn man darin eine allgemeine Verpflichtung sehen will. Schließlich mögen zwar gewisse jüdische Gruppen im 1. Jh. das Shemá rezitiert haben, unsicher ist dagegen, ob und wenn ja, welche Berakhot diese Rezitation begleitet haben. Fast noch problematischer ist die Situation auf christlicher Seite. Das zeigt die Uneinigkeit, was an Texten des NT tatsächlich liturgische Praxis spiegelt. Bezeichnend ist, daß sie in christlichen Schriften des 2. und 3. Jh.s nicht als Gebetstexte rezipiert werden; sogar das Vaterunser scheint sich erst im 4. Jh. als Gebetstext (und nicht einfach als Teil der katechetischen Unterweisung) durchgesetzt zu haben, ebenso auch die längeren Einheiten der eucharistischen Gebete. Wirklich vergleichbar ist dagegen neben einzelnen Ausdrücken und Formeln v.a. die in der gemeinsamen biblischen Basis gründende Grundstruktur

des Gebets in Berakha und Danksagung, die im Blick auf das vergangene Tun Gottes weiß, worauf man weiter hoffen und worum man beten darf. *Gerard Rouwhorst*, Identität durch Gebet. Gebetstexte als Zeugen eines jahrhundertelangen Ringens um Kontinuität und Differenz zwischen Judentum und Christentum (37–55), befaßt sich nach einleitenden Erwägungen zum Verhältnis Judentum – Christentum (Modelle der Ablösung, von Mutter und Tochter oder von etwa gleich alten Geschwistern wie Esau und Jakob) mit zwei Gebetsformen, die Judentum und frühem Christentum gemeinsam sind: Die kurze Berakha bzw. Danksagung ohne Bitte (schon in Qumran und Mischna, christlich ab dem NT bezeugt); andererseits das Verhältnis des Nachtischgebets (Birkat ha-Mazon) zum eucharistischen Gebet; in beiden Fällen ist anstatt einer linearen Abhängigkeit das Geschwistermodell den vorhandenen Belegen angemessener.

Im zweiten Teil, *Jüdisch-liturgisches Beten in zwischentestamentlicher und rabbinischer Zeit*, richtet sich *Johann Maier*, Liturgische Funktionen der Gebete in den Qumrantexten (59–112), gegen einen linearen Vergleich einer „Gemeindeliturgie" in Qumran mit synagogalen oder christlichen Gebetstexten; die meisten liturgischen Texte aus Qumran sind älter, teils eng mit dem Tempelbereich verbunden, insgesamt eine große Vielfalt, die man nicht direkt mit späteren Texten und ihren Funktionen vergleichen kann. Wie im Tempel ist auch in Qumran zwischen priesterlicher, levitischer und Laien-Liturgie zu unterscheiden, die priesterliche Seite dabei eng mit dem Dualismus zu verbinden, die Parallele von priesterlichen und militärischen Strukturen wesentlich. Spezifische Texte für den Festkreis des Jahres, für einzelne Monats- und Wochentage dominieren, tägliche Gebete dagegen sind kaum belegt. *Joseph Tabory*, The Precursors of the Amidah (113–125), versucht aus rabbinischen Texten auf die Zeit vor 70 zurückzukommen. Zentral sind dabei die Liturgie der „Standmannschaften" parallel zum Opfer im Tempel (fraglich ist mir hier, daß die Rabbinen den halben Scheqel für die Opfer eingeführt haben sollen: so 115 und 116), die Shemá-Liturgie, die liturgischen Elemente bei den öffentlichen Schriftlesungen des Hohenpriesters und des Königs sowie die Fastenliturgie; kurz geht T. auch auf Sir 51 als eventuellen Beleg für eine Frühform der Amida ein. *Ruth Langer*, The Amidah as Formative Rabbinic Prayer (127–156), nimmt mit E. Fleischer an, daß die Amida eine Schöpfung der Rabbinen in Yavne ist, „as part of their program to shape Judaism anew in the wake of the destruction of the Temple" (150). Anders als Fleischer glaubt L. aber nicht, daß die Rabbinen schon einen präzisen Text festlegten; sie fixierten nur die Struktur des Gebets. Die 12. Benediktion (Birkat ha-Minim) der Amida grenzte das Judentum nach außen ab, während die übrigen Benediktionen die Identität Israels als ein Volk in Beziehung mit Gott auch in einer Zeit ohne Tempel festigten. Im 4. Jh. war ein Großteil des Textes schon stabil und auch schon Ausdruck des Denkens breiter Kreise. Die anfangs akute Hoffnung auf die Erneuerung des Tempels wurde gedämpfter, die Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Birkat ha-Minim präziser. Der Aufsatz ist ein wichtiger Beitrag zur Durchsetzung eines jüdischen Kerngebets; etwas skeptisch wäre ich, ob die Rabbinen sich tatsächlich schon im 4. Jh. mit ihren Vorstellungen im Volk so sehr durchgesetzt haben, ebenso, was die Thematik der Zerstörung des Tempels betrifft: die rabbinischen Texte sind dazu ziemlich zurückhaltend; sollten sie bei der Formulierung eines zentralen Gebets anders vorgegangen sein oder strömen hier nicht vielleicht andere, nicht unbedingt rabbinische Interessen herein?

Den dritten Teil, *Neutestamentliche Impulse aus dem Kontakt mit jüdischen und paganen Gebetstraditionen*, eröffnet der Beitrag von *Karl-Heinz Müller*, Das Vater-Unser als jüdisches Gebet (159–204). Die Einstufung als jüdisches Gebet hängt in der Forschung eng mit der Zuschreibung an den historischen Jesus zusammen; M. weist dies in einer kritischen Analyse der einzelnen Bitten zurück; man könne das Gebet nicht als Schlüssel zum Verstehen Jesu nehmen. Ebenso verwehrt er sich gegen die Position, Jesu Gebet sei zwar jüdisch, überhöhe jedoch alles, was im Judentum seiner Zeit möglich gewesen wäre. Er betont die Gemeinsamkeiten des Gebets mit dem Qaddish, nur sei dieses anders als das Vater-Unser von drängender Naherwartung bestimmt (die wichtige Monographie von A. Lehnardt, Qaddish, Tübingen 2002, konnte Müller nicht mehr verwerten). Jesus habe das Gebet, das zur Kategorie der jüdischen Privatgebete zählt, wohl von Johannes dem Täufer übernommen (das muß aber wohl Vermutung bleiben); auch die Überarbeitungen bei Mt und Lk haben ihm den rein jüdischen Charakter belassen.

Kürzer zu den übrigen Beiträgen: *Karl-Heinrich Ostmeyer*, Die identitätsstiftende Funktion der Gebetsterminologie im Johannesevangelium (205–222), analysiert das johanneische Vokabular für Gebet. Kultterminologie wird fast völlig vermieden, in der Verwendung der termini zwischen Jesus und den Christen klar unterschieden, die Begrifflichkeit ist theologisch präzise eingesetzt. *Niclas Förster*, Bemerkungen zum Unterschied von Gebet und Magie auf dem Hintergrund neutestamentlichen Gebetsglaubens (223–238), stellt ausgehend von der Beelzebulkontroverse einige Merkmale heraus, mit denen das Neue Testament sich von Magievorwürfen abzuheben versucht. Bei der Komplexität der Magiediskussion ist das Ergebnis, wie nicht anders zu erwarten, relativ dürftig.

Teil vier, *Rezeptionsgeschichten von Gebetstexten im Kontext religiöser Identitätsbildung*: *Egbert Ballhorn*, Zur Pragmatik des Psalters als Lehrbuch und Identitätsbuch Israels (241–259), versucht herauszuarbeiten, was den Psalter als Buch zusammenhält. Er ist nicht so sehr ein Gebetbuch des Einzelnen, da sogar die Psalmen, die vom Einzelnen handeln, durch die Texte gerahmt und bestimmt sind, die von ganz Israel handeln, auf die ganze Welt und den Kosmos offen sind. Durch weisheitliche Texte ist der Psalter darüber hinaus zu einem Lehrbuch geworden, was sich in der jüdischen und christlichen Nachgeschichte auswirkt. *Martina Janssen*, „Deine Lichtkraft hat durch David prophezeit". Zum Psalmgebet in der Pistis Sophia (261–293), analysiert den eigenartigen Gebrauch der Psalmen in diesem gnostischen Text, der anders als viele Strömungen der Gnosis das Alte Testament nicht ablehnt, sondern komplett in den gnostischen Mythos einbaut, paraphrasierte Psalmtexte als Gebete der Pistis Sophia bietet, die dann von den Jüngern Jesu durch die eigentlichen Psalmtexte ausgelegt werden.

Hermut Löhr, Das Gebet 1 Clem 59–61. Ein ‚missing link' in der Geschichte jüdischen und christlichen Gebets (295–305), analysiert kurz das „zweite christliche Gebet" neben dem Vaterunser als Zeugnis dafür, wie Formen frühjüdischer Frömmigkeit im frühen Christentum weiterleben. Ausführlich befassen sich damit Löhrs *Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet* (Tübingen 2003). *Harald Buchinger*, Gebet und Identität bei Origenes. Das Vaterunser im Horizont der Auseinandersetzung um Liturgie und Exegese (307–334), arbeitet heraus, daß Origenes das Vaterunser noch nicht als liturgischen Text kennt, sondern allein als auszulegenden Schrifttext, es auch nur bedingt von alttestamentlich-jüdischem Beten abhebt und damit auch nicht als wesentlich für christliche Identität sieht, es sei denn im Rahmen des richtigen Schriftverständnisses. *Clemens Leonhard*, The Lord's Prayer Between Christian Ethics and Liturgy. Its Interpretation in Theodore of Mopsuestia's Catechetical Homilies and the Reception by Later East-Syrian Authors (335–367), zeigt, daß für Theodor das Vaterunser noch kein liturgischer Text ist (das es damals anderswo schon geworden war), aber in der Katechumenenunterweisung die ethische Identität der Christen bestimmt. In der späteren ostsyrischen Tradition wurde es immer mehr zum wiederholt verwendeten liturgischen Text, wobei es aber zunehmend seine identitätstiftende Funktion und Bedeutung verlor.

Der fünfte Teil handelt von *Theologie und Anthropologie im Spiegel liturgischer Gebetsformulare. Reinhard Meßner / Martin Lang*, Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten (371–411), zeichnen am Beispiel der Anaphora des Addai und Mari auf christlicher Seite, an den Benediktionen um das Shemá auf jüdischer Seite, ohne sich nochmals auf historische Fragen einzulassen, theologische Grundzüge des Betens in beiden Traditionen nach. *Marcel Poorthuis*, Gott, die Seele und der Leib. Kernfragen religiöser Anthropologie im Spiegel eines jüdischen Morgengebetes (413–428), befaßt sich mit den verschiedenen liturgischen Fassungen des Berakhot 60b überlieferten Gebets und den darin bezeugten unterschiedlichen Auffassungen von Erschaffenheit, Präexistenz oder Ewigkeit der Seele und ihrer Beziehung zum Leib, somit mit den Auswirkungen sich wandelnder Theologien auf die Gebetssprache.

Ein Verzeichnis der Autorinnen und Autoren beschließt den Bd, Register gibt es nicht. Eine sprachliche Revision der nicht in der eigenen Muttersprache geschriebenen Beiträge hätte gutgetan.

Der Sbd bietet eine Fülle von wichtigen Beiträgen zur frühen jüdischen und christlichen Liturgie und ihren möglichen wechselseitigen Beziehungen. Die weitreichenden Veränderungen, die in der Erforschung der jüdischen Liturgie in den letzten Jahrzehnten erfolgt sind, werden hier umfassend dargestellt und für die vergleichende Erforschung der Liturgie fruchtbar gemacht. An die Stelle linearer Abhängigkeiten treten daher eher dynamische Wechselbeziehungen, was auch für eine Geschichte der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum von Bedeutung ist. Die Beiträge des Bdes machen deutlich, wie viel an Fragestellungen, Voraussetzungen und Methoden die Erforschung der jüdischen Liturgie mit jener der christlichen gemeinsam hat und wie viel beide Seiten von einem Dialog gewinnen können.

Wien Günter Stemberger

Plüss, David: **Das Messianische – Judentum und Philosophie im Werk Emmanuel Lévinas'**. – Stuttgart / Berlin / Köln: W. Kohlhammer 2001. 399 S., kt € 34,00 ISBN 3–17–016975–0

Die Basler Diss. geht einen Weg der Lévinasdeutung, der aufhorchen läßt. Der Vf. weiß, daß es Lévinas selbst immer abgelehnt hat, seine philosophischen Arbeiten mit den im engeren Sinn jüdischen Beiträgen zu vermischen. So ist denn auch die Rezeption bisher eher zweigleisig verlaufen. Lévinas wurde wahrgenommen als Philosoph *oder* als jüdischer Denker. Der Vf. versucht nun eine Gegenüberstellung von Jüdischem und Philosophischem und interpretiert Lévinas als jüdisch inspirierten Denker, dessen Denken sich näherhin „als messianisches Denken" (13) qualifizieren läßt.

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile. Der erste Teil („Annäherungen": 16–104) geht in vier Kap.n auf das Thema des Messianischen zu. Der zweite Teil („Die Figur des Messianischen": 105–314) befaßt sich in fünf Kap.n mit dem Messianischen bei Lévinas im engeren Sinn. Darauf wird etwas detaillierter einzugehen sein. Der dritte Teil („Einsichten und Ausblicke": 315–373) stellt in drei Kap.n einige Ergebnisse und Ausblicke dar. Ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sowie ein Namensregister beschließt die Arbeit (375–399).

Die Annäherungen des *ersten Teiles* beginnen mit der Darstellung der Vorbehalte, mit denen Lévinas selbst vermeidet, als jüdischer Philosoph verstanden zu werden. Die Unterscheidung, die der Vf. auf S. 16, Anm. 3 anbringt, erscheint mir hilfreich, wenn er unter Judentum den jüdischen Traditions-

bestand, unter Jüdischem hingegen den Inspirationsgrund versteht, von dem her das Denken gestört wird. Freilich wirkt die Rede vom „vorausliegenden Anderen", das mit dem Jüdischen gleichgesetzt wird, recht allgemein. Die Äußerungen, mit denen sich Lévinas selbst davor schützt, seine Philosophie als jüdische anzusehen, sind unüberhörbar (Vgl. 18–20), wenngleich er dann doch eine Relation zwischen Judentum und Philosophie zuläßt (21–24). In einem gedrängten Einblick stellt der Vf. die bisherige Lévinasrezeption vor, die sich auf die Fragestellung jüdisch oder philosophisch in verschiedenem Maß einläßt. Besprochen wird v. a. die deutschsprachige Rezeption (Strasser, Krewani, Funk, Wiemer Taurek, Krochmalnik) (25–30). Das erste Kap. schließt mit biographischen Notizen zu Lévinas und einem gedrängten Überblick über die drei Teile der Diss. Das zweite Kap. gibt einen gedrängten, jedoch lesenswerten Einblick in den jüdischen Messianismus (38–59), dem sich im dritten Kap. ein Einblick in den philosophischen Messianismus von Cohen bis Benjamin anschließt (60–82). Als eher überraschendes viertes Kap. folgt eine Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie bei ausgewählten theologischen und philosophischen Autoren, die mit Lévinas abgeschlossen wird. Religion versteht der Vf. „als das Andere des Denkens, das unvordenklich Vorausliegende und kontingent Einbrechende" (85). Exemplifiziert wird dies an Buber, Jaspers und Tillich, um schließlich einen ersten Vergleich mit dem Religionsverständnis von Lévinas zu versuchen (83–104).

Der *zweite Teil* der Arbeit wendet sich nun der „Figur des Messianischen" bei Lévinas zu. Im ersten, einleitenden Kap. wird das zweigestaltige Werk von Emmanuel Lévinas zunächst charakterisiert. Das ist hilfreich für den Leser, der damit noch nicht vertraut genug ist. Als die genuin jüdischen Texte gelten dem Vf. die Aufsatzsammlung „Schwierige Freiheit" und die Talmud-Lesungen. Der weitaus größere Teil betrifft das philosophische Werk, das freilich in sich differenziert zu betrachten sei. Eine kurze Überlegung zur talmudschen Hermeneutik und zur Methodik des eigenen Vorgehens beschließt das erste Kap. (106–126). Das zweite Kap. wendet sich mit der Lektüre messianischer Texte einer ersten inhaltlichen Frage zu, der anthropologischen Dimension des Messianischen, bei der es um die Bedingung des Heils und um die Aporetik der Freiheit geht. Muß Israel erst umkehren, damit der Messias kommt oder muß der Messias kommen, damit Israel sich bekehre? (139) Ist die menschliche Freiheit so riskant, daß alles verloren sein kann? Trägt das Bekenntnis zu Gott dazu bei, mit dem Sieg des Guten rechnen zu dürfen? Diese und ähnliche Fragen ergeben sich im Gespräch mit den rabbinischen Texten, auf die hier im einzelnen nicht eingegangen werden kann. Der zweite Abschnitt, der sich der philosophischen Problematik Freiheit und Subjektivität, Gewalt und Freiheit zuwendet, behandelt schwierige Einzelfragen, die im dritten Abschnitt schließlich in die Verhältnisbestimmung von Messianismus und Freiheit münden (141–181). Das dritte Kap. befaßt sich mit dem messianischen Leiden (182–231). Der Vf. geht zunächst an den rabbinischen Stellen entlang. Hängt alles von der Umkehr Israels ab, ob die messianische Zeit herbeikommt? Ist Gott selbst es, der leidet? Wie hängen Umkehr und Leiden Israels zusammen? Sitzt der Messias unter den Leidenden vor den Toren Roms? Zu all diesen Fragen werden Texte angeführt, mit denen sich auch Lévinas befaßt hat. Entsprechend vielfältig sind die Antworten auf die Frage, wer der Messias ist: der Meister, der Tröster, der Aussätzige des Lehrhauses. Oder kann gesagt werden: Der Messias ist wie ich? Letztere Deutung ist für Lévinas besonders wichtig, ist es doch dem Subjekt aufgetragen, die Leiden der ganzen Welt zu tragen und so zu Selbstheit zu kommen (196). „Der leidende Gerechte", so resümiert der Vf., „der ‚Ich-Sager' angesichts des Leidens anderer, entspricht dem, was die Welt im Innersten zusammenhält" (198). Wie aber geht Lévinas als Philosoph mit diesem Theorem um? Der Vf. bespricht die für Lévinas so gravierenden Themen wie Theodizee und Schoah (199–221). Das Leiden ist das Unannehmbare (202) und als solches ein Übel (mal). „La souffrance inutile" heißt der Titel eines Aufsatzes, in dem Lévinas zeigt, daß seit Auschwitz das Leiden und die Theodizee nicht mehr zusammengebracht werden können (209). Andererseits erfordere die Schoah eine ganz neue Moralität des Menschseins. Der größte Skandal bestünde darin, das Leiden des anderen Menschen in irgendeiner Weise zu rechtfertigen. Deshalb ist das Ich gefragt, das das Leiden auf sich nimmt. „Für den Anderen leiden heißt, ihn aufgeladen bekommen, ihn aushalten, an seinem Platz sein, sich für ihn verzehren" (Zit. 217, Übers. leicht verändert). Der subjekttheoretische Aspekt des Leidens hat mit Stellvertretung, Verwundbarkeit und Erhabenheit zu tun. In einem eigenen Abschnitt, „Der Messias und das Leiden", werden die bereits besprochenen Fragen vertieft (222–229). Der Aspekt des Apokalyptischen kommt hinzu und wird unter dem Stichwort „Leiden und Offenbarung" weitergeführt. Tritt das Hereinbrechende bei Lévinas zurück und wird es durch die Konfrontation des Subjekts durch das Leiden des Anderen ersetzt? Der Vf. scheint mir vieles richtig zu sehen und biographisch einzuordnen. Doch Lévinas' striktes Eintreten für eine Eschatologie ohne Hoffnung (230f) ist m. E. nicht hinreichend berücksichtigt. Im vierten Kap. werden unter der etwas irreführenden Überschrift „Die Stimme des Messias – Gesicht" hermeneutische Fragen des Verhältnisses von Text und Auslegung behandelt, wozu es der Zeit und der Geschichte bedarf sowie der Vielfalt der auslegenden Stimmen, aber auch des Gehorsams der Hörenden (232–246). Für die Erschließung eines Textsinnes ist Lévinas zufolge Zeit und Geschichte notwendig, denn der zukünftige Sinn ist älter als der erste (234). Die Heiligkeit des Textes ist auf die Materialität der Zeichen bezogen (236). „Der Geist löst sich nie vom Buchstaben, der ihn offenbart", schreibt Lévinas (236). Der letzte Sinn ist prinzipiell unzugänglich (238). Die Mündlichkeit bleibt dem Text eingeschrieben und die Einheit der Offenbarung widerspricht nicht der Vielfalt der Auslegung bei den Rabbinen (239f). Lesen und Kommentieren der Tora ist für Lévinas ein à-dieu, der dem Judentum eigentümliche Weg zu Gott (241). Dabei ist die gesamte Tora im Tötungsverbot zusammengefaßt (241f). Der imperative Charakter der Bibel hält die Seele der Lesenden wach (242f) und provoziert die Antwort des Gehorsams im „Hier bin ich". Der Mensch vernimmt die Offenbarung in seinem eigenen Wort, das aus der Inspiration hervorgeht (244–246). Wie nehmen sich diese Aspekte im philosophischen Denken bei Lévinas aus? Der Vf. behandelt die Fragen auf den S.n 247–269 und setzt bei der Grundthese der Alterität ein, um sie zunächst sprachphilosophisch zu vertiefen: Sprache, das Instrument der getrennten Seienden, Vollzug der Alterität, Anerkennung der Heiligkeit des Anderen, Ausdruck des Subjekts, Vollzug der Trennung in der Beziehung mit der wichtigen Unterscheidung zwischen „sagen" (dire) und „Gesagtem" (dit) (248–256). Ein weiterer Gesichtspunkt ist der Zusammenhang zwischen Sprache und „Gesicht" (vgl. Anm. 91, 256 zum Problem der Übersetzung). Im Gesicht offenbart sich der Andere von sich her und insofern spricht das Gesicht. Das Gesicht erschöpft sich nicht in der Empirie des Gesehenwerdens, es ist von sich her Epiphanie. In diesem Zusammenhang kommt der Vf. auf den wichtigen Terminus „Begehren" (désir) zu sprechen: „Das Gesicht übt durch seine phänomenal-nichtphänomenale Nacktheit eine eigentümliche Anziehung auf den Angesprochenen aus, der er sich schwerlich entziehen kann. Die klagende oder befehlende Stimme, die ihn zwingt, entspricht dem ihm gleichzeitig eingepflanzten Begehren" (261). Im Begehren versucht der Mensch nicht einfach zurückzukehren, woher er kommt, sondern er begehrt das Land, „in dem wir nicht geboren sind" (262). „Das Begehren erstrebt die Nähe, die ihrerseits das Begehren vergrößert" (262). Wenn das Gesicht letztlich spricht: „Du wirst mich nicht töten", zwingt es das Subjekt zur Antwort. Dabei gilt: „Die uneinholbare Verschiebung zwischen *Ruf* und *Gehorsam* ist für Lévinas das Wesen der *Zeit*" (268). Hier erhält die Freiheit ihren Ort, sie ist nicht das erste Wort. Unter der Überschrift „Der Messias und das Gesicht" wird der Zusammenhang zwischen Heiligkeit des Textes, Text und Gesicht, Sagen und Berufung, Begehren und Alterität vertieft (270–280). In diesen Elementen sieht der Vf. die „traces messianiques" im Sprachdenken bei Lévinas, zumal das Begehren die Utopie des Messianischen betrifft. Der Vf. kombiniert hier Philosophisches und Jüdisch-Messianisches, um den Aspekt der Zukünftigkeit des Messianischen, dem sich das fünfte Kap. (281–314) zuwendet, zu verankern. Daß sich Lévinas in seiner Talmudlesung über Messianische Texte der Frage zuwendet, wann der Messias kommt, ist unbestreitbar (281–290). Doch die philosophische Reflexion stößt nicht nur auf die Zukünftigkeit, sondern betrifft das Problem der Zeit insgesamt und zumal in ihrer Diachronie. Im Blick auf Heidegger und Husserl sind Synchronie und Diachronie Grundbegriffe des Lévinas'schen Zeitverständnisses. „Die Zeit ist diskontinuierlich", heißt es bei ihm (298). Exemplifizieren läßt sich dies am Tod, der niemals eine Gegenwart ist, und dem Weiblichen als einer Nähe im Rückzug, worauf sich das Begehren bezieht. In diesem Kontext zeigt der Vf., daß bei Lévinas der Terminus Eschatologie eine neue Bedeutung erhält. Hier werden wichtige Unterschiede zum christlichen Verständnis gezeigt, wobei m. E. der Zustandscharakter der christlichen Eschatologie überbetont wird (vgl. 306f). In der Synthese „Der Messias und die Zeit" (310–314) wird herausgearbeitet, daß sich die Zukünftigkeit bei Lévinas mit allen drei Zeitdimensionen verschränkt. Die messianische Zukunft ist Nichtgegenwärtigkeit und Zu-künftigkeit, sie ist Präsenz im „heute, wenn ihr auf seine Stimme hört", und sie ist Ursprünglichkeit, indem der Messias bereits vor aller Schöpfung existierte.

Im *dritten Teil* der Arbeit („Einsichten und Ausblicke") werden die Ergebnisse formuliert und Folgerungen für die Theologie gezogen. (316–373) Die „Einsichten" schließen sich eng an die vorgelegte Interpretation an. Das Messianische bei Lévinas wird rückblickend und zusammenfassend gedeutet als „Ereignis", „Zukünftigkeit", Alterität, Subjekthaftigkeit, „Text" und „Leiden" (316–335). Unter der (ungenauen) Überschrift „Das Messianische als Verhältnisbestimmung" wird das Verhältnis zwischen Judentum und Philosophie bei Lévinas resümiert. Der Vf. bespricht hier die interessante Beziehung zwischen (hebräisch-partikularer) Offenbarungsdifferenz und griechischer Universalisierung. Die europäische Philosophie verstehe sich Lévinas zufolge als Übersetzung der Bibel, wobei das Biblische als Störung und Wunde dem Griechischen wie ein Stachel im Fleisch sitzt (336–354). Das dritte Kap. bietet Ausblikke. Lévinas' Denken „im Licht der Erlösung" sei vergleichbar mit Th. W. Adorno; dieses Denken „im Licht des Anderen" entthrone das transzendentale Subjekt, und Lévinas dürfe nicht als „ethische Lektüre" mißverstanden werden. Gerade letzterem ist zuzustimmen, wenngleich die Gegenüberstellung messianisch, nicht ethisch als Kurzformel ebenso mißverständlich sein könnte (vgl. 359 und 360f). Problematisch erscheint mir das Verdikt gegen „eine metaphysische Lektüre", weil nicht geklärt wird, was unter „metaphysisch" zu verstehen ist. Der Vf. schreibt: „Die messianischen [...] Elemente sind *Unterstellungen* der Wirklichkeit. Sie *verdächtigen* die Wirklichkeit hinsichtlich ihrer Erlösung" (361). Ist das schon antimetaphysisch? Wenn der Vf. schreibt, Lévinas wolle nichts beweisen, sein Denken sei immer tastend und ambivalent und insofern „ein eschatologisches, prophetisches Denken" (362), dann ist dem hinzuzufügen, daß Lévinas dennoch zeitlebens Wert darauf legte, bei aller Ambivalenz eine konsistente Philosophie zu entwickeln, die durchaus eine neue Gestalt von Metaphysik darstellt.

Was den Ausblick auf die Theologie selbst betrifft, faßt sich der Vf. allzu kurz, indem er mit O. Bayer das Problem des theologischen Paradoxes und seine Nähe zur messianischen Struktur anspricht, sich auf U. H. J. Körtners Hermeneutik des Unverständnisses bezieht, wonach sich in der Inspiration die Fremdheit des fremden Textes vermittele, und schließlich P. Tillichs Kairologie mit Lévinas ins Gespräch bringt. So interessant diese (eigentlich nur noch anmerkungsweisen) Analysen erscheinen, so sehr hätte man sich gewünscht,

daß der Vf. das zentrale Thema seiner Arbeit mit der christlichen Theologie konfrontiert hätte. Dann wären allerdings v. a. *christologische* Fragen zur Debatte gestanden. Dann hätte wohl auch einer der zentralen „messianischen" Texte von Lévinas, *Un Dieu Homme?*, einen entsprechenden Stellenwert erhalten können.

Es ist höchst verdienstvoll, daß der Vf. die jüdischen Impulse mit dem philosophischen Werk konfrontiert und auf diese Weise zusammenführt, was Lévinas zunächst selbst getrennt gelesen haben wollte. Wie sehr sich beide Lektüren aufeinander beziehen, ist aus der Arbeit deutlich zu erkennen. Der Vf. legt den Schwerpunkt auf die Darstellung und Analyse der Texte. Die grundsätzliche Zweisprachigkeit, mit der die Texte vorgestellt werden, ist für alle hilfreich, die sich in das Werk von Emmanuel Lévinas einlesen wollen. Gewünscht hätte ich mir, daß auch die deutsche Version jeweils mit Quellenangabe versehen worden wäre. An manchen Stellen könnte man sich mehr Interpretation als Zitation vorstellen, wenn es beispielsweise bei Lévinas heißt: „Die Freiheit rechtfertigt sich nicht durch die Freiheit" (Zit. 158). Angesichts des intensiven Freiheitsdiskurses in der gegenwärtigen (katholischen) Theologie hätte hier Lévinas vom Früh- bis zum Spätwerk intensiver befragt werden müssen. Insgesamt wäre es gut gewesen, wenn die theologischen Ausblicke ein anderes Gewicht erhalten hätten und dabei v. a. die Herausforderungen des Lévinas'schen Messianismus für die Christologie intensiver bedacht worden wären. Doch die Lektüre des Buches erweist sich für alle an Emmanuel Lévinas Interessierten als großer Gewinn.

Bonn Josef Wohlmuth

Wyschogrod, Michael: **Gott und Volk Israel.** Dimensionen jüdischen Glaubens. Übersetzung aus dem Amerikanischen von Annerose Karkowski / Wolfgang Stegemann. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. 247 S., kt € 21,45 ISBN: 3–17–015344–7

M. Wyschogrod, weiteren Kreisen durch sein Engagement für den jüdisch-christlichen Dialog bekannt, versucht in diesem, englisch 1983 bzw. erweitert 1996 erschienenen Buch, das Judentum aus philosophischer Sicht darzustellen, wobei aber die biblische Perspektive stets zentral bleibt. Die v. a. in den USA heute oft anzutreffende Position, die die Kontinuität des heutigen rabbinisch geprägten Judentums zum biblischen Judentum bestreitet, lehnt er zu Recht ab. Zugleich distanziert er sich auch vom größten Philosophen des Judentums, Maimonides: Seine Entmythologisierung der Gottesvorstellung sei unbiblisch und für den jüdischen Glauben gefährlich. Das mag beim beabsichtigten philosophischen Zugang des Vf.s überraschen, ist aber bei seiner durchgehenden Betonung der physischen Erwählung Israels als einer natürlichen Familie nur konsequent. Das Ergebnis ist eine höchst anregende Dialektik von biblischer Theologie und philosophischer Durchdringung des Judentums aus orthodoxer Sicht.

Das erste Kap. befaßt sich, darin der Tradition jüdischer Religionsphilosophie folgend, mit den Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis, betont dabei aber primär deren Begrenzung: „Das biblische Menschenbild kann die Vernunft nicht in den Mittelpunkt stellen." Zentral ist vielmehr der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot (19); ihm entspricht eine in der konkreten irdischen Realität verankerte Intelligenz, die die Bibel und ihre Gebote nicht vor das Tribunal der Vernunft zitiert, die Souveränitat des biblischen Gesetzgebers nicht in Frage stellt. „Menschliche Existenz ist nur im Schatten des göttlichen Lichtes möglich" (23), Dunkelheit und Nichtwissen sind Voraussetzung, damit der Mensch Mensch bleiben kann. Gott wird ihm nur in Abraham, dann im Volk Israel sichtbar, als der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", während das Tetragramm Geheimnis und Verborgenheit Gottes kennzeichnet.

Die Körperlichkeit der Existenz Israels wird besonders im Opferkult bewußt; dieser beruht auf der Opferung Isaaks und setzt die Bereitschaft ganz Israels voraus, für die Heiligung von Gottes Namen geopfert zu werden, Leiden als für Israel normal zu betrachten. So dunkel vieles am Opfer bleibt, hat Israel der Versuchung zu widerstehen, den Opferkult durch einen rein geistigen Gottesdienst zu ersetzen, wie es auch an der Beschneidung als körperlichem Ausdruck seines Judeseins festhält. Begrenztes Wissen und Körperlichkeit gehören zusammen. Da die Erwählung Israels das Fleisch seines Volkes einschließt, kann im Judentum Theologie nicht zentral sein. Theologie ist prinzipiell nur als Rückblick auf eine im wesentlichen vollendete Geschichte, die schon stattgefundene Erlösung möglich; Israel dagegen weiß sein Schicksal noch unvollständig, kann daher nicht wie das Christentum schon das Ganze im Blick haben. Adäquater Ausdruck dieser Seinsform ist die Halacha; „halachisches Judentum hat das biblische Judentum lebendig erhalten" (44).

Das zweite Kap., „Eine erwählte Nation", beginnt mit einem Angriff auf die Vorstellung einer jüdischen Philosophie. Diese läuft stets Gefahr, das Judentum fälschlich zu vergeistigen. Das Judentum hat, so W., an der westlichen Philosophie nicht maßgeblich teilgenommen. Spinoza, Marx und Freud seien aus ihrer Entfremdung vom Judentum zu verstehen, auch wenn „das Jüdischsein keineswegs für ihre Projekte irrelevant war" (56). Aber auch der tief engagierte Jude Maimonides ist im Judentum eher durch seine rechtlichen Schriften als durch sein philosophisches Werk wichtig. „Es gibt kein Werk jüdischer Philosophie", auch nicht Maimonides' Führer der Verwirrten, „da darin die Dualität von Judentum und Philosophie nicht klar ist" (72). Das hängt damit zusammen, daß jüdisches Denken über Gott nicht isoliert vom Volk Israel möglich ist. Auch die Formulierung eines jüdischen Glaubensbekenntnisses ist abseitig; die Identität des Juden hängt an seiner Zugehörigkeit zum Volk und dem Gehorsam gegenüber den Geboten der Tora, nicht aber an der Zustimmung zu einem Glaubensbekenntnis.

Die Erwählung des Volkes Israel ist nicht notwendig, auch nicht der bestmögliche Weg Gottes, sondern einfach Faktum, Erwählung aus Liebe, die den nicht Erwählten durch seinen Ausschluß notwendig schmerzen muß. Gott tritt mit Israel in eine Ich-Du-Beziehung, liebt den Menschen auf menschliche Art, ist damit auch parteilich und macht sich damit verwundbar, da er die menschliche Reaktion braucht. Gott erwählt Israel als ein real existierendes physisches Volk, als nationale Familie, die noch immer unterwegs ist. Dieses Festhalten an konkreter Realität in der Zeit, während die Zukunft dunkel bleibt, bewirkt, daß das Philosophische im Judentum nicht so zentral wie im Christentum sein kann.

Im dritten Kap. geht es um die Persönlichkeit Gottes. Philosophische Kritik am Anthropomorphismus darf nie so weit gehen, daß dabei die Realität Gottes schwindet. Jüdisches Leben „ist Existenz vor dem Du des Gottes Israels" (80). Doch bei aller Sympathie für Buber stellt sich W. gegen dessen These, daß die Ich-Du-Beziehung mit Gott nicht zu einem Ich-Es werden kann. Ein Du, das nicht auch zu einem Es werden kann, wäre völlig unvorstellbar. Insofern der Gott Israels einen richtigen Namen hat, ist er auch ein Es. Um den Gott Israels vom neutralen Begriff „Gott" zu unterscheiden, spricht W. stets vom unsagbaren „Namen", HaSchem. Dieser ist nicht ohne Welt denkbar, genauer, nur in Israel erfahrbar. So „ereignet sich HaSchems Umgang mit den Menschen fast gänzlich durch sein Verhältnis mit Israel" (97). Da HaSchem den Menschen nach seinem Bild erschaffen hat, ist der Mensch die Basis für ein Verstehen von HaSchem. Das führt zu einem stark anthropomorphen, psychologisierenden Sprechen von Gott und seiner Einsamkeit, deretwegen er im Menschen einen Partner sucht, in einer Art Haßliebe zu diesem steht, allein Israel in ewiger Liebe verbunden. Ihn darf man nicht entmythologisieren und entpersonalisieren, wenn man der biblischen Darstellung treu bleiben will.

„Erschaffenes Sein" ist das Thema des vierten Kap.s. Wieweit kann man den Begriff des Seins auf Gott anwenden? W. setzt sich hier besonders mit Heideggers Wiedereinführung der Ontologie in das Zentrum der Philosophie auseinander. Von Gottes Sein zu sprechen, heißt, ihn auf den Status eines Seienden unter allen anderen zu reduzieren. Gott hat das Sein erschaffen und beherrscht es. Das gilt auch vom Menschen, der aber für Gottes Herrschaft eine größere Bedrohung als das Sein darstellt. Hier befaßt sich W. ausführlich mit Anselms ontologischem Gottesbeweis; richtig verstanden, beweist dieser, daß Gott der Herr des Seins ist und diesem erst eine Basis gibt. Gott ist nicht mit dem Sein zu identifizieren. Das Sein ist nicht Gott, nicht HaSchem; denn für das Judentum ist Sein geschaffenes Sein. Gott ist jenseits von Sein und Nichtsein. In der Quasi-Identifizierung Gottes mit dem Sein sieht W. die Wurzeln des Problems der Entmythologisierung, dieses sei „ein philosophisches Problem (...). All dies ist irrelevant für den Gott Israels. Er benötigt keine Entmythologisierung, denn er ist der Herr über das Sein" (152).

„Ethik und jüdische Existenz" ist Inhalt des fünften Kap.s. Die Entscheidung von Samson Raphael Hirsch, sich von der organisierten jüdischen Gemeinde zu trennen, weil er nicht mit dem Reformjudentum, das nicht alle Texte der Tora gleichermaßen als Wort Gottes verstand, zusammenleben wollte, war falsch, denn das Judentum ist kein System von Ideen, sondern ein in seiner Körperlichkeit erwähltes Volk, für das seine Geschichtlichkeit und seine Bindung an das Land wesentlich sind. Eine Spiritualisierung hat das Judentum stets abgelehnt; es vertritt keine reine Ethik und noch weniger eine reine Lehre. So sehr man Ethik als zentral für das Judentum betrachtet, betont W.: „Ethik ist das Judentum der Assimilierten" (161). Gott hat beschlossen, „ein biologisches Volk zu erwählen, das selbst dann auserwählt bleibt, wenn es sündigt" (164). „Das authentischere, ethnisch verwurzelte Judentum Osteuropas hat sich an dieser Konzentration auf das Ethische niemals beteiligt" (169). Sicher ist Ethik wichtig, doch ist es „keine autonome Ethik, die im Zentrum des Judentums steht" (170). Zur Ethik kommt das Gesetz, konkrete Gebote, die das Selbstverständnis des Judentums schon immer geprägt haben.

Im Dialog mit Buber betont auch W. die Gefahr, die Gebote und deren Deutung durch die Rabbinen absolut zu setzen, so daß Gott nicht mehr direkt eingreifen kann. „Die Tendenz, HaSchem aus dem Gesetz herauszudrängen und die Tora zum Gesetz umzuwandeln, muß – zumindest weitgehend – als ein Abkühlen des Feuers der göttlichen Offenbarung zur Asche der menschlichen Institutionen gedeutet werden" (182f). Wenn das Gesetz den Rabbinen in die Hand gegeben wäre, deren Entscheidung göttliches Gesetz ist, hätte der Mensch die Sicherheit erlangt, das Rechte zu tun, wäre nicht mehr in Furcht, HaSchem zu mißfallen: „Die Wirklichkeit HaSchems entschwindet (...). Nun wird zwar der Tora Gehorsam geleistet, aber nicht HaSchem" (183). Der unbeschränkte Glaube, „daß die rabbinischen Autoritäten das wahre Wort Gottes lehren" (187), ist falsch. Auch sie können sündigen und in die Irre gehen. HaSchems Einwohnung in Israel führt nicht zu einem sündelosen Volk. Israels Sünde treibt HaSchem nicht aus seinem Volk, betrifft ihn vielmehr selbst: „Die durch Sünde verursachte Entfremdung Israels von HaSchem ist eine göttliche Selbstentfremdung" (188), zugleich auch eine Beschädigung Israels.

Im letzten Kap. geht es um „Das Unverwirklichte", die Frage der Zukunft. Übermäßige Konzentration auf die Zukunft, die dieser Stabilität aufzwingt und

sie der Zukünftigkeit beraubt, ist destruktiv für die Gegenwart. Zukunft bleibt wesentlich verschleiert. Der Bezug zur Gegenwart bleibt wesentlich, damit auch zum konkreten Israel aus Heiligen und Sündern, auch dem säkularen Israel. Offenheit auf die Zukunft bedeutet, nicht alles Neue a priori ablehnen. Wirkliche Erneuerung geschieht immer, wenn ein Zaddik erscheint, „der schon allein in seiner Existenz die traditionellen Lehren personifiziert" (203). Mit der Gründung des Staates Israel und damit dem Wiedereintritt des Judentums in die Geschichte sind Probleme entstanden, für deren Lösung streng halachische Kategorien ungenügend sind. Gewisse orthodoxe Kreise haben als Antwort den Begriff der *Daas Tora* entwickelt (in etwa „Haltung gemäß der Tora"). Der Begriff der Tora wird darin weit über den rechtlichen Bereich hinausgeführt. Bei aller irdischen Verankerung in Staat und konkretem Volk gilt, daß authentisches Judentum messianisches Judentum sein muß. „Der beschnittene Körper Israels bildet die dunkle, fleischliche Gegenwart, durch die sich die Erlösung ihren Weg in der Geschichte bahnt. Von den Juden kommt das Heil, weil der Körper Israels der Wohnsitz der göttlichen Gegenwart in der Welt ist" (223; vgl. schon 189: „*Judenfrei* zu sein bedeutet, von Gott verlassen zu sein").

Die Art, wie der Vf. die zentralen Themen jüdischen Daseins einkreist, philosophische Ansätze stets durch die Tora hinterfragt, ohne diese philosophisch zu neutralisieren, am Schluß aber doch wieder wesentliche philosophische Gedanken aufnimmt, reißt den Leser mit. Viele der Aussagen provozieren gewollt, sind unerwartet, oft unbequem. Die These der fleischlichen Erwählung Israels und damit verbunden die Vorstellung eines Gottes, der nur durch dieses Volk erfahrbar ist, nur in menschlichen Kategorien gedacht werden kann, wird konsequent durchgehalten, das spezifisch Jüdische stets im Gegenüber mit christlichen Positionen herausgearbeitet. So entsteht eine Philosophie des Judentums, die zutiefst biblische Theologie ist. Das ausgezeichnet übersetzte Buch regt zum Denken an; es gehört zum Besten, was seit langem zum Thema erschienen ist.

Wien Günter Stemberger

Spiritualität

Greshake, Gisbert: **Spiritualität der Wüste.** – Innsbruck: Tyrolia 2002. 205 S. geb. € 21,90 ISBN: 3–7022–2470–X.

Spiritualität der Wüste: Nur wer die Wüste umfassend als geographischen und spirituellen Raum, als Wirklichkeit und Metapher, im Spiegel geschichtlicher und zeitgenössischer Zeugnisse durchlebt und erfahren hat, kann authentisch den Anspruch erfüllen, der mit diesem Titel verbunden ist. Und in der Tat: Vorliegender Bd kann als das geistliche Extrakt der Erfahrungen gelten, die der emeritierte Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake im Laufe seines Lebens auf seinen Expeditionen in die nordafrikanischen Wüstenlandschaften und durch intensive theologische Beschäftigung mit der geistlichen Nahrung von Wüstenvätern und spirituellen Quellen gemacht hat. Theologie und Spiritualität der Wüste werden zudem durch eindrucksvolle Fotoaufnahmen von Wüstenlandschaften kommentiert und veranschaulicht, die dem Bd ebenso kunstvolle wie auch meditative Akzente verleihen.

Im Unterschied zu seinem Werk „Die Wüste bestehen", das seit 1979 in etlichen Neuauflagen erschienen ist, und das der Vf. als „Liebeserklärung an die Wüste" (14) bezeichnet, hat G. sich mit vorliegendem Bd zum Ziel gesetzt, eine „Spiritualitätsgeschichte der Wüste" (15) vorzulegen. Sein Werk ist keine distanzierte Frömmigkeitsgeschichte zum Stichwort „Wüste", sondern trägt „ganz unterschiedlich akzentuierte Erfahrungen, welche gläubige und nichtgläubige Menschen, angefangen vom Alten Testament bis hin zur Gegenwart, mit der Wüste gemacht haben" (15), zusammen. Wie vielfältig die Spiritualität der Wüste ist, zeigen die unterschiedlichsten Aspekte auf, die der Vf. auf verschiedenen Ebenen behandelt:

So führt er in seiner Einleitung (7–16) die Leserschaft zunächst in die geographischen und topographischen Bedeutsamkeiten der Wüstenlandschaftsform ein, um aus deren landschaftlichen Herausforderungen die geistlichen Erfahrungsräume zu erschließen, auf welche die Wüste verweist. Diese geistlichen Erfahrungsräume können nicht anders als mehrschichtig wiedergegeben werden, wie schon das diachron angelegte Inhaltsverzeichnis des vorliegenden Werkes verdeutlicht: (1) Wüste in der Heiligen Schrift (17–61), (2) Spiritualität der Wüstenväter (62–109), (3) Wüste in der Deutschen Mystik (110–118), (4) „Elijanische" Wüstenspiritualität des Karmel (119–134), (5) Wüste in der Spiritualität Charles de Foucaulds (135–164), (6) die „naturale" Wüstenspiritualität der Gegenwart (165–182), (7) Kirche in der Wüste (183–194). Dabei spiegelt die unterschiedliche Verteilung der Seitenzahl auf die einzelnen Kap. auch die Schwerpunkte des theologischen Werks des Vf.s wider; seine Beschäftigung mit Bruno dem Kartäuser, Meister Eckhart oder Charles de Foucauld ist unverkennbar. Ein bes. Gewicht legt der Vf. auf sein erstes Kap. (1), in welchem er alttestamentliche Schriftstellen, die sich auf Wüste und die Wüstenwanderung des Volkes Israels beziehen, deutet und für eine gelebte Spiritualität von heute in nahezu allegorischer Weise auslegt, während er die entsprechenden Schriftstellen des NT in theologischer Komplexität knapp (59–61) darstellt. (2) Mit dem Kap. über die Spiritualität der Wüstenväter möchte der Vf. einen „Versuch einer systematisierenden Gesamtsicht der Spiritualität, wie sie von Wüstenvätern gelebt wurde" (71), unternehmen, was im Rahmen der Kürze der Darstellung und dem Anspruch, möglichst viele Wüstenväter zu unterschiedlichen Themen zu Wort kommen zu lassen, zu weitergehender eigener Vertiefung anregt. (3) Die Deutsche Mystik kommt in dem Grundgedanken Meister Eckharts zu Wort, aller Dinge „ledig zu werden" (110). Auch in diesem Kap. hält der Vf. Impulse für die eigene Spiritualität bereit. (4) Dem ältesten Orden, seiner Geschichte und seinem Auftrag ist das folgende Kap. gewidmet, wobei die Erfahrung des Elija mit geistlichen Erfahrungen, die der Vf. und seine Begleiter auf Wüstenexpeditionen gemacht haben, durch eingestreute Tagebuchaufzeichnungen gespiegelt wird. (5) Wie impulsgebend für die Frömmigkeitsgeschichte das Leben und Wirken Charles de Foucaulds war, zeigt das fünfte Kap., das auch auf die Jerusalem-Gemeinschaft von Pierre-Marie Deflieux eingeht und mit Anregungen für einen eigenen Wüstentag aus der Feder des verstorbenen Münsteraner Spirituals Johannes Bours endet. (6) Nicht religiös motivierte aktuelle Tendenzen der Zurückgezogenheit in geographische oder meditative Wüsten greift der Vf. im folgenden Kap. positiv auf und benennt – auch für die eigene spirituelle Praxis anregende – anthropologische Grunddaten, mit denen die Wüste konfrontiert (Freiheit, Schweigen, Wahrheit der Entscheidung, Zeit). (7) Die Bedeutung der „Wüstenexistenz" der Kirche beschließt den Bd.

Nicht nur diachron gelingt es dem Vf., die unterschiedlichsten Aspekte der Wüste und Wüstenerfahrungen zusammenzutragen, auch durch das Einstreuen verschiedener Textgattungen in sein Werk wie Tagebuchaufzeichnungen, Gedichte, Schriftzitate, Sentenzen und Apophtegmata unterschiedlichster Autoren verschiedener Zeiten erhält der Leser einen Eindruck in die Fülle der geistlichen Aspekte, welche die Wüste birgt. Auf solche Weise vermitteln diese Texte, seien es Schriftzitate aus dem AT, geistliche Texte wie z. B. von Alfred Delp, Gedichte wie z. B. von Martin Gutl oder Tagebuchaufzeichnungen des Dogmatikers Manfred Scheuer aus gemeinsamen Wüstenexpeditionen, dem Leser und der Leserin geistliche Inspirationen, die das Werk zu einem Exerzitienbuch machen könnten, wenn nicht die ebenso wertvollen theologischen Reflexionen des Vf.s dem Leser und der Leserin intellektuelles Mitdenken abverlangen und theologische Vorbildung voraussetzen würden. Wer zu vorliegendem Bd greift, um in die Stille zu gehen oder gar Wüstentage zu gestalten, kann in einzelnen Textpassagen sehr wertvolle geistliche Anregungen aus unterschiedlichen alttestamentarischen und christlichen Pilgertraditionen erhalten und findet schließlich Anregungen zu einem Wüstentag tabellarisch aufgelistet (164), wird aber v. a. mit dem „Versuch einer systematisierenden Gesamtsicht der Spiritualität" (70) konfrontiert.

Diese äußert sich darin, daß auch wissenschaftliche Themen problematisiert werden, wie etwa die Frage, wo der Offenbarungsberg Sinai zu lokalisieren, oder wie das Gottesbild des alttestamentarischen Nomadentums beschaffen sei. Historisch parallele Mythen, wie etwa das ägyptische Totenbuch, werden ebenso wie Jan Assman zitiert.

Mit diesem Bd ist das Desiderat erfüllt, die „Symbolgestalt" der Wüste für die Theologie und Spiritualität systematisch zu erschließen. Die theologisch gebildete und spirituell interessierte Leserschaft findet hier nicht zuletzt deswegen ein sehr gewinnbringendes Kompendium der Spiritualität der Wüste vor, weil der Vf. zugleich an seinen eigenen Erfahrungen teilhaben läßt, die er in vielen Jahren auf seinen Wüstenexpeditionen sammeln konnte.

Freiburg Katja Boehme

Theologie / Musik

Depta, Klaus: Rock for Jesus. Biographisches Lexikon christlicher Interpreten der Rock- und Popszene. Aufbereitet für Religionsunterricht und Jugendarbeit. – Limburg / Kevelaer: Lahn 2001. 170 S., kt € 14,90 ISBN: 3–7840–3220–6

Religiöse Elemente in der (säkularen) Popmusik haben in den vergangenen Jahren einige theologische und insbesondere religionspädagogische Aufmerksamkeit nicht nur in Diss.en erfahren, vgl. u. a. die einschlägigen Arbeiten von Ilse Kögler, Peter Bubmann, Rolf Siedler, Arthur Thömmes, Bernd Schwarze, Hubert Treml, Jan Koenot, Gotthard Fermor, Matthias Everding und Uwe Böhm / Gerd Buschmann.

Das vorliegende Büchlein bezieht sich ausschließlich auf die christliche Popmusikszene, die in den USA nicht so strikt von der „weltlichen" getrennt ist wie in Deutschland. Der vielfältig bes. durch Rundfunkbeiträge ausgewiesene Vf., Referent für Gymnasien der Schulabteilung des Bischöflichen Gene-

ralvikariats Fulda und Leiter der Redaktion Kirche im Privaten Rundfunk des Bistums Fulda, hat bereits in seiner 1999 im selben Verlag erschienenen Arbeitshilfe „Holy Fire" auf 112 S. und einer beigelegten CD 14 Songs christlicher Rock- und Popmusik u. a. der Gruppen Ararat, Nimmzwei und Jona religionsdidaktisch aufbereitet. Der mir vorliegende Bd ist umfassend-lexikalisch, alphabetisch und biographisch angelegt: Lebensläufe und Songbeispiele von ca. 40 christlichen Interpreten unterschiedlicher Musikrichtungen sollen die christliche Einstellung nicht nur erfolgreicher Stars wie Amy Grant, Phil Keaggy, Petra oder Rick Wakeman und ihrer Glaubenssuche verdeutlichen, ergänzt durch Diskographien und knappe didaktische Impulse. Hilfreich ist auch ein fünfseitiges Themenregister zu den vorgestellten Songs.

Hier aber zeigen sich zugleich auch die Grenzen dieser Veröffentlichung: a) die Verengung auf die in Deutschland noch immer recht isolierte „christliche" Popmusikszene, b) die einseitige und der Popmusik nicht gerecht werdende Zugangsweise über Text / Themen-Orientierung, c) die mehrheitlich einseitig „fromm" und evangelikal angelegten Texte dieser christlichen Szene mit ihren Anbetungsliedern (praise and worship) und der d) damit verbundenen theologischen Verengung auf Themen wie „Nachfolge", „Evangelisation", „Schuld", „Umkehr", „Bekenntnis" und „Lobpreis" (Zitate aus dem Register) sowie e) die mehrheitliche Reduktion auf die (textorientierte) Singer / Songwriter-Tradition. Ob viele dieser frommen Texte nicht selbst wieder der kritisch(!)-didaktischen – auch religionskritischen (!) – Reflektion bedürften, um sie religionsdidaktisch wirklich fruchtbar zu machen?! Dazu aber reichen die mehrheitlich affirmativen, biblizistischen und allzu knappen didaktischen Impulse nicht aus. Der Vf. hat aber auch zu dieser Form der theologisch-didaktisch kritischen Auseinandersetzung mit diesem Buch eine dankbare Grundlage geschaffen.

Ludwigsburg Gerd Buschmann

Theologie / Literatur

Lehr-Rosenberg, Stephanie: **„Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug."** Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2003. 413 S., kt € 49,50 ISBN: 3–8260–2398–6

Die vorliegende Arbeit im Spannungsfeld von Theologie und Literatur wurde 2001 als pastoraltheologische Habil.sschrift von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Würzburg angenommen. Die Vf.in betrachtet darin das lyrische Werk Hilde Domins unter der Fragestellung, ob diese Gedichte „auch theologisch verantwortete Orientierungsmodelle angesichts biographischer Unsicherheit sein können" (12f). Gerade weil das Themenbündel von Heimat, Vertreibung und Fremde im Werk der in Heidelberg lebenden hochbetagten jüdischen Lyrikerin einen zentralen Platz einnimmt, schließt sich die im Titel deutlich werdende thematische Schwerpunktsetzung stimmig an die Wahl der Autorin an. Es geht der Vf.in um den „Umgang mit Fremde und Heimat heute" als „Herausforderung an die Erwachsenenbildung" (15).

In fünf Schritten erschließt die Vf.in ihr Thema. In einem ersten Kap. betrachtet sie Begriffe und Kontexte von „Fremde" und „Heimat". Die moderne Gesellschaft zeichnet sich vor allem durch Erfahrungen von Heimatverlust aus, was zugleich Risiken wie Chancen bietet, „Identitätskrise" wie „Freiheitszuwachs" (47). Mit Hilfe der Texte von Hilde Domin lassen sich – so die These der Vf.in – diese Dimensionen in der Erwachsenenbildung ideal ansprechen. Im zweiten Teil wird die Biographie Hilde Domins vorgestellt, da Person und Werk als „Autorität im Umgang mit Heimat und Fremde" (55) profiliert werden sollen. Das unkommentiert angegebene Geburtsjahr 1909 überrascht dabei, üblich in fast allen Quellen ist sonst das Jahr 1912. Der dritte Teil (79–102) beschreibt das Forschungskonzept der Arbeit, auf welches später genauer einzugehen ist. Der als vierte Teil bezeichnete eigentliche Hauptteil der Arbeit untersucht anhand eingehender Detailanalysen den Umgang Domins mit den ausgewählten thematischen Schwerpunkten, in denen in breit ausgespannter Einzelausdeutung ein Motiv herausticht: „das Ich" wird „die einzige Heimat, an der es angesichts aller Verluste festhalten will: die Heimat im Dennoch" (383). Im Schlußkapitel bündeln die Überschriften die Ergebnisse im Blick auf ihre praktische Bedeutung: Was kann man in der Erwachsenenbildung exemplarisch anhand dieser Gedichte lernen? „Die Benennung der Negativität des Heimatverlustes"; „Die Entidealisierung des Heimatbegriffs"; „Die Notwendigkeit einer Utopie von Heimat"; „Die radikale Weltbezogenheit"; „Schritte des Vertrauens"; „Die Dimension des Erstaunens und der Dankbarkeit"; schließlich in all dem „Eine andere Gebetssprache".

Die Deutung der Einzelgedichte sowie die Bündelung unter der Frageperspektive nach Heimat und Fremde machen die Stärken dieser Arbeit aus. Erstmals wird hier im theologisch-literarischen Diskurs das Werk Hilde Domins in aller Ausführlichkeit, Sympathie und Feinfühligkeit aufgenommen und gedeutet. Einerseits wird dadurch der literarische Stellenwert dieses Werkes zu Recht gewürdigt, andererseits so die theologische Relevanz dieses Werkes betont. Wenn im folgenden also erhebliche Einwände gegen die Arbeit als Habil.sschrift erhoben werden, dann nicht aufgrund der inhaltlichen Gestaltung, sondern aufgrund wissenschaftstheoretischer Entscheidungen. Drei zentrale Anfragen müssen in aller Offenheit benannt werden:

Gerade theologische Arbeiten, die im Grenzbereich mit anderen Wissenschaften entstehen, sind zu hermeneutischer Transparenz und Sorgfalt verpflichtet. Für diese Arbeit heißt das: Als theologisch-literarische Arbeit muß sie sorgsam mit den Erkenntnissen der Literaturwissenschaft umgehen, muß prinzipiell auch für Literaturwissenschaftler akzeptable Zugänge erschließen. Die Vf.in ist sich dieser Problemlage bewußt, wenn sie schreibt: „Es geht daher nicht um eine vorrangig literatur- und sprachwissenschaftliche Perspektive, sondern das existenzerhellende und pädagogische Interesse steht im Vordergrund. Gleichwohl soll die Interpretation mit einer Methode vorgenommen werden, die sich wissenschaftlich verantworten kann" (79). Genau diese „wissenschaftliche Verantwortbarkeit" wird im gewählten Zugang fraglich, wird der „existenzerhellenden" und „pädagogischen" Perspektive" geopfert.

Das zeigt sich zunächst in der eklektischen Wahrnehmung der germanistischen Forschungsliteratur. Selbst wenn es hier nicht um eine lückenlose Erfassung gehen muß, so verwundert doch die Nicht-Rezeption zentraler Arbeiten: In „B. Lermen / M. Braun: Hilde Domin: ‚Hand in Hand mit der Sprache' (Bonn 1997)" etwa wird nicht nur das Thema „Exilerfahrungen" explizit thematisiert und durch genaue Textdeutungen belegt, zudem finden sich weitere Deutungen spezifisch religiöser Motivik im Werk Domins. Daneben liegen zahlreiche kleinere theologisch-literarische Deutungen zu Person und Lyrik Hilde Domins vor, die schlicht ignoriert werden. Hier steht die Arbeit – scheinbar als bewußte Entscheidung der Vf.in (!) – nicht auf dem Forschungsstand ihrer Zeit. So diskreditiert sie jedoch allgemein den ständig unter Rechtfertigungsdruck stehenden theologischen Zugang zu Literatur!

Derselbe Befund betrifft die spezifische hermeneutische Verankerung der Arbeit. Seit etwa 30 Jahren hat sich der wissenschaftliche Forschungsbereich von Theologie und Literatur (Sölle, Mieth, Kuschel, etc.) etabliert. Hier haben sich maßgebliche hermeneutische Muster, Zielvorgaben, methodische Raster herausgebildet, welche die Vf.in in kurzen Randbemerkungen streift (51f; 79), ohne sich tatsächlich auch nur ansatzweise wissenschaftstheoretisch damit auseinanderzusetzen. V. a. neuere Arbeiten seit Beginn der 90er Jahre werden ignoriert. Zudem liegen ausgearbeitete Ansätze für die Rezeption speziell von Lyrik im Bereich der Religionsdidaktik vor (Motté, Schroer, Sajak, Heil), die nicht einmal erwähnt werden. Die Arbeit stößt so „unbefangen" in ein komplexes Gebiet vor, in dem es vorgeprägte Wegspuren gibt. In denen muß man nicht gehen, aber sie nicht einmal wahrzunehmen, sie nicht reflektiert zu kommentieren und eigene Wegentscheidungen nicht von ihnen abzusetzen, ist in einer wissenschaftlichen Arbeit kaum verzeihlich. Die Anschlußfähigkeit dieser Arbeit bleibt so gering.

Diese doppelte Unterlassung hermeneutischer Selbstvergewisserung führt schließlich zu dem dritten anzufragenden Bereich: dem „Forschungskonzept". Die Vf.in verortet ihr Verfahren durchaus in der ästhetischen Debatte um die Möglichkeiten sinnvoller Gedichtinterpretation v. a. in Anschluß an J. Anderegg (83–96). Das gewählte Verfahren entspricht dann jedoch eher einem eigengeprägten didaktisch-methodischen Zugang, als einem wissenschaftlichen Verfahren. Zudem entspricht es methodischen Zugängen, die jeder Studierende der Germanistik in den didaktischen Einführungsveranstaltungen kennenlernt, kann also nicht die postulierte Originalität einlösen. Es geht der Vf.in um ein „Sich-Hineinschreiben" (97) in die Gedichte, eine „offene Interpretationsmethode" „aus dem Gedicht heraus", die „weitgehend auf eine germanistische Katalogisierung poetologischer Stilmittel verzichtet" zugunsten der genauen Beobachtung dessen „was da ist" (96f). In einem methodischen Achtschritt (98f) faßt sie ihren Zugang als Verfahren der Verlangsamung, Intensivierung und subjektiven Texterfühlung zusammen: Abschreiben mit Hand, Numerierung der Zeilen, Beschreibung des Aufbaus mit dem Ziel, einen ersten Überblick zu bekommen; Textverdeckung bis auf den Titel, der assoziativ erschlossen und mit dem ersten Leseeindruck konfrontiert wird; Schritt für Schritt Aufdecken der Einzelzeilen und Benennung der Assoziationen im Blick auf Einzelzeile, Inhalt, Form und sich bis dato erschließende Gesamtgestalt; Zusammenfassung und Spekula-

tion über das Folgende; Bündelung der Beobachtungen zu jeder Strophe; Bündelung zum ganzen Gedicht.

Deutlich wird, daß dieses „Sich-Hineinschreiben" als eine von vielen möglichen methodischen Zugangsweisen zu literarischen Deutungen hier als Grundzugang gewählt wird, der sich spezifisch in der Erwachsenenbildung bewähren kann. Dieser Befund ist so unzweifelhaft richtig und wird transparent aufgezeigt. Die Grenzen dieses – eben letztlich nicht originellen – Verfahrens werden in der Arbeit jedoch nicht thematisiert. So produktiv der Bereich der individuellen oder kollektiven Assoziationen sein mag – es bleibt ein Verfahren, das sich wissenschaftlichen Methoden und anderen, bereits vorliegenden Deutungen verweigert. Kein Wunder also, daß die Sekundärliteratur im Blick auf die konkrete Textdeutung nicht berücksichtigt wird – das Verfahren schließt sie aus. Damit wird Subjektivität und Beliebigkeit der Assoziationen Vorschub geleistet. Das mag sich (durchaus auch im Sinne einer Skepsis gegenüber Sekundärliteratur) als Praxisverfahren bewähren, als wissenschaftliches Deutungsverfahren in dieser Arbeit bleibt es völlig unbefriedigend. Dürften umgekehrt Theologen mit einem – mit wissenschaftlichem Anspruch präsentierten – ähnlichen Zugang etwa zu den Psalmen einverstanden sein?

Fazit: Die Arbeit bietet einen eigenständigen Zugang zu Person und Werk Hilde Domins. Der gewählte Blickwinkel fördert hilfreiche, sensibel gedeutete und neu gewichtete Blicke zutage. Als frei schwebendes Buch kann man es mit Gewinn lesen. Als wissenschaftliche Arbeit bleibt der formale Zugang jedoch äußerst unbefriedigend. Aufgrund der drei zentralen formalen Mängel hätte die Arbeit in dieser Form als Habil.sschrift nicht angenommen werden dürfen.

Nürnberg Georg Langenhorst

Kurzrezensionen

Koncsik, Imre: **Jesus Christus – Mittler des Glaubens an den dreieinen Gott.** Eine ontologische Deutung des Glaubens in Auseinandersetzung mit aktuellen Positionen. – Hamburg: Verlag Dr. Kovat 2001. 2 Bd, 810 S. (Theos. Studienreihe Theologische Forschungsergebnisse, 51), geb. € 158,00 ISBN: 3–8300–0519–9

Diese unter der Betreuung des mittlerweile zu Bischofswürden gelangten Gerhard Ludwig Müller in München entstandene dogmatische Habil.sschrift „versteht sich als der Versuch, den Glauben in seiner spezifisch christlichen Struktur von Grund auf zu entfalten. (...) Damit wird der Ansatz vorgegeben: Er ist ontologisch, insofern das Sein des Glaubens in seiner inneren Struktur aufgedeckt werden soll. Der Nachweis seiner ontologischen Legitimierbarkeit ist Ziel der Untersuchung" (17). Im Dienste dieses Ziels knüpft Koncsik, der sich bislang durch spekulative Studien, aber auch durch im Grenzbereich von Theologie und Naturwissenschaften angesiedelte Arbeiten einen Namen gemacht hat, an die Ontologie von Gustav Siewerth an, der sich in der ersten Hälfte des 20. Jh.s um eine Vermittlung von Thomas von Aquin, Hegel und Heidegger bemüht hatte. Auf dieser Grundlage errichtet K. ein imponierendes Gedankengebäude, das v. a. durch seinen hohen Reflexions- und Abstraktionsgrad, durch seine innere Konsistenz und seine umfassende Auseinandersetzung mit etlichen großen Namen der Systematischen Theologie – teilweise auch Philosophie – des 20. Jh.s beeindruckt. Wenn diese Auseinandersetzung durchaus auch einige Positionen von Sprachphilosophie, Pragmatismus und Kontextuellen Theologien berücksichtigt, so verhält sie sich diesen gegenüber doch vorwiegend abweisend. In dieser Hinsicht bleibt K.s Entwurf bewußt traditionell – schade, da gerade eine engere Vermittlung von neuerer Ontologie mit jenen neuesten Strömungen in Philosophie und Theologie die gegenwärtige Diskussion wohl um einen guten Schritt voranbrächte. C. M.

Sedmak, Clemens: **Theologie in nachtheologischer Zeit.** – Mainz: M. Grünewald 2003. 211 S., kt € 24,80 ISBN: 3–7867–2411–3

Der junge Salzburger Religionswissenschaftler hält die Theologie für eine sterbende Disziplin, deren Tod er aber verhindern möchte. Das Mittel dazu ist ihm zufolge eine (Um-)Gestaltung der Theologie zur Theopragmatik mit dem Blick auf die Praxis Jesu. Den Lesern, die einmal nur als Männer, dann scheinbar exklusiv als Frauen gedacht werden („die Theologin", wo alle Adepten gemeint sind), wird eine hoch intellektuelle Kapuzinerpredigt gehalten über „das Elend mit uns Theologen". Doch nur wenn die Welt gedeutet wird, so könne sie bestehen, meint der Vf. – und bietet dafür eben Theologie an. Ob seine Darstellung tatsächlich vermittelt, was zweifelsohne vermittelnswert ist, darf angesichts der ziemlich komplizierten Darstellung gefragt werden. W. B.

Körper, Sport und Religion – Interdisziplinäre Beiträge, hg. v. Hans-Georg Ulrichs / Thilo Engelhardt / Gerhard Treutlein. – Idstein: Schulz-Kirchner 2003. 180 S. (Forschen – Lehren – Lernen, 17), kt € 18,60 ISBN: 3–8248–0507–3

Das Buch dokumentiert die Vorlesungsreihe „Körper, Sport und Religion", die im Wintersemester 2001/02 an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg versuchte, im interdisziplinären Dialog der Anthropologie im Sport und in den Kirchen nachzugehen. Dabei zeigt sich, daß verschiedene Berührungspunkte zwischen Religion und Sport nicht nur zwischen Sportvereinen und Kirchengemeinden vor Ort bestehen, sondern weit darüber hinaus gehen. Dabei lenken die Beiträge den Blick speziell auf den Körper, um diesen somit als Gegenstand zweier Untersuchungen zu präsentieren. Nach historischen Annäherungen zum Komplex „Körper, Sport und Religion" folgen zwei Art. zum Thema „Der Körper – im Spannungsverhältnis zwischen Abwertung und Aufwertung". Das nächste Kap. präsentiert kulturphänomenologische Annäherungen zu Religion und Sport. Hartmut Rapp betrachtet in diesem Zusammenhang „Sportstadien als heilige Räume" (121–132), Thilo Engelhardt untersucht unter den Stichwörtern „Sport und Gewalt" (133–142) den Fußballhooliganismus auf religiöse Spuren hin. „Kirche und Sport – Wertorientierung und pragmatische Alltagsbewältigung" heißt die Überschrift zweier weiterer Aufsätze, ehe abschließend Heiko Ernst unter der Leitfrage „Was verbindet, was trennt Sport und Kirche?" (171–180) ein Podiumsgespräch mit Spitzenvertretern von Sport und Kirche zusammenfaßt.

Der Bd liefert interessante Aspekte zum Bereich Sport und Religion, die nicht übersehen, daß der Sport an gesellschaftlicher Bedeutung enorm gewonnen hat, wohingegen kirchliche Aktivitäten weniger öffentliches Interesse wecken. Ferner läßt er ebensowenig Bereiche wie Sportethik und Körperkult außer acht, so daß die interdisziplinären Beiträge ein breites Themenspektrum abdecken, wodurch Sport und Religion immer wieder als wichtige, ineinander verzahnte Kulturgüter in Erscheinung treten. B. I.

Walter, Matthias: **Gemeinde als Leib Christi.** Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern". – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 349 S. (Novum Testamentum et Orbis Antiques, 49), geb. € 79,00 ISBN: 3–7278–1367–9 (Universitätsverlag) / 3–525–53950–9 (Vandenhoeck & Ruprecht)

In seiner bei Gerd Theißen, Heidelberg, erstellten Diss. untersucht M. Walter die Leibmetaphorik im Corpus Paulinum und in den Apostolischen Vätern auf dem Hintergrund der Verwendung dieser Metaphorik bei antiken Autoren: von Platon über Aristoteles, Diodoros Siculus, Cicero, Seneca, Plutarch bis hin zu Marc Aurel. Bes. Gewicht kommt natürlich der berühmten Fabel des Menenius Agrippa zu. Im Blick auf die neutestamentlichen Textstellen wird die Leibmetaphorik des Paulus in 1Kor 12 und Röm 12 untersucht, davon abgesetzt die Konzeptionen im Kolosser- und Epheserbrief sowie die einschlägigen Stellen in 1Clem (Kap. 37f), bei Ignatius, Polykarp, im Hirt des Hermas sowie in 2Clem. Ein ausführlicher tabellarischer Überblick (313–317), der die untersuchten paganen Textstellen unter einem breit gefächerten Kriterienkatalog vergleichend nebeneinander stellt, beschließt das Buch. M. E.

Writing the Bodies of Christ. The Church from Carlyle to Derrida, hg. v. John Schad. – Aldershot / Burlington (USA) / Singapore / Sydney: Ashgate 2001. 180 S., 2 Abb., geb. £ 37,50 ISBN: 0–7546–0538–8

Das vorliegende Werk ist ein Sbd verschiedener Essays von zumeist englischsprachigen Literaturwissenschaftlern und Historikern, die sich mit dem Verständnis von Kirche in literarischen Texten beschäftigen. Dabei versucht der Hg. und Literaturhistoriker J. Schad, die sehr deutlich differierenden Aufsätze zur Bedeutung der Kirche für die aus unterschiedlichen Genres und Herkunftsländern ausgewählte Literatur des 19. und 20. Jh.s (insbesondere Carlyle, Eliot, Tennyson, aber auch Engels, Nietzsche und Derrida) unter drei Ge-

sichtspunkten zu ordnen, denen die zum Teil radikal kritische Entgrenzung und Neugewinnung klassischer Begriffsbestimmungen der Kirche, allen voran der des Leibes Christi, gemeinsam ist. Ein erster Gesichtspunkt blickt auf die kirchliche Intoleranz der Differenz, was S. als „The Church Militant" bezeichnet. Ein zweiter („The Church [In]visible") sucht eine Ortsbestimmung des Glaubens vorzunehmen, dem gegenüber die offizielle, sichtbare Kirche „blind" sei. Ein dritter Gesichtspunkt („The Church Subjektive") handelt im engeren Sinne von der vermeintlichen Unmöglichkeit der klassischen Bestimmung von Kirche als einer kollektiven Körperschaft. Die vorliegenden Aufsätze bieten einen interessanten Einblick in das kreative Grenzfeld von Literatur und Theologie bzw. Ekklesiologie. Es hätte dem Werk allerdings insgesamt gut getan, nicht auf einen spezifisch theologischen Beitrag zum Kirchenbegriff verzichtet zu haben. P. L.

Dalman, Gustaf: **Arbeit und Sitte in Palästina.** Das häusliche Leben, Geburt, Heirat, Tod. Bd 8. Fragment. – Berlin: W. de Gruyter 2001. VII, 504 S., 66 Abb., Ln € 148,00 ISBN: 3–11–016607–0

Fast 60 Jahre nach dem Tod von Gustaf Dalman kommt sein monumentales Lebenswerk, „Arbeit und Sitte in Palästina", zu einem würdigen Abschluß: Der bereits minutiös geplante, aber unvollendet gebliebene Bd 8 wurde nun im Auftrag des Gustaf-Dalman-Instituts Greifswald, Hüter des wissenschaftlichen Nachlasses Dalmans, von Julia Männchen herausgegeben – bearbeitet aufgrund der Manuskripte von Lutz Regler und Stefan Schorch. Von den im Inhaltsverzeichnis angezeigten Themen (Geburt, Kindeserziehung, häusliches Leben, Gastfreundschaft, Hochzeit und Lebensende) sind leider nur die ersten beiden vollständig ausgeführt. Ab Kap. 3 finden sich fast durchgängig die Hinweise „nicht ausgeführt" bzw. „nur ansatzweise ausgeführt". Dafür wird der Leser mit reichem Bildmaterial (150–185) zu den genannten Themen sowie mit umfangreichen Registern zum Gesamtwerk belohnt. Außer Literaturverzeichnissen und einem Bibelstellenregister findet sich erstmals auch ein Gesamtverzeichnis aller rabbinischen Zitate. V. a. aber ist es das ausführliche Sachregister zum Gesamtwerk (278–371), das diesen abschließenden Bd zu einem unverzichtbaren Hilfsmittel macht. M. E.

Möhler, Johann Adam: **Simbólica.** O Exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas confesiones de fe, hg. v. Pedro Rodríguez / José R. Villar. – Madrid: Ediciones Christiandad 2002. 749 S., kt € 26,01 ISBN: 84–7057429–9

Die Univ. von Navarra (Pamplona) legt eine mustergültige Edition von Möhlers Symbolik in spanischer Sprache vor. Neben dem Text selbst und hervorragenden Verzeichnissen (Namen, Begriffe usw.) findet sich u. a. ein Verzeichnis neuerer Besprechungen von M.s Werken sowie eine exzellente Bibliographie, diese natürlich aus verschiedenen Sprachräumen. H. E. W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Bis hierhin – und noch weiter? Grenzkonflikte in Alltag, Arbeit, Wissenschaft und Politik, hg. v. der Wissenschaftlichen Arbeitsstelle des Oswald-von-Nell-Breuning-Hauses. – Münster: Lit 2002. 155 S. (Jahrbuch für Arbeit und Menschenwürde, 3), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–5965–7: 7–18: Kress, H.: Der Grundwert der Freiheit im kulturellen Umbruch; 19–33: Lehmann, T.: Der Mythos vom Ende der Erziehung; 35–46: Zinn, K.G.: Macht und Ohnmacht in der globalisierten Ökonomie; 47–65: Grosse Kracht, H.-J.: Jenseits von „Wo soll das alles noch enden ...?" und „Warum regt ihr euch so auf ...?; 67–74: Strina, G.: Entgrenzte Arbeit; 75–88: Wils, J.-P.: Sterbehilfe. Aber wie?; 89–102: Hauskeller, C.: Menschenwürde und Biotechnologie; 115–118: Garstecki, J.: Terrorismus, Politik und Pazifismus; 121–122: Schmitz, C.: Srebrenica – und der Wert eines Menschenlebens; 123–124: Vitt, W.: Armut, Reichtum und ökonomische Machtbesessenheit bedrohen und zerstören die Bedingungen des friedlichen Zusammenlebens der Menschen auf der Welt; 125–126: Kock, M.: „Mit meinem Gott überspringe ich Mauern" oder: Die Befreiung der Bindung; 129–133: Brock, A.: Akademie für Arbeit und Politik an der Universität Bremen; 137–142: Lücker, C.F.: Pecunia non olet?

Der Streit um die Zeit. Zeitmessung – Kalenderreform – Gegenzeit – Endzeit, hg. v. Markwart Herzog. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 214 S. (Irseer Dialoge. Kultur und Wissenschaft interdisziplinär, 5), kt € 19,00 ISBN: 3–17–016971–8: 9–18: Herzog, M.: Zeitordnung, Kalenderreform und religiöse Identität; 19–32: Haeffner, G.: Wie es vom Wechsel der Zeiten zur Einheit der Zeit kam. Eine geschichtlich-philosophische Genealogie; 35–64: Bayer, K.: Antike Zeitmessung. Die Kalenderreform des Caius Iulius Caesar; 65–87: Heinzmann, M.: ‚Weltzeitsatzung'. Feiertage und Festzeiten nach dem Verständnis des Judentums; 89–108: Maier, H.: Eine Zeit in der Zeit? Die christliche Zeitrechnung; 109–121: Wallenta, W.: Der Augsburger Kalenderstreit von 1583/84. Ökonomische, politische und konfessionelle Gründe; 139–138: Eichler, R.: „Gebt uns unsere 11 Tage zurück!" Kalenderreform im England des 18. Jahrhunderts; 153–169: Meinzer, M.: Vom Scheitern einer neuen Zeitrechnung. Der französische Revolutionskalender; 173–191: Jehl, R.: Endzeiterwartung. Die erste Jahrtausendwende im Erleben der Menschen; 193–207: Schaeffler, R.: Die christliche Botschaft im Wettbewerb der Endzeiterwartung.

Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtstag, hg. v. Hans-Richard Reuter / Heinrich Bedford-Strohm / Helga Kuhlmann / Karl-Heinrich Lütcke. – Gütersloh: Chr. Kaiser 2002. 614 S., geb. € 47,00 ISBN: 3–579–05385-X: 23–35: Schönherr, A.: „Zeugnis und Dienst an dem Ort, an den uns der Herr geführt hatte; 36–42: Kruse, Martin: Distanz und Nähe. Erfahrungen in einer Berliner Wiedereintrittsstelle; 43–51: Kässmann, M.: „In Tyrannos". Erinnerungsarbeit als Beitrag der Kirche für eine humane Gesellschaft; 52–65: Barth, H.: Evangelisch aus gutem Grund. In ökumenischer Perspektive protestantisches Profil gewinnen; 66–75: Raiser, K.: Freiheit und wechselseitige Verantwortung der Kirchen in der ökumenischen Gemeinschaft; 76–89: Von Beyme, K.: Die Einheit der Kirche in der politischen Theorie des 19. Jahrhunderts; 90–101: Weinrich, M.: Zur Freiheit befreit. Vorüberlegungen zum systematisch-theologischen Orientierungshorizont eines christlichen Freiheitsverständnisses; 102–115: Gestrich, C.: Kirche, Säkularisierung, Ethik; 116–127: Fingerle, J.: Wissensorganisation in der Kirche. Kirchentheoretische Überlegungen; 128–139: Lütcke, K.-H.: Ekklesia zwischen Ortsgemeinde und Gesamtkirche. Theologische Implikationen in den gegenwärtigen Strukturfragen der Kirche; 140–152: Dallmann, H.-U.: Fürsorge als Prinzip? Überlegungen zur Grundlegung einer Pflegeethik; 153–169: Bock, W.: Streit um die Prinzipien des Pfarrerdienstes; 170–173: Passauer, M.-M.: Leben in Freiheit. Eine Predigt über die Zehn Gebote; 174–181: Wischnath, R.: David und Goliath in der Lausitz? Oder: Keinem Menschen entfalle das Herz!; 185–188: Von Weizsäcker, R.: Christlicher Glaube und politische Verantwortung im deutsch-polnischen Verhältnis; 189–202: Hamm-Brücher, H.: „Ein Lied von der Freiheit singen ..." Anmerkungen zum Beitrag von Theodor Heuss zu unserer Demokratiewerdung nach 1945; 203–213: De Gruchy, J.: Paradigms of Resistance in Nazi Germany and Apartheid South Africa; 214–224: Lehmann, K.: Freiheit und Zusammenarbeit. Zum Verhängnis von Religion – Staat – Gesellschaft in modernen Verfassungen; 225–242: Welker, M.: Wovon der freiheitliche Staat lebt. Die Quellen politischer Loyalität im spätmodernen Pluralismus; 243–254: Leicht, R.: Ohne Gott ist kein Staat zu machen. Von der öffentlichen Relevanz der Religion im säkularen Zeitalter; 255–270: Bedford-Strohm, H.: Konflikt oder Konsens? Zur sozialethischen Bedeutung „Runder Tisch"; 271–285: Hengsbach, F.: Den Kirchen aufs Maul geschaut? Der erste Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung; 286–297: Senghaas-Knobloch, E.: Autonomie und Authentizität im Arbeitsleben der nachfordistischen Gesellschaft; 298–312: Strohm, T.: Zum kirchlichen Beitrag für eine Neuorientierung der Agrarpolitik. Acht Thesen; 313–327: Diefenbacher, H.: Was ist die biologische Vielfalt wert? Möglichkeiten und Grenzen ökonomischer Bewertungsverfahren; 328–339: Vögele, W.: Versöhnung, Meditation und zivile Konfliktbearbeitung. Theologische Überlegungen zu neuen Entwicklungen in der Rechts- und Friedensethik; 343–356: Theunissen, M.: Freiheit und Schuld – Freiheit und Sünde; 357–368: Theissen, G.: Zum Freiheitsverständnis bei Paulus und Philo. Paradoxe und kommunitäre Freiheit; 369–379: Von Soosten, J.: Wahrheit und Rhetorik. Die Rhetorizität kommunikativer Freiheit; 380–394: Reuter, H.–R.: Autonomie und Gnade. Anmerkungen zu Kants Religionsschrift; 395–406: Eisenbart, C.: „Freedom! Freedom!" Die dunklen Seiten der Freiheit in Shakespeares „Sturm"; 407–420: Schindler, A. / Schindler, R.: „Mit freyem Flug und frohem Blick". Zu Lavaters „Kinder-Theologie"; 421–432: Feil, E.: Zur Frage nach der „Freiheit" und der „Religion" im Interesse der „Religionsfreiheit". Überlegungen im Anschluss an menschenrechtliche und verfassungsrechtliche Bestimmungen; 433–445: Assmann, A.: Zwei Formen von Ressentiment. Jean Améry, Martin Walser und die deutsche Erinnerungskultur; 446–455: Joas, H.: Der Wert der Freiheit und die Erfahrung der Unfreiheit; 456–469: Kuhlmann, H.: Gewalt denken – eine Aufgabe der Theologie über Seelsorge und Ethik hinaus?; 470–480: Gruppe, Ommo: Die neue „Sportlichkeit"; 481–490: Huber-Kaldrack, Kara: Brandenburgische Dorfkirchen als Kulturträger; 491–503: Pfürtner, S.H.: Virtuelle Welt und Naturerfahrung. Zur ethischen und religiösen Seite eines Beziehungsverlustes; 504–516: Bubmann, P.: Freiheit wahrnehmen – die ästhetische Dimension christlicher Lebenskunst; 517–520: Schulz, H.-U.: Das Große so gut wie das Kleine. Eine Predigt mit Fontane; 523–526: Schwerdtfeger, J.: Geistes-

gegenwärtige Verantwortung; 527–537: MEIREIS, T.: Wie lernt man „fremde Wahrheit" hören? Zur Gestaltung des Theologiestudiums heute; 538–555: RITSCHL, D.: Zur Freiheit des Umgangs mit klassischen theologischen Lehren. Wie können semiotische Systeme ihre Steuerungskraft zurückgewinnen?; 556–566: GREMMELS, C.: Situative Verschärfung. Bemerkungen zu Denkformen der Theologie Dietrich Bonhoeffers; 567–579: REIHLEN, E. / REIHLEN, H.: Der Bonhoeffer-Lehrstuhl am Union Theological Seminary. Kirche, Universität und Wirtschaft als Stiftungsgründer; 580–593: HONECKER, M.: Bioethik und Schöpfungsglaube; 594–604: SCHMIDT-JORTZIG, E.: Ethische und rechtliche Bedingungen des Satzes vom unbedingten Schutz der Menschenwürde in der Gentechnologie; 605–609: ANGSTWURM, H.: Hirntod und Organspende als Gegenstand des Transplantationsgesetzes.

Gnosis oder die Frage nach Herkunft und Ziel des Menschen, hg. v. Albert Franz / Thomas Rentsch. – Paderborn: Ferdinand Schöningh 2002. 212 S., kt € 24,40 ISBN: 3–506–72597–1: 13–39: RUDOLPH, K.: Die antike Gnosis – Probleme und Fakten; 41–64: STRUTWOLF, H.: Retractio gnostica; 65–80: BRAUN, W.: „Jesus sagte: Werdet Vorübergehende!" Anmerkungen zur Bedeutung von „Tradition" und „Institutionalität" in der Auseinandersetzung zwischen Großkirche und Gnostikern; 81–95: BÖHM, T.: Unsagbarkeit und Unbegreiflichkeit des Prinzips in Gnosis und Neuplatonismus. Zur prinzipientheoretischen Auslegung der ersten Hypothesis des platonischen Parmenides bei Allogenes Plotin; 97–134: FRANZ, A.: Die Inszenierung der Gnosis. Systematische Überlegungen im Anschluß an die Geschichte der Gnosisrezeption; 135–157: MENDE, D.: Die Wiederkehr gnostischer Vorstellungen in Schellings Aufsatz „Philosophie und Religion" (1804); 159–175: PROCESI, L.: Erst Erfahrung, dann Lehre. Schellings Kritik der symbolischen Interpretation der Mysterienlehre; 177–189: MERKER, B.: Inwiefern Heideggers Existentialanalytik nicht „gnostisch" ist; 191–206: RENTSCH, T.: Gnosis und philosophische Moderne. Heidegger – Wittgenstein – Adorno.

Interaction and Asymmetry between cultures in the context of globalization, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt a.M.: IKO 2002. 280 S. (Denktradition im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 15), kt € 21,80 ISBN: 3–88939–653–4: 9–27: FERNANDES, W.: Key Note Adress: Globalisation and the Ethics of a Single Culture; 29–40: FORNET-BETANCOURT, R.: Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization: an Introduction; 41–48: RAO, Srinivasa: the Philosophical Perspectives of Cultural Asymmetry and the Challenges of Globalization; 49–58: SIRAJ, M. A.: The Cultural and Religious Traditions of Islam and Challenges of Globalisation; 59–70: SEQUEIRA, A. A.: The Hindu Conception of Reality as the Ideal Symmetry of Kosmosocial Relationships and the Challenge of Globalization; 71–80: KLESING-REMPEL, U.: Power Relations, Gender Construct and Interculturality; 81–110: DUSSEL, E.: Globalization and the Victims of Exclusion: from a Liberation Ethics Perspective; 111–126: CULLEN, C.: The Construction of an Intercultural Public Space as an Alternative to the Assymetry of Cultures in the Context of Globalization. Latin American Perspectives; 127–136: PICOTTY, D.V.: Dialogue and Power in the Latin American Culture: the Intercultural Challenge; 137–163: ESTERMANN, J.: „Anatopism„ as Cultural Alienation. Dominant and Dominated Cultures in the Andean Region of Latin America; 165–179: AÍNSA, F.: The Destiny of Latin America Utopia as Interculturism and Hybridization; 181–203: DEMENCHONOK, E.: Intercultural Dialogue and the Controversis of Globalization; 205–223: MADU, R. O.: African Culture and other Cultures in the Face of Globalization; 225–247: HOFFMANN, G.-R.: The Balance of Power in the Dialogue between African and Western Philosophy; 249–266: D'SOUZA, L.: The Challenges of Globalization and the Emergence of Fundamental Movements; 267–274: JAKOBSEN, M.: Gender in the Era of Globalization.

‚Jüdische' und ‚christliche' Sprachfiguration im 20. Jahrhundert, hg. v. Achraf Noor / Josef Wohlmuth. – Paderborn u. a.: Schöningh 2002. 306 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt € 40,00 ISBN: 3–506–72360–X: 33–37: ZWI WERBLOWSKY, R.J.: Juden und Christen am Ende des 20. Jahrhunderts; 41–56: MOSÈS, S.: Geschichte und Messianität; 57–66: WALDENFELS, B: Die Andersheit des Anderen beim späten Levinas; 67–92: DE VRIES, H.: Lévinas „christlich gelesen?"; 93–107: WELSEN, P.: Die Aporien der elementaren Ethik – Paul Ricœurs Einwände gegen Emmanuel Lévinas; 111–123: CASPER, B.: Die Herausforderung des christlichen Denkens durch Granz Rosenzweig; 125–138: ALBERTINI, F.: *Ihjh* versus einai? Das Verb „sein" im hebräischen und im griechischen Denken; 141–214: WOHLFARTH, I.: Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Benjamins *Theologisch-politischem Fragment*; 215–242: HAMACHER, W.: Schuldgeschichte – Zu Benjamins Skizze „Kapitalismus als Religion"; 245–293: GRUBER, E.: Kein Bund zwischen „Jüdischem" und „Christlichem"? Zum Gespräch mit Jean-François Lyotard.

Klosterinsel Reichenau im Bodensee. Unesco Weltkulturerbe, hg. v. Matthias Untermann. – Stuttgart: Konrad Theiss 2001. 351 S. (Landesdenkmalamt Baden-Württemberg, 8), kt DM 98,00 ISBN: 3–8062–1677–0: 9–41: UNTERMANN, M.: UNESCO-Weltkulturerbe „Klosterinsel Reichenau im Bodensee"; 43–67: RUCK, G.: Die Kunstdenkmäler der Reichenau; 69–84: JAKOBS, D.: Drei Kirchen auf der Insel Reichenau und ihre Restaurierungen; 85–93: KRAMER, K. / LEUSCH, F. T.: Die Glockenlandschaft Insel Reichenau; 95–109: WICHMANN, P.: Die Hauslandschaft der Reichenau, ihre Herrensitze und Nonnenhäuser; 111–145: NEUER, B.S. / LAZAR, S. / GÖPEL, M.: Historische Strukturen im heutigen Landschaftsbild der Insel Reichenau; 147–155: SCHLICHTHERLE, H.: Zur Besiedlung der Insel Reichenau von den Anfängen bis in vorklösterliche Zeit; 157–171: UNTERMANN, M.: Die archäologische Erforschung der Insel Reichenau.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Klaus Baumann, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. DDr. Eugen Biser, Veterinärstr. 1, D-80539 München;
Dr. Katja Boehme, Kunzenweg 21, D-79117 Freiburg;
Dr. Gerd Buschmann, Bismarckstr. 30, D-71634 Ludwigsburg;
Prof. Dr. Martin Ebner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Dr. Michael F. Feldkamp, Luisenstr. 35, D-10117 Berlin;
Dr. Matthias J. Fritsch, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Gisbert Greshake, Kirchstr. 6, D-79100 Freiburg;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hans Kessler, Sodener Weg 43, D-65812 Bad Soden;
Prof. Dr. Georg Langenhorst, Regensburger Str. 160, D-90478 Nürnberg;
Dr. Conrad Lienhardt, Petrinumstr. 12, A-4040 Linz;
Prof. P. Dr. Lothar Lies, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Dr. Bernhard Nitsche, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Josef Römelt, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Dr. Thomas Schärtl, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg;
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Jens Schröter, Otto-Schill-Str. 2, D-04109 Leipzig;
Prof. Dr. Jörg Splett, Isenburgring 7, D-63069 Offenbach;
Prof. Dr. Günter Stemberger, Spitalgasse 2–4, Hof 7, A-1090 Wien;
Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, Dr. Karl-Lueger-Ring 1, A-1010 Wien;
Prof. DDr. Klaus Traede, Regina-Pacis-Weg 1, D-53111 Bonn;
Prof. Dr. Franz Georg Untergaßmair, Driverstr. 26, D-49377 Vechta;
Dr. Ulrich Volp, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Heribert Wahl, Stolzingstr. 33, D-81927 München;
Dr. Peter Walbrunn, Klapperstr. 72, D-45277 Essen;
Dr. Heinrich Watzka, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt am Main;
Prof. Dr. Josef Wohlmut, Regina-Pacis-Weg 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Dieter Zeller, Saarstr. 21, D-55029 Mainz.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: 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,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2003

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

© 2004 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



Besser als bloß Ja und Amen

Gebete und Texte
herausgegeben von
Manfred Becker-Huberti

2003, 128 Seiten, kart. 6,90 €/ sFr 12,80.
ISBN 3-402-03438-7

Beten ist das Atmen der Seele. So wie der Körper Sauerstoff zum Leben braucht, benötigt die Seele das Gebet. Deshalb bewahren die Menschen seit Jahrtausenden Gebete und Gedanken auf, die sich als besonders gut für die Seele erwiesen haben oder in bestimmten Situationen einen Zugang zu Gott erlauben.

Dieses kleine Gebetbuch verbindet christliche Grundgebete, die viele nicht mehr auswendig gelernt haben, mit modernen Gebeten, Meditationsanstößen, Aphorismen und Gebeten großer Beter: Eine Fundgrube für jeden, der nach Worten des Gebetes sucht:

Grundgebete

Mit Kindern beten

Gebete für junge Menschen

Frauen-Gebete – Frauen-Gedanken
nicht nur für Frauen

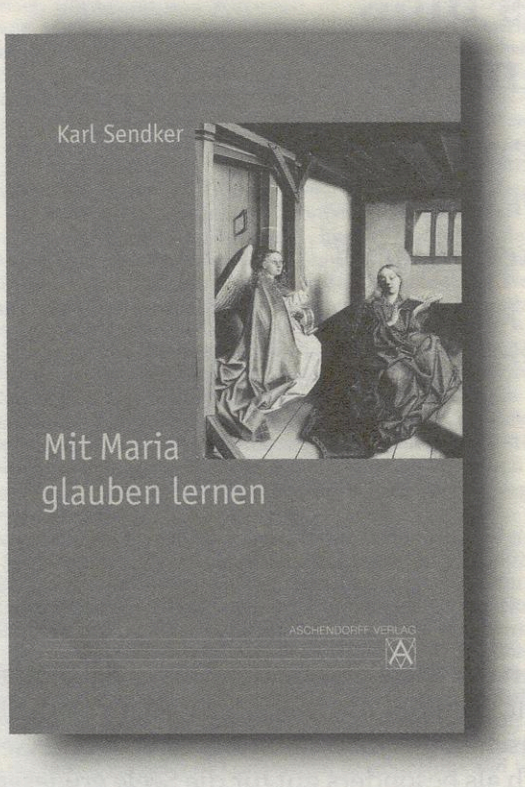
Worte des Lebens
Gebete und Gedanken großer Beter

Wagnis des Glaubens
Auf der Suche nach dem Leben – Jenseits des Todes

Geborgen im Leuchten Deiner Augen
Gebete und Gedanken für Liebende

Im Schatten des Kreuzes
Gebete und Gedanken für Leidende

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch



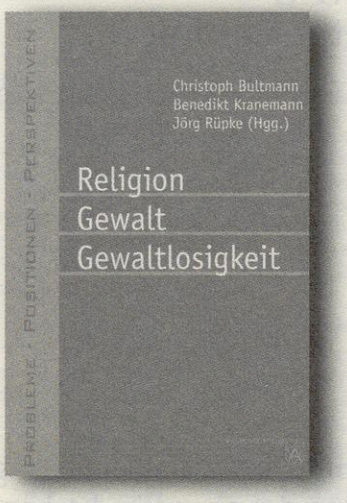
Mit Maria glauben lernen

Von Karl Sendker
2003, 152 Seiten, kart. 9,80 € / sFr 18,–.
ISBN 3-402-03437-9

Mit Maria glauben lernen: Wer Karl Sendker kennt, schätzt an seinen Predigten und Vorträgen die lebendige, anschauliche und klare Sprache. Diese ist gepaart mit einem tiefen Glauben, der in der Heiligen Schrift fest verwurzelt ist. In seinen Betrachtungen der biblischen Marienszenen zeichnet er in einfachen Strichen Maria als Vorbild im Glauben, die uns Schwester und Mutter zugleich ist. Ihr Glaube kann auch unser Glaube werden. So können Gläubige von der biblischen Maria lernen: Gott die Ehre zu geben, seinem Wort zu vertrauen und das Leben in ihm festzumachen.

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Religion – Gewalt – Gewaltlosigkeit



Christoph Bultmann
Benedikt Kranemann
Jörg Rüpke (Hg.)
Religion – Gewalt – Gewaltlosigkeit
Probleme – Positionen – Perspektiven

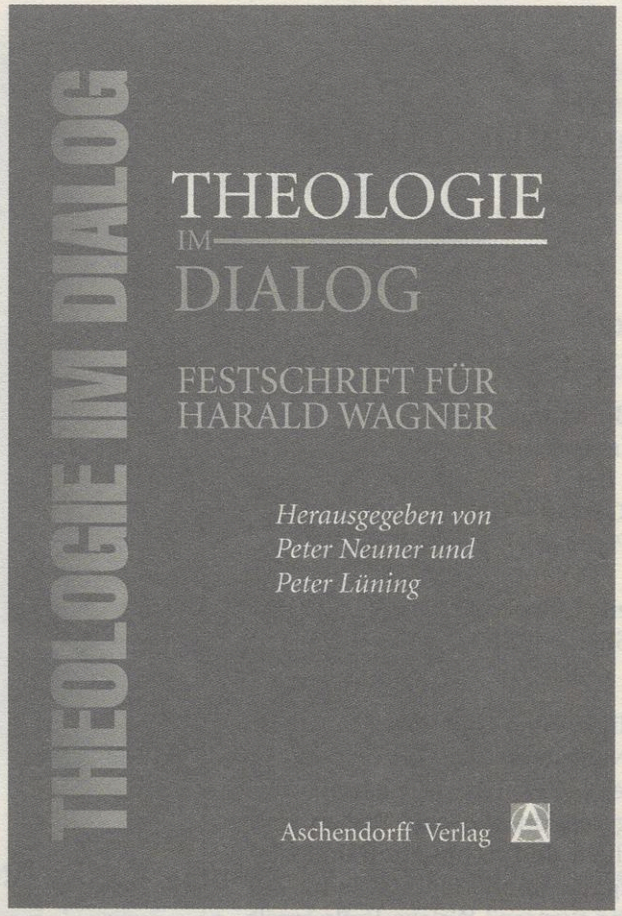
2003, 302 Seiten, Paperback, 14,80 € /
sFr 26,60. ISBN 3-402-03434-4

Die Diskussion um das Verhältnis von Religion und Gewalt hat nicht erst mit dem 11. September 2001 begonnen. Nahostkonflikt, die Situation in Nordirland und der Balkankrieg sind nur einige weitere Beispiele aus jüngerer Zeit. Doch Unverständnis und Aggression zwischen Juden und Muslimen, Katholiken und Protestanten allein sind nicht Grund und Motivation für diese Gewaltexzesse. Sind religiöse Konflikte Ursache für die Gewalt? Was lässt eine Religion gewalttätig werden? Welche Rolle spielt für ihr Gewinnpotenzial das soziale, kulturelle und wirtschaftliche Umfeld? Oder werden Religionen nur benutzt bzw. lassen sie sich benutzen, um Gewalt zu rechtfertigen? Wie gehen die verschiedenen Religionen selbst mit der eigenen Widersprüchlichkeit um, die ja nicht nur ein historisches Faktum, sondern auch eine philosophisch-theologische Herausforderung der Gegenwart ist?

Diesen und anderen Fragen gehen die Beiträge dieses Bandes, die aus der Sicht von Theologen, Religionswissenschaftlern und Historikern unterschiedlichste Religionen und Konfessionen darstellen, nach.

Beiträge von Christian Albrecht, Christoph Bultmann, Georg Hentschel, Benedikt Kranemann, Claus-Peter März, Vasilios N. Makrides, Jamal Malik, Josef Pilvousek, Josef Römelt, Jörg Rüpke, Christian Wiese, Reinhard Zöllner.

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch



Theologie im Dialog

Festschrift für Harald Wagner

Herausgegeben von Peter Neuner und Peter Lüning

2004, VI und 498 Seiten, gebunden, 64,– €
sFr 108,–. ISBN 3-402-05484-1

Der Begriff Dialog hat eine lange Tradition. Seit dem Beginn der abendländischen Philosophie sind Dialoge nicht nur ein Stilmittel, um feststehende Positionen überzeugend vorzutragen, sondern sie sind ein Weg zur Erkenntnis von Wahrheit, die immer größer ist als das, was unserem Wissen unmittelbar zu Gebote steht. In der mittelalterlichen Scholastik wurden strenge Dialogregeln entwikkelt, die gleichsam den Geist der Universitäten widerspiegeln. Wahrheit findet man nicht allein durch das Lesen der Autoritäten und das Erlernen ihrer Erkenntnisse, sondern in der Disputation, im Streitgespräch. Erst in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Vorstellungen und Einwänden kann es gelingen, zum rechten Ergebnis zu gelangen.
Seit dem II. Vatikanischen Konzil wird auch in der Kirche intensiv über den Dialog nachgedacht, vielleicht mehr als daß solcher auch tatsächlich praktiziert würde. Der vorliegende Band, Harald Wagner zu seinem 60. Geburtstag gewidmet, will einen praktischen Beitrag zu einer dialogischen Theologie bieten. Er enthält Beiträge von:
Karl-Ernst APFELBACHER, Hans-Martin BARTH, Wolfgang BEINERT, Stefan BÖNTERT, Thomas BREMER, Bernhard DIECKMANN, Heinrich DÖRING, Klaus DORN, Volker EID, Bernhard FRALING, Albert FRANZ, Maximilian HALSTRUP, Wilfried HÄRLE, Reinhard HOEPS, Torsten KRUSE, Heinrich LEIPOLD, Peter LÜNING, Burkhard NEUMANN, Peter NEUNER, Dorothea SATTLER, Gerhard STANKE, Magnus STRIET, Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST, Wolfgang THÖNISSEN, Hans Jörg URBAN, Herbert VORGRIMLER, Peter WALTER, Jürgen WERBICK, Hubert WOLF und Erich ZENGER.

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

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 2 | **2004** | **100. Jahrgang**

Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners. Harald Wagner zur Vollendung des 60. Lebensjahres zugeeignet (Herbert Vorgrimler) 91

Allgemeines / Festschriften / Universallexika 99

Faszination Gott. Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag, hg. v. Heino Sonnemans / Thomas Fössel (Norbert Fischer)

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Band V: Säkularisierung – Zwischenwesen, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl (Annette Wilke)

Lexikon der theologischen Werke, hg. v. Michael Eckert / Eilert Herms / Bernd Jochen Hilberath / Eberhard Jüngel (Stefan Jordan)

Exegese AT 104

Schenker, Adrian: Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder (Detlev Dormeyer)

Exegese NT 105

Arzt-Grabner, Peter: Philemon (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament, Bd 1) (Tobias Nicklas)

Kraus, Thomas J.: Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes (Ferdinand R. Prostmeir)

Mayer, Annemarie C.: Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene. (Johanna Rahner)

Kirchengeschichte / Kirchliche Zeitgeschichte 114

Bigott, Boris: Ludwig der Deutsche und die Reichskirche im Ostfränkischen Reich (826–876) (Pius Engelbert)

Brodkorb, Clemens: Bruder und Gefährte in der Bedrängnis – Hugo Aufderbeck als Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg. Zur pastoralen Grundlegung einer „Kirche in der SBZ / DDR" (Klemens Richter)

Burkard, Dominik: Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen" und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschicht, 53. Supplementband) (Harm Klueting)

Kill, Susanne: Das Bürgertum in Münster 1770–1870. Bürgerliche Selbstbestimmung im Spannungsfeld von Kirche und Staat (Hubert Wolf)

Kuhlemann, Frank: Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914 (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden, 58; Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte, 20) (Kurt Meier)

Dogmatik 122

Nüssel, Friederike: Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus (Ernst Koch)

Röhrig, Hermann-Josef: Kenosis. Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev (Johannes Schelhas)

Teuffenbach, Alexandra von: Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche (Peter Lüning)

Ökumene 126

Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag, hg. v. Peter Walter / Klaus Krämer / Georg Augustin (Harald Wagner)

Rehm, Johannes: Eintritt frei! Plädoyer für das ökumenische Abendmahl (Hermann-Josef Röhrig)

Liturgiewissenschaft 129

Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder, vorgestellt und erläutert v. Hansjakob Becker / Ansgar Franz / Jürgen Henkys / Hermann Kurzke / Christa Reich / Alex Stock; mit einer CD des Windsbacher Knabenchors (Eckhard Jaschinski)

Kabel, Thomas: Handbuch liturgischer Präsenz. Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes (Bd 1) / Werkbuch Liturgische Präsenz nach Thomas Kabel, hg. v. Helmut Wöllenstein

Friedrich, Markus A.: Liturgische Körper. Der Beitrag von Schauspieltheorien und -techniken für die Pastoralästhetik. / Liturgie lernen und lehren, hg. v. Jörg Neijenhuis (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 6) (Stefan Rau)

Koch, Jakob Johannes: Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie – ein Widerspruch? (Stefan Rau)

Liturgiegeschichte 138

Browe, Peter: Die Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einem Vorwort hg. v. Hubertus Lutterbach / Thomas Flammer (Arnold Angenendt)

Religionsgeschichte 139

Die Mainzer Augustinus-Predigten. Studien zu einem Jahrhundertfund, hg. v. Gerhard May / Geesche Hönscheid (Wilhelm Geerlings)

Philosophie 140

Berger, David: Thomas von Aquin begegnen (Wolfgang Beinert)

Beyrich, Tilman: Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard (Kierkegaard Studies. Monograph Series 6) (Joachim Valentin)

Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751–1107, hg. v. Peter Bachmaier / Michael Brüggen / Heinz Gockel u. a. (Friedrich Heinrich Jacobi. Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I, 3)

Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751–1107, komm. v. Michael Brüggen unter Mitwirkung von Albert Mues und Gudrun Schury (Friedrich Heinrich Jacobi. Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften II, 3) (Bernhard Dieckmann)

Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen, hg. v. Richard Schenk (Bernhard Nitsche)

Obraz, Melanie: Der Begriff Gottes und das gefühlsmäßige Erfassen des Göttlichen bei Fichte und Schleiermacher (Gunther Wenz)

Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung, hg. v. Michael Erler / Andreas Graeser (Hans-Ludwig Ollig)

Remenyi, Matthias: Die Anthropologie im Werk Gustav Siewerths, hg. v. Klaus Müller (Michael Schulz)

Tilitzki, Christian: Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich (Robert Jan Berg)

Zeillinger, Peter: Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, Bd 29) (Joachim Valentin)

Judentum 155

Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000, hg. v. Reimund Bieringer / Didier Pollefeyt / Frederique Vandecasteele-Vanneuville (Klaus Scholtissek)

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractates Peah and Demay. (Studia Judaica, 19) / The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractates Kilaim and Ñeviït. (Studia Judaica, 20) / The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractates Terumot and Maʿaserot. (Studia Judaica, 21) / The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractates Maʿaser Ñeni, Ùallah, ʻOrlah, and Bikkurim. (Studia Judaica, 23), Edition, Translation, and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer (Roland Deines)

Praktische Theologie 164

Pfammatter, Thomas: Geschiedene und nach Scheidung wiederverheiratete Menschen in der katholischen Kirche. Kriteriologische Fundamente integrierender Praxis (Wolfgang Beinert)

Theologie / Naturwissenschaften 166

Heinrich, Axel: Soziobiologie als kulturrevolutionäres Programm (Caspar Söling)

Theologie / Kunst 167

Lange, Günter: Bilder zum Glauben. Christliche Kunst sehen und verstehen (Claudia Gärtner)

Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, hg. v. Eckhard Nordhofen (Christoph Dohmen)

Theologie / Kultur 169

Remele, Kurt: Tanz um das goldene Selbst? Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl (Klaus Baumann)

Kurzrezensionen 171

Bibliographie 173

BS: Theol A 010

Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners

von Herbert Vorgrimler, Münster

Harald Wagner zur Vollendung des 60. Lebensjahres zugeeignet

1. Eine Literatur-Umschau

Ein auswählender Überblick befaßte sich anläßlich des Gedenkjahres 1994 mit Literatur zu Karl Rahner in Auswahl[1]. Ein Jahrzehnt danach, in dem Jahr, in dem seit der Geburt Rahners 100 Jahre und seit seinem Tod 20 Jahre vergangen sind, kann man sich die Frage stellen, ob und inwiefern er „noch" aktuell ist. Hier soll zunächst ein Überblick über relevante und seriöse[2] Rahner-Literatur des letzten Jahrzehnts versucht werden, allerdings nur mit einer gewissen Auswahl und auf den deutschsprachigen Bereich beschränkt. In Sammelbänden über bedeutende Theologen des 20. Jahrhunderts sind beachtenswerte Porträts Rahners erschienen. Auf sie kann hier nicht eingegangen werden. Im genannten Zeitraum wurden selbständige Einführungen in die Theologie Karl Rahners vorgelegt; von ihnen seien diejenigen von Bernd-Jochen Hilberath[3], Albert Raffelt und Hansjürgen Verweyen[4] und Michael Schulz[5] besonders hervorgehoben.

Von großer Bedeutung für ein tieferes Verständnis und eine faire Würdigung Rahners waren frühere, Einzelperspektiven zugewandte Monographien, die bis heute ihre Aktualität nicht verloren haben, die Arbeiten von Klaus P. Fischer[6], Nikolaus Schwerdtfeger[7] und Ralf Miggelbrink[8]. Seither verdienen die Publikationen einer Reihe junger Theologen intensive Aufmerksamkeit. Die Gruppe gibt sich selber den Namen „Innsbrucker Rahnerkreis", weil sie sich wiederholt zu Symposien und gemeinsamer Planung in Innsbruck zusammengefunden hat und weil ihre wissenschaftlichen Untersuchungen in den „Innsbrucker Theologischen Studien" (ITS) veröffentlicht worden sind. Gemeinsam ist beim wissenschaftlichen Vorgehen der Gruppe, daß Einzelaspekte der Rahnerschen Theologie konsequent werkgenetisch untersucht werden. Ihre Veröffentlichungen seien hier in chronologischer Reihenfolge kurz vorgestellt. Arno Zahlauer[9] legte, in Weiterführung der Forschungen K. P. Fischers, die Ursprünge des Rahnerschen Denkens in der Erfahrung der ignatianischen Exerzitien dar. Es wird deutlich, warum Rahner den Exerzitien den Rang eines „Locus theologicus" zusätzlich zu den klassischen „Loci theologici" zuerkannte. Zahlauer verfolgt auch Einzelheiten der ignatianischen Theologie, die für Rahner relevant waren, wie z. B. die Lehre von den „geistlichen Sinnen", bis zurück in die patristische Theologie. Paul Rulands[10] weist nach, wie die Fragestellung nach einer rein hypothetischen natürlichen Ordnung („natura pura") und nach einem „übernatürlichen Existential" nicht erst mit der Auseinandersetzung um die „nouvelle théologie" auftaucht, sondern bei Rahner bereits 1934 einsetzt[11]. Der Rahnersche Beitrag zu der genannten Kontroverse wird, in pointierter Absetzung von H. de Lubac und H. U. von Balthasar, analysierend dargestellt. Kennzeichnend für die Untersuchung von Rulands sind die detaillierte Hervorhebung der Einheit des spirituellen und systematischen Denkens bei Rahner und die Warnung vor der Abwertung der einen oder anderen Komponente. Andreas R. Batlogg[12] weist auf die ignatianische Prägung der Theologie Rahners mit besonderer Betonung der Jesusfrömmigkeit hin. Er dokumentiert die spirituellen Einflüsse und prägenden Persönlichkeiten in Rahners Leben und geht auf die Leben-Jesu-Forschung, die „Mysterien" im allgemeinen und die Kontroverse um die „Mysterientheologie" im besonderen ein. Schließlich erörtert er die Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu bei Rahner und die daraus erwachsenden Desiderate für die theologische Systematik[13]. Über die engere Thematik hinaus besitzt die Arbeit hohen theologiegeschichtlichen Informationswert. Walter Schmolly[14] untersucht die ekklesiologischen Äußerungen Rahners, der ja nie eine zusammenhängende Ekklesiologie vorgelegt hat. Zutage treten, mit den Anfängen um 1934 bis in die letzten Lebensjahre, die Bemühungen Rahners um eine sukzessive Vertiefung des Kirchenverständnisses. Der jeweilige Kontext der zeitgenössischen Ekklesiologie wird dargestellt. Die Komponenten Geschichtlichkeit, Heilsgeschehen, Sakramentalität werden ebenso sorgfältig erhoben wie die Theologie der Ortskirche im Zweiten Vatikanischen Konzil. Dieses letztere Thema wird von Günther Wassilowsky[15] aufgegriffen und in größere Zusammenhänge gestellt. Die ungemein inhaltsreiche Arbeit bietet erstmals eine Dokumentation der Arbeiten Rahners (in Zusammenarbeit mit O. Semmelroth und A. Grillmeier) für das Konzil und eine über die bisherige Konzilsliteratur hinausgehende Rekonstruktion der Genese von „Lumen Gentium". Für eine eingehende Beschäftigung mit dem Konzil ist das Werk unentbehrlich.

Die Ergebnisse der wesentlich vom „Innsbrucker Rahnerkreis" getragenen Rahnerforschung und -diskussion (Symposien von 1993 und 1999) wurden von Roman A. Siebenrock[16] mustergültig ediert. Der Bd enthält 17 Beiträge, darunter auch solche aus dem französischen, englischen und italienischen Bereich, von Autorinnen und Autoren der „zweiten Generation" nach Rahner. Streng werkgenetisch konzipiert ist die neueste Publikation des „Innsbrucker Rahnerkreises"[17]. Sie enthält zwei Hauptteile. Der erste, in Teamarbeit verfaßt, legt den „Denkweg" Karl Rahners aus den Quellen dar. Er umfaßt die Zeit von 1925 bis 1945 unter Einbeziehung biographischer Daten. Der zweite Teil enthält namentlich gezeichnete Erörterungen ausgewählter, aber zentraler Themenfelder Rahners: Gnadentheologie, Trinitätstheologie, Ekklesiologie, Praktische Theologie, Spirituelle Theologie. Anders als in dem zeitlich eingegrenzten ersten Teil werden hier auch spätere Veröffentlichungen Rahners einbezogen. Die Autoren sind darum bemüht, den jeweiligen theologiegeschichtlichen Status quaestionis aufzuzeigen, bei dem Rahners Fragen ansetzten.

In bemerkenswerter Weise legen sie ihre eigenen Zugänge zu Rahner und ihre eigene Wertung seines Denkens dar. Gerade darum kann das Werk bei der Suche jüngerer Menschen nach einem Zugang zu Karl Rahner besonders hilfreich sein[18].

[1] Vorgrimler, H.: Rahner-Literatur rund um das Gedenkjahr 1994, in: ThRv 91 (1995) 113–122.

[2] Absichtlich wird gesagt „seriöse". Denn die unsachliche Polemik gegen Rahner, die nach dem Konzil einsetzte, nimmt weiterhin ihren Fortgang. Zu nennen ist v. a. die Zeitschrift „Theologisches", deren Hg. seit 2003 ein gewisser David Berger ist, der Rahner und die ihm Zustimmenden seit Jahren mit pathologischem Haß verfolgt und sie als Häretiker anprangert. Unter vorgespiegelter Seriosität ist dieses Blatt seit 2004 in den ansonsten seriösen Tübinger Zeitschrifteninhaltsdienst (ZID) aufgenommen worden.

[3] Hilberath, B.-J.: Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995.

[4] Raffelt, A. / Verweyen, H.: Karl Rahner. München 1997.

[5] Schulz, M.: Karl Rahner begegnen. Augsburg 1999.

[6] Fischer, K.-P.: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner. Freiburg / Basel / Wien 1974.

[7] Schwerdtfeger, N.: Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen" (FrThSt 123). Freiburg i. Br. 1982.

[8] Miggelbrink, R.: Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre (MthA 5). Altenberge 1989.

[9] Zahlauer, A.: Karl Rahner und sein „produktives Vorbild" Ignatius von Loyola (ITS 47). Innsbruck 1996.

[10] Rulands, P.: Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner (ITS 55). Innsbruck 2000.

[11] Zu einer wichtigen Korrektur ist die Rezension von S. Hübner in ThLZ 127 (2002) 806–809 beizuziehen.

[12] Batlogg, A. R.: Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben (ITS 58). Innsbruck 2001, ^{2}2003.

[13] Anfragen an Batlogg, die seiner Leistung nicht in jeder Hinsicht gerecht werden, enthält die Rezension von B. Hallensleben in: ThLZ 128 (2003) 70ff.

[14] Schmolly, W.: Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug (ITS 57). Innsbruck 2001.

[15] Wassilowsky, G.: Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (ITS 59). Innsbruck 2001.

[16] Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse (ITS 56), hg. v. R. A. Siebenrock. Innsbruck 2001.

[17] Batlogg, A. R. / Schmolly, W. / Wassilowsky, G. / Rulands, P. / Siebenrock, R. A. / Zahlauer, A.: Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven. Mainz 2003. – Der oben erwähnte D. Berger nahm das Buch zum Anlaß, statt einer fairen Rezension eine Wiederholung seiner Vorurteile gegen Rahner („Subjektivierung des Übernatürlichen") und seiner Favorisierung des Neothomismus vorzutragen, in: Tagespost Nr. 43 (2003) 13.

[18] Es sei gestattet, hier auch auf eine eigene Einführung hinzuweisen: Vorgrimler, H.: Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken. Darmstadt 2004 (mit umfangreichen Rahner-Texten).

Auch außerhalb des „Innsbrucker Rahnerkreises" entstanden hervorzuhebende Monographien, zum Teil Darstellungen, die einen Vergleich des Rahnerschen Denkens mit einem anderen „Denkweg" unternehmen. Für das letzte Jubiläumsjahr organisierten Mariano Delgado und Matthias Lutz-Bachmann[19] einen gewichtigen Sammelband mit einer Schwerpunktsetzung bei der Theologie der Gnade. Franz Gmainer-Pranzl[20] befaßte sich in inhaltsreichen und einfühlsamen Analysen mit dem Verständnis von Glaube und Geschichte bei Rahner und Gerhard Ebeling. Bernhard Grümme[21] wandte sich eindringlich den Übereinstimmungen und Differenzen im Verständnis von Erlösung bei Rahner und Franz Rosenzweig zu. Ralf Stolina[22] suchte als evangelischer Theologe und Pfarrer die Aufmerksamkeit in seiner Kirche für Meditation und Exerzitien zu fördern, die Theologie seiner Kirche auf die mystischen Wurzeln der Theologie Rahners aufmerksam zu machen und die evangelische Vorbetonung der Kreuzestheologie durch inkarnatorische Theologie auszubalancieren. Johannes Herzgsell[23] untersuchte das Verständnis des Menschen als eines Wesens der Transzendenz schon im Frühwerk Rahners und zeigte die spätere Verbindung dieser Gedanken mit dem Nachdenken über Geheimnis und Freiheit auf. In der Einbeziehung der Mystik wird nach dem Autor der Mensch bei Rahner dann als Wesen der Liebe begriffen. Der evangelische Theologe Heinrich Springhorn[24] unternahm anhand der geläufigen dogmatischen Traktate einen detaillierten Vergleich der Auffassungen Rahners und Wolfhart Pannenbergs; dabei widerlegte er namhafte seriöse Kritiken Rahners auf katholischer Seite. Einen denkerisch anspruchsvollen Vergleich der Denkwege bei Rahner und Johann Baptist Metz mit geistesgeschichtlich relevanten Ausführungen zu Heidegger legte Karsten Kreutzer[25] vor. Schließlich sei auf die umfangreiche, inhaltlich bedeutsame Dissertation von Thomas Peter Fößel[26] hingewiesen, die 2003 angenommen wurde und die im Mai 2004 im Druck erscheinen soll. Der Autor rekonstruiert sorgfältig die Veränderungen in der Kritik Verweyens an Rahner, aber seine Arbeit stellt darüber hinaus einen wertvollen Beitrag zum Gottesdenken in der Gegenwart dar.

2. Was bleibt von Karl Rahner?

Man könnte sich dem Thema indirekt nähern, indem einfach gefragt wird, worin Karl Rahner ein unvergeßliches Beispiel gegeben hat, das jedoch nicht einfach kopiert werden kann: Durch seine Fähigkeit, Fragen zu stellen, die sich sonst niemand zu stellen traute, durch seine Findigkeit, weiterführende Wege anzugeben, wo vermeintlich alles verschlossen und beantwortet war; durch seine scharfsichtigen Zeitdiagnosen, in denen er auf den wachsenden Pluralismus der Anschauungen in religiöser, theologischer, gesellschaftspolitischer, ökonomischer Hinsicht hinwies, einschließlich der positiven und negativen Seiten der Globalisierung; auf die zunehmende Diasporasituation der Kirche, in der sie unvermeidlich zur nicht mehr bestimmenden Minderheit wird. Wie sehr wird seine stete Ermutigung gegen Resignation jeder Art vermißt. Nur in Klammern sozusagen wäre auf Anstrengungen im facettenreichen Lebenswerk Karl Rahners hinzuweisen, die zunächst einmal versandet sind, die aber unter gegebenen Umständen zukunftsträchtig werden können, Anstrengungen, „den christlichen Glauben in einer säkularisierten und wissenschaftsbestimmten Welt diskussionsfähig zu machen und argumentativ zu vertreten. [...] Wo ist denn heute im theoretischen Bereich ein Karl Rahner, der auch von Intellektuellen außerhalb des kirchlichen Bereichs gehört wurde?"[27] fragt ein früherer Kollege Rahners in Innsbruck. Man müßte, um weiterhin das Beispiel Karl Rahners zu würdigen, auf seine Zivilcourage gegenüber den Autoritäten und gegenüber dem Milieu ohne Schonung seines eigenen Prestiges eingehen. Es wäre hinzuweisen auf die singuläre Fähigkeit des theologischen Systematikers, um ein Wort des Psychoanalytikers Albert Görres aufzugreifen, „in den Mokassins des anderen zu laufen", die konkreten Situationen des Zweifels und des Elends wahrzunehmen; auf sein Engagement für die unterdrückten und verelendeten Menschen zumal in der Dritten Welt, auf seine Solidarität mit der Theologie der Befreiung, die sich dem Kontext der Menschen stellte und nicht eine vermeintliche Position der Mitte suchte, die es ja in Wahrheit nicht gibt, da sie in vornehmer Enthaltung schwebend „oberhalb" konkreter Nöte ihre Unempfindlichkeit gegenüber menschlichem Leid demonstriert. Rahner hat die „compassio" gelebt und erlitten, die Johann Baptist Metz zu Recht anmahnt. Hervorheben müßte man die Fähigkeit Rahners, theologische Einsichten aus der trockenen und abstrakten Fachsprache in die spirituelle Sprache, ja sogar in Gebete zu „übersetzen". Er hat die polemische Auseinander-Setzung von „kniender" und „sitzender" Theologie ad absurdum geführt. In seiner tiefen Jesusverbundenheit hat er gezeigt, was es heißt, Jesus auch heute nicht nur zu verehren, sondern zu lieben. All dies darf nicht vergessen werden. Vieles davon kann auch noch in Zukunft Gewissen aufrütteln. Aber sein Andenken ist nicht nur archiviert, sondern lebendig.

Eine andere Möglichkeit, auf die Aktualität Karl Rahners einzugehen, wäre die, in minutiöser Rekonstruktion seine Impulse nicht nur in der Dogmatik, sondern in nahezu allen Disziplinen der Theologie, in der Ethik, in der Bibelwissenschaft, in der Praktischen Theologie, sogar im Kirchenrecht und in der Liturgiewissenschaft, seinen Beitrag zur Ökumene, seine Dialoge mit Natur- und Gesellschaftswissenschaften aufzuzeigen. Ein solches Unterfangen ließe ihm die Gerechtigkeit zuteil werden, die manche seiner Kritiker vermissen lassen. Aber es wäre im vorgegebenen Rahmen nicht sinnvoll zu bewältigen.

Statt dessen sei hier der Versuch gemacht, in Erinnerung zu rufen, wie Rahner sich innerhalb der theologischen Systematik darum mühte, die Rechte und die Würde des menschlichen Subjekts zu bedenken. Dabei ist hier dieser Versuch verbunden mit der ganz persönlichen Meinung, daß darin ein wesentliches Moment der bleibenden Aktualität Karl Rahners vorliege, bleibend wenigstens in dem sehr begrenzten binnenkirchlichen Rahmen und in der sehr begrenzten Aufmerksamkeit der nicht-religiösen Öffentlichkeit für binnenchristliche Fragen.

Ein Schlagwort, mit dem die Theologie Rahners häufig charakterisiert wird, ist „anthropologische Wende", ja sogar „Anthropozentrik". In der Geistesgeschichte bezeichnet dies eine nicht mehr rückgängig zu machende Veränderung im Nachdenken darüber, wie die Gewißheit der Erkenntnis begründet werden könne. Gemeint ist jene Neuorientierung der Erkenntnis weg von der Annahme einer statisch-hierarchischen Naturordnung, hin zum menschlichen Person-Subjekt, in dem die Gewißheit der Erkenntnis zu begründen versucht wird. Rahner hat ein Jahr vor seinem Tod eine Klarstellung vorgenommen, die ich ihrer Bedeutung wegen nochmals ausführlich zitieren möchte:

„Die wichtigsten Probleme sind vielleicht die, die die Menschen von heute gar nicht für besonders wichtig halten. Nehmen Sie z. B. die Frage der Theologie nach Gott. Die meisten Menschen von heute würden mindestens an der Oberfläche ihres Alltagsbewußtseins der Meinung sein, daß das erstens einmal gar keine wichtige Frage ist und zweitens – wenn und insofern es eine Frage ist – höchstens die Frage gestellt werden kann, ob und warum und in welcher Hinsicht Gott für den *Menschen* wichtig ist. Ich halte diese anthropozentrische Frage nach Gott letztlich für verkehrt und bin der Meinung, daß diese merkwürdige Art von Gottvergessenheit vielleicht die fundamentalste Problematik von heute ist. Ich sage nicht: Die Menschen reden nicht genug von Gott; und ich sage nicht: Es werden nicht genug philosophische und theologische Bücher gedruckt. Aber ich meine: Es gibt zu wenig Menschen, die daran denken, daß im letzten Verstand nicht Gott für sie, sondern sie für Gott da sind. So im allgemeinen theologischen Geschwätz des Alltags gehöre ich gerade zu den ‚anthropozentrischen' Theologen. Das ist *letztlich* ein absoluter Unsinn. Ich möchte ein Theologe sein, der sagt, daß Gott das Wichtigste ist, daß

[19] Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, hg. v. M. Delgado / M. Lutz-Bachmann. Berlin 1994.

[20] Gmainer-Pranzl, F.: Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling (ITS 45). Innsbruck 1996.

[21] Grümme, B.: „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht". Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig (MthA 43). Altenberge 1996.

[22] Stolina, R.: Die Theologie Karl Rahners. Inkarnatorische Spiritualität – Menschwerdung Gottes und Spiritualität (ITS 46). Innsbruck 1996.

[23] Herzgsell, J.: Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner (ITS 54). Innsbruck 2000.

[24] Springhorn, H.: Immanenz Gottes und Transzendenz der Welt. Eine Analyse zur systematischen Theologie von Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg. Hamburg 2001.

[25] Kreutzer, K.: Transzendentales versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz. Regensburg 2002.

[26] Fößel, Th. P.: Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners. Diss. masch. Univ. Bonn 2003.

[27] Schupp, F. in: Vermittlung im Fragment, hg. v. W. Raberger / H. Sauer. Regensburg 2003, 299f.

wir dazu da sind, in einer uns vergessenden Weise ihn zu lieben, ihn anzubeten, für ihn da zu sein, aus unserem eigenen Daseinsbereich in den Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes zu springen. Daß eine Theologie sagen muß, daß der *Mensch* der ist, welcher, letztlich auf Gott bezogen, sich über Gott vergessen muß, das ist natürlich selbstverständlich. In diesem Sinne kann man nicht genug eine anthropozentrische Theologie treiben. Schon einfach deswegen, weil selbstverständlich Gott nicht irgendeinen Einzelgegenstand *in* unserer Welt, auch nicht den höchsten Abschlußstein eines Weltgebäudes darstellt. Sondern Gott ist der Absolute, der Unbedingte, auf den wir, aber nicht so im selben Sinne er auf uns, bezogen sind, der Anzubetende, in den, bedingungslos sich hinein kapitulierend, man sich mit Jesus dem Gekreuzigten weggeben muß. Das ist das eigentliche, das fundamentalste Problem der Menschen, und die Tatsache, daß man das so im Durchschnitt nicht empfindet, ist das fundamentalste Problem auch heute"[28].

Rahner spricht hier in einer entschiedenen Weise von der Evidenz seines Glaubens, von einer Gewißheit, die er nicht durch argumentative Beweisgänge, nicht durch eine erstphilosophische Reflexion, sondern durch eine ihn zutiefst erfassende Gotteserfahrung empfing; so wie er es wiederholt formulierte: „Nicht ich habe dich begriffen, sondern du hast mich ergriffen". Dieses Bekenntnis wird jedoch fundamental mißverstanden, wenn man es für ein Zeugnis elitärer Mystik hielte. Für Rahner bestand nicht der geringste Zweifel daran, daß Gott sich grundsätzlich von jedem einzelnen Menschen ohne Ausnahme erfahren lassen will – in der Sprache der theologischen Tradition: kraft des universalen Heilswillens Gottes auf dem Weg der zuvorkommenden Gnade, einer Gnade, die keinem einzelnen Menschen versagt bleibt. Die primäre Aufgabe der Glaubensgemeinschaft, der Seelsorgerinnen und Seelsorger, zumal der Mitglieder seines Ordens, der Jesuiten, sah er darin, Hindernisse und Verschüttungen auf dem Weg der Wahrnehmung dieser liebenden Nähe Gottes wegzuräumen, den Menschen zu helfen, ihre Selbsterfahrung als Gotteserfahrung zu verstehen, kurz, die Mystagogie als das Wesentliche alles kirchlichen Wirkens zu begreifen.

Von zentraler Bedeutung für dieses Verständnis der Selbsterfahrung als Gotteserfahrung ist, daß ein Mensch sich selber als Frage begreift und daß er das Fragen nach sich selber zu einer letzten Radikalität bringt. Geschieht das – was keineswegs notwendigerweise geschieht, weil ein Mensch sich auf vielfältigen Wegen diesem Fragen nach sich selber verweigern kann – , dann erscheint diesem fragenden und nach Selbsterkenntnis suchenden Menschen die, wie Rahner sagt, „unumfaßbare Ganzheit der Wirklichkeit" und das Gründen aller Wirklichkeit in einem Grund, der nicht in die Reihe der sonst bekannten Einzelursachen eingeordnet werden kann und darf. Ist diesem Menschen aufgegangen, was „unumfaßbare Ganzheit der Wirklichkeit" und was „Grund aller Wirklichkeit" bedeuten, dann ist er dem „heiligen Geheimnis" begegnet[29]. Rahner nennt es auch den „schweigend gegenwärtigen Horizont" alles möglichen Wissens und aller möglichen Freiheit. Diese Erfahrung ist nicht statisch, sondern dynamisch; sie ist Bewegung. Um ihn selber zu zitieren: „Die Bewegung ist grenzenlos. Jeder Gegenstand unseres Bewußtseins, der uns in unserer Mitwelt und Umwelt, sich von sich aus meldend, begegnet, ist nur eine Etappe, ein immer neuer Ausgangspunkt dieser Bewegung, die ins Unendliche und Namenlose geht. Was in unserem Alltags- und Wissenschaftsbewußtsein gegeben ist, ist nur eine kleine Insel [...] in einem grenzenlosen Meer des namenlosen Geheimnisses, das wächst und deutlicher wird, je mehr und je genauer wir im Einzelnen erkennen und wollen".[30] Rahner nennt diese prinzipiell jedem Menschen mögliche Bewegung des Übersteigens aller Einzelerfahrungen auf das namenlose Geheimnis des Grundes und der Ganzheit aller Wirklichkeit hin die „transzendentale Erfahrung". Um sie hat er sich in vielfachen, hier nicht zu wiederholenden Zugängen bemüht.

Immer wieder versuchte er, den Ort der möglichen „transzendentalen Erfahrung" durch konkrete Beispiele aus dem menschlichen Alltag zu verdeutlichen. Er benennt Situationen, in denen Menschen nicht unbeschwert und gedankenlos „in den Tag hinein leben", sondern in unerbittlich fordernder oder negativ bedrückender Weise nachdenklich werden: Einsamkeit, Gewissensanspruch, Erschrecken über die Grenzen der Liebesfähigkeit, Erfahrungen von Sterben und Tod. Er benennt auch, allerdings seltener, positive Erfahrungen, in denen ein „Überstieg" geschieht, überwältigende Erfahrungen von Liebe und Schönheit. In seinen mystagogischen Wegweisungen zeigte Rahner, wie ein Mensch in seiner „transzendentalen Erfahrung" über alle konkreten Einzelwirklichkeiten hinauslangt und an Unübergreifbares rührt, an *das Geheimnis schlechthin*. Diese Erinnerungen mögen genügen, um meine These anzudeuten: Die zwei Jahrzehnte nach dem Weggang Rahners haben, wie auch das ganze 20. Jh., gezeigt, was Menschen mit sich selber, mit ihren Mitmenschen und mit der Schöpfung anrichten, wenn sie darauf verzichten, sich stets neu der transzendenten Tiefendimension ihrer Existenz zu vergewissern.

Im nächsten Schritt möchte ich auf Fingerzeige Rahners hindeuten, die der theologischen Gotteslehre, dem Logos von Gott gegolten haben und in bleibender Aktualität gelten. Rahner vermeidet es oft, in direkter Rede das Wort „Gott" auszusprechen. Er gibt sich und anderen auch Rechenschaft darüber: „Würden wir von Gott sprechen, so wäre dauernd das Mißverständnis zu befürchten, wir sprächen von Gott, so wie er in einer schon vergegenständlichten Begrifflichkeit ausgesagt wird, während hier doch alles darauf ankommt, daß ‚Gott' schon im Voraus dazu durch die Transzendenz und in ihr gegeben ist"[31]. So respektiert Rahner die biblische Weisung, nicht leichtfertig und obenhin mit dem heiligen Namen Gottes zu hantieren, und gleichzeitig seine Unverfügbarkeit für den Menschen zu bekennen: „Das Woraufhin der Transzendenz läßt nicht über sich verfügen, sondern ist die unendliche stumme Verfügung über uns in dem Augenblick und immer, wenn wir beginnen, über etwas zu verfügen, indem wir, über es urteilend, es den Gesetzen unserer apriorischen Vernunft untertan machen. Dieses Woraufhin unserer Transzendenz west darum an in einem nur ihm eigenen Modus des Abweisens und der Abwesenheit. Es gibt sich uns im Modus des Sichversagens, des Schweigens, der Ferne"[32]. Die absolute Unverfügbarkeit Gottes für uns ist für Rahner der Grund, warum er so oft auf die alte mystische Bezeichnung „der oder das Namenlose" zurückgreift: „Jeder Name grenzt ab, jeder Name unterscheidet, kennzeichnet etwas, indem – auswählend unter vielen Namen – dem Gemeinten ein bestimmter Name gegeben wird", und eben dieses Abgrenzende und Einordnende muß sich der Mensch gegenüber dem unumgreifbaren heiligen Geheimnis versagen: ein reiner Hinweis auf das Schweigen innerhalb der transzendentalen Erfahrung[33].

Rahner steht damit in der Tradition der „negativen Theologie", deren Theologie und Kirche mehr denn je bedürfen, sollen sie bei Gott und Menschen das wiedergutmachen, was Jahrhunderte einer bloß affirmativen theistischen Theologie Gott und Menschen angetan haben. Gott darf um keinen Preis in die Einzelphänomene eingeordnet, den innerweltlichen Ursachen zugerechnet werden: Gott ist nicht „Lückenbüßer", nicht „Hilfskonstruktion"; seine Existenz kann weder in philosophischer Argumentation noch experimentell bewiesen werden; Gott darf nicht in die Kategorie der „Brauchbarkeit" geraten. Lassen wir Rahner selber das Wort: „Gott ist nicht ‚etwas' neben anderem, das mit diesem anderen in ein gemeinsames, homogenes ‚System' einbegriffen werden kann. ‚Gott' sagen wir und meinen das *Ganze*, aber nicht als nachträgliche Summe der Phänomene, die wir untersuchen, sondern das Ganze in seinem unverfügbaren Ursprung und Grund, der unumfaßlich, unumgreiflich, unsagbar hinter, vor und über jenem Ganzen liegt, zu dem wir selbst und auch unser experimentierendes Erkennen gehören. Diesen gründenden Grund meint das Wort Gott, den Grund, der nicht die Summe des pluralen Begründeten ist und diesem darum schöpferisch frei gegenübersteht, ohne nochmals ein ‚höheres Ganzes' mit ihm zu bilden. Gott meint das schweigende Geheimnis, absolut, unbedingt und unbegreiflich"[34].

Es ist ein wesentlicher und meines Erachtens bleibender Beitrag Rahners zur theologischen Gotteslehre, Gott zu denken als „den einen und absoluten Grund aller Wirklichkeiten", als eine „absolute Wirklichkeit, die selber nicht ein einzelnes Moment *innerhalb* dieser pluralen Welt ist", die als Grund der Welt kein „partikuläres Moment in ihr" ist. Das Gesagte hat weitreichende Bedeutung sowohl für das individuelle Gottesverhältnis wie für die Liturgiesprache der Glaubensgemeinschaft. Hier sei nur mit Rahners Worten auf die Relevanz dieser Sicht für das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaften hingewiesen: „Bei dem unvermeidlichen Ausgang der Naturwissenschaft vom Einzelnen kann in ihr das ursprüngliche Ganze und

[28] Karl Rahner im Gespräch, Bd 2 (1983) 166f.
[29] Schriften VI (1965) 68.
[30] Erfahrung des Geistes (1977) 26ff.
[31] Schriften IV (1960) 69.
[32] Ebd. 79.
[33] Vgl. Sämtliche Werke Bd 26, 63f.
[34] Gnade als Freiheit (1969) 19.

Eine grundsätzlich nicht vorkommen. Die Naturwissenschaft darf und soll also methodologisch atheistisch sein. In der Erklärung und Verknüpfung eines einzelnen Phänomens mit einem andern muß nicht vorausgesetzt werden, daß ein einzelnes Phänomen als solches bei Fortschritt der erklärenden Verknüpfung der Phänomene plötzlich Gott herbeiziehe; eine Erfahrung ist immer durch eine weitere partikuläre Erfahrung innerhalb des Ganzen zu erklären, nicht aber durch das ursprüngliche Eine und Ganze selber; Gott ist nicht als einzelner Faktor in die Reihe der Phänomene einzuordnen. (Das muß, nebenbei bemerkt, auch bei der richtigen theologischen Deutung der sogenannten Wunder beachtet werden)"[35].

Das göttliche Geheimnis als alles gründender Grund: Diese Formel besagt gerade nicht, daß es über den Grund nichts zu sagen gäbe als eben dies, daß er schweige. Denn gründet jede vorfindliche Einzelwirklichkeit in diesem Grund, dann existiert eine fundamentale Beziehung dieses Grundes zum begründeten Existierenden. Rahner setzt hier den von ihm bevorzugten Begriff der Selbsttranszendenz ein: Die Werdewelt in ihren vielen Einzelwirklichkeiten, die Gegenstand menschlicher Erfahrung und Forschung ist, verdankt sowohl ihre Existenz und ihr Werden als auch ihr Mehr-Werden-Können der von ihrem Grund ihr eingestifteten Befähigung. Materielles übersteigt sich selber zum Lebendigen und Geistigen, die Tierwelt transzendiert sich in der Hominisation, die Eltern bringen im Kind wahrhaft Neues hervor, es gibt das Phänomen Liebe, in der ein Mensch seine Grenzen überschreitet. Aus sich heraus sind diese und andere Überstiege nicht zu verstehen. Aus der Erfahrung dieser Selbsttranszendenzen, in den positiven Erfahrungen von Leben, von Liebe schließt Rahner auf die sich selber verströmende Güte des gründenden Grundes, aber er ist sich bewußt, daß diese reflexive, verstehende Schlußfolgerung nicht ein Produkt autonomer menschlicher Erkenntnis, sondern Gabe des sich erschließenden Gottes selber ist. Auch hier geht der transzendentalen Reflexion der gewährte Aufgang des Geheimnisses voraus. In der mystischen Fundamentalerfahrung stellte sich für Rahner die Gabe des Lebens als die Gabe einer jeden Menschen ergreifenden Liebe dar. Wenn er die Unbegreiflichkeit Gottes die zentrale Eigenschaft Gottes nannte, dann hat er damit nicht eine Formel gefunden, mit der er das Gute wie das Böse, die Freiheit und die Notwendigkeit zu erklären vermeinte und so Gott in einer letzten Zweideutigkeit gelassen hätte. Unbegreiflichkeit Gottes meint bei ihm zuerst und zuletzt die eindeutige Unbegreiflichkeit der Liebe.

Das Bedenken des Grundes und der vom Grund ermöglichten Selbsttranszendenzen erlaubt es Rahner, im Gespräch mit den Naturwissenschaften, aber auch mit dem sogenannten Menschen von heute angesichts der unübersichtlichen Pluralität von Wirklichkeiten wenigstens eine Ahnung von einem aktiv einenden Ganzen hervorzurufen – eine gewiß auch in Zukunft bleibende Leistung, die nicht wenig zur Wahrnehmung eigener aktiver Verantwortung im dringlichen Dienst an der Einheit aufruft.

Es wäre ein großes Mißverständnis, wollte man Karl Rahners Theologie einseitig auf die Methode der transzendentalen Reflexion und auf das Bedenken des transzendenten Grundes festlegen. Die Reflexion geht von dem Menschen aus, der sich „immer schon" in Geschichte und Welt vorfindet. Ich darf ein paar wenige Schlüsselsätze zitieren: „Transzendentalität (ist) nur wirklich dort vollzogen und heilswirksam für den Menschen, wo sie sich in konkreter Geschichtlichkeit vollzieht. Für das Christentum gibt es keine Transzendenz, die sich in mystischer Ungeschichtlichkeit allein neben der Banalität der Geschichtlichkeit des Menschen, in einer esoterischen Mystik allein vollziehen würde, sondern die Transzendentalität des Menschen geschieht in konkreter Geschichtlichkeit"[36]. In seinem Nachdenken über den „Hörer des Wortes" hat Rahner den Menschen begriffen als „das Seiende von hinnehmender Geistigkeit, das in Freiheit vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung steht, die, wenn sie kommt, in seiner Geschichte im Wort sich ereignet"[37]. *Daß* dieses Wort in der Geschichte erging, *daß* Gott sich offenbarte, das kann nicht in transzendentalem Nachdenken erschlossen werden, und ebenso wenig läßt sich „spekulativ" begründen, daß dieses freie Wort des freien Gottes ebenso wie die Tat der Schöpfung ein Akt der *Liebe* ist. Mir scheint, daß Rahners Blick auf Menschen und Geschichte, der ein Blick der Liebe ist, auch in Zukunft für den christlichen Glauben entscheidend und unentbehrlich ist, weil er die Auffassung abwehrt, ein menschliches Leben und die Menschheitsgeschichte im ganzen befänden sich in einem unentschieden neutralen Zustand, dessen Ausgang ungewiß sei, der im ganz Guten oder aber gleich möglich und gleichrangig im völlig Bösen enden könne. Rahner hat diesem immer wieder drohenden Dualismus entschieden abgesagt. Die negativen Erfahrungen, die Rahner in aller Deutlichkeit aussprach, und dabei kommt auch bei ihm das Schlüsselwort „Auschwitz" vor, konnten ihn in der Erfahrung der unmittelbaren Nähe Gottes in unbegreiflicher Liebe nicht irritieren, ebenso wenig die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse von der Winzigkeit des einzelnen Menschen und des kleinen Planeten Erde in einem sich noch immer ausdehnenden Universum von Milliarden von Lichtjahren. So sagt er:

„Die Wirklichkeit dieses Universums ist doch letztlich ganz anders, als es uns diese Erfahrung unserer Nichtigkeit und Verlorenheit im erbarmungslos sein Wesen treibenden Kosmos einzureden sucht. Denn zunächst einmal ist jene ungeheuerliche Kraft und Macht, die diesen Kosmos in seine Wirklichkeit setzt und zu immer größerer Vielfalt auseinandertreibt, die einfachste radikalste Einheit, die nicht eigentlich selber sich mit dem Kosmos ausdehnt und so mit ihm in Einzelnes zerfällt, sondern als Eine und Ganze überall ganz an jedem Punkt dieses Kosmos gegeben ist. Man nennt diese Urkraft, die allmächtig an jedem Punkt ganz und ungeteilt gegeben ist, *Gott*. Dieser Gott aber, der als Ganzer und ungeteilt Einer allgegenwärtig ist – selbst noch in der Tannennadel, die von der kleinen Ameise ein paar Zentimeter weit herumgezerrt wird – , hat die Möglichkeit und den freien Entschluß seiner sich selbst verschwendenden Liebe, sich selber an bestimmten Punkten dieses Universums mitzuteilen, einzelne Punkte dieses Universums zum Ereignis dieser seiner freien Selbstmitteilung zu machen, sich ganz an ein paar scheinbar verlorenen Punkten dieses Universums in das Universum einzustiften. Ja, er hat dieses ganze Universum in seiner scheinbar unermeßlichen und ungeheuerlichen Größe nur werden lassen, damit die Bühne vorhanden sei, auf der das Ereignis der Gott nicht teilenden und verzettelnden, sondern ihn ganz gebenden Selbstmitteilung an das Nichtgöttliche geschehen kann"[38].

Das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung und in ihr zur Welt des Menschen ist nicht richtig verstanden, wenn das Universum *außerhalb* Gottes, als eine Wirklichkeit *neben* Gott oder unter einem über allem schwebenden Gott gedacht wird. In der theologischen Sicht Rahners ist Gott zwar der alles ermöglichende und alle nichtgöttlichen Wirklichkeiten aktuell tragende Grund. Aber auch dieser Grund darf nicht „außerhalb" gedacht werden, vielmehr: Alles ist *in* Gott:

„(Gott) ist nicht neben einem wie ein Zweiter. Er ist der, in dem wir leben, uns bewegen und sind. Ja, in ihm haben wir erst und allein den Raum und die Atmosphäre, die unsere innerste und eigenste Entscheidung erst möglich machen und tragen kann. Sie ist das Tiefste und Letzte in uns, aber Er ist noch tiefer als wir in unserem Tiefsten. Er steht noch hinter unserm Letzten. Und darum ist Er – und er allein – nicht einer, der nur zitternd warten müßte auf das Wort und die Entscheidung des Menschen, in der dieser sich selbst verstehen und gestalten will. Er ist vor uns, sein Wollen und Wirken ist darum auch noch vor der innersten Entscheidung des Menschen. Er begegnet nicht dem je schon fertigen Menschen, er ist schon wissend und wirkend beim Fertigwerden"[39]. Das Zitat macht deutlich, wie sehr Rahners theologische Gesamtschau von dem biblisch begründeten Leitmotiv geprägt ist: „Sola gratia".

Unter dem Vorzeichen der sich selber verschwendenden Liebe Gottes steht Rahners Christologie, unter dem Vorzeichen dessen, der das Andere seiner selbst nicht nur erschaffen, sondern es selber werden und erleben will. Rahner entkommt in seiner Christologie dem Verdacht des Mythologischen, bei dem ein Gott sich in einen Menschen verwandelt habe.

Abgesehen von seiner „suchenden Christologie", auf die ich hier nicht näher eingehen kann, sind Wort und Liebe bei Rahner die Kennzeichen dessen, was gemeinhin „Menschwerdung Gottes" genannt wird. Die Menschwerdung des göttlichen Logos konnte als „absolut transzendentes Mysterium" in unserer geschichtlichen Dimension nur gegenwärtig und erkannt werden „in der Selbstoffenbarung Jesu in seinem Wort"; seine Offenbarung im Wort ist „ursprünglich nicht Mitteilung von wahren Sätzen, sondern Selbstoffenbarung seines eigenen Seins"[40]. Sie hat dialogischen Charakter, wendet sich an Menschen als geistige Personen, um Glauben und um Liebe werbend, das

[35] Schriften XV (1983) 28f.
[36] Schriften XV (1983) 239.
[37] Sämtliche Werke Bd 4, 254.
[38] Schriften XVI (1984) 279.
[39] Schriften III (1956) 315f.
[40] Schriften V (1962) 126; III (1956) 292.

heißt, sie ist im engeren Sinn *geschichtlich* und wird zum „Gegenstand der menschlichen Interkommunikation“[41]. Mit Rahners eigenen Worten: „Alle Liebe kommt nur zu ihrer eigenen Vollendung, wenn sie aufgenommen und erwidert wird. Erwidert kann sie nur in Freiheit werden. Und Freiheit ist nur, wo die Helle des Geistes und die selige Wachheit des Herzens sind. Weil dies so ist, deshalb kommt Gottes Gnade selber erst zu ihrer eigenen Vollendung, wenn sie *gesagt* ist. Dann ist sie *da*. Sie ist da, indem sie verkündet wird. Das Wort rückt die Liebe Gottes erst in den Daseinsraum des Menschen hinein *als* Liebe, die der Mensch erwidern kann. Das Wort ist also die Wirksamkeit der Liebe. Es ist wirksames Wort“[42]. Das Wort Gottes bringt das mit, was es aussagt; es zeigt an, was in ihm geschieht; es läßt geschehen, was es anzeigt. Von hier aus wird ohne weiteres Rahners Symboldenken von der innersten Verbindung einsichtig: von Jesus, dem fleischgewordenen Wort Gottes, der Kirche, der die Verkündigung dieses Wortes anvertraut ist, und dem Sakrament, das für Rahner „die höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes Gottes“ ist[43].

Dabei ist nicht zu übersehen, daß Rahners Erfassen des Wortes Gottes verbunden bleibt mit seiner Erfahrung des Schweigens Gottes. Hat Gott den Menschen in seinem Wort mitgeteilt, daß er Liebe ist und bleibt, dann hat er wirklich alles von sich gesagt, was kein Nachdenken über ihn ergründen kann. Aber er hat den Menschen damit nicht alles gesagt, was sie zum Bestehen ihres Lebens und ihrer Geschichte brauchen. In einer seiner eindringlichen Situationsanalysen sagte Rahner: „Die konkreten sittlichen Probleme sind vielfach innerweltliche Sachprobleme, vor denen ein Christ meist ebenso ratlos steht wie die anderen Menschen. Selbst bei einer Berufung auf Gott und sein Evangelium wissen wir nicht, wie konkrete Fragen, etwa über die Bevölkerungsexplosion, über den Hunger in der Welt, über eine mehr Freiheit und Gerechtigkeit bietende Strukturierung einer Gesellschaft von morgen, konkret zu beantworten sind. [...] Gott nimmt uns unsere weltlichen Probleme nicht ab, er erspart uns nicht unsere Ratlosigkeiten. Man sollte darum auch in der Kirche nicht so tun, als ob es doch so sei. Letztlich zwingt uns sogar die Berufung auf Gott in eine letzte Ratlosigkeit hinein. Denn er ist das unbegreifliche Geheimnis, das uns verbietet, irgendeine eigene Helligkeit in unserem Dasein als das ewige Licht zu betrachten“[44].

Karl Rahner verstand die „Menschwerdung Gottes“ nicht, wie die anselmsche Satisfaktionstheorie will, als veranlaßt durch die Sündenschuld der Menschheit, sondern skotistisch als höchstes Geschehen der Liebe Gottes und damit zugleich als denkbar höchste Ehrung des Menschen als Person-Subjekt. Ein längeres Zitat möge das verdeutlichen:

„Die Abkürzung, die Chiffre Gottes ist der Mensch, d. h. der Menschensohn und die Menschen, die sind, letztlich, weil es den Menschensohn geben sollte. Wenn Gott Nicht-gott sein will, entsteht der Mensch, gerade das und nichts anderes, könnten wir sagen. Damit ist der Mensch natürlich nicht in das platt Alltägliche hineinerklärt, sondern in das immer unbegreifliche Geheimnis heimgeführt. Aber solches Geheimnis ist er. Und wenn Gott selber Mensch ist und es in Ewigkeit bleibt, *wenn alle Theologie darum in Ewigkeit Anthropologie* bleibt, wenn es dem Menschen verwehrt ist, gering von sich zu denken, da er dann von Gott gering dächte, und wenn dieser Gott das unaufhebbare Geheimnis bleibt, dann ist der Mensch in Ewigkeit das ausgesagte Geheimnis Gottes, das in Ewigkeit am Geheimnis seines Grundes teilhat und auch dort, wo alle Vorläufigkeit vergangen ist, immer noch als das unauslotbare Geheimnis in Liebe, die selig ist, angenommen werden muß, wenn anders wir nicht meinen dürfen, wir könnten die Selbstaussage Gottes aus sich heraus, die der Mensch ist, durchschauen, so daß sie und so wir selbst uns langweilig werden könnten, wenn anders wir nicht meinen, wir könnten hinter den Menschen anders kommen als dadurch, daß wir ihn in die selige Finsternis Gottes selbst hinein durchschauen und da erst recht dann begreifen, daß dieses Endliche die Endlichkeit des unendlichen Wortes Gottes selbst ist. *Christologie ist Ende und Anfang der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung, nämlich der Christologie, ist in Ewigkeit Theologie*“[45].

Auch das engstens mit der Christologie verbundene Verständnis der Erlösung ehrt bei Rahner den Menschen als das von Gott zur Freiheit befreite Person-Subjekt. Erlösung ist wenigstens im „Normalfall“ des Menschen, wenn vom Unmündigen abgesehen wird, „nicht etwas, was einfach am Menschen durch die Tat Gottes an ihm über seine Freiheit hinweg geschieht, sondern ist die Endgültigkeit dieser Freiheitstat des Menschen selber, so sehr sie zuerst und erst recht Tat Gottes am Menschen ist“[46]. Aus dem Bedenken dessen, daß Gott den Menschen schon durch die Erschaffung sowohl zur Würde eines echten Partners erhoben als auch zum Subjekt einer von der Gnade getragenen Freiheit bestimmt hat, ergibt sich für Rahner konsequent die Ablehnung des Gedankens einer Vertretung der menschlichen Subjektivität, einer Stellvertretung im Wichtigsten, das es für den Menschen überhaupt gibt, in seinem intimsten Verhältnis zu Gott. Gerade weil die Vorstellungen eines ein stellvertretendes Sühneleiden verlangenden Gottes wieder überhand nehmen, die der Offenbarung des Gottes Israels und Jesu Unrecht tun, eine Zunahme, die im Gefolge Hans Urs von Balthasars z. B. durch Namen wie Raymund Schwager, Karl-Heinz Menke, Gerhard Ludwig Müller charakterisiert ist[47], sei das hier besonders betont. Rahner sieht mit großer Entschiedenheit das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht in erster Linie im Zusammenhang mit menschlicher Sünde und Schuld. Er sieht Erlösung als wirkliches Heil des Menschen in der Liebe Gottes im Voraus zu jeder möglichen Schuld. Zugleich eröffnet er auch in dieser Hinsicht den Fragehorizont nach der Theodizee, der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel und des Bösen in der Schöpfung. Er sei mit dieser wichtigen, für die Zukunft bedeutsamen Sicht selber zitiert:

„Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ist nicht in erster Linie und einfachhin und von vornherein zu verstehen als die Bedürftigkeit für die Aufhebung einer eigentlichen Sündigkeit des Menschen, sondern seine Erlösungsbedürftigkeit liegt der, faktisch natürlich gegebenen, Sündigkeit des Menschen voraus. Das Christentum kann in seinem letzten Wesen nicht erfahren und begriffen werden durch die Sündigkeit des Menschen und die Befreiung von Schuld. Vielleicht ist das [...] eine spezifisch katholische These, durch die sich die katholische Gnaden- und Erlösungslehre von der reformatorischen unterscheidet. Jedenfalls aber ist diese These nur eine andere Ausdrucksweise für die katholische Lehre, daß das wirkliche Heil des Menschen in der Unterscheidung von Natur und Gnade auch im Voraus zur persönlichen Schuld des Menschen und im Voraus zu der so genannten Erbsünde das Ereignis freier, vom Menschen aufgrund seines Wesens nicht einklagbarer Liebe, eben Gnade ist“[48].

Sola gratia, alles ist Gnade, die Liebe Gottes ist alles, das ist wohl das wichtigste Vermächtnis Karl Rahners für die Zukunft.

[41] Schriften V (1962) 118.
[42] Schriften III (1956) 361 (erste Hervorhebung von mir, H. V.).
[43] Schriften IV (1960) 329.
[44] Strukturwandel 87.
[45] Schriften IV (1960) 150f. (Hervorhebungen von mir, H. V.).
[46] Schriften XV (1983) 237.
[47] Vgl. dazu H. Wagner, Erlösung, in: LThK³ III (1995) 805–812.
[48] Schriften XV 241.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Faszination Gott. Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag, hg. v. Heino Sonnemans / Thomas Fößel. – Paderborn: Bonifatius 2002. 183 S., kt € 12,90 ISBN: 3–89710–233–1

Die vorliegende FS für Hans Waldenfels bietet nicht ein beliebiges Sammelsurium unterschiedlicher Aufsätze von Freunden und Bekannten des zu Ehrenden, sondern Beiträge zum Thema, zur denkerischen Faszination, die von Gott ausgeht.

Heino Sonnemans schreibt unter dem Titel „Gott und das Nichts“ zu den Perspektiven kontextueller Theologie im Werk von Hans Waldenfels (9–28). Richard Schaeffler macht die „philosophische Gottesfrage“ insgesamt zum Thema (29: „ohne direkten Bezug zur Person des Jubilars“), mit dem Untertitel: Sinn, Grenzen und Neuformulierung eines Problems (29–62). Gregor Maria Hoff geht es um „Weg(e) zu Gott“ und analysiert dazu die erkenntnistheoretische Anlage der Kontextuellen Fundamentaltheologie von Hans Waldenfels (63–78). René Buchholz fragt nach der Auslegung der „Offenbarung als Entmythologisierung“ und will eine Anstiftung zur theologischen ‚Sabotage des Schicksals‘ liefern (79–102). Sein Motto stammt von Hermann Cohen; es lautet (79): „Gott ist kein Schicksalsbegriff (...)“. Unter dem Titel „Theologischer Kommentar“ sucht Paul Petzel nach Interpretament und Modell einer Theologie der Religionen (103–121). Der Titel des Aufsatzes von Günter Rieße ist das Wort eines Kalifen: „‚Menschen sind Feinde dessen, was sie nicht kennen‘; Gedanken zur islamischen Religion in der Welt von heute“ (123–134). Die These des Kalifen mag auch ihren guten Sinn haben, ist aber doch leicht hinterfragbar (denn öfters sind Menschen auch Feinde dessen, was sie kennen,

gerade weil sie die schlechten Seiten erfahren haben; und öfters sind sie auch Freunde dessen, was sie nicht kennen; z. B. der „Romantik", der „Mystik"; vgl. 12, wo Sonnemans von der „Anziehungskraft des Exotischen" spricht). Unter dem Zitat: „‚Weiter versuchen, besser scheitern!'" schreibt Markus Roentgen zur Sehnsucht nach dem ganz Anderen und ihrer Atrophie, Noten zu Theodor W. Adorno, Samuel Beckett und Gustav Mahler als Kelter einer neu ansetzenden Gott-Rede (135–159). Der Bd schließt mit einem Nachwort als Vorwort mit dem Titel „‚Erzähle mir von Gott'" aus der Feder von Thomas Ruster, der sich wieder sehr persönlich an den Jubilar wendet (161–181). Am Ende stehen Hinweisen zu den Hg.n und Mitarbeitern (183).

Unabhängig von der Beurteilung der einzelnen Beiträge ist das Gesamtkonzept zu loben. Die Autoren bieten Informationen zum theologischen Ansatz von Hans Waldenfels und gehen das Thema ‚Gott' von verschiedenen Seiten her in anregender Weise an. Kurze Bemerkungen seien zu einigen Beiträgen angefügt. Sonnemans zeigt im biographischen Kontext Waldenfels' Wahrnehmung des Fremden (angeregt durch seinen Aufenthalt an der Sophia-Universität in Tokyo und seine Begegnung mit Nishitani) und seine Betonung der Identität des Christlichen auf, v. a. in Auslegungen von Texten des Vaticanum II. Schaeffler will in seinem Beitrag eine Anwendung der Transzendentalphilosophie auf religiöse Erfahrung liefern. Er möchte sowohl den Vorwurf des ‚Irrationalismus' als auch des ‚Fideismus' ausräumen (38ff). Im abschließenden Teil versucht er die Gottesfrage neu zu ‚dolmetschen'. In der Untersuchung der Frage, „ob ein Gott sei" (50–54), geht es ihm um die Interpretation des Satzes, daß in der Tiefe unserer Seele das Göttliche stecke (51). Den sehr guten Sinn, den dieser Satz haben könne, entfaltet er in Auseinandersetzung mit Feuerbach, dem er einerseits zustimmt, den er andererseits in einer größeren Hoffnung aber überbieten will. Der Beitrag schließt mit Bemerkungen zur Frage, „was Gott sei" (54–62), die um die Frage nach dem ‚Heiligen' kreisen. Günter Rieße beginnt mit Hinweisen auf die Bedrohung durch den islamischen Terrorismus, will in seinem Beitrag aber Ängste abbauen und für den Religionsfrieden arbeiten. Als Quintessenz seiner Darstellung des Islam sieht er (mit Anawati) den ‚homo islamicus' durch „die totale Oberherrschaft Gottes über sein Verhalten" charakterisiert (126f). Diese Bestimmung, so sehr sie Theologen freuen mag, die unter der Verweltlichung der christlichen Kultur mit Recht leiden, hat auch ihre Gefahren und provoziert Fragen, die Rieße nicht stellt. Geht es in der Botschaft Jesu wirklich um „die totale Oberherrschaft Gottes"? Ist ein Gott, der totale Oberherrschaft über seine Schöpfung suchte, nicht etwas Liebloses, dessen Wesen zwischen Allmacht und Ohnmacht changiert? Ohne die bewußt gewollte Freiheit des Menschen ins Spiel zu bringen, scheint diese Art von Gottrede angesichts einer wissenschaftlichen Theologie im Ansatz verfehlt zu sein. Rieße geht auf den Mißbrauch des Islam im Terrorismus ein und zeichnet heutzutage höchst nötige Wege aus der Feindschaft zur Freundschaft. Roentgen legt eine These vor, die für Theologen eine grundsätzliche Neubesinnung fordert. Er sagt (137f): „Die Theologie, die Rede von Gott, hat im 20. Jahrhundert in einer Art Dornröschenschlaf den Schock verdrängt, den die gesellschaftliche und geschichtliche Wirklichkeit der Kunst und auch der philosophischen Reflexion in ihren maßgeblichen Exponaten geradezu aufgedrängt hat. Wir sind Schläfer geworden, unfähig, die Zeit und unsere Welt wahrzunehmen [...]." Er belegt seine These an Mahler, an Adornos Mahler-Interpretation und an Beckett. Wo hier die Kelter zu einer neu ansetzenden Gott-Rede steht, ist dem Rez. nicht klar geworden. Zusätzlich fragt er sich, ob das 20. Jahrhundert wirklich so verschlafen war, wie Roentgen insinuiert.

Es könnte sein, daß Teile der katholischen Intelligenz durch den Kampf gegen die ‚Modernisten' paralysiert war. Aber die Blüte philosophischen Denkens in der ersten Hälfte des 20. Jh.s, die sich v. a. auch in Deutschland ereignet hat, war zugleich eine Antwort auf die Herausforderung durch den revolutionären Bruch des Denkens im 19. Jh. Die Gottesfrage hat dabei eine grundlegende Rolle gespielt, die immer deutlicher zutage tritt; z. B. *„Herkunft aber bleibt stets Zukunft". Martin Heidegger und die Gottesfrage*, hg. v. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt 1998. Der Vorwurf der Verschlafenheit richtet sich wohl mit mehr Recht an die jüngere Gegenwart, in der die Faszination und die Schwierigkeit der Gottesfrage größtenteils außer Blick geraten ist. Da das vorliegende Buch dieser Verschlafenheit entgegensteuert, sei es empfohlen.

Eichstätt Norbert Fischer

Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe: Bd V: Säkularisierung – Zwischenwesen, hg. v. Hubert Cancik / Burkhard Gladigow / Karl-Heinz Kohl. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2001. 496 S., geb. € 97,50 ISBN: 3–17–011304–6

Mit dem fünften Bd des HRWG ist ein wichtiges Nachschlagewerk zum Abschluß gekommen, dessen erster Bd 1988 erschien (Bde I–IV rezensiert in: ThRv 1999, 4, Sp. 285–296) und dessen Konzeption, Religionswissenschaft als eine empirische Wissenschaft im Rahmen der Kulturwissenschaften zu begründen, in die 1970er Jahre zurückgeht. Ein Nachwort entschuldigt sich bemerkenswert selbstkritisch für „Fehler und Versäumnisse" und „Verzögerungen" und faßt zugleich die Zielsetzung des Werkes zusammen: Es geht um die Klärung allgemeiner, fundierender Begriffe der Religionswissenschaft und ihrer Kohärenz mit den Kultur-, Human- und Sozialwissenschaften. Die Erklärung ist wichtig, denn in der Tat handelt es sich nicht um ein Wörterbuch, Reallexikon oder eine Enzyklopädie der Religionen. Es werden keine zusammenfassenden Art. zu einzelnen Religionen, Riten oder gar gelebter Religiosität geboten. Hierfür sei auf das in der Zwischenzeit erschienene vierbändige „Metzler Lexikon Religion" verwiesen, das auch eine ausgezeichnete Bilddokumentation enthält und eine wichtige Ergänzung zum HRWG darstellt. Im HRWG stehen Begriffsgeschichte, Begriffsanalyse, Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie im Vordergrund. Es ist selbst Teil der Wissenschaftsgeschichte, insofern es den Willen zur kulturwissenschaftlichen Selbstverortung und Theoriebildung einer noch jungen Disziplin widerspiegelt. Nach der zu Recht oft beklagten Theoriearmut der frühen Religionswissenschaft (Religionsphänomenologie) und ihrer Quasi-Theologie stellt das HRWG eine große wissenschaftliche Leistung dar. Einen Überblick über Lemmata, Autorinnen und Autoren und zentrale Stichworte liefern die Verzeichnisse und Register, die Bd V beschließen.

Gerade Bd V macht allerdings nicht nur die Stärken, sondern auch die Schwächen des apostrophiert theoretischen Programms deutlich. Wie die vorausgehenden Bde enthält dieser letzte Bd eine große Fülle wertvoller Informationen und sorgfältiger Recherchen. Die Art. bestechen durch eine klare Systematik, und die interdisziplinär verankerten Begriffsklärungen sind nicht zuletzt auch für TheologInnen gewinnbringend für die eigene Arbeit: Art. wie „Theologie", „Säkularisierung", „Seele", „Synkretismus" oder „Weltbild" etwa werfen einen erweiterten Blick auf in der Theologie ebenfalls oft verhandelte Konzepte. Doch zeigt u. a. gerade ein ausgezeichneter Art. wie „Synkretismus" die Grenzen der theoretischen Zielsetzung des HRWG: Von Synkretismus überhaupt zu sprechen, wie es im Art. geschieht, setzt die Adäquatheit dieses Begriffs für die tatsächlichen Phänomene, die er bezeichnen soll, voraus und basiert letztlich auf einem geschlossenen Kulturbegriff. Beides steht heute zur Debatte. Die Kurzlebigkeit und Kontingenz von Theorien stellt sich als bes. Problem, wenn man die lange Entstehungszeit des HRWG mitbedenkt. So ist etwa der ausführliche Art. „Strukturalismus" ausgesprochen hilfreich, aber teilweise bereits nicht mehr auf dem neuesten Forschungsstand. Wo dieser nach wie vor gültig ist, kann die Lesbarkeit zum Hindernis werden: So übernimmt der Art. „Systemtheorie" die komplizierte, hochabstrakte Terminologie der Systemtheoretiker Parsons und Luhmann und ist demzufolge als Einführung wenig geeignet. Viele der Art. zeichnen sich durch einen hohen Abstraktionsgrad und ambitionierten Theorieanspruch aus, während die konkreten religiösen Bezüge in den Hintergrund treten und eher pauschal abgehandelt werden (vgl. etwa den Art. „Zeit"). Die dezidiert kultur- und sozialwissenschaftliche Anbindung und das teilweise überängstliche Bemühen, nicht-theologisch zu sprechen und eine wissenschaftliche Metasprache zu finden, drohen die tatsächlichen empirischen Phänomene aus dem Blick zu verlieren, was um so problematischer ist, als ganz allgemein die europäische Kulturgeschichte überwiegt, nicht nur was die theoretische Fundierung, sondern auch was die Beispiele betrifft (vgl. u. a. „Sprache", „Wunder", „Zeit" oder den Art. „Zwischenwesen", dessen Ausführlichkeit erstaunt). Methodologisch stellt sich hier die Grundsatzfrage, ob etische Systeme wie die moderne Wissenschaftssprache, die aus der kulturgebundenen, d. h. emischen Sphäre Europas stammen, überhaupt einen geeigneten religionswissenschaftlichen Begriffsapparat darstellen können. Es wäre gewiß sinnvoll gewesen, neben den etischen Kategorien auch die emischen Kategorien außereuropäischer Kulturen miteinzubeziehen, wie es etwa in der kognitiven Ethnologie gefordert wird. Die emische Perspektive „von innen heraus" hätte schätzungsweise zu Modifikationen und Erweiterungen der Theorien geführt und teilweise sogar ihre Anwendbarkeit in Frage gestellt. Das HRWG wählte mit dem bewußten Verzicht auf Objektsprachlichkeit einen anderen Weg, der wissenschaftlich durchaus ebenfalls begründbar ist. In einigen Fällen führte der kulturwissenschaftliche Impetus allerdings zu einer umständlichen, terminologisch überfrachteten Klarstellung der „religionswissenschaftlichen Verortung" (etwa im Art. „Sünde") oder zur völligen Ausblendung nicht nur asiatischer, sondern auch jüdisch-christlicher Leitvorstellungen (etwa im Art. „Seele"). Bei bestimmten Lemmata (etwa „Sohngott") stellt sich die Frage, warum sie überhaupt aufgenommen wurden, wenn sie doch als religionswissenschaftliche Begriffe so dezidiert abgelehnt werden. Schließlich wurde der Verzicht auf Objektsprachlichkeit aufgrund der unterschiedlichen Voraussetzungen der AutorInnen letztlich doch nicht ganz sauber durchgehalten. So fällt der theologisch ausgerichtete

Art. „Symbol" von D. Mieth (!) etwas aus dem programmatischen Rahmen des HRWG, was um so mehr erstaunt, als Religion in Bd I als Kommunikations-, Deutungs- und Symbolsystem vorgestellt wurde (32ff). Der Widerspruch wird kompensiert durch einen apostrophiert kultursemiotischen Zugang zum „Zeichen"-Begriff.

Es ist nur natürlich, daß ein derart umfassendes und breit angelegtes Werk wie das HRWG, an welchem viele AutorInnen mitgewirkt haben, keine einheitliche und kohärente Theorie bieten kann. Die angesprochenen Problempunkte sind weniger Mängel – zu nennen wären diesbezüglich nur die relativ häufigen Flüchtigkeitsfehler in Bd V – als Indikatoren der Schwierigkeiten, die sich mit einem Werk dieses Umfangs, seiner ambitiösen Programmatik und den unterschiedlichen Spezialisierungen der mitwirkenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler fast unumgänglich ergeben. Einfache Lösungen gibt es dafür nicht, und nachträgliche Kritik ist immer leichter als die tatsächliche Durchführung eines derart monumentalen Projekts. Hg.n wie AutorInnen gebührt deshalb weit mehr Lob als Tadel.

Münster Annette Wilke

Lexikon der theologischen Werke, hg. v. Michael Eckert / Eilert Herms / Bernd Jochen Hilberath / Eberhard Jüngel. – Stuttgart: Alfred Kröner 2003. 849 S. Ln € 58,00 ISBN: 3–520–49301–2

Das Genre des sogenannten „Werklexikons" hat in Deutschland eine kurze Geschichte: Als Gründungsdokument kann der erste Bd von „Kindlers Literatur Lexikon" (1965) gelten. Mittlerweile ist diese Literaturform etabliert, wovon nicht nur „Kindlers Neues Literatur Lexikon" (1996), sondern auch eine Reihe kleinerer, disziplinär beschränkter Enzyklopädien zeugt. So legte der Alfred Kröner Verlag bereits 1997 das wohlwollend aufgenommene Lexikon „Hauptwerke der Geschichtsschreibung" (hg. v. Volker Reinhardt) vor, dem nun ein vergleichbares Projekt zur Theologie folgte. Beide Werke schließen in ihrem formalen Aufbau insofern an „Kindler" an, als sie ihren Blick auf internationale Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart richten. Das „Lexikon der theologischen Werke" übernimmt noch das Ordnungsprinzip der älteren Auflage des „Kindler": Die Darstellungen der aufgenommenen Schriften sind alphabetisch nach deren Titeln in der Sprache der Erstveröffentlichung (bzw. Erstdruck oder Überschrift) angeordnet. Vorteilhaft wirkt sich die Anordnung nach Originaltiteln v.a. bei mittelalterlichen Schriften aus. Auf diese Weise findet der Leser die Hauptwerke ganzer Literaturgattungen unter „Confessio", „Institutio", „Liber" oder „Summa" aufeinanderfolgend. Sucht man nach einem bestimmten Autor, so läßt sich dies problemlos über jeweils mit Lebensdaten versehene Einträge im Personenregister bewerkstelligen.

Auch die innere Gliederung der Art. ist an das große Vorbild angelehnt: Auf den Originaltitel folgt in der Kopfzeile dessen deutsche Übersetzung, die Angabe des Autors und des Entstehungs- bzw. Erstveröffentlichungsjahrs sowie ggf. das der deutschen Übersetzung. Der Darstellungsteil ist zwischen einer halben und drei Spalten lang; er skizziert den Inhalt des Werks, ordnet es in zeitgenössische Kontexte, bestimmt mitunter seine Stellung im Gesamtwerk seines Autors und liefert Ausführungen zur Überlieferungsgeschichte und zur Rezeption. Angaben zu den Autoren wurden nur dann berücksichtigt, wenn sie zur Erläuterung des vorgestellten Werks beitrugen (z.B. Lessings Beziehung zu Goeze beim Art. „Anti-Goeze"). Am Ende der Art., deren Vf. jeweils namentlich ausgewiesen sind, steht ein kurzes Verzeichnis der Ausgaben, in denen die vorgestellten Schriften vorliegen, sowie ein kurze Liste mit Sekundärliteratur.

Das „Lexikon der theologischen Werke" stellt mehr als eintausend Schriften vor. Das ihm zugrundeliegende Verständnis von Theologie faßt den Begriff als ‚christliche Theologie'; Werke aus anderen Religionen wurden ebensowenig berücksichtigt wie Literatur orthodoxer Kirchen (mit wenigen Ausnahmen für das 20. Jh.). Im engeren Sinn handelt es sich also um ein Lexikon katholischer und protestantischer theologischer Werke, wobei die konfessionelle Ausgewogenheit als explizites Anliegen der Hg. durchgängig umgesetzt wurde. Die ältesten beschriebenen Texte datieren aus den Anfangszeiten des Christentums: „Erster Clemensbrief" (90–100), „Die Lehre der Zwölf Apostel" (um 100), „Montanistische Fragmente" (156/57–179); die jüngsten Werke sind knapp zwanzig Jahre alt, wie z.B. Edward Schillebeeckx' „Christliche Identität und kirchliches Amt" (1985) oder David Tracys „Theologie als Gespräch" (1987). Eine weitgehend gleichmäßige Auswahl der Werke wurde nach dem Kriterium ihres Alters getroffen; ein wenig überrepräsentiert ist vielleicht die patristische Literatur, der als Basisliteratur sicherlich zu Recht größerer Stellenwert eingeräumt werden darf; keineswegs wurde jedenfalls die Auswahl für das 19. und 20. Jh. zu freigiebig gehandhabt. Auch hinsichtlich der Internationalität wirkt der Bd ausreichend repräsentativ; die vergleichsweise starke Berücksichtigung deutscher Texte dürfte dem Leserinteresse entgegenkommen und läßt sich sicherlich auch mit der Dominanz der deutschen Sprache im Protestantismus begründen.

Über die inhaltliche Auswahl nach dem Kriterium der Bedeutung läßt sich immer streiten: Warum, so könnte man fragen, wurden Pascals „Pensées" aufgenommen, Leibniz' „Theodizee" dagegen nicht? Warum fehlen theologiegeschichtlich bedeutende Werke wie Hegels „Philosophie der Religion" oder Max Webers Schriften zur Religionssoziologie, während mit Herders „Ältester Urkunde des Menschengeschlechts" ein vergleichsweise entlegener Text vertreten ist? Ohne daß dies in der Einleitung der Hg. eigens vermerkt wäre, hat es den Anschein, als sei die Professionalität des Vf.s ein weiteres Aufnahmekriterium gewesen: Herder und mit gewissen Einschränkungen auch Pascal lassen sich als Theologen bezeichnen; Hegel, Max Weber und Leibniz dagegen nicht. Das ist formal sicherlich vertretbar, unterschlägt aber den ‚Außenkontakt' der Theologie, der für ihre Entwicklung mitentscheidend gewesen ist; in Fällen bedeutender Referenztexte für die Theologie, die anderen Wissenschaften entstammen, hätte man hier großzügiger verfahren können.

Gleichwohl wirkt das Lexikon äußerst präzise gearbeitet. Für die hohe Qualität können sicherlich drei Gründe geltend gemacht werden: Zunächst wurden für den Bd mit Michael Eckert, Eilert Herms, Bernd Jochen Hilberath und Eberhard Jüngel vier renommierte Vertreter beider Konfessionen gewonnen, die zudem an derselben Univ. ansässig sind, was der bei einem Großprojekt erforderlichen ‚innerbetrieblichen Kommunikation' sicherlich förderlich gewesen sein dürfte. Dann standen diesen Hg.n zwölf MitarbeiterInnen zur Seite, die als Mitherausgeber firmieren. Die Größe dieses Kreises dürfte nicht zuletzt ein Grund für die spürbare Sorgfalt in der Artikelauswahl gewesen sein. Darüber hinaus konnte für das Lexikon ein Autorenstab gewonnen werden, dessen Verzeichnis mit 271 Mitarbeitern sich wie das Who is Who deutscher Theologie liest. Wer bislang schnelle Informationen zu theologischen Grundlagenwerken suchte, konnte diese höchstens im Rahmen (meist literaturwissenschaftlich ausgerichteter) biographisch-bibliographischer Nachschlagewerke finden, wo sie – wenn überhaupt – nur grob skizziert waren. Nun liegt ein Bd vor, der nicht nur für Studierende als „Theologische Hintertreppe" dienen kann.

München Stefan Jordan

Exegese AT

Schenker, Adrian: **Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53).** Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2001, 131 S. (SBS, 190), kt € 18,30 ISBN: 3–460–04901–4

Adrian Schenker bietet eine konzentrierte Studie zum bibeltheologischen Begriff „Schuld".

1. „Werden im Alten Testament Unschuldige an Stelle von Schuldigen belangt?" (13–65)
2. „Hinnahme von Unrecht" (65–97)
3. „Schweigen als Versöhnlichkeit im Neuen Testament. Das Schweigen Jesu als Ausdruck von Gottes Versöhnlichkeit" (97–109). Ein Anhang bietet ausgewählte Stellen aus der Geschichte der jüdischen und christlichen Exegese (109–127).

In Teil eins arbeitet S. sorgfältig die Grundlinien des Schuldverständnisses im AT heraus. Die Bestrafung Unschuldiger wird als Unrecht empfunden. Doch die Klage darüber erweist sich als vordergründig. Denn es gibt drei Arten von Verantwortung, und zwar: „kollektive Haftung aller für die Schuld einzelner, kollektive Schuldentlastung, streng individuelle Haftung" (18–20); die individuelle Haftung wiederum ist abstrakt (20–22); daher haftet jeder für den anderen mit und kann gleichzeitig vier Arten von Stellvertretung übernehmen: „Fürsprache, Wiedergutmachung, Hinnahme unverdienter Strafe, Verschmelzung von Martyrium und Fürsprache" (22–26).

Es geht hier um eine synchrone Darstellung, nicht um die Rekonstruktion der sehr komplizierten Entwicklungsgeschichte von der Fürsprache Abrahams bis zum Martyrium in makkabäischer Zeit.

Es folgen „Haftung über Generationen hinweg" (28–35), „Haftung der Glieder für das Haupt" (35–39) und Formen der Strafaufhebung, weil durchgehend die Strafe „bedingt" ist (39–58).

S. kommt zu folgenden Ergebnissen: „A. Persönliche Haftung für Schuld", „B. Kollektive Gerechtigkeit zum Nutzen Schuldiger", „C. Bedingte Strafe auf Bewährung und Straferlass durch Reue", „D. Tragische Haftung von Unschuldigen für Schuldige" (58–64).

Teil zwei baut dann Ergebnis D. mit der Analyse des vierten Gottesknechtliedes aus. Auch hier wird konsequent auf die Traditionsgeschichte verzichtet. Ein narratives Dreieck erzeugt die Handlung: „der Knecht, der die Schuld der Vielen trägt, die Vielen (oder die ‚Wir'), deren Schuld dem Knecht aufgeladen wurde, und Unbekannte, an denen die Vielen schuldig geworden sind" (70). Zum Schlüssel der synchronen Analyse wird dann Strophe drei (Jes 53,4–7). Die „Schuld der Vielen, die der Knecht trägt (...) (ist) die Schuld der Vielen am Knecht selbst" (71). Es geht hier nur um die Interaktion zwischen Volk und Einzelnem, also um eine „Zweierkonstellation (Jes 53,1–10)" (71).

In der Endgestalt des vierten Liedes ist der Gottesknecht eindeutig eine individuelle Gestalt, auf den die Konflikte des Kollektivs verschoben werden. Schweigen statt Anklage, Verteidigung des Rechts und Fluch bedeutet das neue Verhalten und die neue, theologische Einsicht des Gottesknechts (78–86). Er macht sich selbst zur „schuldaufwiegenden Gabe" (Jes 53,10) und zur „Fürsprache durch Schweigen" (86–92).

Diese Deutung erfaßt die Endgestalt von Jes 53 in mustergültiger Weise und vermag durch den begriffsanalytischen ersten Teil die theologische Leistung der Gottesknechtslieder eindrucksvoll herauszuarbeiten. Allerdings fehlt eine hermeneutische Auswertung für die Gegenwart. Das Vorwort sagt zwar, „der Punkt der Übertragung und Übernahme von Schuld und Sühne (ist) gerade heute so brennend wichtig" (9). Dann aber sollte der Alttestamentler diesen Punkt auch ausarbeiten und ihn nicht anderen oder dem Leser allein überlassen.

Wie anfechtbar und zugleich notwendig eine Aktualisierung ist, zeigt der dritte Teil, der sich auf das NT bezieht. S. konzentriert die Wirkungsgeschichte auf „die schuldüberwindende Kraft des Schweigens" (97). Doch die Beispiele überzeugen nicht. Die Beispiele aus den Antithesen Mt 5,39–41.44–48 und aus der Parabel Mk 12,1–9 können, müssen aber nicht „Schweigen" implizieren (99–102). In den Passionsgeschichten spielt das Schweigen nicht die zentrale Rolle, die S. ihm zuschreibt. Richtig bleibt selbstverständlich, daß das vierte Gottesknechtlied auf diese Stellen eingewirkt hat – aber wie?

Überzeugend ist, daß der leidende Jesus keinen Fluch ausspricht; doch er schweigt gerade nicht, sondern klagt indirekt an und droht indirekt mit Vergeltung, um Verantwortung wachzurufen (Mk 14,62 parr; Joh 18,20–19,12).

M. E. ist nicht das Schweigen, sondern die tragische und zugleich bewußt übernommene Haftung von Unschuldigen für Schuldige das neue und weiterwirkende Modell von Jes 53 im NT und in der Gegenwart. Das Schweigen kann für diese bewußte Übernahme zeitbedingt förderlich sein, es kann aber auch wie im NT hinderlich sein und daher marginal bleiben. Doch darüber müßte noch länger diskutiert werden, insbesondere über das unterschiedliche Prozeßrecht von exilischer und hellenistischer Zeit.

Diese Studie ist eine unverzichtbare Grundlage für die gegenwärtige Diskussion von Schuld und ihrer Übernahme und daher dringend zu empfehlen.

Dortmund Detlev Dormeyer

Exegese NT

Arzt-Grabner, Peter: **Philemon** (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament, Bd 1). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 309 S., Ln € 49,90 ISBN: 3–525–51000–4

Im Jahre 1923 erschien die später maßgeblich gewordene, völlig überarbeitete vierte Aufl. von Gustav Adolf Deißmanns bahnbrechender Monographie „Licht vom Osten", die erstmals konsequent die verschiedenen Dimensionen des wissenschaftlichen Ertrages beschrieb, welcher der Exegese des Neuen Testaments aus der Beschäftigung mit dokumentarischen Papyri erwachsen könnte. In den vergangenen 80 Jahren hat sich die Zahl der veröffentlichten Zeugnisse antiken Alltagslebens auf Papyri vor allem aus Ägypten vervielfacht; vielleicht auch aufgrund der geradezu unüberblickbaren Fülle des Materials erfolgte seine Rezeption in der neutestamentlichen Exegese zum Teil nur zögerlich und weitgehend punktuell. Die mit P. Arzt-Grabners erstaunlich umfangreichem Kommentar zum Brief des Paulus an Philemon eröffnete Reihe „Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament" fühlt sich verpflichtet, das so entstandene Desiderat auszufüllen. Nach einer ausführlichen Bibliographie bietet der Bd neben den Abschnitten „Einleitung in den Philemonbrief" (57–108), „Auslegung" (108–274) und „Absicht des Philemonbriefes" (275–278) auch eine auf die gesamte Reihe bezogene „Einführung in das Kommentarwerk".

Die „papyrologischen Kommentare" konzentrieren sich bei ihrer Deutung neutestamentlicher Texte auf die Auseinandersetzung mit dokumentarischen Papyri und Ostraka. Daß dabei nicht alle Dimensionen jedes ntl Textes in gleicher Weise erschlossen werden können, wird betont – eine derartige Beschränkung ist auch durchaus legitim. Nach einer knappen Übersicht über das Verhältnis von neutestamentlicher Exegese und Papyrologie in der Forschungsgeschichte (39–43) wendet sich A.-G. der Fragestellung zu, von der ein papyrologischer Kommentar ausgehe: „Wie könnten die durchschnittlichen Leserinnen und Leser zur Zeit eines ntl. Autors dessen Schrift(en) verstanden haben?" (43) „Aus dem Blickwinkel des Papyrologen" (43–44) soll die „Gedanken- und Sprachwelt der durchschnittlichen Leserinnen und Leser der Paulusbriefe" (44) erhoben werden: „Als Quellen kommen dafür sämtliche Texte in Frage, die uns heute noch aus jener Zeit zugänglich sind, einerseits Texte, die für diese Leserinnen und Leser bestimmt waren, andererseits solche, die sie selbst produzierten." (44) Da kein einziges Dokument bekannt sei, das mit Sicherheit „einer ursprünglichen Leserin oder einem ursprünglichen Leser eines paulinischen Briefes" (44) zugeschrieben werden könne, müßten dokumentarische Papyri und Ostraka aus ihrer Umgebung herangezogen werden. Diese dienten dann als Vergleichstexte im zweifachen Sinne: „hinsichtlich der tatsächlichen Leserinnen und Leser paulinischer Briefe und in dieser Weise indirekt hinsichtlich der paulinischen Briefe selbst. Denn die Sprach- und Gedankenwelt des Paulus findet in der Sprach- und Gedankenwelt der ursprünglichen Leserinnen und Leser paulinischer Briefe – mehr oder weniger – ihre Entsprechung." (44). Vor dem Hintergrund dieser hermeneutischen Erwägungen stellt A.-G. die Frage nach Relevanz und Vergleichswert der dokumentarischen Texte: Für den Vergleich seien nur Texte aus dem historischen Umfeld des Neuen Testaments heranzuziehen, in denen die Präsenz des Neuen Testaments aber noch nicht reflektiert sei. Je näher die zeitlichen, geographischen, kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen beieinander lägen, je größere Übereinstimmungen in semantischen Feldern, Textsorte und gedanklichem Gehalt vorlägen, desto höher sei auch der Vergleichswert anzusetzen. Aus den Vergleichstexten seien aber keine Folgerungen über gegenseitige Abhängigkeiten zu ziehen, diese lieferten auch nicht eine letztgültige alleinige Bedeutung des zu interpretierenden Textes, sondern dienten als Grundlage zur Erhebung (vielleicht) mehrerer Verständnismöglichkeiten. Gerade das Kriterium geographischer Nähe bedeutet aber für einen an dokumentarischen Papyri orientierten Kommentar des Neuen Testaments, der sich v. a. auf ägyptische Zeugnisse stützen muß, ein echtes Problem: Ein Exkurs über die Vergleichbarkeit ägyptischer mit außerägyptischen dokumentarischen Texten nimmt dieses Kriterium im Grunde weitgehend zurück. Doch dies ist nicht die einzige Anfrage, die an das hermeneutische Konzept des Kommentars gestellt werden kann: Problematisch in mehrerlei Hinsicht ist nämlich v. a. A.-G.s Konzept von „Leserinnen und Lesern": Mit der Rede von „durchschnittlichen Leserinnen und Lesern" zur Zeit eines neutestamentlichen Autors schneidet A.-G. im Grunde das weite Problemfeld an, daß die Kulturtechniken des Schreibens und Lesens den Menschen aus den verschiedenen sozialen Schichten und Gruppierungen diverser Lebenswelten der späten Antike in höchst unterschiedlicher Weise zugänglich waren. Allein die Differenzierung von Lesern und Leserinnen (in der Antike) eröffnet in kulturgeschichtlicher Hinsicht ein riesiges Problemfeld. Aber auch aus literaturwissenschaftlicher Perspektive stellt sich die Frage, ob man überhaupt von einem „durchschnittlichen Lesevorgang" sprechen darf. Genauso problematisch sind die synonym mit „durchschnittlicher Leser" verwendeten Begriffe „ursprünglicher" und „tatsächlicher" Leser. Ursprüngliche Leser des Philemon-Briefes sind doch eigentlich allein Philemon und (möglicherweise) die Mitglieder seiner Hausgemeinde. Die Tatsache, daß der Brief an Philemon aber heute noch gelesen und kommentiert wird, verdankt sich doch in allererster Linie seiner Aufnahme in eine Paulusbriefsammlung, die Teil des entstehenden Neuen Testaments wurde. So erscheint es m. E. auch nicht notwendig, nur Vergleichstexte heranzuziehen, die *„keinen Reflex auf die Präsenz des Neuen Testaments* (...) erkennen lassen" (45). Die größte Zahl der Leser des Philemon-Briefes wird diesen doch als Teil eines Textkorpus gelesen haben, das zumindest im Begriff war, „neutestamentlich" zu werden. Die Rede von „tatsäch-

lichen" Lesern schließlich bedeutet fast einen Widerspruch zu der Bezeichnung „ursprüngliche" Leser: Auch jeder moderne Leser des Philemon-Briefes ist natürlich ein tatsächlicher Leser. So ließe sich die eine oder andere Aporie sicherlich vermeiden, wenn entweder ein konsequent autorzentrierter Ansatz, der die Aussageabsicht des Paulus eruiert, oder ein textzentriert leserorientierter Ansatz verfolgt würde. Im letzteren Falle könnte auch die im Grunde moderne Frageperspektive eines „papyrologischen Kommentars" klargemacht werden: Welche Verständnismöglichkeiten des neutestamentlich gewordenen Textes werden heutigen Lesern durch das Heranziehen dokumentarischer Texte aus seinem Umfeld ermöglicht?

Daneben aber sollte ein zweiter Fragenkomplex angeschnitten werden: Kann wirklich von *papyrologischen* Kommentaren gesprochen werden, ist die Reihe der Papyrologie und der Exegese des Neuen Testaments wirklich in gleicher Weise verpflichtet? Eher steht doch – und das ist keineswegs negativ, sollte aber klargestellt werden – die Exegese neutestamentlicher Texte im Zentrum des Interesses zumindest des ersten Bdes, in deren Dienst durch die Papyrologie veröffentlichte und beschriebene Texte gestellt werden.

In seiner Einleitung charakterisiert A.-G. die Brieflichkeit des Phlm anhand antiker Vergleichstexte als „Empfehlungsbrief" (59). Ausführlich wird die Ausgangssituation des Briefes erarbeitet – bereits bei der Charakterisierung des Paulus zeigt sich aber, daß A.-G. seine eigenen Vorgaben nicht ganz durchhält: Wenn er z. B. das über Paulus Bekannte aus Apg 22,3 (Tarsos in Kilikien) oder 18,3 (σκηνοποιός) erhebt, geht er im Grunde „kanonisch" vor. Einem antiken Leser, der nur den Brief an Philemon vor sich liegen hätte, wären all diese Informationen ja nicht zugänglich – es sei denn, sie würden ihm durch das Neue Testament oder anderweitig vermittelt. Dieser Kritikpunkt soll aber nicht die Tatsache verstellen, daß die Aussagen, die sich aus den herangezogenen Parallelen z. B. über das Wort σκηνοποιός erheben lassen, hoch interessant sind. Besonders die Bezüge zu antiken Weberverträgen sind äußerst aufschlußreich. Ähnlich wichtig sind auch die Aussagen über Onesimus und seinen Status als Sklaven – A.-G. sieht in Onesimus eher einen „Herumtreiber" als einen entlaufenen Sklaven (105). In die Kommentierung eingestreut finden sich regelmäßig z. T. ausführlich zitierte (griechisches Original und deutsche Übersetzung) und knapp beschriebene Zeugen dokumentarischer Papyri, die die in Phlm anklingenden Probleme in beachtenswerter Weise beleuchten und sie als die konkreten Probleme und Fragen tatsächlich (einst) lebender Menschen zu „erden" vermögen. Die einzelnen Abschnitte gliedern sich jeweils in eine Kommentierung grundlegender Themen und knappe Notizen zu Einzelheiten auch semantischer Natur. A.-G. arbeitet mit einer überreichen Fülle von Vergleichstexten, die in großer Breite diskutiert werden; dies ist erfreulich, z. T. aber auch problematisch: Wenn etwa im Zusammenhang mit Phlm 1 eine Liste von Vorkommen des Namens „Jesus" auf Papyri geboten wird (142–144) oder Briefe aus paulinischer Zeit aufgelistet sind, die mehrere Absender bieten, weil dies auch bei Phlm der Fall ist, so stellt sich doch die Frage nach den Kriterien, welche Informationen aus dokumentarischen Papyri im Rahmen eines Kommentars unerläßlich und ertragreich sind und welche nicht. Sollen die kommenden Bde zu weit umfangreicheren Texten des Neuen Testaments nicht an Informationen überborden, muß diese Frage beantwortet werden.

An die eigentliche Kommentierung schließt sich eine knappe Zusammenfassung zur „Absicht des Philemonbriefes" an (275–277), in der A.-G. – autorzentriert argumentierend! – zeigt, daß die zentrale, für seine Zeit geradezu umstürzende Neuerung, die Paulus in seinem Brief an Philemon vorschlägt, darin besteht, gerade den als „unbrauchbar" erwiesenen Onesimus in eine gehobene Vertrauensposition zu setzen.

Der Bd wird durch ein umfangreiches Register der zitierten Papyri, Ostraka, Pergamente und Täfelchen erschlossen, darüber hinaus findet sich am Ende eine knappe „English Summary" (308–309).

So hinterläßt die Lektüre leider einen etwas zwiespältigen Eindruck. Einerseits zeigt sich, daß Parallelen aus dokumentarischen Papyri zumindest Ausschnitte der Welt neutestamentlicher Texte in faszinierender Weise lebendig werden lassen können und die Arbeit mit diesen „Fingerabdrücken" konkreter Menschen einer vergangenen Zeit einen unverzichtbaren Bestandteil der Exegese des Neuen Testaments bilden sollte. Andererseits sind m. E. einige konzeptuelle Grundentscheidungen weiterzuentwickeln und zu diskutieren, wenn die Reihe sich auch an die größeren Texte des Neuen Testaments wagen möchte. In diesem Sinne ist der Wunsch zu verstehen, daß der hier begonnenen Arbeit, welche die neutestamentliche Exegese wirklich befruchten könnte, eine erfolgreiche Zukunft beschieden sei.

Regensburg Tobias Nicklas

Kraus, Thomas J.: **Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes**. – Tübingen: Mohr Siebeck 2001. XVI, 486 S. (WUNT II, 136), kt € 69,00 ISBN: 3–16–147550-X

1. Anlage und Zielsetzungen:

Thomas J. Kraus (K.) erarbeitet mit seiner Studie Lexik und Grammatik des 2Petr. Dies geschieht in einem Dreierschritt: Syntax (51–279), Wortbildung (280–310) und Wortschatz (311–364). Dieser Trias stellt K. zwei einführende Kap. voraus.

Im ersten Kap. skizziert er die kanon-, text- und kirchengeschichtliche Karriere des 2Petr, wobei er eigens auf dessen Beurteilung in der Frühkatholizismusdebatte zu sprechen kommt. Sodann zeigt er anhand unterschiedlicher Einschätzungen des sprachlichen Profils des 2Petr, daß für eine verläßliche und exegetisch aufschlußreiche Beurteilung seiner Sprache und seines Stils „Textbelege, Vergleichspunkte aus der damaligen Welt, aus Literatur und Alltagssprache, grammatische Einzelphänomene, Vokabular und Stilfiguren" (25; vgl. 40) heranzuziehen sind. Die Vergleichsfolie ist die ‚allgemeine, faßbare Gräzität' (vgl. 44). Als Vergleichsmaterial dienen darum nicht nur (religiöse) Literatur im eigentlichen Sinn, sondern auch Sprachzeugnisse aus Papyri, Inschriften und Ostraka. Im zweiten Einführungskapitel informiert K. über den von ihm angewandten Stilbegriff – wobei er ausdrücklich dem Gießener Emeritus M. Landfester (Einführung in die Stilistik der griechischen und lateinischen Literatursprache, Darmstadt 1997) folgt – und orientiert über seine demgemäße Vorgehensweise. Ein v. a. an Deissmann und Horsley orientierter Exkurs zur Idiomatik, ob es neben der Koine u. a. ein sog. Judengriechisch gab, beschließt den Einleitungsteil. Zwar nennt K. im zweiten Kap. vier Ziele (44) seiner sprachanalytischen Untersuchungen – die Überschrift im Inhaltsverzeichnis (VIII) und in der Studie stimmen nicht überein (40) –, jedoch zeigen die „Ergebnisse und deren exemplarische Relevanz", die im sechsten Kap. (365–414) aufgezeigt werden, daß darüber hinaus grundlegende einleitungswissenschaftliche Probleme des 2Petr und wichtige Grundfragen der Frühchristentumsgeschichte im Visier sind. Mit Hilfe seiner sprachlichen Analyse des 2Petr und der Bestimmung des Stils erstrebt die Studie „fundierte Aussagen über Ort und Verfasser" (25), über den „Adressaten/innenkreis" (413; vgl. 44) und über „deren Vorstellungswelt(en)" (44) sowie über „die Relation zu anderen Schriften" (25f), wobei Jud, Mt, „andere petrinische Pseudepigrapha" (386), die „Sammlung der Paulusbriefe" (396) und „mitunter auch Jak und 1–3 Joh" (41) im Blick sind. Sodann erwartet K. von seiner Untersuchung „Entscheidungshilfen für die Textkritik" (26; vgl. 44, 365), „Erkenntnisse über den gedanklichen Hintergrund" (26) des Schreibens, Argumente für die Gliederung und „formkritische Beschreibung von 2Petr" (398–411; vgl. 44) sowie für seine Datierung (411–414). Der Untersuchung ist ein Abkürzungsverzeichnis vorausgestellt (XII–XVI); ein umfangreiches Literaturverzeichnis (415–452) sowie detaillierte Register (Stellen, Namen, Sachen, Griechischer Index) beschließen sie (453–486).

2. Anmerkungen:

a. Formalien

An eine sprachanalytische Studie darf man hohe Erwartungen hinsichtlich der Verläßlichkeit ihrer Befunde und Angaben zu Fundstellen sowie der konsequenten Beachtung der Konventionen für den Nachweis der Quellen anlegen.

Die ersten diesbezüglichen Überraschungen liefern das Inhaltsverzeichnis, die Register und das Literaturverzeichnis. Im *Inhaltsverzeichnis* werden die Konkordanzen (XI) für S. 423 ausgewiesen, sie finden sich aber dann doch schon auf S. 422 (vgl. auch oben).

Im *Register* folgen den Werknamen „Richter" und „Rut" (453) sowie „Daniel" (456) weder Stellen- noch Seitenangaben. Das ist auffällig, weil auf S. 453 richtigerweise 1Kön (3Kön) und S. 454 ebenso zutreffend das Hld ausgelassen ist. Die Register zur biblischen Literatur sind in mehrfacher Hinsicht fragwürdig. Zuerst stellt sich die Frage, nach welcher Ordnung die Werke aufgelistet sind. Aufgrund der sprachwissenschaftlichen Ausrichtung vermutet man, daß das atl Register der Schriftenfolge in den älteren griechischen Bibelübersetzungen folgt. Deshalb erstaunt nicht, daß das 3. und 4. Makkabäerbuch notiert ist. Warum werden aber nicht die Werkzählungen und -benennungen der LXX verwendet oder wenigstens ergänzt? Allerdings sprechen die Endstellung des Zwölfprophetenbuches und die Notierung der PsSal am Ende des atl Registers statt am üblichen Platz nach Jesus Sirach dagegen, daß K. der LXX-Ordnung folgt. Aber woran hat er sich orientiert? Ebenfalls unklar ist, nach welcher Regel die einzelnen Werke benannt sind: Warum schreibt K. „1. Samuel", statt 1. Samuelbuch, wenn er doch anschließend 1. Makkabäerbuch notiert, warum schreibt er „Sirach" (455), wenn das Werk Jesus Sirach heißt? Wenn die Evangelien einfach „Markus" (456) etc. benannt werden, warum anschließend dann doch wieder „1. Korintherbrief, 2. Korintherbrief"? Ganz aus dem Rahmen fällt der Werktitel „Johannes-Apokalypse" (465). In den folgenden Registerabschnitten geht K. alphabetisch vor. Unter der Rubrik „Apokryphen u. Pseudepigraphen" (465f) findet man sowohl jüdische als auch christliche Schriften. Anstelle dieser sowohl dogmatisch, nämlich am Kanon orientierten und konfessionell belasteten, als auch forschungsgeschichtlich undeutlichen Doppelkategorie wäre vielleicht doch als Rubrik „Jüdische Schriften (aus hellenistisch-römischer Zeit)" vorzuziehen; zum einen hätten dann auch die gesondert aufgeführten Werke von Philo und Josephus einen systematischen Ort gefunden, zum anderen

wären die wenigen sog. christlichen Apokryphen unter dem Titel „Alte Kirche" leicht einzuordnen gewesen.

Im Register (456) findet sich schließlich die Notiz: „(Zudem in der) LXX, Oden Salomos". Abgesehen vom Tippfehler in der dazugehörigen Seitenangabe („3211") liegt hier ein doppeltes Versehen vor. Erstens verwechselt K. die OdSal mit den in der griechischen Kirche an den Psalter angefügten Oden. Diese Sammlung ist handschriftlich ab dem 5. Jh. belegt und in den LXX-Editionen von Rahlfs abgedruckt. Als Folge dieses Mißverständnisses ordnet K. zweitens die OdSal dem atl. Korpus zu. Richtig wäre die Eingruppierung unter die Registerstelle „Alte Kirche" (468ff). Offenkundig hat K. die ausgewiesene Belegstelle nicht überprüft. In beiden LXX-Ausgaben existiert weder Ode 11,23 noch ist das untersuchte Lexem ἀγρέω in diesen Oden belegt. Die fragliche Vokabel findet sich vielmehr in den christlichen OdSal, und zwar in der bislang einzigen in Griechisch vorliegenden Ode 11. Über die Sachfragen hätte die Edition der OdSal von M. Lattke (FC 1,19), die K. nicht berücksichtigt hat, aufgeklärt. Testament Abraham (rec. 1) longior ist S. 466 nur als „A" und S. 331 s.v. βλέμμα mit TestAbr A notiert. Weshalb konnte diese Abkürzung nicht im Register mitangezeigt werden und weshalb sind die exakten Fundorte in TestAbr A nicht ausgewiesen (12,1; 16,1; 17,8; 19,4)? Darüber hätte die von K. nicht beachtete Konkordanz von J.-M. Denis ebenso schnell Auskunft gegeben wie darüber, daß die Vokabel in TestAbr B (rec. 2) brevior nicht belegt ist.

Laut den Hinweisen zu den Abkürzungen (XII–XVI) folgt K. dem IATG in zweiter Auflage. Nach Auskunft des Verlags de Gruyter ist diese 2. Auflage 1992 erschienen; die von K. angeführte Ausgabe von 1994 ist in Berlin noch nicht bekannt. Ob die Papyri und Inschriften entsprechend den Konventionen notiert sind, muß offen bleiben. „Antike, spät- und nachantike Autoren / Schriften" notiert K. gemäß dem Autoren- und Werkverzeichnis im Liddell / Scott. Da K. keine Hinweise auf eine gesonderte Zitierweise der außerbiblischen griechisch-jüdischen und griechisch-christlichen Literatur gibt, ist auch hierfür Liddell / Scott die Richtschnur. Ein paar Stichproben überzeugen vom Gegenteil. Dem IATG zufolge wäre auf S. 323 s.v. ἐγκατοικέω statt „Herm sim" Herm(s) und auf S. 330 s.v. αὐχμηρός nicht ApkPetr 21, sondern ApcPe 21 zu verzeichnen gewesen (vgl. auch S. 386f; dort weitere Beispiele). Liddell / Scott zufolge müßte es am gleichen Ort nicht Aristot. Col., sondern Arist. Col. heißen. Auch für die Josephus- und für die Philo-Stellen ist Liddell / Scott nicht die Norm. In den meisten Fällen, z.B. wenn auf S. 331 Philo Mechanicus mit „Philo Mech." abgekürzt wird, wohingegen im Liddell / Scott dafür „Ph." notiert ist, findet man sich schon zurecht, aber manchmal ist diese Ungenauigkeit dann doch ärgerlich. Auf derselben S. ist z.B. die Abkürzung „Pol. 3,104,5" nicht einfach zu entschlüsseln. Bezieht sich die Stellenangabe auf Platos Politicus? Dann wäre Pl. Plt. richtig gewesen. Oder ist Polybius Historicus gemeint, also Plb., oder Polycrates Historicus, also Polycr. Man muß schon nachblättern, um sicher zu sein, daß Plb. gemeint ist.

2Petr 2,1 ist die einzige ntl. Stelle, an der ψευδοδιδάσκαλοι und ψευδοπροφήται zusammen genannt werden. Zwar ist ψευδοδιδάσκαλος ein ntl. Hapaxlegomenon, aber rechtfertigt dies auch, daß das Lexem im Plural notiert wird (485)? In der für K. wichtigen außerbiblischen Literatur ist das Wort im Singular belegt und schließlich ist auch die zweite Vokabel im Singular notiert, obwohl sie in der Studie an vier der fünf Stellen im Plural verwendet ist.

b. Inhalt

Der sprachliche Charakter des 2Petr soll durch den Vergleich mit frühpatristischen Texten und der „allgemeinen, faßbaren Literatur" (44) bestimmt werden. Die Ergebnisse zur Sprachverwendung und zum Stil gelten u.a. als Kriterien für „fortlaufende textkritische Entscheidungen" (44). Die Lesarten des 2Petr erhebt K. aus den bekannten kritischen Editionen. Müßten nicht auch bei den Vergleichstexten konkurrierende Lesarten diskutiert werden, und zwar nicht nur bei den üblicherweise untersuchten neutestamentlichen Bezugstexten, sondern auch in den zeitnahen außerbiblischen Schriften? Zur Schärfung des Sprachprofils des 2Petr zieht K. auch Papyri und Inschriften heran. Er folgt damit einem Trend. Allerdings stellt sich die Frage, inwieweit das Sprach- und Stilrepertoire dieser Zeugnisse repräsentativ oder normativ ist. Zum einen sind diese Sprachzeugnisse hinsichtlich ihrer sprachlichen Qualität, Herkunft und Datierung alles andere als eine homogene Größe und zum anderen ist fraglich, ob Sprachverwendung und Stil, die in den in der Regel aus Ägypten und Palästina stammenden Papyri erkennbar werden, aufschlußreich sein können für einen literarischen religiösen Text, der vielleicht doch in Rom oder Kleinasien verfaßt ist und dort seine Adressaten hat. Diesbezüglich fällt auf, daß manche bewährte Textausgaben des ältesten christlichen Schrifttums extra canonem und neuere Kommentierungen, die z.T. ausführliche Analysen zu Sprache und Stil sowie Bewertungen des Verhältnisses dieser Schriften zum 2Petr enthalten, im Literaturverzeichnis nicht registriert sind. Weitgehend zu fehlen scheinen bekanntere Abhandlungen zur Geschichte der profanen griechischen Literatur (z.B. von Wilamowitz-Moellendorff, Norden, Dihle, Vogt / Gigon), insbesondere mit Blick auf die ntl. Schriften (z.B. Aune, The NT in Its Literary Environment, Philadelphia 1987; Klauck, Die antike Briefliteratur und das NT, Paderborn 1998; Liebermann, Hellenism in Jewish Palestine, New York 1950; Rydbeck, Fachprosa, vermeintliche Volkssprache und NT, Uppsala 1967), sowie neuere Grundlagenwerke zur griechischen Philologie (z.B. Nesselrath, Einleitung in die griechische Philologie, Leipzig 1997); auf gängige Hilfsmittel wie den TLG und PHI 6 (Inscriptions, Papyri, Coptic Texts) – beides durch „The Packard Humanities Institute, Los Altos" verfügbar – wurde offenbar verzichtet. Davon abgesehen liefert die vorliegende Studie wichtige Argumentationshilfen, um textkritische Entscheidungen bei sog. inneren Gründen weniger nach subjektiver Betrachtungsweise zu treffen. Man darf gespannt sein, wie zukünftige wissenschaftliche Auslegungen des 2Petr verfahren werden, sofern sich ihnen textkritische Zweifelsfälle stellen.

Die Analyse von Sprache und Stil des 2Petr erscheint bei K. als der Schlüssel, um den historischen Ort dieses Schreibens zu bestimmen. Das ist das eigentliche Anliegen der Studie, und daher konzentrieren sich die folgenden Anmerkungen darauf.

Auf der Grundlage der sprachlichen Analysen entwirft K. eine konzentrische Gliederung des 2Petr. Sein Hauptargument ist der mehrfache Subjektwechsel; in einer detaillierten Tabelle sind die Strukturmerkmale zusammengestellt. Diese sprachlich-formale Konzentrik erscheint geradezu als Schlüssel für die Theologie des 2Petr; K. beschreibt sie folgendermaßen: „Der souveräne Gott (2,4 ὁ θεός; 2,9 κύριος) weiß (οἶδεν), was am Tag des Gerichts (ἡμέρα κρίσεως) zu tun sein wird, eben die Unterscheidung der Behandlung der εὐσεβεῖς und der ἄδικοι. Darauf gilt es zu bauen, zu vertrauen und, angesichts der in 2,4–8 aufgereihten Belege aus der Vergangenheit, sich sogar zu verlassen" (405). Leider wird dieser formale und zugleich theologische Bauplan nicht mit den zuvor referierten (älteren) Gliederungsentwürfen für den 2Petr konfrontiert. Der Wert des reizvollen Gliederungsvorschlags durch K. wird ebenfalls daran zu messen sein, ob eine wissenschaftliche Auslegung des 2Petr Neues und Essentielles über andere Kommentierungen hinaus erarbeitet, weil sie diese konzentrische Struktur zugrunde legt.

K. zufolge ist der 2Petr ein „Testament in Briefform, versehen mit apokalyptischen und apologetischen Formelementen" (409). Letzteren sowie den epistularen Komponenten muß bes. Prägekraft zugebilligt sein, weil doch die strukturellen und auch inhaltlichen Differenzen zur Testamentsliteratur unschwer erkennbar sind.

Bei der Einordnung des 2Petr in die durch Käsemann initiierte und namentlich mit Goppelt, Marxen und Mußner geführte Debatte über den Frühkatholizismus sind wichtige Gesichtspunkte nicht oder zu knapp angesprochen. Dazu gehört, daß eine Positionierung innerhalb dieser Debatte, in der der 2Petr stets ein prominentes Argument war, auch den Auslegungshorizont und die theologische Bedeutsamkeit des literarischen Kontextes des 2Petr absteckt. Auch deshalb müßte wohl bedacht werden, daß es bei diesem Streitthema um das Kirchenbild und damit um die Einschätzung der Anfänge der Kirche geht; mit dem Begriff Frühkatholizismus sind ja die Ekklesiologie sowie Verfassung und Amt Thema. Leider blieb zum Thema „Frühkatholizismus" die gleichlautende Studie von N. Nagler (Regensburger Studien zur Theologie, Bd 43) unbeachtet.

Sehr erstaunlich ist der Versuch, den historischen Ort und eine nach innen gerichtete Zielsetzung des 2Petr dadurch einsichtig zu machen, daß er in Differenz zu Aristides, Justin und Athenagoras gestellt wird. Zur Profilierung hebt K. auf die Widmungen dieser frühchristlichen Apologien ab, wobei diese Schriften en passant als „Petitionen (libelli)" (407) hingestellt werden. Die knappe Anrede in der Schrift von Athenagoras dürfte allerdings die Formalia für eine Petition kaum erfüllt haben. Entscheidend ist aber die Funktion der sog. Widmungen. Dies zeigt zum einen Justins 2. Apologie, die ohne Widmung ist und am Schluß scheinbar um ihre Publikation und Prolongierung nachfragt, und zum anderen geht dies aus jenen frühchristlichen und paganen Apologien hervor, die in der Sache und ihrem Skopos zwar verwandt sind, jedoch ohne Widmung an Repräsentanten des Staates auskommen. Mir scheint, daß „die Wirkabsicht" dieser

Schriften primär nicht nach außen gerichtet ist, sondern daß als Rezipienten Gebildete in den eigenen Reihen im Blick sind sowie Personen, die mit dem Christentum sympathisieren. Ihnen wird signalisiert, in welchem Diskurs sich das Christentum bewegt.

Bezüglich der Datierung resümiert K.: „Arbeitshypothetisch, und das ist bewußt so genannt aufgrund der ebenfalls nicht eindeutigen Datierungen der herangezogenen Vergleichstexte [Jud und ApcPe], die als Argumentationshilfen dienen, bleibt der engere Zeitraum nach 100 als plausibel anzunehmen, tendenziell jedoch eher 110–130, zieht man Sammlung, Verbreitung, Rezeption und Mißbrauch des Corpus Paulinum wie den Fortschreibungs- und Aktualisierungscharakter von 2Petr vergleichbar den Pastoralbriefen heran" (413). Ein wichtiges Argument für den zeitlichen Ansatz sind bekanntermaßen die Aussagen zum Corpus Paulinum in 3,15f. Für die Datierung scheint es nicht unerheblich, daß der Vf. erstens bereits über eine Kriteriologie zur Feststellung falscher Paulusexegesen verfügt, daß zweitens diese Schriften bei seinen Adressaten (wieder) gelesen werden (dürfen) und daß drittens bereits eine aus seiner Sicht richtige Hermeneutik zur Paulusauslegung existiert. Aufgrund dieser Aspekte der Aussagen in 2Petr 3,15f erstaunt es, daß die Paulusrezeptionen in gnostischen Kreisen und v. a. durch Markion, die das paulinische Schrifttum und die paulinische Theologie (wie auch das Joh) für die catholica verdächtig gemacht haben, für die Datierung und Situierung des 2Petr nur peripher oder nicht erwähnt werden; Markion ist z. B. kein Stichwort. Vielleicht zeigt sich bei der Frage der Datierung besonders deutlich, daß die Bestimmung von Sprache und Stil nicht hinreichen, um historische Urteile zu fällen.

Der Abfassungsort ist K. zufolge mit Hilfe der Analyse von Sprache und Stil nicht zu bestimmen; der 2Petr vermittelt „das Profil eines Autors, der wegen seiner Bildung, seines Hintergrundes und seiner literarischen wie sprachlichen Möglichkeiten an allen zur Disposition stehenden Orten beheimatet hätte sein können. (...) Analoges gilt für den Adressat/innenkreis" (413). K. schließt seine Studie mit der Feststellung, daß es sich um einen „Adressatenkreis aus Juden- und Heidenchristen" (414) gehandelt haben wird, denen „sowohl spezifische literarische Gattungen und Formen (und diese auch in ihrer Funktion) wie zudem bestimmte Topoi und Vorstellungen (Parusie, Apokalyptik, Autoritäten usw.) bekannt waren" (ebd.).

Diese eher unspektakulären Ergebnisse täuschen über die beeindruckende, akribische Sprach- und Stilanalyse des 2Petr, die K. in den drei zentralen Kap. auf über 300 S. geleistet hat. Künftige Auslegungen mögen gerade diese analytischen, aber auch deskriptiven Abschnitte mit Gewinn konsultieren. Allerdings werden hierbei noch eingehender die Fragen zu bedenken sein, welche Aussagekraft nichtliterarische Sprachzeugnisse für die Bestimmung von Sprache und Stil religiöser Literatur haben, nach welchen Kriterien die sog. Vergleichsliteratur zu selektieren und zu gewichten ist und welche Bedeutung sprachliche Beobachtungen für die historische Einordnung der betreffenden Schrift haben.

Regensburg Ferdinand R. Prostmeier

Mayer, Annemarie C.: **Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene.** – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. 394 S. (WUNT, II/150), pb € 49,00 ISBN: 3–16–147865–7

Die hier vorzustellende Arbeit kennzeichnet sich durch mehrere ‚Grenzüberschreitungen'. Zum einen ist sie geprägt von einem konsequent interdisziplinären Blick, der sowohl biblisch-exegetische wie systematisch-theologische Perspektiven verbindet und gerade in dieser Verbindung den zu leistenden Erkenntnisfortschritt näher umschreibt. Zugleich ist es eine Arbeit, deren konzeptionelle Orientierung eine ökumenische ist, und die damit konsequent die eigenen konfessionellen Grenzen hinter sich läßt, bzw. in der Arbeit an dieser Überschreitung hin zu einer ‚neuen Sprache der Einheit' ihr Ziel findet, um damit die ‚Sprach- und Sachkrise in oecumenicis' überwinden zu helfen (vgl. 2). Die dritte Grenzüberschreitung geschieht von der Ebene sprachphilosophisch-hermeneutischer Überlegungen aus hin zu einer ökumenisch-praktisch orientierten Umsetzung. In diesen interdisziplinären ‚Grenzüberschreitungen' und deren fruchtbar zu machendem Ertrag liegt nicht nur das eigentliche systematisch-theologische Interesse, sondern darin verbirgt sich unverkennbar auch die formale wie inhaltliche Originalität der Arbeit.

Die Problematik einer adäquaten ‚Sprache der Einheit' – als Voraussetzung wie Folge des je präferierten Einheitsmodells – ist dabei das erkenntnisleitende Thema. Dazu wählt die Vf.in als biblischen Ausgangspunkt den Epheserbrief, von dem sie zu Recht feststellt, daß es in dieser biblischen Schrift „um eine ähnliche bzw. dieselbe Sache geht, die Einheit der Kirche, in der ebenfalls eine (reflektierte oder reflektierbare) Verbindung zwischen Sach- und Sprachgestalt besteht, die aber gerade in der Art dieser Verbindung von der gängigen ökumenisch-begrifflichen Sprechweise und Methode abweicht und somit einen Erkenntnisfortschritt ermöglicht" (6f). Die Grundthese der Funktionalisierung des Eph im Sinne eines Sprachmodells könnte man mit der Vf.in so formulieren: Da sich „zwischen dem Eph und heute auch inhaltlich eine gewisse Parallelität des Problemhorizontes und Strukturanalogien" abzeichnen (7) und sich der Eph dadurch kennzeichnet, daß er sich „der Sprache als Methode, um Einheit zu erlangen und zum Ausdruck zu bringen" (11) bedient, gilt es, dieses Modell für eine neue ‚Metasprache der Einheit', für die die Vf.in in Anschluß und kritischer Abgrenzung zu G. Tavard plädiert (vgl. 16), fruchtbar zu machen, bzw. auf die theoretische Grundlegung einer möglichen Fruchtbarmachung zu reflektieren. Dieses Programm gibt der Arbeit dann auch ihre Grundstruktur vor.

Nach der Präzisierung der Aufgabenstellung (Kap. 1) wird – vorbereitet durch ein Reflexionskapitel zu aktuellen Einleitungsfragen zum Eph (Kap. 2) – in einem vier Kap. umfassenden zweiten Hauptteil der Eph und sein Sprachmodell der Einheit vorgestellt. Dabei wird zunächst der Einheits*begriff* des Eph u. a. in Abgrenzung von seinem jüdischen wie paganen Hintergrund näher umrissen (Kap. 3): Einheit im Eph ist „keine statische, monolithische Größe [...]. Für den Eph ist Einheit gleichzusetzen mit Heil [...]. Daß Christus ‚die beiden zu einem gemacht hat' (2,14), gilt dem Eph-Autor als die entscheidende Heilstat Christi am Kreuz (2,16). [...] Die Eröffnung eines gemeinsamen Heilsraums und eines ‚Zugangs' (2,18) zu Gott im Hier und Jetzt stiftet Einheit und erlöst" (87). Im Sinne des Eph wird Einheit also näher bestimmt „als von Christus bewirkte [...] Gabe, als in der Kirche umzusetzende ist sie Aufgabe [...]. Auch die Einheit der Kirche ist kein Selbstzweck. Sie setzt die geschenkte Einheit um" (87f). Hier ist der Einheits*begriff* des Eph von funktionaler Bedeutung: „Die Grundlage, daß alle diese Einheit mitverwirklichen können, bildet ein Einheitsbegriff, der ‚Einheit' als ‚Einheit in Vielfalt' versteht [...]. Die dialektische Verschränkung von Einheit und Vielfalt mündet in eine legitime Vielfalt (4,16) unter Wahrung der Einheit. Das Einssein setzt Vielfalt nicht nur voraus, sondern (er-)fordert sie" (88). Das nun folgende vierte Kap. stellt ein als ‚Zwischenkapitel' gekennzeichnetes Reflexionskapitel dar, das die anzuwendende Methode auf ihre systematischen Grundlagen hin bedenkt und daher als methodologisches Zentralkapitel zu bewerten ist. Die Vf.in legt hier Rechenschaft darüber ab, wie die *Metaphorik* der Einheit im Eph überhaupt als ‚Sprachmodell' dienen und damit als systematischer Grundimpuls wie praktische Anweisung zu einer neuen Sprache der Einheit werden kann. Die Vf.in macht im Anschluß an U. Ecos sprachhermeneutisch-semiotische Überlegungen (89ff), aber auch an die Philosophie P. Ricœrs und deren theologischer Umsetzung bei E. Jüngel und I. Dalferth (105ff) die metaphorische Rede, ja die Metapher selbst als gewinnbringende, weil innovative und entgrenzende Redeform für die Theologie gerade ‚in oecumenicis' stark. Untermauert werden diese Ausführungen durch einen fundierten philosophiegeschichtlich orientierten Rekurs (93ff; 109ff) auf die Sprachform der Metapher und ihre hermeneutische Potenz, die sehr wohl die aktuelle sprachphilosophische Fragestellung berücksichtigt und problematisiert (114ff), gegenüber dem klassischen Modell der Metapher als ‚uneigentlicher Rede' gerade das im theologischen Bereich verstärkt aufgenommene aktiv-wirklichkeitsstiftende, weil intersubjektiv wirksam werdende Metaphernverständnis etabliert und darin auch die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Metapher verortet (121ff): „Als semantische Innovationen setzen Metaphern bislang nicht wahrgenommene Relationen in Sprache um. Ihnen gelingt der Aufweis überraschender Zusammenhänge; indem sie neue Versprachlichungsmöglichkeiten bieten, werden sie der Fülle der Erfahrungen sowie der Vitalität der Sprache gerecht. Innovationsmetaphern sind erkenntnisstiftend. Doch können Metaphern auch gewohnte Erfahrungen in übliche Versprachlichungsmodi *um*setzen und die eine Erfahrung in die Sprache einer anderen *über*setzen" (123).

Die dem organisch-biologischen Bildfeld des Menschen, wie den architektonischen und den familiär-politischen Sprachfeldern übernommene Einheitsmetaphorik und -sprache des Eph wird nun auf der Basis dieser theoretischen Grundsatzreflexionen anhand ihrer Leitmetaphern näher bestimmt (Kap. 5). Dies geschieht stets im Vergleich mit und in Abgrenzung von anderen biblischen Schriften (insbesondere dem Kol), aber auch in Bezugnahme auf die paulinischen Homologumena wie den jüdischen und paganen Hintergrund als den entscheidend differenten Denkmilieus, in denen sich der Eph bewegt und die er zusammenzubringen sucht. Zu nennen sind hier: die Leibmetaphorik (130ff); die Baumetaphorik (154ff), das familiär-politische Metaphernfeld (177ff). Der – im weiteren vorbildliche – ‚metaphorische Kunstgriff' des Eph (vgl. 200) besteht in drei Schritten: „Der Eph verbindet metaphorische und begriffliche Redeweise – und er verbindet verschiedene Metaphernkreise. Er verwendet traditionsgeprägte Metaphern innovativ, jedoch in der Absicht, daß daraus christliche Traditionsmetaphern werden. Und er nimmt bewußt kulturübergreifende Metaphern auf, bei denen er die Spezifika der jeweiligen Traditionshintergründe miteinander zu vermitteln sucht" (200f). Gerade dies macht das Spezifikum, aber auch das systematisch-hermeneutische Vermögen der Einheitsmetaphorik des Eph aus. Die gewählten Einheits*metaphern* dienen – und auch dies ist ein zentrales systematisches Ergebnis – nicht dem *Ersatz* des Einheits*begriffs* des Eph, sondern dessen *Ergänzung* (vgl. 201). Dabei funktio-

nalisiert der Autor des Eph bewußt das hermeneutische Potential der Polysemie der gewählten Metaphern: „Wie die Metaphernfindung allgemein mit neuen Metaphern auf eine Lebensweltveränderung reagiert, hat auch der Eph seine Metaphern an eine veränderte Situation angepaßt. Es kommt zu einem Changieren, durch welches sich erweist, daß die Möglichkeit einer Bedeutungskulminierung für Einheitsaussagen unabdingbar ist: Der eine Sinn verschwindet nicht zugunsten des anderen, sondern beide oder sogar mehrere Bedeutungen werden präsent gehalten" (204).

In einem sechsten Kap. wird nun der Ertrag der Analyse des Eph für die ökumenische Fragestellung systematisiert: „Das hinter dem eph Einheitsbegriff [...] und seiner Einheitsmetaphorik stehende Einheitskonzept ist [...] das einer multifunktionalen Einheit. Der Eph führt den Zusammenhang zwischen Ausdruck, Verständnis und Erreichen von Einheit vor Augen, indem er ein integratives, Vielheit umfassendes Einheitsverständnis vertritt. Legitime Vielfalt wird gefordert und umgesetzt; Teilhabe durch Integration bildet einen wesentlichen Bestandteil des Konzepts" (210f). Dieser Intention entspricht die sprachliche Form sowohl dem Inhalt wie der Methode nach (vgl. 212).

Der Eph gibt dabei konkrete Kriterien einer Sprache der Einheit vor: Zum einen eine *Eindeutigkeit*, die nicht notwendig auf eine Uniformität der Begrifflichkeit setzt, sondern das Potential einer legitimen Mehrdeutigkeit des Ausdrucks nicht nur akzeptiert, sondern legitimiert, ja fordert, weil sie – zum zweiten – eine *Aussagevalenz* auch der begrifflichen Rede nicht negiert, sondern in Ergänzung durch eine Metaphorik der Einheit zugleich praktiziert. Dabei liegt ihr besonderes Interesse an einer *Übersetzbarkeit* (drittes Kriterium), die bestehende Differenzen aufzugreifen und zu überbrücken vermag und darin ihre *Relevanz* (viertes Kriterium) auch in der jeweiligen konfessionellen Binnensicht durch die mögliche Kontextualisierung und Rezeption erweist (vgl. 314ff).

Konsequenzen für eine heutige ‚Sprache der Einheit' sind die Anerkennung einer bleibenden Notwendigkeit der Arbeit an der klassischen, manchmal notwendig im Kontroversen verbleibenden theologischen Begriffsbildung, die aber zugleich zu verbinden ist mit der Feststellung ihres bleibenden Ungenügens und die so durch eine Suche nach einer Metaphorik der Sprache der Einheit ergänzt werden muß. Sie hat sich dann ihrerseits als in den jeweiligen konfessionellen Kontext übersetzbar und so auch als relevant, d. h. rezipierbar und kontextualisierbar zu erweisen.

Der Ertrag der geleisteten Analyse wird nun in einem dritten Hauptteil mit den gängigen ökumenischen Diskursformen und Einheitsmodellen kritisch ins Spiel gebracht. Gegenüber der im siebten Kap. vorgelegten Analyse der Metaebene aktueller ökumenischer Hermeneutik und der kritischen Durchleuchtung ihrer systematischen Ansätze, die in einer fundierten Option für den ‚differenzierten Konsens' mündet, wird eine ‚Ökumene der Metapher' zu etablieren versucht (Kap. 8): „Der in dieser Untersuchung vorgeschlagene Lösungsansatz sucht im Unterschied zu einer völligen Neuformulierung einen Weg, multivalent kodierte Texte zu formulieren, die ein hohes Maß an Ausgewogenheit erkennen lassen, weil sie Brücken des Verstehens aufweisen und weil sie trotz ihrer Multivalenz nicht der Beliebigkeit verfallen, sondern zu dezidierten, inhaltlich klaren Aussagen fähig sind" (278). Als ökumenischer Basistext wird das Dokument ‚Kirche und Rechtfertigung' von 1993 bestimmt (291ff). Die zu etablierende ‚metaphorische Dimension ökumenischer Sprache' – verstanden als Ergänzung, nicht als Ersatz begrifflichen Sprechens und der ökumenisch-diskursiven Bemühung darum – ermöglicht durch „ihre heuristische Funktion der Neukonstitution konfessioneller Horizonte [...] eine Gratwanderung zwischen verbindlicher Abgrenzung und gegenseitiger Bereicherung" (316). Ihr wird als Funktionalisierung des hermeneutischen Potentials der Metapher die Dynamik einer eigenen Einheitskonzeption zugeschrieben: „Werden [...] die verschiedenen Sprachformen als konfessionsspezifischer Ausdruck der perspektivischen Bezogenheit auf eine zentrale gemeinsame Wahrheit, einen transzendenten Grund, verstanden, so wird eine Übereinstimmung in Verschiedenheit in Richtung auf eine differenzierte Komplementarität der Kirchen möglich" (322). Die metaphorische Redeweise kann dabei ‚dissensentlastend' wirken (323), weil sie eine „abgrenzbare und dennoch für alle Ebenen der Kommunikation durchlässige Sprachform darstellt" (323), die dennoch weder Wahrheitsbezug noch Wahrheitsinteresse opfern, noch die begrifflichen Differenzen nivellieren muß und dennoch eine selbst Einheit repräsentierende Sprache sein kann (vgl. ebd.). In einem vorletzten neunten Kap. wird diese ‚metaphorische Dimension der Ökumene' anhand der erarbeiteten vier Kernkriterien – Eindeutigkeit („Metaphern greifen konfessionelle Eigenheiten und Akzentsetzungen sprachlich auf und vermitteln sie auf interkonfessioneller Ebene" [325]); Aussagevalenz („Metaphern lösen sich im ökumenischen Dialog nicht in reine Beliebigkeit auf, sondern weisen unter der Voraussetzung von Kontextkohärenz und Textkonsistenz ein so ausreichendes Maß an Verbindlichkeit und Verläßlichkeit auf, daß nicht nur ein leerer Formelkompromiß zustande kommt" [326]); Übersetzbarkeit („Der Bedeutungshof für Metaphern ist offen für verschiedene konfessionsspezifische Konnotationen [...]. Metaphern bieten sich [...] als Sprachbrücken und Brücken ökumenischen Verstehens an" [327]); Relevanz („Das den Metaphern eigene intuitive Verstehen fördert die Rezeption und Kontextualisierung in den Kontext der jeweiligen Adressaten" [327f]) – in ihrem Ertrag für eine Metasprache der Einheit summiert. Kap. 10 resümiert dazu den Ertrag der Arbeit als ganzer: Dem Modell des Eph folgend, der Sprachgemeinschaft als Grundvoraussetzung von Einheit zu denken vorgibt, gilt es, „die theologischen Begriffe mit biblischen, traditionellen oder eventuell auch neu geprägten Metaphern zu einer gemeinsamen ökumenischen Sprache zu verbinden, der die theologischen Metasprachen zugeordnet sind", um damit „trotz unterschiedlicher Standpunkte und Sprachtraditionen zu gemeinsamen Aussagen zu gelangen" (335). Insofern stellt der erarbeitete Versuch eine „sprachhermeneutische Weiterführung des ‚differenzierten Konsenses' für die aktuelle Diskussion um ökumenische Hermeneutik" dar (336), der auf einem reflektierten, biblischen Fundament dazu dienen kann, „die konstatierte Stagnation konfessioneller Einigungsbemühungen" im kritisch-hinterfragenden Rekurs auf ihre Grundlagen zukunftweisend aufzubrechen (ebd.).

Der Grundansatz der Vf.in, die traditionelle ökumenische Arbeit am Begriff als notwendige, aber dennoch ergänzungsbedürftige ökumenische Methodik herauszustellen, überzeugt. Freilich erst der doppelte Ansatz beim Begriff und bei der metaphorischen Sprache und deren Kombination bewahren davor, durch die Stärkung des metaphorischen Charakters theologischer Sprache in oecumenicis die Wahrheitsfrage zu verstellen oder gar aus dem Blick zu verlieren. Denn will ein solch hermeneutischer Ansatz sich nicht den Vorwurf der Beliebigkeit zuziehen, so gilt es tatsächlich anhand der Kategorie der Angemessenheit der Interpretation die Dialektik von begrifflicher Arbeit und metaphorisch-sprachlicher Annäherung fruchtbar zu machen. Dies geschähe übrigens ganz im Sinne des Epheserbriefes, der das christologische Fundament aller Einheitsmetaphern konsequent als Kriterium zur Geltung bringt.

Eine sich der Kreativität, d. h. wirklichkeitsschaffenden Kraft der Metapher bedienende Sprache der Einheit ist dennoch weit davon entfernt, als ökumenisches Allheilmittel mißverstanden zu werden. Doch stellt sie eine berechtigte Anfrage an die scheinbare Eindeutigkeit der Begriffe und deren Dominanz im ökumenischen Diskurs dar und klagt die Bereitschaft ein, die sich hinter ‚eindeutigen' Begriffen verbergende, aber letztlich gleichfalls nur als ein Versuch der näheren Bestimmung von Wahrheit zu erfassende, dennoch im mehr oder minder adäquat Abbildenden verbleibende konfessionell ab- und ausgrenzende Binnensprachlichkeit offenzulegen. Auch Begriffe neigen zur Uneindeutigkeit, sind interpretationsbedürftig, bilden nicht einfach ab und sind daher stets auf ihre wirkliche ökumenische Trag- und Konsensfähigkeit kritisch zu durchleuchten. Doch bedarf die Arbeit an einer neu zu entwickelnden metaphorischen Sprache der Einheit bleibend und notwendig der Anstrengung des Begriffs. Denn dort, wo sie die Legitimierung ihrer Interpretationen scheut und vor ihrer reflektierten Begründung zurückschreckt, kann auch eine metaphorische Metasprache der Einheit sich schnell als vom ‚Willen zur Macht' gelenkt erweisen und so ihr Anliegen fundamental durchkreuzt werden (nicht umsonst verorten sich zahlreiche postmoderne Ansätze zur Hermeneutik, die auch von der Vf.in rezipiert werden, im Gefolge F. Nietzsches). Nichtsdestotrotz bleibt der Ansatz der Vf.in originell und ökumenisch zukunftsträchtig.

Nach ihrer mit gutem Blick fürs Detail, aber auch mit systematischer Kompetenz geleisteten Arbeit stellt die Vf.in übrigens zu Recht die offene Frage nach der Relevanz einer solchen biblisch-exegetisch orientierten Arbeit (nicht nur) für den ökumenischen Diskurs ans Ende ihrer Ausführungen. Die vorgelegte Monographie zeigt nicht nur deren Notwendigkeit auf, sie belegt auch ihren systematisch eröffnenden Charakter – ein Ergebnis, das der Erfahrung des realen Relevanzverlusts und der zunehmenden systematischen Wirkungslosigkeit exegetischer Forschung der letzten Jahrzehnte entgegenwirken kann. Gerade diese Pointe, die sich als methodologischer Grundansatz und durchgeführte hermeneutische Grundoption der Monographie verstehen läßt, macht ein Gutteil ihres Ertrags aus. Wo sich exegetische Forschung auf ihre hermeneutische Kompetenz und theologische Relevanz besinnt und diese auf einer philosophisch, historisch und philologisch fundierten Basis zur Geltung bringt, hat sie das Recht mit der ihr zukommenden *theologischen* Kompetenz auch systematisch gehört werden. Hier wäre die systematische Theologie am Zuge, diese Kompetenz nicht nur in oecumenicis endlich wirksam werden zu lassen.

Freiburg i. Br. Johanna Rahner

Kirchengeschichte

Bigott, Boris: **Ludwig der Deutsche und die Reichskirche im Ostfränkischen Reich (826–876)**. – Husum: Matthiesen 2002. 350 S. (Historische Studien, Bd 470) € 51,00 ISBN: 3–7868–1470–8

Man sollte das vorliegende Werk – eine phil. Diss. aus Freiburg / Br. von 2001 – zusammen benutzen mit der gleichzeitig entstandenen hervorragenden Monographie von Wilfried Hartmann, ‚Ludwig der Deutsche' (Darmstadt 2002). Hartmann konnte die damals noch ungedruckte Arbeit von Bigott einsehen. Beide zitieren auch eine mir nicht zugängliche, bisher nur vorläufig in den University Microfilms

von Ann Arbor, Michigan 2000, publizierte amerikanische Diss.: E. J. Goldberg, ‚Creating a Medieval Kingdom. Carolingian Kingship, Court Culture and Aristocratic Society under Louis of East Francia (840–876)'. Bereits diese drei Titel zeigen, daß nach einer langen Forschungspause der jüngste der drei Söhne Ludwigs des Frommen aus erster Ehe, Ludwig ‚der Deutsche' (der anachronistische Beiname taucht erstmals im 18. Jh. auf) nun wieder die verdiente Aufmerksamkeit der Historiker auf sich zieht. Die Biographie Hartmanns liefert den weiteren Rahmen für die enger gefaßte Darstellung B.s, die sich auf das Verhältnis von König und Kirche beschränkt. Doch stimmen ihre Urteile nicht immer überein.

In der ‚Einleitung' (9–21) legt der Vf. das Ziel und den Weg seiner Untersuchung dar. Die Wechselbeziehung zwischen dem Karolinger und den hohen kirchlichen Amtsträgern seines (ostfränkischen) Reiches soll v. a. durch die Herausarbeitung der persönlichen Bindungen der Bischöfe und Äbte an den Herrscher beleuchtet werden. Es soll gezeigt werden, wie die langsam entstehende Reichskirche im Osten zum Ausgangspunkt für das spätere ‚ottonisch-salische Reichskirchensystem' wird. Der Vf. lehnt übrigens – T. Reuter folgend – diesen Begriff als irreführend ab (286), ohne daß er etwas Besseres an seine Stelle setzen könnte.

Nach einem hauptsächlichen prosopographischen Überblick (22–52) schildert der Vf. die ‚Schaffung der Ostfränkischen Reichskirche bis 847' (53–123). Er schließt Untersuchungen zum ostfränkischen Klerus im Königsdienst in der Zeit bis 847 an (124–193). Der große Einschnitt in der Kirchengeschichte des Reichs Ludwigs d. D. ist für den Vf. das Jahr 847. Deswegen behandelt ein letztes, umfangreiches Kap. das ‚Verhältnis Ludwigs zur Reichskirche. Kirchenpolitik 847–876' (194–276), wobei er jedoch öfter auch auf die frühere Periode zurückkommt. In einem Abschnitt ‚Fazit und Ausblick' (277–287) faßt er die drei Hauptergebnisse seiner Arbeit zusammen: 1. Es gibt unter Ludwig d. D. kein formaljuristisches Kriterium für die Zugehörigkeit zur Reichskirche; entscheidend waren die persönlichen Bindungen der Bischöfe und Äbte zum Herrscher; 2. Zu Beginn der Herrschaft Ludwigs in den 30er Jahren des 9. Jh.s kann noch nicht von einer Reichskirche gesprochen werden, sondern erst ab 847; 3. Von diesem Datum an kann man auch mit vollem Recht von einem Ostfränkischen Reich sprechen, dessen wesentliche Voraussetzung die Anerkennung des Königtums Ludwigs d. D. durch die Bischöfe und Äbte war. Kurze Ausblicke auf die Situation im Westfränkischen Reich, unter den Söhnen Ludwigs d. D. und schließlich auf die ottonisch-salische Reichskirche schließen sich an. In einem Anhang (288–290) bietet der Vf. eine ‚Tabelle der Bischöfe, Äbte und Äbtissinnen' im Reich Ludwigs d. D.

Der Vf. will mit seiner Untersuchung die Lücke in der reichskirchlichen Entwicklung des ostfränkischen Reiches zwischen der älteren Karolingerzeit einschließlich der Ludwigs des Frommen (aufgearbeitet von J. Semmler[1]) und der Zeit nach dem Tod Ludwigs des Deutschen (876) (teilweise behandelt von G. Bührer-Thierry[2]) füllen. Mit Recht verspricht er sich Ergebnisse nicht durch vorschnelle Verallgemeinerungen, sondern durch Detailuntersuchungen. Er richtet daher sein Augenmerk v. a. auf die persönlichen Beziehungen der hohen kirchlichen Amtsträger zum Herrscher. An ihnen ließe sich, so der Vf., am ehesten die Zugehörigkeit zur Reichskirche ablesen. B. setzt voraus, daß der Leser mit dem Begriff ‚Reichskirche' etwas anfangen kann. Hier hätte ein Theologe doch einige Distinktionen angebracht. Nach R. Schieffer (LMA VII, 626) ist Reichskirche im weiteren Sinn jener Teil der universalen Kirche, der in eine bestimmte politische Ordnung einbezogen und der bes. Autorität des jeweiligen Herrschers unterworfen ist. Damit ließe sich ‚Reichskirche' in gewisser Weise vergleichen mit der ‚Staatskirche' späterer oder heutiger Prägung. Im engeren Sinn bezeichnet jedoch der Begriff (Schieffer folgend) die im Besitz von König und Reich stehenden Kirchen und Klöster. B. versteht ‚Reichskirche' nur in diesem letzteren Sinn, ohne jedoch weiter darüber zu reflektieren. Das bedeutet, daß weite Teile dessen, was heute unter Kirche verstanden wird, völlig ausgeblendet werden, nämlich nicht nur ihre spirituelle und intellektuelle Seite, sondern auch ihre Seelsorge (Pfarreien) und die allmähliche Christianisierung des Landes. Für B. ist ‚Reichskirche' gleichbedeutend mit einer begrenzten Zahl von kirchlichen Institutionen und deren Amtsträgern (Bischöfe und Äbte), und auch dies nur, insofern sie mit dem Herrscher zu tun hatten. Das mindert zwar nicht die Aussagekraft seiner tiefschürfenden Analysen, gibt aber auch noch lange kein Bild von der tatsächlichen Situation der Kirche im Reich Ludwigs d. D., auch nicht von ihm selbst als Christ, dem schon die Zeitgenossen besondere Frömmigkeit und theologischen Sachverstand bescheinigten. Die Lektüre des Buches von B. hinterläßt demgegenüber eher den Eindruck von Ludwig als einem nüchternen, zupackenden und im allgemeinen geschickten (Kirchen-)Politiker, der v. a. an der Ernennung und Beförderung von ihm genehmen Bischöfen und Äbten interessiert war. Die vielen Detailuntersuchungen des Vf.s sind in jedem Fall äußerst wertvoll, auch wenn man nicht allen Hypothesen zustimmen wird. Doch enthält das Buch häufiger Wiederholungen, die v. a. auf eine nicht ganz glückliche Strukturierung des Materials zurückzuführen sind. Auf einen Punkt möchte ich etwas genauer eingehen, da B. ihn, wie schon erwähnt, zum Angelpunkt seiner Deutung der Regierungszeit Ludwigs des Deutschen macht. Es ist die Bedeutung der Mainzer Synode von 847, die B. zum großen Versöhnungsakt mit dem bis dahin oppositionellen Klerus hochstilisiert. Die ‚Versöhnung' hängt für B. ursächlich mit dem Wechsel auf dem Mainzer erzbischöflichen Stuhl zusammen: Nach dem Tode Erzbischof Otgars – eines Anhängers Lothars I. – hatte Ludwig rasch den offenbar flexibleren Abt Hraban von Fulda auf den Mainzer Erzstuhl erhoben. Dieser hatte sogleich eine Synode einberufen, die Anfang Oktober 847 in Mainz stattfand. Für B. bedeutet diese Synode die Anerkennung Ludwigs des Deutschen auch durch die bis dahin widerstrebenden Bischöfe, was sich in der von den Konzilsvätern angeordneten Gebetsverpflichtung für den König zeige. Ohne die Bedeutung des Mainzer Bischofswechsels leugnen zu wollen, ist jedoch festzuhalten, daß weder Ludwig selbst noch die bayerischen Bischöfe anwesend waren und das Gebet für Herrscher und Reich längst in der früheren fränkischen Gesetzgebung verankert war. Zumindest innerkirchlich war die Synode von Worms 868 viel wichtiger, bei der auch Ludwig selbst zugegen war. B. erwähnt sie (183f), geht aber nicht auf die in der Forschung seit langem umstrittene Stellung der ostfränkischen Kirche zum Papsttum ein, eine Diskussion, die sich gerade an den Beschlüssen der Wormser Synode entzündete. Im übrigen vermisse ich bei B. eine zusammenhängende Erörterung der Beziehungen Ludwigs d. D. und der Kirche seines *regnum* zum Papsttum. Diese Beziehungen begannen schon früh, nämlich im Jahre 833 anläßlich der Begegnung mit Gregor IV. auf dem Rotfeld bei Colmar und dauerten bis zum Tod des Königs im Jahre 876; wir wissen von einer Reise Abt Sigihards von Fulda im Auftrag Ludwigs d. D. im Oktober 875 zu Papst Johannes VIII. (von B. nicht erwähnt; ist diese Reise vielleicht identisch mit der von B. auf S. 155 genannten des Fuldaer Mönches Haganus?).

Kritik ist nun einmal das Geschäft eines Rez. Die hier vorgetragene sollte aber niemanden davon abhalten, das Buch zu studieren. Es ist ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 9. Jh.s, an dem man in Zukunft nicht vorübergehen kann. Dem Vf. möchte ich zu seiner bemerkenswerten Erstlingsarbeit gratulieren.

Gerleve Pius Engelbert

[1] Semmler, J.: Iussit ... princeps renovare ... praecepta. Zur verfassungsgeschichtlichen Einordnung der Hochstifte und Abteien in die karolingische Reichskirche, in: Consuetudines Monasticae. FS Kassius Hallinger, hg. v. J. F. Angerer / J. Lenzenweger (Studia Anselmiana 85), Rom 1982, 97–124.

[2] Bührer-Thierry, G.: Évêques et pouvoir dans le royaume de Germanie. Les Églises de Bavière et de Souabe 876–973, Paris 1997.

Brodkorb, Clemens: **Bruder und Gefährte in der Bedrängnis – Hugo Aufderbeck als Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg.** Zur pastoralen Grundlegung einer „Kirche in der SBZ/DDR". – Paderborn: Bonifatius 2002. 466 S. (Veröff. zur Geschichte der Mitteldeutschen Kirchenprovinz, 18), kt € 34,90 ISBN: 3–89710–111–4

Diese bei Klaus Ganzer in Würzburg erarbeitete Diss. darf ohne Umschweife als eine der bislang wichtigsten Arbeiten zur Geschichte der katholischen Kirche in der Sowjetischen Besatzungszone und DDR gewertet werden. Sie ist am Leben und Wirken eines der bedeutendsten Seelsorger unter kommunistischer Herrschaft orientiert, an dem von 1948 bis 1962 für die Seelsorge des damals kirchenrechtlich zum Erzbistum Paderborn gehörenden Kommissariats Magdeburg verantwortlichen Hugo Aufderbeck. Über die Grenzen der DDR hinaus dürfte Aufderbeck erst als (Weih-)Bischof in Erfurt (zunächst für das zu Fulda gehörende Generalvikariat Erfurt, seit 1973 für das Amt Erfurt-Meinigen mit einigen auf DDR-Gebiet liegenden Würzburger Pfarreien) bekannt geworden sein, also für die Zeit zwischen seiner Weihe 1962 und seinem Tod 1981. So mag es auf den ersten Blick erstaunen, daß diese Biographie die Bischofsjahre in Erfurt nicht mehr umfaßt. Aber es ist wohl richtig, daß „seine große Bedeutung für die ‚DDR-Kirche' als ganze, sicher in seiner ‚Aufbauleistung' in den Jahren von 1945/48 bis 1962" (20) liegt. Angesichts der sich nach dem Weltkrieg schnell verfestigenden staatlichen Teilung Deutschlands war es für die Kirche dort lebens- und überlebenswichtig, eigene Strukturen und pastorale Konzepte zu entwickeln. In diesem Prozeß, der mit dem Mauerbau 1961 eine entscheidende Zäsur erfuhr, spielte Aufderbeck als Seelsorgeamtsleiter in Magdeburg und zugleich Leiter der Arbeitsgemeinschaft aller Seelsorgeamtsleiter auf

dem Gebiet der SBZ/DDR befindlichen Jurisdiktionsbezirke eine entscheidende Rolle über das Kommissariatsgebiet hinaus für die gesamte katholische Kirche dort.

Das ausgezeichnete und v. a. sehr ausführliche Inhaltsverzeichnis gibt einen guten Überblick über Biographie und Tätigkeit von A. Das beginnt mit Herkunft und Ausbildung des im Sauerland 1909 Geborenen. Dabei wird deutlich, welchen großen Einfluß Jugendbewegung und Liturgische Bewegung auf den Priesteramtskandidaten im Leokonvikt Paderborn hatten. Einer der ihn prägenden Priester war der Berliner Pfarrer Dr. Johannes Pinsk (1891–1957), einer der bedeutenden Vertreter der liturgischen Bewegung. Die ersten Priesterjahre in Gelsenkirchen und Halle zeigen die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und die Verfolgung durch die Gestapo. Von ihm in der SBZ erarbeitete Grundsatzpapiere, wie etwa zur „Gemeindebildung im konkreten Umfeld der sozialistisch geprägten Gesellschaft", zeigen seine wegweisenden Initiativen für die Strukturierung einer Kirche in kommunistisch orientierter Gesellschaft. Alle entscheidenden Akzentsetzungen seitens der SED in der Entwicklung der DDR nicht nur gegenüber der Kirche können an Äußerungen Aufderbecks nachvollzogen werden, der sich mit all diesen Dingen auseinandersetzte und Hilfen für die Bewältigung durch Klerus und Laien zu geben versuchte. Dazu zählen eine Reihe von Pastoralschreiben zum Christsein in atheistischer Umwelt, zur Katechese, zum Umgang mit der Jugendweihe etc. In einem eigenen Kap. werden Aufderbecks pastoraltheologische Konzeptionen dargelegt, die unter den Grundfunktionen von Martyria, Diakonia und Leiturgia sinnvoll behandelt werden. Ein weiteres Kap. befaßt sich mit seinen weit über die Grenzen der DDR hinausreichenden Bemühungen um eine Erneuerung der Liturgie, u. a. seit 1955 als Mitglied der „Liturgischen Kommission bei der Fuldaer Bischofskonferenz", wofür er in den ersten Jahren noch die Ausreisegenehmigung zur Teilnahme erhielt. Ein besonderes Anliegen war ihm die Entwicklung priesterloser Gottesdienste an den Sonntagen auf den vielen Außenstationen, für die keine Priester zur Verfügung standen. Seine „Stationsgottesdienste" und „Überlegungen zum sonntäglichen Wortgottesdienst" waren auch Grundlage für die erst sehr viel später dazu im Westen stattfindenden Diskussionen. Daß das II. Vaticanum hinsichtlich Pastoral und Liturgie für A. eine wesentliche Rolle spielte, muß kaum eigens erwähnt werden. So verwundert es nicht, daß Papst Paul VI. ihn hinsichtlich seiner Pastoral für einen „Bischof des Jahrhunderts" (17) gehalten haben soll. Und auch im Rückblick nach zwei Jahrzehnten kann A. als „leidenschaftlicher Seelsorger und mutiger Bekenner des Glaubens", als der „beeindruckendste katholische Oberhirte zwischen Elbe und Oder", der sich „stets um eine klare Abgrenzung des christlichen Humanismus vom Marxismus–Leninismus" bemühte, gewürdigt werden, so wie es die FAZ nach seinem Tod am 17. 1. 1981 tat. Diese Diss. bestätigt eine KNA-Meldung vom 19. 1. 1981, die A. als einen „stets rastlos tätigen Seelsorger und zugleich mutigen Streiter für die Kirche" sah, der sich „in offener Rede gegen den Totalanspruch des marxistisch-leninistischen Staates und der herrschenden kommunistischen Partei zur Wehr gesetzt" habe.

Die Untersuchung stützt sich in ihrer Substanz fast ausschließlich auf die Auswertung teils gedruckter, in ihrer Mehrheit jedoch ungedruckter Quellen. Nur ein Beispiel dafür, wie sehr die Studie ins Einzelne geht: A. war 1937/38 Gasthörer am Historischen Seminar der Univ. Münster, wobei selbst die belegten Lehrveranstaltungen aufgeführt werden, so u. a. Geschichte der Philosophie bei Peter Wust. Darunter leidet weder die Lesbarkeit der Studie noch der Durchblick in die großen Linien und Zusammenhänge. Eine gelungene Arbeit also, die zentral für die Kirchengeschichtsforschung der DDR ist.

Münster Klemens Richter

Burkard, Dominik: **Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche**. Die „Frankfurter Konferenzen" und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation. – Rom / Freiburg / Wien: Herder 2000. 832 S. (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 53. Supplementband), Ln € 127,00 ISBN: 3–451–26253–3

Dominik Burkard hat 1995 mit seinem Buch über „Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Heidelberg zwischen verspäteter Gegenreformation, Aufklärung und Kirchenreform" (dazu meine Rez. in ZKG 108, 1997, 435f) eine Monographie vorgelegt, die man für eine vorzügliche Doktordissertation hätte halten können, wäre nicht im Vorwort zu lesen gewesen, daß es sich um eine Zulassungsarbeit für die Theologische Hauptprüfung handelte, die in Tübingen als Lizentiatsarbeit angenommen wurde. Mit seiner von Hubert Wolf angeregten und an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main approbierten Diss. setzt er die Linie fort, gediegen gearbeitete große Werke von hoher Qualität über scheinbar kleine Gegenstände zu schreiben.

Auf außerordentlich breiter Quellengrundlage verfolgt der Vf. die Frankfurter Beratungen von zeitweise bis zu 14 Staaten des Deutschen Bundes – darunter v. a. das Königreich Württemberg, die Großherzogtümer Baden und Hessen (Darmstadt), das Kurfürstentum Hessen (Kassel), das Herzogtum Nassau und die Freie Stadt Frankfurt –, die 1818 begannen und bis 1828 andauerten und entscheidend zur Entstehung und Gestaltung der „Oberrheinischen Kirchenprovinz" mit der Erzdiözese Freiburg und den Suffraganbistümern Rottenburg, Mainz, Limburg und Fulda beitrugen. Doch konzentriert er seine Darstellung auf die Zeit bis 1823, was wegen der Zäsur durch den Tod Papst Pius VII. und angesichts der Materialfülle als sinnvoll erscheint. Er will „nicht nur eine möglichst exakte, mit Hilfe zahlreicher Überlieferungsstränge bewerkstelligte Rekonstruktion der eigentlichen Frankfurter Konferenzen und der zusätzlich gepflogenen diplomatischen Verhandlungen" geben, sondern auch „Einblick in die römischen Büros und ‚Entscheidungszentralen', in Verfahren, Strategie und Denken der päpstlichen Kurie" (67). Diese Zielsetzung wird eindrucksvoll verwirklicht.

Der Vf. setzt beim Wiener Kongreß ein, der Hoffnungen auf Restitution der Reichskirche und Wiederherstellung der Zustände vor 1803 ebenso scheitern ließ wie den Gedanken an ein deutsches Bundeskonkordat und an eine deutsche katholische Kirche unter einem Primas. Bereits wenige Wochen nach der Verabschiedung der Deutschen Bundesakte und der Wiener Kongreßakte schlug Wessenberg Beratungen der wichtigsten deutschen Staaten ohne Österreich, aber mit Preußen, Bayern, Hannover und Luxemburg (Königreich der Niederlande), in Frankfurt am Main vor, die auf ein Bundeskonkordat hinausliefen, ohne damit auf Zustimmung zu stoßen. Dem stand nicht nur das Souveränitätsinteresse von Staaten wie Bayern und Württemberg entgegen; Bayern, Preußen und Hannover gingen eigene Schritte zu Sonderverhandlungen mit dem Heiligen Stuhl. Nach dem Scheitern eigener Separatverhandlungen ergriff dann jedoch 1817 Württemberg die Initiative, die schließlich im März 1818 zum erstmaligen Zusammentritt der Frankfurter Konferenz führte, deren Beratungen von nun an, neben der Diözesanregulierung, der Frage der Metropolitanverfassung und dem Staat-Kirche-Verhältnis und hier v. a. der Bischofsernennung und den Dotationen, den Rechten des Papstes und dem Verhältnis des Papstes zu evangelischen Fürsten sowie der Organisation der Priesterausbildung galten. Der Vf. stellt das in der ersten Sitzungsperiode ausgebildete „Frankfurter System" vor, verfolgt die Diskussion über den künftigen Metropolitansitz, wobei lange ein rotierender Wechsel zwischen den Suffraganbischöfen nach einem beim Tod des jeweiligen Erzbischofs eintretenden Turnus favorisiert wurde, während Darmstadt den erzbischöflichen Stuhl für das damals zum Großherzogtum Hessen gehörende Mainz verlangte. Das wurde von den anderen beteiligten Staaten wegen des von ihnen befürchteten Wiederauflebens der alten erzbischöflichen Rechte von Mainz abgelehnt. Im Oktober 1818 lag die „Deklaration" vor, die als einseitige staatliche Erklärung der beteiligten Staaten dem Papst mit der Bitte um Bestätigung übergeben werden sollte. „Mit der Formulierung der Deklaration war eine Scheidung vollzogen zwischen jenen Punkten, die dem Papst vorgelegt, und jenen, die in ein [gemeinschaftliches] Staatskirchengesetz aufgenommen werden sollten" (253).

Der Vf. behandelt auch die Vorgehensweise der Staaten nach der Verabschiedung der Deklaration in Rom, die im März 1819 in Rom angelangte Gesandtschaft, bestehend aus dem württembergischen Gesandten Philipp Moritz von Schmitz-Grollenburg und dem badischen Johann von Türkheim, die Gegensätze und Zwistigkeiten zwischen Schmitz-Grollenburg und Türkheim und die dadurch belasteten Verhandlungen mit Kardinalstaatssekretär Consalvi. Er geht ausführlich ein auf die den Gesandten am 10. August 1819 übergebenen „Gesinnungen" des Papstes, „eine Art ‚Anti-Deklaration', die Darstellung des ‚römischen Kirchensystems' in Auseinandersetzung mit dem ‚Frankfurter Kirchensystem'" (385), auf die Note Consalvis vom 24. September 1819 mit der päpstlichen Antwort – „Sehr bestimmt beharrte der Papst auf den im Exposé des sentiments vom 10. August enthaltenen Forderungen und ebenso bestimmt erklärte er sich im Falle deren Verweigerung außerstande, die vorliegende Deklaration zu sanktionieren" (391) – und auf den im Oktober 1819 erfolgten Abbruch der römischen Mission sowie auf das vom Heiligen Stuhl anstelle der zurückgewiesenen Deklaration angebotene Provisorium. Dieses Provisorium sah die Errichtung von drei Bistümern und Domkapiteln in Rottenburg, Rastatt und Limburg vor, wobei von der Existenz der Bischofsstühle von Fulda und Mainz ausgegangen wurde, die Suppression des Bistums Konstanz und seines Domkapitels und genaue Bezeichnungen der Dotationen in liegenden Gründen und Einkünften.

In weiteren Kap.n erörtert der Vf. das nach dem Scheitern der Deklaration und der römischen Mission 1820 zustande gekommene Staatskirchengesetz („Kirchenpragmatik") und das Fundationsinstrument, das Ringen um Rottenburg, Freiburg oder Mainz als Metropolitansitz, das die Staaten im Januar 1821 zugunsten von Freiburg entschieden, und die Durchsetzung des Provisoriums mit der Bulle Provida Solersque vom 16. August 1821 mit der Zirkungskription der Bistümer, die die Staaten im Dezember 1821 annahmen. Besondere Aufmerksamkeit schenkt der Vf. der Wahl und der Ablehnung der ersten Bischöfe, v. a. den Auseinandersetzungen um den lange von Baden favorisierten Wessenberg, der im April 1820 endgültig im Interesse des Erzbischofssitzes Freiburg fallengelassen wurde, aber von Württemberg auch als Bischof von Rottenburg nicht durchgesetzt werden konnte, woraufhin der Tübinger Prof. Johann Sebastian Drey für Rottenburg designiert wurde, bevor Rom sämtliche Bischofskandidaten ablehnte. Der Grund der römischen Haltung lag im Vorwurf der Anmaßung eines Nominationsrechtes bei der Bestellung der Bischöfe seitens der Fürsten. Nur noch angedeutet wird, daß nach dem Tod Pius' VII. 1823 durch ein römisches Ultimatum vom Juli 1825 wieder Bewegung in die Sache kam, die dann zu der Ergänzungsbulle „Ad Dominici gregis custodiam" vom 11. April 1827 führte, die die Bischofswahl regelte und den Weg zur Bestätigung der designierten Bischöfe – außer den nach wie vor von Rom abgelehnten Drey (Rottenburg) und Wreden (Mainz) – durch Papst Leo XII. freimachte. „Als alle Bischofsstühle besetzt waren, erließen die Staaten entsprechend den früher gefassten Beschlüssen eine gleichlautende landesherrliche Verordnung über ‚die Ausübung des verfassungsmäßigen Schutz- und Aufsichtsrechtes über die

Kirche', welche die Grundsätze der von Rom verworfenen Kirchenpragmatik wiederholte. Damit verliehen sie dem in Frankfurt entworfenen Kirchensystem juristische Gültigkeit" (636).

Im Anhang druckt der Vf. die „Grundzüge" ab, d.h. das erste gemeinsame Papier aller an den Frankfurter Verhandlungen beteiligten Staaten, das das originäre „Frankfurter System" vor dem Eintritt in Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl dokumentiert, außerdem – in deutscher Übersetzung – die Note vom 10. August 1819 mit der „Gesinnung" Pius VII., „Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità sulla Dichiarazione de' Principi e Stati Protestanti riuniti della Confederazione Germanica".

B. hat mit seiner Diss. ein Buch geschrieben, das die an eine Diss. anzulegenden Maßstäbe hinter sich läßt. Nur ganz wenige Versehen – neben einer Reihe nicht korrigierter Setzfehler – sind anzumerken: Die nassauischen Akten wanderten im Zuge der preußischen Okkupation Nassaus 1866 selbstverständlich nicht „nach Merseburg" (65), sondern nach Berlin, wo sie sich, wie der Vf. zutreffend anmerkt, heute wieder befinden; der zuletzt als „Zentrales Staatsarchiv der DDR – Dienststelle Merseburg" bezeichnete Archivstandort existierte nur in der Zeit der SBZ/DDR. Der Ausdruck „Reichskirche" (111) für die französische Kirche unter dem Konkordat von 1801 sollte vermieden werden. Die Suspendierung der Jurisdiktion der katholischen Bischöfe über die protestantischen Territorien erfolgte nicht erst mit dem Westfälischen Frieden von 1648 (113), sondern durch Art. 20 des Augsburger Religionsfriedens von 1555, was der Westfälische Friede (IPO V § 48) bestätigte.

Köln Harm Klueting

Kill, Susanne: **Das Bürgertum in Münster 1770–1870.** Bürgerliche Selbstbestimmung im Spannungsfeld von Kirche und Staat. – München: R. Oldenbourg 2001. VI, 325 S. (Stadt und Bürgertum, 12). Ln € 49,80 ISBN: 3–486–56573–7

Das 19. Jh. gilt als das bürgerliche Jh. schlechthin. Andererseits hat die neuere historische Forschung die Stadt als die dem Bürgertum angemessene moderne Lebensform herausgestellt. Davon ausgehend initiierte Lothar Gall in Frankfurt das Forschungsprojekt „Stadt- und Bürgertum im 19. Jahrhundert", in dem 16 Städte in einer vergleichenden Studie nach den sozialhistorischen und lebensweltlichen Grundlagen des Bürgertums „befragt" werden sollten. Der Frankfurter Historiker ging dabei von der Prämisse aus, daß hier „der Schlüssel zum Verständnis jenes politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Umbruchs" gefunden werden könne, „der den Übergang von der ständischen Welt zur bürgerlichen Moderne herbeiführte." Das Hauptinteresse galt dem Stadtbürger als politisches Subjekt und seiner sozialen Lebenswelt, die sich v.a. in bürgerlichen Vereinen organisierte.

In diesen größeren Forschungszusammenhang hinein gehört die vorliegende 1995 abgeschlossene Diss., die als 12. Bd in der für das Projekt eigens gegründeten Reihe erschien. Den besonderen Reiz dieser Studie macht die Beschäftigung mit der katholischen Stadt Münster i. W. aus, wurden doch Bürgertum und Protestantismus lange Zeit einfach gleichgesetzt, während bürgerlich und katholisch grundsätzlich als inkompatibel galten. Mit diesem Vorurteil räumt die Vf.in gründlich auf; und hierin besteht zweifelsohne das bleibende Verdienst ihrer Studie: Es gab in der katholischen Residenz- und Verwaltungsstadt Münster keinen eigenen katholischen Sonderweg der Bürger in die Moderne. Die „klassenlose Bürgergesellschaft" (L. Gall) war auch in Münster das Ideal.

In fünf quellenmäßig fundierten Abschnitten erhebt die Vf.in ihren Befund. Ein erster Teil wendet sich der fürstbischöflichen Residenzstadt (1770–1802) zu, in der die Bürger selbstverständlich katholisch waren. Unter der Überschrift „Bedrohte Identität" werden dann die französischen und preußischen „Reformen" (1802–1814) behandelt, während Teil III das Bürgertum der Jahre 1825–1846 im Aufbruch sieht. Dem katholischen Bürgertum standen jetzt Protestanten als Spitzen der preußischen Provinzialverwaltung entgegen. Die Preußen mußten erkennen, wie die Vf.in überzeugend belegt, daß dem Münsteraner Bürgertum katholische Unterlegenheitsgefühle fremd waren und man dem neuen evangelischen Landesherren durchaus selbstbewußt gegenübertrat. Neben der ökonomischen Befreiung, welche die Reformen durchaus gebracht hatten, wollte man nun auch die politische *libertas* – als Bürger, nicht als Katholik. Konfessionsgegensätze spielten bezeichnenderweise in diesem Emanzipationsprozeß kaum eine Rolle. Zwei kürzere Kap. wenden sich abschließend der 48er Revolution in Münster und der Entwicklung bis 1870 zu.

Der Arbeit kommt das Verdienst zu, das „liberale" Dogma der Inkompatibilität von Bürgertum und Katholizismus als Ammenmärchen entlarvt zu haben. Wäre das in einer kirchenhistorischen Arbeit an einer Kath.-Theol. Fak. geschehen, hätte leicht sofort wieder ein gewisser Apologieverdacht aufkommen können. Lothar Gall als Doktorvater und Gutachter ist hier sicher die erste „objektive" Adresse, denn katholisierende Tendenzen sind das letzte, was man ihm wird unterstellen wollen. Deshalb gebührt ihm Dank, daß der Katholizismus nun selbst in der sog. Profangeschichte endlich im Bürgertum angekommen ist. Daß der Vf.in manch neue kirchenhistorische Literatur entgangen ist, etwa beim Hermesianismus (113) oder der nicht ganz klaren Verhältnisbestimmung von liberal und ultramontan, sei nur am Rande angemerkt. So hat z.B. Hermann H. Schwedt in seiner grundlegenden Studie („Das römische Urteil über Georg Hermes [1775-1831], Rom 1980) gezeigt, daß Hermesianismus eben nicht einfach mit katholischem Liberalismus gleichgesetzt werden darf, sondern eher für einen „konservativen" Katholizismus steht. Doch neben der Etablierung des katholischen Bürgers im historischen Diskurs sind das nur marginale Äußerungen.

Münster Hubert Wolf

Kuhlemann, Frank: **Bürgerlichkeit und Religion.** Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 555 S. (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden, 58; Bürgertum. Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte, 20), kt € 69,00 ISBN: 3–525–35685–4

Die vorliegende gewichtige sozial- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchung, zugleich von Hans-Ulrich Wehner betreute Habil.sschrift des Vf.s, ist im Sonderforschungsbereich „Sozialgeschichte des neuzeitlichen Bürgertums" an der Univ. Bielefeld entstanden. Als hochqualifizierte Leistung sozialhistorischer Forschung fördert sie wichtige kirchenhistorische Ergebnisse zum deutschen Protestantismus der Kaiserzeit zutage. Die extensive Datenbasis, die der spannend geschilderten „Kollektivbiographie der Pfarrer" sowie den „entsprechenden Ausführungen über die Sozialgeschichte von Kirche und Religion in Baden" zugrunde liegt, konnte in ihrer tabellarischen Form nicht in die ohnehin umfangreiche Buchveröffentlichung einfließen, wird aber gesondert veröffentlicht (9). Die Darstellung beruht aber auf diesem minutiös erschlossenen Quellenfundus.

In der instruktiven Einleitung (11–51) wird aufgezeigt, wie durch die Forschungen zur Geschichte des Kulturprotestantismus seit den 80er Jahren frühere Forschungsstandpunkte relativiert und modifiziert werden konnten. Wurde früher (etwa bei Karl Wilhelm Dahm u.a.) nahezu generell ein Versagen der evangelischen Pfarrerschaft vor den Herausforderungen der modernen Welt konstatiert, so ist inzwischen die den Defizienzcharakter des deutschen Protestantismus betonende Beurteilung seltener geworden. Auch das Kulturluthertum erfuhr als Gegenkonzept zum liberalen Modernisierungskonzept entsprechende Würdigung (G. Brakelmann, T. Jähnichen u.a.). Außerdem waren die kritischen Aussagen über den Protestantismus zu sehr auf die auch dort nicht einheitlichen Verhältnisse in Preußen bezogen. Die süd(west)deutsche Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Protestantismus gilt demgegenüber „noch weithin als terra incognita" (16). Quellenintensiv gewonnen, auch in der Kontroverse mit anderen Forschungspositionen konturiert gezeichnet, entfaltet Kuhlemann ein überzeugendes Bild des badischen Protestantismus zwischen 1860 und 1914, das auch die bisher weithin ideen- und theologiegeschichtlich angelegte Protestantismusforschung im Blick auf das regionale Thema sozialgeschichtlich ergänzt. Durchweg begegnet auch die Auseinandersetzung mit Forschungsansätzen, die (v.a. bei Oliver Janz: Evangelische Pfarrer in Preußen 1850–1914, vornehmlich in Westfalen, Diss. phil. FU Berlin 1990; vgl. auch Lit.-Verz.) von einer „Entbürgerlichungstendenz" im Protestantismus des 19. Jh.s ausgehen (Klerikalisierungsthese). Abgesehen davon, daß Janz seine Ergebnisse an den westfälischen Verhältnissen gewinnt, versucht Kuhlemann, seine abweichende Beurteilungssicht mit breitgefächerten Belegen dadurch zu erhärten, daß die badische Kirche und Geistlichkeit im 19. Jh. an dem Prozeß der „Verbürgerlichung" teilnimmt, der sich auch im profanen Bereich allenthalben abzeichnet. Ausgesprochen facettenreich werden Ergebnisse der Bürgertumsforschung für die Erschließung mentalitätsgeschichtlicher Sachverhalte fruchtbar gemacht: „Nicht also die Analyse großer Ideen oder die Position einzelner Theologen, sondern die in der Lebenswelt der Pfarrer angesiedelten Deutungsmuster und Verhaltensweisen stehen im Mittelpunkt des Interesses." (18) So stellt der Vf. die badischen Pfarrer in den bürgerlichen Sozial- und Mentalitätsrahmen hinein; sie waren „aufgrund ihrer in aller Regel über die Kirche hinausreichenden Beschäftigungen wie etwa ihres Engagements in Vereinen, ihrer publizistischen Tätigkeit und ihres politischen Engagements unauflöslich mit der bürgerlichen Lebens- und Kulturwelt verbunden" (19). Statt „Entbürgerlichung" und „Klerikalisierung" möchte die Studie die Geschichte der Pfarrer genau umgekehrt mit den Interpretamenten der „Bürgerlichkeit" und der „Verbürgerlichung" analysieren (25, 161, 175 u. ö.). Diese begründet belegte und veranschaulichte These wird an zahlreichen Problemstellungen einzelthematisch verifiziert.

K. bestreitet in Auseinandersetzung mit Janz, daß „Verkirchlichung" in Anbetracht einer zunehmenden Ausdifferenzierung bürgerlicher Lebensformen und Wertideale überhaupt mit „Entbürgerlichung" gleichgesetzt werden könne (177). Er geht von einem dif-

ferenzierten Bürgerlichkeitsbegriff aus, möchte nicht (wie Janz) die Bürgerlichkeit des Pfarrerstandes lediglich am Wirtschaftsbürgertum messen, sondern auch andere akademische Eliten usw. in den Vergleich einbeziehen: „Die von Janz favorisierte Sichtweise vernachlässigt jenen epochalen, langfristig bedeutsamen strukturellen Wandel, in dessen Verlauf sich die Pfarrerschaft (ob stärker verkirchlicht oder nicht, ob in deutlicher Distanz zu anderen Bürgern oder nicht) aus ständischen Strukturmustern und feudalen Abhängigkeitsverhältnissen herausgelöst hat und zu einem bildungsbürgerlichen Beruf avancierte. Damit verbunden waren einschneidende Veränderungen der sozialen Rekrutierung, der Ausbildung, der Besoldung etc., die vor dem Hintergrund der traditionalen Verhältnisse kaum anders als ein umfassender Prozeß der Verbürgerlichung interpretiert werden können." (176) Die Erörterungen über die soziale Lage der Pfarrer und die Bedingungen des Pfarrerberufs im sozialkulturellen Wandel der zweiten Jahrhunderthälfte beziehen sich auf den Zusammenhang der sozialen Herkunft mit dem Heiratsverhalten, der materiellen Lage und dem Ausbildungsgang, dem Studienverhalten und den Rekrutierungswellen (z. B. Prozentsatz der Pfarrerssöhne am Theologiestudium) sowie ganz generell der pastoralen Berufsgeschichte. Alle rund 1700 zwischen 1860 und 1914 in Baden angestellten Pfarrer sind nach Generationen klassifiziert und hinsichtlich ihrer relevanten biographischen Daten systematisch ausgewertet worden. (27; 137 u. ö. Insgesamt umfaßte die badische Kirche ca. 384 Pfarrer) (414).

Der zeitliche Einstieg ist durch die badische Kirchenverfassung von 1861 begründet, die zu einer begrenzten Trennung von Kirche und Staat führte; Abhängigkeiten des Pfarrers von Pfarrwahl durch die Gemeinde und Kirchenvisitationen werden geschildert. Der Wandel der Einkommensverhältnisse wird aufgewiesen: Die bisher an die Pfarrpfründe gekoppelten Einnahmen werden durch Orientierung an Besoldungsdienstalter und Ortsklassensystem abgelöst, ermöglicht durch Einführung der Kirchensteuer seit den 80er Jahren (168). Die Stolgebühren wurden in Baden erst 1927 ganz abgeschafft (in Preußen bereits 1892). Staatszuschüsse treten hinzu. Im Zusammenhang mit der akademischen Ausbildung wie auch der öffentlichen theologisch-publizistischen Wirksamkeit von Pastoren wird auch auf verschiedene Theologen der Heidelberger Fak. Bezug genommen, auch auf die theologische Position Richard Rothes, dessen kulturprotestantisches Kirchenideal (Aufgehen der Kirche in den christlichen Kulturstaat, später stärker reformkirchlich modifiziert) für den kirchlichen Liberalismus in Baden von Bedeutung blieb.

Die Bedeutung der Verbürgerlichungsthese wird auch am Kap. über das kirchliche und außerkirchliche Vereinswesen deutlich (204ff): an kirchennahen und kirchenferneren Vereinen, an der Bildung von Pfarrsynoden und Kirchenparteien. Hier wird u. a. über das pastorale Engagement im Gustav-Adolf-Verein, im Evangelischen Bund, in der Inneren Mission gesprochen und die Beteiligung auch proportional in Rechnung gestellt. Es ist beeindruckend, wie stark der engagiert pastorale Anteil auch an dem bürgerlichen Vereinswesen ist, auch an der kommunalen Armenpflege, an Ortsschulkommissionen, kulturellen Vereinen. Ebenso zur Seite der Arbeiterschaft hin war das Bemühen um verbürgerlichende Integrierung sichtbar, selbst bei Vorformen religiös-sozialistischer Aktivität in badischen Volkskirchenbestrebungen. Pastoraltheologische Erörterungen zielten nicht selten auf „die Realisierung eines akademischen Bürgerlichkeitsideals im Raum der Kirche"; so gilt das „soziale Engagement als Konsequenz der bildungsbürgerlich-pastoralen Mentalität" (279).

Was das Verhältnis zur v. a. in Südbaden stark vertretenen katholischen Kirche betrifft, so wird auf Annäherungsprozesse zwischen Katholiken und Protestanten Bezug genommen. Es handelt sich vornehmlich um taktische Bündnisse gegen den „politischen Radikalismus", die die konservative protestantische Richtung mit der katholischen Seite aufnahm, ohne daß diese zeitweiligen Kooperationen einer gemeinsamen mentalen Disposition entsprochen hätten. Ein moderater religiös-kultureller Antikatholizismus sei auch für die konservativen evangelischen Geistlichen in Baden in Rechnung zu stellen. Befürchtungen wurden durch den Syllabus errorum von 1864, das Infallibilitätsdogma 1870 und den Antimodernisteneid von 1910 genährt (311). Die liberale Richtung war ohnehin von Ressentiment gegen den katholischen Ultramontanismus geprägt. Die protestantische Kirchenleitung folgte in Baden durchaus liberalen Grundsätzen. Sie mischte sich vor dem Ersten Weltkrieg kaum in die einzelnen „Fälle" ein, die das theologisch-kirchliche Verhalten einiger Pfarrer betrafen. Auch empfahl sie im Unterschied zu Preußen 1897 den Geistlichen politisches Engagement, wenn auch nicht parteipolitisch einseitiges Hervortreten. Das liberale Klima in Baden begünstigte eine politikoffene Mentalität der Pastorenschaft. Ein ausgesprochenes Gemeindebewußtsein entsprach liberalem Kalkül, wenngleich konservativere Kreise eine „Tyrannei der Masse" (393) befürchteten. Frauen blieben damals allerdings auch in Baden bei kirchenpolitischen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen.

Mit der Erforschung des in Baden einflußreichen Kulturprotestantismus leistet die verdienstvolle sozialgeschichtliche Studie einen auch interdisziplinär wichtigen kirchenhistorischen Beitrag. Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (473–541) sowie entsprechende Register sind wichtige Benutzungshilfsmittel.

Leipzig Kurt Meier

Dogmatik

Nüssel, Friederike: **Bund und Versöhnung.** Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996. 362 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 77), kt € 59,00 ISBN: 3–525–56284–5

Der an der Schwelle zur Aufklärung stehende Jenaer Theologe, mit dem das Buch sich befaßt, ist bisher monographisch nicht untersucht worden. Die Darstellung seiner Dogmatik, die Nüssel vorlegt, ist bestimmt von der These, daß Buddeus in Auseinandersetzung mit rationalistischer Offenbarungskritik und Pietismus die überkommene analytische und kausale Methode durch ein Programm ersetzt, das die Versöhnungslehre zum Ansatzpunkt systematischer Durchdringung des christlichen Glaubens wählt und damit die Grundlage für eine Neubegründung der Dogmatik gegenüber naturalistischer wie auch atheistischer Kritik gewinnen möchte. Die Beobachtung, daß nicht nur – wie bisher v. a. behauptet – die theologische Enzyklopädie des Buddeus, sondern auch seine Institutiones Theologiae Dogmaticae (1723) eine lang anhaltende Wirkung zu verzeichnen hatten, läßt auf den nachhaltigen Einfluß des Autors und seine Funktion als Vermittler dogmatischen Denkens an die Moderne schließen. Sein theologischer Ansatz wird durch die Entfaltung einer mit der Offenbarung im Einklang stehenden und auf sie bezogenen natürlichen Theologie ermöglicht und steuert die Modifizierung klassischer theologischer Lehrbestände. Die Arbeit von N. öffnet Perspektiven für die Verwurzelung neuzeitlicher Theologie. Sie wird Ausgangspunkt für die weitere Beschäftigung mit der Theologie des 18. Jh.s bleiben.

Leipzig Ernst Koch

Röhrig, Hermann-Josef: **Kenosis.** Die Versuchungen Jesu Christi im Denken von Michail M. Tareev. – Leipzig: Benno-Verlag 2000. XXXIV, 314 S. (Erfurter theologische Studien, 77), brosch. € 24,00 ISBN: 3–7462–1334–7

Der Marburger (katholische) Dogmatiker Hermann-Josef Röhrig (= R.), in der wissenschaftlichen Theologie bereits durch eine Studie zum Diasporaproblem in der evangelischen Theologie hervorgetreten (1992), wendet sich in seiner Habil.sschrift einer im theologischen Curriculum im allgemeinen wenig beachteten Thematik zu, der russischen Theologie. Er zeichnet das theologische Denken des weitgehend auch unter Spezialisten noch unbekannten orthodoxen Theologen Michail M. Tareev (= T.) nach. Dieser wurde 1866 geboren. Sein Vatername M. sowie der Vorname werden in der Literatur unterschiedlich benannt. T. besuchte die Geistlichen Schulen bzw. Seminare in Rjazan und Sergiev Posad, war dann theologischer Lehrer in Pskov und Riga und übernahm 1902 die Professur für Moraltheologie an der Moskauer Geistlichen Akademie seiner Kirche in Sergiev Posad (1905 ordentlicher Professor). Nach der Schließung dieser Ausbildungsstätte durch die bolschewistischen Machthaber lehrte der Theologe im Staatsdienst, und zwar an der militär-elektrotechnischen Akademie in Sergiev Posad (nun: Zagorsk) sowie am pädagogischen Technikum. Nicht erst zu dieser Zeit wurden seine Auffassungen mißverstanden und harter Kritik unterzogen. Ab 1927 lebte er in Moskau, wo er 1934 starb. Er war verheiratet und hatte drei Kinder.

T. kann zu der kleineren Zahl russisch-orthodoxer Theologen gezählt werden, die nach den Wirren der Oktoberrevolution das Land nicht verließen und unter erschwerten Bedingungen ihre theologische Arbeit im atheologischen bzw. antireligiösen Umfeld fortsetzten, wenngleich offen bleibt – wie die Auflistung der Quellen T.s zeigt (XIII–XVIII) –, ob er weitere Schriften verfaßt hat (vgl. 4.26).

R. weist eingangs darauf hin, daß T. den Anspruch erhebt, alle „wesentliche(n) Frage(n) der christlichen Religion" (5) zu bedenken. Das macht die Einstufung T.s in den „Schubkasten der Moraltheolo-

gie" unmöglich. Seine Darlegungen spornen vielmehr an, interdisziplinär zu denken, wie er selbst es getan hat, und sogar Themen am Rand der Theologie – die zeitgenössische Philosophie (Solov'ev) und die zeitgenössische Literatur (L. Tolstoj, Dostoevskij) – aufzugreifen und für die wissenschaftliche Theologie fruchtbar zu machen (zur Schreibweise der Namen: 25). T. gilt als Kenner der Kirchenväter, er scheut aber auch nicht die Auseinandersetzung mit den Auffassungen der Theologen in den westlichen Ländern. Von orthodoxen Theologen anfänglich rezipiert, dann zunehmend distanziert betrachtet, wird er von westlichen Theologen mehr und mehr beachtet.

In der Einleitung wendet sich R. nach der Vorstellung von Person und Werk seines Autors dem Forschungsstand in der orthodoxen und in der westlichen protestantischen und katholischen Theologie zu, um dann sein Anliegen zu verdeutlichen, das nicht zuletzt biographisch geleitet ist. T. ist „meist mit der besonderen Betonung seiner Lehre von der Erlösung des Menschen durch den Sieg Christi über die Versuchungen verbunden" (12). Er spricht „als orthodoxer Theologe über das Wesen der Erlösung (...), ohne die in der westlichen Theologie entstandenen formal-juristischen Kategorien soteriologischen Denkens zu gebrauchen" (7). R. wendet sich T. zu als „herausragende(m) Kenotiker", bei dem „die Kenosis die Mitte seines Denkens" ist (22). Weil sich T.s Denken aus dem Einfluß Solov'evs löst, erachtet es R. für notwendig, bisweilen auch die Ansichten Solov'evs darzustellen. Zugleich zeichnet er Entwicklungslinien im Denken T.s nach. Zahlreiche Wissenschaften sind um die Wende zum 20. Jahrhundert psychologisch orientiert, was den Sinn vieler Fragestellungen T.s erklärt. Psychologisierung bedeutet „Ernstnehmen des Menschlichen" (300), ohne irgendeine „Psychoanalyse der gottmenschlichen Persönlichkeit" anzustellen (302).

Im ersten Kap. eröffnet R. einen breiteren Zugang zum Denken seines Autors und beginnt damit, das Originelle und Originäre dessen Theologie, wie er im Anschluß an P. Evdokimov und andere mehrfach hervorhebt, herauszustellen. Dieses besteht neben der gnoseologischen Methode (die sich holzschnittartig so charakterisieren läßt: von Gott ausgehend, mehr intuitiv als diskursiv, erfahrungshaft, lebensmäßig ausgerichtet) darin, daß T. den – freilich nicht immer präzisen – Begriff Versuchung „zum Dreh- und Angelpunkt seiner Erlösungslehre" macht (28). T. verbindet die Versuchungen Jesu Christi mit seiner Kenosis. Die Kenosisthematik kann als die „Achse der Theologie" T.s angesehen werden (54). Sie ist mit der Anthropologie gekoppelt, was in der orthodoxen Theologie unter dem Begriff Gottmenschentum als Synonym für Theosis/Verklärung/Umgestaltung in Christus zum Ausdruck kommt.

In den Kap.n zwei bis vier entfaltet R. die Theologie T.s im Horizont der Kenosisthematik. Zunächst wird deutlich, daß alles theologische Reden in der Gottebenbildlichkeit des Menschen gründet. Der Mensch existiert somit immer nur in Christus, nicht autark. Seine Gottebenbildlichkeit realisiert der Mensch, den T. prinzipiell im Licht des Glaubens und des Geschenks der göttlichen Freiheit als „Tempel Gottes und Werkzeug seiner [sc. Christi] Inkarnation" (81) ansieht, auf dem Weg der Selbstverleugnung. Mit dem Terminus Selbstverleugnung taucht ein theologischer Begriff auf, der nicht allein im theologischen Denken T.s bedeutsam ist. Damit der Verdacht aszetischer Verbrämung nicht erst aufkommt, klärt R. diesen Begriff hinreichend (86–97). Er ist bei T. ein schöpfungstheologischer, mehr noch: ein trinitarisch-christologischer Grundbegriff mit einer anthropologischen Komponente, die nicht asketisch-ethisch enggeführt werden darf. Der Begriff umschließt „in der Konzeption T.s die gesamten wechselseitigen Beziehungen zwischen Gott und Mensch (...) vom Beginn der Schöpfung bis zu deren Vollendung" (86). Die Selbstverleugnung des Menschen korrespondiert mit der Selbstbegrenzung Gottes, wie sie im gesamten Leben Jesu Christi (Inkarnation, irdisches Leben Jesu, Tod, Auferstehung) sichtbar wird. Der Mensch verleugnet sich um Jesu Christi willen, um seine Theosis/Gottebenbildlichkeit zu realisieren – Jesus Christus verleugnet sich um der Menschen willen, um seine Kenosis/„Menschen-Ebenbildlichkeit", die Sünde ausgenommen, zu realisieren (vgl. die auch von T. mehrfach angeführten Schriftstellen 2Kor 8,9 und Phil 2,6–11).

Die dreifache Versuchung Jesu Christi in der Wüste und die Versuchung (Erprobung) seines Glaubens in Getsemani sind für T. die beiden Brennpunkte der Ellipse, in der die Selbstbegrenzung / Kenosis des Menschensohnes ansichtig wird. R. zeigt, wie – zugespitzt – alle späteren Leiden Jesu Christi „(nur) Inkarnationen der Versuchungen in der Wüste sind", wo die Erlösung in ihrer „idealen Reinheit vorgezeichnet" ist (173). Von den Versuchungen, die Jesus Christus besiegt hat, wird nach T. jeder Mensch heimgesucht. Die gewissermaßen typologischen Versuchungen des Menschensohnes zeigen seit dem Anfang der Geschichte die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen an. Die Möglichkeitsbedingung für das Entstehen der Versuchungen ist die mit der Schöpfung gegebene Natur des Menschen (nicht: die menschliche Natur Jesu Christi). Die Versuchungen, die sich unter dem Gesichtspunkt von Sittlichkeit und Moral nicht adäquat erfassen lassen, können daher nicht als persönliches Fatum oder unmittelbar als Folge der Sünde Adams gedeutet werden, sondern erweisen sich als „Notwendigkeit". Sie berühren die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kern und führen zu seiner Umgestaltung in Christus. T. geht davon aus, daß der Mensch in den Versuchungen erliegt und deshalb bestrebt ist, sich selbst zu rechtfertigen. Damit wird nach R. ein Dilemma deutlich: Der Mensch rechtfertigt seinen göttlichen Ursprung mit der gegebenen Begrenztheit, oder er verzichtet auf den Vollzug seiner Theosis (115), was dem Willen des Schöpfers zuwider wäre. Angesichts dessen besteht der Glaube an Gott für T. darin, daß der Mensch die Begrenztheit des Lebens annimmt. Eine solche Annahme sind für ihn die göttlichen Gesetze, welche die Vorgegebenheit des Daseins kennzeichnen und die „gottessohnliche Würde des Menschen" gutheißen (116). Doch er spitzt den Gedanken auf die Versuchungen bezogen noch zu: „um der Vitalität der Seele" des Menschen „willen" – um der Realisierung der gottgeschenkten Freiheit des Menschen willen – sind die Versuchungen „sogar wünschenswert" (116). Die Bewältigung der Versuchungen ist für T. Erlösung in actu. Indem der Mensch gegen die Versuchungen ankämpft und über sie siegt, wird ihm die Erlösung zuteil, die vollständig Jesus Christus durch sein Leben und Sterben eröffnet hat und die schon unvollständig während der Zeit des Alten Testaments erfahrbar wurde. Insofern ist Erlösung Gnade und Huld Gottes sowie freie Glaubenstat (podvig) des Menschen, geschichtliches Ereignis sowie Prozeß der Aneignung, gottessohnliche Grundstimmung sowie aktives Empfangen, gottbegrenzendes sowie menschenbefreiendes Geschehen.

Die Thematik der Versuchungen Jesu Christi bei T. führt R. auf geradem Weg zur Kenosisthematik, welche als „Prinzip theologischen Nach-Denkens verstanden wird" und deshalb der Versuchungsthematik vorzuordnen ist (199). Nachdem R. ausführlich das „kenotische" Umfeld im Westen und in Rußland erhellt und die Grundlinien der Kenotik Solov'evs nachgezeichnet hat, begründet er zunächst, warum T. im Unterschied zu anderen russischen Theologen auf Sophia-Spekulationen verzichtet: Weil sich im kenotischen Denken derlei Spekulationen erübrigen (vgl. 210 Anm. 49. 304). Was hier Jesus Christus auf dem Weg seiner Kenosis annimmt, übernimmt dort die Sophia, welche die Welt Gott verwandt macht. Nach R.s Überzeugung „ist Tareev der russische Theologe, dessen Theologie insgesamt vom kenotischen Denken durchdrungen ist" (234). Unabhängig davon, ob T. ein „kenotisches System" geschaffen hat, besteht sein Verdienst darin, das kenotische Denken aus der Philosophie, wie sie ihm im Denken Solov'evs begegnet ist, in die akademische Theologie heimgeführt und in das praktische Leben der Glaubenden hinübergeführt zu haben. Der Begriff Kenosis, der biblisch grundgelegt (Phil 2,7) und für das Denken zahlreicher Kirchenväter bedeutsam ist, wird von T. im weiten Sinn verstanden, so daß ihn R. zur „Achse seines [sc. Tareevs] theologischen Denkens" macht (235). Das gilt in bezug auf die Christologie/Soteriologie, als auch auf die Anthropologie und Moraltheologie sowie auf die Trinitäts- und Schöpfungstheologie, wobei T. die Christologie trinitarisch entfaltet, die Pneumatologie jedoch in den Hintergrund tritt. T. deutet den Begriff Kenosis bzw. Kenose als „Selbstbegrenzung Gottes", in dem „die Logik des gottmenschlichen Lebens" gründet (237). Dem Menschen wird dadurch „das höchste Maß an Freiheit" eröffnet (238). Um das kenotische Geschehen zu erfassen, folgt T. weniger dem Weg der theologischen Tradition „von oben nach unten", sondern geht den Weg „von unten nach oben". Ausgangspunkt sind für ihn die „religiösen Gefühle" Jesu Christi, die er als Mensch hatte, und die der Christen (247) sowie sein Selbstbewußtsein (262–265). Von dort gelangt er zur Aussage des christologischen Dogmas von Chalkedon und seinen späteren Entfaltungen, insbesondere dem Dogma von der Einheit der beiden Willen in Jesus Christus (266–274). Nach T.s Auffassung steht der mit der Inkarnation begrenzte göttlich-natürliche Wille Jesu Christi seinem freigesetzten, menschlichen Willen, der vom Willen des Vaters verschieden ist, entgegen. Jesus Christus muß sich auch von diesem menschlichen Willen lossagen. Seine Selbstbegrenzung besteht somit in einem zweifachen Verzicht, der sein ganzes Leben betrifft, nämlich auf den Verzicht seines göttlichen und seines menschlichen Willens (271). R. stellt die kenotische Dimension des gesamten Lebens Jesu Christi deutlich heraus, wobei er anmerkt, daß Äußerungen T.s zur Kenosis des Präexistenten fehlen (257). Erlösend ist das gesamte Leben Jesu Christi, nicht allein sein Tod am Kreuz, den T. aus Abneigung gegenüber scholastischen Verengungen nicht weiter reflektiert. Erlösend ist demzufolge der beständige Sieg über die Versuchungen, in deren Überwindung der Mensch seine Kenosis realisiert. So schließt sich nach dem Urteil R.s von der Christologie/Soteriologie her der Kreis zu den früheren Darlegungen.

Das Verdienst der Studie besteht darin, daß R. 1. einen unbekannten russischen Theologen bekanntgemacht hat, dessen Werk noch nicht in deutscher Übersetzung vorliegt; daß er 2. die Kenotik als Thema der neueren russischen orthodoxen Theologie vorgestellt und auf die Verflechtung mit anderen zentralen theologischen Themen aufmerksam gemacht hat, womit er zugleich einen ökumenischen Beitrag zur Erforschung der Geschichte der christlichen Theologie im 19. und 20. Jh. leistet. Sodann vermag er mit der Deutung des Dogmas von der Einheit der beiden Willen in Jesus Christus die Interpretation des christologischen Dogmas voranzubringen und das Augenmerk auf einen Aspekt zu lenken, der bislang häufig in den Hintergrund getreten ist. Schließlich soll 4. nur noch angedeutet werden, daß mit einer solchen Darlegung der Theologie T.s der Vergleich mit seinem Universitätskollegen Pavel A. Florenskij (1882–1937) einer Revision bedürfte. Manche Anfragen wären an T. selbst zu richten, etwa nach dem Sinn mancher zugespitzter theologischer Aussagen und nach der Begründung für das Fehlen anderer.

Vom Theologumenon Niedrigkeit/Kenosis Jesu Christi ausgehend, bringt T. die orthodoxe theologische Tradition mit den beiden großen westlichen theologischen Traditionen ins Gespräch. R. mahnt durch seine umfangreiche, gut strukturierte, mit zahlreichen Exkursen die Thematik ergänzende Studie, dieses Gespräch intensiver fortzusetzen. Zu einer Zeit, in der Theologen verstärkt die Frage nach dem Wesen des Christentums und nach Kurzformeln des Glau-

bens stellen, kann mit Tareev und Röhrig geantwortet werden: die Kenosis Christi und der Christen.

Sandersdorf Johannes Schelhas

Teuffenbach, Alexandra von: **Die Bedeutung des subsistit in (LG 8).** Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche. – München: Herbert Utz 2002, 441 S., kt € 59,00 ISBN: 3–8316–0187–9

Die an der Gregoriana entstandene und von Karl Josef Becker betreute Diss. von Alexandra von Teuffenbach (= T.) beschäftigt sich mit dem für das Selbstverständnis der (römisch-)katholischen Kirche bedeutsamen „subsistit in" der Konzilskonstitution „Lumen gentium". Dazu wertet sie neben den zahlreichen Konzilsakten v. a. die persönlichen Unterlagen des Konzilstheologen und holländischen Jesuiten Sebastian Tromp aus.

In dem sehr eigenwilligen Aufbau ihrer Arbeit stellt sie zunächst die Methodik und Grenzen der Arbeit sowie den status quaestionis vor, kommt dann auf die für die Arbeit verwendeten Quellen zu sprechen, um nach einer ersten Textanalyse von Lumen gentium 8 (bei der sie ihre Hypothese bereits als bewahrheitet sieht) eine allgemeine sprachgeschichtliche Analyse des „subsistit in" vorzunehmen. Dem schließt sich ein geschichtlicher Aufriß des Selbstverständnisses der katholischen Kirche an, dem wiederum eine Analyse des kirchlichen Selbstverständnisses in der unmittelbaren Vorbereitungszeit vor dem II. Vatikanum und während des Konzils folgt. In einem kurzen Schlußteil faßt sie ihre Beobachtungen zusammen, ohne auf die Rezeption des „subsistit in" in der nachkonziliaren Theologie einzugehen.

Ihre Grundhypothese lautet, daß die Tradition der Kirche immer schon eine totale Identität der Kirche Christi mit der (römisch-)katholischen Kirche gelehrt habe und das II. Vatikanum in dieser Tradition stehe (201; 395). Dies findet sie dabei nicht nur kirchengeschichtlich, sondern auch durch eine erste sprachlogische Analyse des Begriffes „subsistit in" bestätigt. Der offiziellen deutschen Übersetzung von „verwirklicht in" hält sie vor, für inhaltliche Zweideutigkeiten zu sorgen, die die volle Identität der Kirche Christi mit der (römisch-)katholischen Kirche in Zweifel ziehen könnten. Deshalb sieht sie sich veranlaßt, eine genauere Analyse der Verwendung des „subsistit in" in den entsprechenden Konzilskommissionen vorzunehmen. Als Ergebnis ihrer Analysen stellt sie fest, daß das Konzil in dieser Frage „in einer klaren Kontinuität mit der Tradition der Kirche" steht. Das „subsistit in" sei deshalb als „est" zu interpretieren, denn „[D]ie Kontinuität soll und muß sein" (395). Nichtsdestotrotz sucht sie das II. Vatikanum als bloßes „Pastoralkonzil" (395) in seiner dogmatischen Verbindlichkeit zu relativieren. Die Vf.in sieht das Konzil verschwommenen, häufig „nichttheologischen" Unstimmigkeiten und „äußeren Kräften" ausgesetzt (292), die die scheinbare Klarheit des von Tromp wesentlich geprägten ersten Schemas von „De ecclesia" untergruben, das ein identifizierendes „est" enthielt.

T. setzt jedoch in ihrer Argumentation bereits das voraus, was sie sich zu „beweisen" vorgenommen hatte, die totale Identität der Kirche Christi und der „katholischen" als der römisch-katholischen Kirche. Dabei instrumentalisiert sie geschickt diese Tautologie: Die (nur von wenigen Konzilsvätern ausschließlich aufgrund terminologischer Fragen kritisierte [301]) traditionelle und während des Konzils praktizierte Selbstverständlichkeit, mit der der mystische Leib Christi, d. h. die Kirche Christi, und die „Una sancta" identifiziert werden, überträgt sie fraglos auf das von ihr apriorisch in eins gesetzte Verhältnis der „ecclesia catholica" zur „ecclesia romana" (198–201; auch 331f) und konzentriert sich fortan auf eine schlüssige Beweisführung zur Identität der Kirche Christi mit der „katholischen" Kirche. Die deshalb von der Vf.in wiederholt betonte Aussage, daß die Kirche Jesu Christi die katholische *ist*, ist mehr als selbstverständlich, wenn „katholisch" eben nicht unmittelbar mit „römisch-katholisch" gleichgesetzt wird: Die Kirche des Glaubensbekenntnisses hat als einziges theologisches Subjekt Jesus Christus (wen sonst?), so wie die Kirche Jesu Christi „einig, heilig, katholisch und apostolisch" ist (was sonst?).

Die eigentliche ekklesiologische und folglich auch ökumenische Problematik des Konzils liegt deshalb nicht, wie T. glauben machen will, in einer durch „äußere Kräfte" und Stimmungsschwankungen auf dem Konzil herbeigeführten und der Tradition widersprechenden Problematisierung des identischen Verhältnisses von Kirche Jesu Christi (als mystischem Leib) und katholischer Kirche. Vielmehr geht es beim „subsistit in" um eine von den allermeisten Konzilsvätern gerade aufgrund ökumenischer Grundeinsichten erneuerte Verhältnisbestimmung der Kirche Christi als der „Una sancta, catholica et apostolica" zur römisch-katholischen Kirche. Von daher erscheint es auf den ersten Blick völlig unverständlich, bei näherem Hinsehen allerdings als bewußt beabsichtigt bzw. interessengeleitet, wenn die Vf.in auf Hunderten von Seiten so offensichtlich an der eigentlichen Fragestellung vorbeischreibt.

Dabei verweist sie selbst – allerdings argumentativ völlig unangebunden (378; 380) – auf die berühmt gewordene Relatio 25, die die „ökumenische" Grundintention von Lumen Gentium 8 zum Ausdruck bringt: „Quaedam verba mutantur: loco ‚est' (...) dicitur ‚subsistit in', ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt."

Dabei ist es gleichgültig, ob nun das „est" durch ein erstes „adest in" oder ein späteres „subsistit in" ersetzt worden ist, selbst wenn der dem „est" anhängende Tromp angeblich das „subsistit" selbst eingebracht haben sollte, wie T. nachzuweisen sucht. Warum dann aber Tromp nicht erneut die Rückkehr zum identifizierenden „est" vorgeschlagen hat, begründet T. damit, daß es ökumenisch nicht „geschickt" gewesen wäre (394), so als ob die grundlegende Bejahung von Kirchesein außerhalb der römisch-katholischen Kirche durch das Konzil lediglich eine Frage ökumenischer Diplomatie darstellte! Darüber hinaus wurde nach Teuffenbach das „est" bedauerlicherweise durch das „subsistit in" aufgrund der von ihr für überflüssig gehaltenen Unterscheidung von überempirischer Kirche und ihrer konkreten irdischen Existenzform in „Lumen gentium" ersetzt (394f.). Ist aber die Anerkenntnis einer die Empirie eben auch übersteigenden Wirklichkeit des Geheimnisses „Kirche" wirklich überflüssig?

T. legt damit selbst die Grundlage für einen Widerspruch gegenüber ihrer eigenen Argumentation: Sie legt ungewollt zwei sich gegenseitig bedingende theologische *Grundeinsichten* des Konzils offen, die durch die begriffliche *Verlegenheitslösung* des „subsistit in" zusammengehalten werden sollen: die einzigartige, aber nicht identische Beziehung der „je größeren" Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi zur römisch-katholischen Kirche und die Existenz von Kirchesein außerhalb der „ecclesia romana".

In der entsprechenden Subkommission ist deshalb nicht noch einmal das möglicherweise von Tromp eingebrachte „subsistit in" einer begrifflichen Kritik unterzogen bzw. problematisiert worden. Vielmehr waren die „Elemente" des Kircheseins außerhalb der „katholischen Kirche", „die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen (...) geleitet wird", d. h. außerhalb der *römisch*-katholischen Kirche, der entscheidende Gesprächsgegenstand, wie T. selbst zugibt (381ff). Dies zeigt um so deutlicher die theologisch-ekklesiologische Grundausrichtung des Konzils an, das mit dem begrifflichen Instrumentum des „subsistit in" eine ökumenische „Öffnungsklausel" geschaffen hat, mit dem Kirchesein auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche ausgesagt werden kann und *muß*, da die Kirche Jesu Christi und die römisch-katholische Kirche eben nicht völlig identisch sind, ohne dabei allerdings ihre einzigartige Beziehung zueinander mit Blick auf die Vollzahl ihrer konstitutiven „Elemente" in Frage zu stellen. Eine Reduzierung des immer größeren „Geheimnisses" der Kirche auf die sichtbar verfaßte römisch-katholische Kirche käme von daher einem Selbstwiderspruch dieses Geheimnisses gleich. Genau diesem theologischen Selbstwiderspruch erliegt aber die Vf.in.

Wer folglich aus einem bestimmten traditionalistisch-triumphalistischen Interesse die Grundintention des Konzils in seiner Interpretation wissentlich und willentlich nicht berücksichtigt und dabei ekklesiologische Selbstwidersprüche in Kauf zu nehmen gewillt ist, der betreibt nicht nur Geschichtsklitterung, sondern auch schlechte Theologie.

Paderborn Peter Lüning

Ökumene

Kirche in ökumenischer Perspektive. Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag, hg. v. Peter Walter / Klaus Krämer / Georg Augustin. – Freiburg: Herder 2003. 556 S., geb. € 39,90 ISBN: 3–451–27435–3

Wenn eine Theologenpersönlichkeit vom Format eines Walter Kasper eine FS zum 70. Geburtstag erhält, dann darf man schon vor der Lektüre erwarten, daß hier Beiträge von höchster theologischer Qualität versammelt sind. Die Einsichtnahme bestätigt diese Vermutung voll und ganz.

Der einleitende Beitrag von *Eberhard Jüngel* („Credere in Ecclesiam – eine ökumenische Besinnung") besticht v. a. durch die ausgesprochen optimistischen Thesen und Vorschläge, die er vorstellt: Keine ökumenische Resignation, sondern – so Jüngel – mit Papst Johannes Paul II. ein deutliches und kräftiges Ja zur Ökumene; weitere Klärung der ökumenischen Zielvorstellungen; weitere Aktualisierung und Konkretisierung der Lehre des Konzils von der „Hierarchie der Wahrheiten" – Einkehr in das Leben biblischer Texte im Blick auf die Ökumene u. a. Es folgt ein Art. mit großem theologischen Tiefgang vom Pannenberg-Nachfolger *Gunther Wenz* über das eine Wesen der Kirche, das sich in allen empirisch-geschichtlichen Konkretisierungen – und nur in diesen – manifestiert. Es folgen hochinteressante ekklesiologische Beiträge über Einzelprobleme im Rahmen logischer Grundperspektiven (z. B. *André Birmelé* über die Ekklesiologie der Leuenberger Kirchengemeinschaft, oder die Anmerkungen von *Medard Kehl* zum Disput über das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche (hier ist besonders die Kontroverse Kasper – Ratzinger im Blick).

Der zweite Block kreist um Modelle kirchlicher Einheit – mit auffallend vielen Beiträgen aus dem nicht-deutschsprachigen Raum (*Bawai Soro, William G. Rusch, Ralph del Colle*) aber auch bekannten deutschen Ökumenikern wie *Bernd Jochen Hilberath, Wolfgang Thönissen, Ulrich Kühn, Harding Meyer* und *Otto Hermann Pesch* (dessen Beitrag über die Hermeneutik des Ämterwandels ist geradezu aufregend zu lesen) fallen mit den Beiträgen im dritten Block auf, wo es um bestimmte Themenfelder des Dialogs geht. Ungefähr die Hälfte der Vf. des letzten Blocks („Standpunkte gemeinsamer Verantwor-

tung") sind Bischöfe (*Karl Lehmann, Gebhard Fürst, Alfons Nossol, Bela Harmati*).

Dieser Bd sollte, in Auswahl oder, besser, insgesamt Pflichtlektüre für jeden sein, der auf dem Standard heutiger dogmatischer und ökumenischer Theologie mitreden will.

Münster Harald Wagner

Rehm, Johannes: Eintritt frei! Plädoyer für das ökumenische Abendmahl. – Düsseldorf: Patmos 2002. 144 Seiten, pb € 14,90 ISBN: 3–491–70358–1

Das Buch greift die hochsensible und im Umfeld des ersten Ökumenischen Kirchentages in Berlin besonders kontrovers diskutierte Thematik der Abendmahls- oder Eucharistiegemeinschaft zwischen der Evangelischen und der Römisch-Katholischen Kirche auf. Das Votum ist eindeutig: dieser Gemeinschaft steht eigentlich nichts im Weg. Dies festzustellen hat der Vf. einen doppelten Anlaß, dazu einen biographischen Hintergrund. Johannes Rehm ist sowohl seelsorgerisch tätig, und zwar als evangelischer Studentenpfarrer in Bamberg, wie auch aufgrund seiner Studien an der Ev. Fak. in Tübingen und einiger Veröffentlichungen als ein kompetenter Gesprächspartner „in Sachen Ökumene" ausgewiesen.

Die spezielle, von ihm erlebte Praxis veranlaßt ihn zu der Feststellung, „dass es das ökumenische Abendmahl vielfach schon gibt" (23). Dementsprechend zielt das Buch auf eine generelle Veränderung der diesbezüglichen kirchlich-ökumenischen Praxis ab. „Es ist an der Zeit, um der Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses in der Welt willen und zur Linderung des Problems konfessionsverschiedener Ehepaare, daß sich die Kirchen ernsthaft selbst prüfen, ob die Trennung am Tisch des Herrn noch aufrechterhalten werden darf" (143).

Noch weiter gehen die Empfehlungen im Vorwort von Hans Küng. Vor Ort, in den Gemeinden, solle man mit dieser „anderen ökumenischen Praxis" schon jetzt beginnen, insbesondere angesichts der Blockadehaltung und „immer neuen Einwänden und Ausreden" der Kirchenobrigkeit. Bei H. Küng und J. Moltmann hatte R. bereits über den Abendmahlsdialog promoviert. Der Titel der Diss. lautet: *Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog* (Gütersloh 1993). Sie war ebenfalls mit einem von Küng verfaßten Vorwort veröffentlicht worden, das über weite Teile mit dem hier vorgesetzten identisch ist, und ist inzwischen immerhin in zweiter Auflage (Tübingen ^{2}2000) erschienen.

„Eintritt frei!" ist im Grunde genommen eine „um Lesbarkeit und Allgemeinverständlichkeit" (144) willen vereinfachte und im Hinblick auf einen breiten Leserkreis von „interessierten Christinnen und Christen" gestraffte Version jener überaus gründlichen und anregenden Untersuchung des interkonfessionellen Dokuments „Das Herrenmahl". Die Analyse dieses Dokumentes steht auch jetzt in der Mitte (Teil C) des Buches und folgt einer knappen Darstellung der geschichtlich-theologischen Ursachen für die Trennung am Tisch des Herrn seit dem Protest Luthers und der Antwort des Konzils von Trient (Teil B).

Dagegen geht das in die Thematik einführende Kap. (Teil A) auf die jüngste, seit Veröffentlichung der Diss. verstrichene Zeit mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" ein, in der nicht nur die „weitreichende Übereinstimmung im Glauben bestätigt und bezüglich der zentralen Streitfrage der Reformationszeit dokumentiert" worden ist, sondern mit deren Unterzeichnung „die entscheidende Frage" sogar noch verschärft wurde, wieso „diese Gemeinschaft nicht im Abendmahl Jesu (...) zum Ausdruck kommen" darf (13). Nicht also nur die kirchlich-ökumenische Praxis, sondern auch und v.a. die theoretische Auseinandersetzung mit den ökumenischen Sachthemen wie die Lehre über das Abendmahl bzw. die Eucharistie und das daran geknüpfte Verständnis des Amtes und der übrigen Sakramente verlangen seiner Meinung nach das Ende des gegenseitigen Abendmahlsausschlusses. Dieser kann nämlich, nimmt man den bisherigen „offiziellen Dialog", der sowohl auf nationaler wie auch auf internationaler Ebene, in bilateraler und in multilateraler Form geführt worden ist, wirklich ernst, „mit theologischen Gründen nicht gerechtfertigt werden. Die verbleibenden lehrmäßigen Unterschiede gibt es natürlich auch nach wie vor. Doch sie können das Gewicht der Trennung beim Mahl des Herrn nicht tragen" (141).

Der vierte Teil (D Perspektiven) führt von der – bis dahin sachlich gebotenen – theoretischen Ebene der Diss.sschrift weg und zurück in die Praxis. R. macht im Rückgriff auf den ökumenischen Dialog einen recht pragmatischen Vorschlag „zur sukzessiven Annäherung der Kirche in drei Schritten": Erklärung der eucharistischen Gastfreundschaft, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft durch Konkordie und Suche nach weiteren Möglichkeiten von realisierter Kircheneinheit (133f). Darin eingebettet soll „auf der Basis der bereits vorhandenen Gemeinsamkeit in Bezug auf Glauben und Sakrament, aber auch als Zeichen und Antizipation der verheißenen und erhofften Einheit" eine schrittweise ausgeweitete und wechselseitige „Interkommunion" vereinbart werden. Die Realisierung dürfe indes „nicht ausschließlich von der vollen Anerkennung des kirchlichen Amtes abhängig gemacht werden" (135f). Leitbild für die angestrebte Kirchengemeinschaft ist das Modell „Kirchengemeinschaft durch Konkordie", welches von ihm als „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" verstanden wird, und das auf „konziliare Gemeinschaft" der Kirchen abzielt. Dieses sei seit der „Leuenberger Konkordie" (1973) bereits zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas erprobt.

Die praktischen Vorschläge verdichten sich in der Vorlage einer „Konvergenzagende" (128) für künftige gemeinsame Abendmahlsfeiern, und zwar in zwei Grundformen, die sich einmal mehr am „Evangelischen Gottesdienstbuch" und einmal eher am „Meßbuch" orientieren. Zwei Formulare sind deswegen angeraten, weil in den liturgischen Formularen, die derzeit in den Kirchen verwendet werden – in der Praxis also –, die Übereinstimmungen weniger deutlich, Divergenzen hingegen um so stärker wahrzunehmen sind als dies in der Lehre der Fall ist.

Genau an dieser Stelle zeigt sich das Grundproblem der Abendmahls- und auch Kirchengemeinschaft, das zwischenzeitlich sowohl durch offizielle Dokumente wie „Dominus Jesus" und das Votum der EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis", aber auch im Hinblick auf den Kirchentag in Berlin „höchst amtlich" vorerst einer anderen Lösung zugeführt worden ist. R. trennt säuberlich zwischen Abendmahlslehre und -praxis. Deswegen erwartet er von der katholischen Seite eine Agendenvariante, in welcher das Hochgebet zwar am derzeitig im Gebrauch befindlichen zweiten eucharistischen Hochgebet orientiert ist, in welchem man jedoch „auf mit den Ergebnissen des ökumenischen Dialogs unvereinbare Opfervorstellungen oder die Anrufungen von Heiligen verzichten müsste" (129).

Für die katholische Theologie sind jedoch (nach dem Grundsatz „lex orandi lex credendi est") die Lehre über die Eucharistie und die liturgische Praxis in der Sache dasselbe. Das trifft nicht nur auf das zweite eucharistische Hochgebet mit seiner für R. problematischen „Darbringung vom Brot des Lebens und Kelch des Heiles" zu, sondern auch auf die anderen Hochgebete, in denen „das von Luther kritisierte Verständnis vom Abendmahl als eines menschlich verdienstlichen Opfers zum Ausdruck" (123) kommen würde. Zieht man in Betracht, daß auch die seit einem Jahrzehnt approbierten „Hochgebete für Messen für besondere Anliegen" sowohl den Darbringungs- wie auch den Opfergedanken enthalten, und beide zusammen mit der „Anrufung der Heiligen" im Hochgebet zum selbstverständlichen Grundbestand nicht nur der Römischen Liturgie gehören, dann ist der Vorschlag einer derart beschnittenen Konvergenzagende geradezu abwegig. Vielmehr hat umgekehrt Kardinal Kasper, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen in Rom, in jüngster Vergangenheit wiederholt die „Handregel" des Wiener Erzbischofs, Kardinal Schönborn, als individuelle Lösung für die Gewährung eucharistischer Gastfreundschaft vorgeschlagen: Wenn jemand das Hochgebet innerlich mitvollziehen und anschließend dem Gebetsvortrag und dem, was nach katholischer Glaubensüberzeugung geschieht, mit „Amen" zustimmen kann, dann sollte ihm die Mahlgemeinschaft nicht verweigert werden.

R.s Anliegen, auf die für die getrennten Kirchen notwendige Gemeinschaft am Tisch des Herrn hinzuweisen, ist zu würdigen. Sein Buch ist durchtränkt vom praktischen ökumenischen Engagement und getragen von der Hoffnung, welche von den ökumenischen Dialogen mit ihrem jeweils erreichten Konsens ausgeht. Dies ist um so wertvoller, als sich solche Stimmen in jüngster Vergangenheit leider nur sehr leise zu Wort melden. Allerdings ist die Stringenz seiner Argumentation an einigen neuralgischen Punkten der Ökumene in Frage zu stellen. Das betrifft über die angesprochenen Beschneidungen des Hochgebetes hinaus nicht nur den Hinweis auf eine bereits vorhandene „Praxis ökumenischen Abendmahls", sondern auch die nicht diskutierte Parallelisierung der Formulare bei einer „Gemeinsamen kirchlichen Trauung" mit seinen beiden Varianten einer Konvergenzagende für „eine künftige Gottesdienstgemeinschaft" (128).

An manchen Stellen werden auch längst überwunden geglaubte Klischees bedient. Das betrifft das „ex opere operato" im Sinne eines formalen Automatismus (54), die Behauptung, die katholischen Priester seien nach dem Römischen Katechismus ausgebildet worden (64) oder die übermäßige Vereinfachung des Rezeptionsprozesses in der katholischen Kirche (92–95).

Völlig verfälscht wird leider die Aussage des Konzils von Trient (DH 1743), wenn es – durch einen Druckfehler (?) – statt „unblutig" hier „blutig" heißt. Mit Blick auf die angesprochene Leserschaft sind gravierende ökumenische Mißverständnisse zu befürchten. Denn vom Opfer, das in der katholischen Messe gefeiert wird, behauptet man nun, daß darin „derselbe Christus enthalten ist und blutig (sic.) geopfert wird, der sich selbst am Kreuzaltar dargebracht hat" (46).

Marburg Hermann-Josef Röhrig

Liturgiewissenschaft

Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder, vorgestellt und erläutert v. Hansjakob Becker / Ansgar Franz / Jürgen Henkys / Hermann Kurzke / Christa Reich / Alex Stock; mit einer CD des Windsbacher Knabenchors. – München: C.H. Beck 2001. 568 S., 74 Abb., geb. € 39,90 ISBN: 3–406–48094–2

In den verschiedenen Gesamtdarstellungen europäischer Musikgeschichte kommt dem deutschen Liedschaffen nur ein bescheidener Raum zu. Das Kunstlied eines Franz Schubert oder Gustav Mahler weiß man noch zu würdigen, kaum aber das Volkslied oder Kirchenlied. Eine geistliche Anthologie, die dieses Defizit ausgeglichen hätte, ist aber nie hervorgebracht worden. Gleichwohl hatte man eine solche Sammlung geplant, und zwar vor knapp 200 Jahren im Zuge der Publikation von *Des Knaben Wunderhorn*, jener Sammlung weltlicher Lieder (ohne Noten) von Achim von Arnim und Clemens Brentano. In den letzten zwanzig Jahren hat es zumindest für den Weihnachtsfestkreis vergleichbare Versuche gegeben (z.B. Weber-Kellermann, Ingeborg: Das Buch der Weihnachtslieder, Mainz 1982; Große-Jäger, Hermann / Egger, Klaus: Weihnachten im Lied, Innsbruck 1992). Doch erst das vorliegende Buch *Geistliches Wunderhorn* erschließt das Kirchenlied systematisch und ohne jahreszeitliche oder thematische Grenzen.

Der stattlich wirkende Bd in eingeschlagenem Hardcover mit roter Banderole und goldbraunem Zeichenband stellt die Frucht einer fünfjährigen intensiven Arbeit dar. Davon zeugen nicht zuletzt die insgesamt 844 Anmerkungen. Außer den fünf Hg.n und einer Hg.in, die – konfessionsverbindend – Theologie, Germanistik und Kirchenmusik vertreten, hat noch ein weiter Kreis von Studierenden und Experten daran mitgewirkt.

Mit der Auslese von 50 Liedern aus einem Schatz von mehreren tausend wurde eine vernünftige Größenordnung für solch eine Monographie gewählt. Über die Nichtaufnahme anderer traditionsreicher und poetisch wertvoller Lieder könnte man geteilter Meinung sein, wie im Vorwort auch eingeräumt wird. Der größere Teil dieser Auswahl steht auch in den aktuellen Gesangbüchern der deutschsprachigen Großkirchen, wenn auch mit Textdifferenzen und Melodievarianten. Das *Gotteslob* (1975) enthält im Stammteil 27 Lieder, das *Katholische Gesangbuch* (Gesang- und Gebetbuch der deutschsprachigen Schweiz, 1998) 29 und das *Evangelische Gesangbuch* (1993) gar 35. Allen drei gemeinsam sind immerhin noch 21. Die neun in diesen drei Büchern nicht enthaltenen Lieder finden sich größtenteils in den Regionalausgaben beziehungsweise Diözesananhängen. Im Inhaltsverzeichnis sind die Titel von 1 bis 50 durchnumeriert, nicht aber im Haupttext oder in den Anmerkungen.

In kirchlichen Gesangbüchern ist eine jahreszeitliche Anordnung der Gesänge üblich. Hier aber entschied man sich aus gutem Grund für das Ordnungskriterium der jeweils am frühesten bezeugten deutschen Textfassung. Mit Liedern bis in die Gegenwart hinein umspannt das Buch fast den gesamten Zeitraum des zweiten christlichen Jahrtausends, wobei mit 16 Liedern das 17. Jh. ein gewisses Schwergewicht bildet.

Nach herkömmlicher Rubrizierung und – teilweise abweichender – Empfehlung der Editoren lassen sich die Lieder folgenden Themenkreisen zuordnen (hier jeweils alphabetisch aufgelistet): Advent: „O Heiland, reiß die Himmel auf"; Weihnachten: „Auf, gläubige Seelen"; „Du Kind, zu dieser heiligen Zeit"; „Es ist ein Ros entsprungen"; „Es kommt ein Schiff"; „Gelobet seist du, Jesu Christ"; „Ich steh an deiner Krippen hier"; „In dulci jubilo"; „Stille Nacht"; Passion: „Bei stiller Nacht"; „Herzliebster Jesu"; „O du hochheilig Kreuze"; „O Haupt voll Blut und Wunden"; „O Traurigkeit, o Herzeleid"; Ostern: „Christ ist erstanden"; „Ihr Christen, hoch erfreuet euch"; „Ist das der Leib, Herr Jesu Christ"; Jahreszeiten: „Geh aus, mein Herz, und suche Freud"; Tagzeiten: „Der Mond ist aufgegangen"; „Der Tag, mein Gott; Morgenglanz der Ewigkeit"; „Müde bin ich, geh zur Ruh"; Jesus Christus: „Ich will dich lieben, meine Stärke"; „Wachet auf, ruft uns die Stimme"; „Wenn ich ihn nur habe"; „Wie schön leuchtet der Morgenstern"; Maria: „Maria Maienkönigin"; „Wunderschön prächtige"; Engel: „Von guten Mächten treu und still umgeben"; Eucharistie: „Der du uns weit voraus"; „Gott sei gelobet und gebenedeiet"; „O heilge Seelenspeise"; „O Lamm Gottes unschuldig"; Buße: „Aus tiefer Not schrei ich zu dir"; „Und suchst du meine Sünde"; Verehrung Gottes: „Gott ist gegenwärtig"; „Heilig, heilig, heilig"; „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren"; Trost und Vertrauen: „Gib dich zufrieden und sei stille"; „Gott ist mein Lied"; „Nun freut euch, lieben Christen g'mein"; „Wer nur den lieben Gott läßt walten"; Lebensweg: „Der Chaos schuf zu Menschenland"; „Jesu, geh voran"; Lebensernst, geistliche Vollendung und Ewigkeit: „Auferstehn, ja auferstehn wirst du"; „Es ist ein Schnitter heißt der Tod"; „Ich wollt, daß ich daheime wär"; „Mitten wir im Leben sind"; „Nun bitten wir den Heiligen Geist"; „Wir sind mitten im Leben zum Sterben bestimmt".

N.B.: „Nun bitten wir den Heiligen Geist" wird gewöhnlich als Pfingstlied in den Osterfestkreis eingeordnet. Die älteste erste Strophe war aber als Sterbelied gedacht und noch Martin Luther zählte es mit seinen zusätzlichen drei Strophen zu den Begräbnisliedern. Mit diesen vier Strophen steht das Lied jedoch im Evangelischen Gesangbuch und im Schweizer Katholischen Gesangbuch unter der Rubrik „Pfingsten". Das Gotteslob weist das Lied mit fünf Strophen verschiedener Herkunft auf und plaziert es insofern verständlicherweise im Bereich „Pfingsten – Heiliger Geist". Ähnlich verschiedene Zuordnungen hat „Wachet auf, ruft uns die Stimme" erfahren, vorzugsweise Ende des Kirchenjahres und Advent. Vom Vf. Philipp Nicolai war es gedacht als geistliches Brautlied im Kontrast zu leidvoll erfahrenem Erdendasein.

Für die Vorstellung eines Liedes zeichnet jeweils ein/e Hg./in verantwortlich. Diesen 50 Aufsätzen gehen Vorwort und „Eingang" voraus. Im Vorwort skizziert der Literaturwissenschaftler H. Kurzke Intention und Anlage des Buchs; der Eingang erkundet die Wurzeln und Elementarformen christlichen Gesangs. Dem Hauptteil angehängt sind Anmerkungen, Abkürzungen von Fachliteratur und von 175 Gesangbuchausgaben sowie Namen- und Liedregister. Zur Vielgestaltigkeit des Buchs tragen auch 74 Abb. bei, welche die jeweilige Entstehungszeit passend illustrieren in Form von Buchmalerei, Holzschnitt, Kupferstich, Radierung, Portrait, Titelblatt, Hs. oder Originalnotendruck.

Die redaktionelle Sorgfalt erscheint nahezu perfekt. Auf zwei Ausnahmen, die diese Regel bestätigen, darf hier hingewiesen werden: Auf S. 185, Zeile 25, muß es heißen: „(...) die sieben sog. ‚O-Antiphonen', die vom 17.–23. Dezember dem Magnificat der Vesper [statt: Laudes], des abendlichen [statt: morgendlichen] Stundengebets, beigegeben sind (...)". In „Stille Nacht" (408) verlangt die Melodie auf der zweiten Silbe des zweiten „schlafe" wohl a' [statt h'].

Die Präsentation der einzelnen Lieder folgt keinem starren Schema, sondern sucht jedem nach individueller Eigenart und Schicksalsweg gerecht zu werden. Ständige Posten sind nur Notenfassung, Text aller Strophen und Druckvorlage. Andere Kategorien werden unterschiedlich berücksichtigt oder gewichtet: Text- und Melodievarianten, Textexegese, biographische Deutung, zeitgeschichtlicher Kontext, geistiges Umfeld, Rezeptions-, Wirkungs- und Entwicklungsgeschichte sowie spiritueller Wert für heutiges Bewußtsein. Musikologische Darlegungen (Analyse der Melodie) sind bei den Musikexperten C. Reich und J. Henkys etwas breiter entfaltet als bei den anderen Vf.n.

Bei „Ist das der Leib, Herr Jesu Christ" ist zur Melodie nichts ausgeführt. Dabei hätte man gern etwas über eine mögliche melodische Verwandtschaft zum Weihnachtslied „O Jesulein süß, o Jesulein mild" (Weise: Köln 1623) gewußt und damit Auskunft auf die Frage: Wo assoziiert man mit der Melodie eher Weihnachten, wo eher Ostern? Oder ist das eine konfessionsspezifische Angelegenheit?

Die Wirkungsgeschichte beschränkt sich auf das Lied als solches, befaßt sich also nicht mit Orgelbearbeitungen oder Chorwerken, ausgenommen das Lied „O Lamm Gottes unschuldig", auf dessen Verwendung im Eingangschor von Bachs Matthäuspassion eingegangen wird.

Das Phänomen der Breitenwirkung eines Liedes läßt sich nicht auf die Alternative Text / Musik reduzieren. Auch dem Metrum, Rhythmus und Klang der Sprache kann etwas Bezwingendes innewohnen. Das melodische Schwergewicht mag die interkonfessionelle Verwendung eines Lieds erklären, während die Unfähigkeit eines Lieds, konfessionelle Schranken je zu überwinden, vielleicht eher am Textlichen liegt. Daß die Beliebtheit eines Liedes auch in folgenloser Sentimentalität bestehen kann, wird an der respektvoll-kritischen Analyse von „Stille Nacht" exemplarisch aufgezeigt. Neutextierungen oder Auslassungen, wie sie sich vielfach in den aktuellen Gesangbüchern finden, werden kritisch geprüft, nicht selten auch als Verschlechterung gegenüber dem Original gerügt. Ferner wird erörtert, inwieweit ein Lied sich besonders für den Gottesdienst eignet oder nur als Kirchenlied in sehr weitem Sinne gelten kann.

Die im Rückendeckel eingefügte CD bringt 23 Lieder in Neuaufnahmen zu Gehör, ebenfalls text-chronologisch geordnet. Der bekannte Knabenchor aus dem nordbayrischen Windsbach unter der Leitung von Karl-Friedrich Beringer trägt die Stücke intonationssicher und transparent vor, und zwar solistisch, einstimmig oder mehrstimmig (nach Sätzen von vorbachschen Meistern über Johann Sebastian Bach selbst bis hin zu Musikern der Gegenwart) a cappella oder begleitet – mit einer ganz natürlich wirkenden Stimmgebung, so daß die Stücke auch zum (inneren) Mitsingen einladen. Abwechslungsreich wird auch begleitende oder freie Instrumentalmusik eingesetzt, neben Bläsern, Streichern, Gitarre oder Klavier v.a. die Orgel. Mit dem Vortrag von komponierten Choralbearbeitungen, Improvisationen und freien Begleitsätzen gelingt dem Organisten Torsten Laux eine kreative Mischung von Klangidiom der Entstehungszeit einer

Melodie und modernem Klanggewand. Erläuterungen und (nicht ganz konsequent aufgelistete) Einzelheiten zur CD-Einspielung finden sich am Ende des Buchs.

Das *Geistliche Wunderhorn* schöpft aus einem reichen Fundus an Einsichten und Deutungen, zum Nutzen sowohl für den hymnologisch und literaturgeschichtlich interessierten Fachmann als auch für den Laien, der nach seinen tieferen Glaubenswurzeln fragt. Der Leser / die Leserin absolviert hier geradezu ein Schule der textlich-musikalischen Urteilsbildung. Immer wieder stößt man auf Überraschendes wie etwa die melodischen Verbindungslinien von „Innsbruck, ich muß dich lassen" bzw. „O heilge Seelenspeise" und „Der Mond ist aufgegangen". So erinnert das Werk in der Tat an einen wichtigen Sektor des Kulturschaffens und an Mentalitäten, von denen wir heute noch – teils unbewußt – geprägt sind. Solch qualitätsvolle Liedpoesie vermag Dinge des Glaubens in einer Weise zu benennen, wie sie von anderen Textsorten (theologische Reflexion, Katechismus) so nicht geleistet werden kann. Mit diesem Bd haben die Vf. für den Komplex Kultur / Religion einen sehr verdienstvollen Beitrag geleistet. Man könnte sich diese 50 Lieder gut als Grundlage für einen künftigen ökumenischen Liedkanon vorstellen.

Sankt Augustin Eckhard Jaschinski

Kabel, Thomas: **Handbuch liturgischer Präsenz.** Zur praktischen Inszenierung des Gottesdienstes (Bd 1). – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 277 S., Ln € 34,95 ISBN: 3–579–03198–8

Werkbuch Liturgische Präsenz nach Thomas Kabel, hg. v. Helmut Wöllenstein. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 144 S., kt € 14,95 ISBN: 3–579–03299–2

Friedrich, Markus A.: **Liturgische Körper.** Der Beitrag von Schauspieltheorien und -techniken für die Pastoralästhetik. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 320 S. (Praktische Theologie heute, 54), kt € 25,00 ISBN: 3–17–016882–7

Liturgie lernen und lehren, hg. v. Jörg Neijenhuis. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2001. 291 S. (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, 6), kt € 14,80 ISBN: 3–374–01856–4

„Der Mensch als ganzheitliches Wesen ist von der evangelischen Liturgik lange Zeit vernachlässigt worden. Die vom Wort ausgehende Reformation der Kirche legte den Akzent auf die Lehre (...)" (Jordahn, O.: Das Zeremoniale, in: Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, hg. v. H.-C. Schmidt-Lauber / K.-H. Bieritz, Leipzig / Göttingen 1995, 537–562, hier 537). Dieses Diktum eines evangelischen Fachmanns formuliert den Eindruck, den viele katholische und orthodoxe Christen von evangelischen Gottesdiensten haben: Diese bezeugen zumeist große Sorgfalt bei der Vorbereitung und Ausführung der Predigt und der sie umgebenden Texte und Gesänge. Dagegen scheint die für die altchristlichen Konfessionen mindestens so wichtige Dimension der nonverbalen Zeichen – bewußte Gestaltung der Handlungen und Bewegungen aller Beteiligten, des Raumes und aller Gegenstände – zuweilen aus dem Blick zu geraten. So nimmt sich auch der eingangs zitierte Beitrag von Jordahn (inklusive seines eher pejorativen Titels „Das Zeremoniale") mit 25 S. im tausendseitigen „Handbuch der Liturgik" signifikant bescheiden aus (Dagegen widmet z.B. „Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft" einen eigenen Bd mit 400 S. der „Gestalt des Gottesdienstes. Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen [GdK Teil 3, Regensburg 1987]".) Wenn sich auch hochkirchlich bewegte Gemeinden und PfarrerInnen schon immer auch um die Feierform des Gottesdienstes bemühten (vgl. etwa: D. Stollberg, Liturgische Praxis, Göttingen 1993), belegen die hier zu besprechenden Bde doch einen bemerkenswerten Bewußtseinswandel in der deutschen evangelischen Kirche.

Der Hamburger Regisseur und Schauspieler Thomas Kabel legt in seinem „Handbuch" ein Resümee seiner Arbeit der letzten 15 Jahre vor, in denen er in Seminaren ca. 8000 hauptamtliche LiturgInnen „gecoacht" hat. Angeregt durch die Bitte eines Vikars um ein Feedback zu seiner Art, Gottesdienst zu leiten (15), entwickelte K. sein Trainingsprogramm. Er antwortete damit auf Fragen, die jeden liturgischen Ausbilder und Liturgen beschäftigen: Warum finden Menschen einen Gottesdienst „schön"? Was spielt alles zusammen, damit ein solches Urteil entsteht? Ist dieses Urteil eigentlich theologisch wünschenswert oder angesichts der Umkehrbotschaft Jesu nicht eher bedenklich? Was sind also Ziele eines Gottesdienstes – und wie lassen sie sich erreichen?

In seinem Vorwort (9–14) klärt Helmut Wöllenstein, Studienleiter für Pfarrerfortbildung und theologischer „Chairman" K.s, knapp Bedingungen und Absichten dessen Arbeit und vorliegenden Werkes: „Dieses Buch hätte eigentlich nicht geschrieben werden dürfen. Nährt es doch einmal mehr die Illusion, man könne durch Lektüre von Büchern Wesentliches für das praktische Verhalten im Gottesdienst lernen. Wenn nun doch ein Buch vorgelegt wird, dann (...) in der Hoffnung, daß diese Texte (...) ebenso direkt wieder ins Praktizieren zurückführen (...). Das Buch verzichtet auf abgesicherte Reflexion und auf die Erfüllung wissenschaftlicher Standards. Sein Text ist entstanden aus kleineren Redeeinheiten und Anleitungen, die K. in seinen Seminaren formuliert hat" (9). Wurde liturgische Ausbildung bislang v.a. durch Vorlesungen in Praktischer Theologie abgedeckt, sollten nun Übungen zur Wahrnehmung des liturgischen Raums und des Verhaltens hinzukommen – diesen Part übernahm K. mit seinen Kursen zur „Liturgischen Präsenz", die „denkbar einfach und zugleich hochplausibel" (10) sind.

Die Darstellung der Übungseinheiten und Reflexionsanstöße in Wort und Skizzen machen naturgemäß den größten Teil des Buches aus, das den großen Abschnitten des ev. Hauptgottesdienstes – Eröffnung, Lesung, Predigt, Abendmahl, Segen (25–178) – folgt (ein zweiter Bd zu Amtshandlungen und Ordination ist angekündigt). Zwei eher grundsätzliche Kap. zur „Dramaturgie des Gottesdienstes" (179–228, darin eine zweite Besprechung aller vorne schon dargestellten Vollzüge) und zur „Preparation" (229–268, darin viele sehr hilfreiche Übungen zur inneren „Einstellung") folgen, bevor Register und knappes Literaturverzeichnis das Buch beschließen.

Es ist hier nicht der Ort, Einzelheiten der Übungen zu diskutieren, die auch für den nicht übenden Nur-Leser zahlreiche Anhaltspunkte zur Reflexion der eigenen oder fremden Praxis bieten. So etwa zum Umgang mit Ringmappen (27f), zum pastoralen Tonfall (28), zum privaten Beginnen einer Feier vor dem liturgischen Beginn (29ff), zur Aneignung liturgischer Gesten (40–55), besonders des Segens (159–178). Überraschend breiten Raum (79–110) nimmt die Predigt ein, die bei ähnlichen Übungen i. d. R. ausgespart wird, da sie – mit ihren verbalen und nonverbalen Elementen – in der Homiletik eigens bearbeitet wird. Wenn auch viele Hinweise ökumenisch zu verwerten sind, zeigen sich doch auch Unterschiede aufgrund der unterschiedlichen liturgischen Ordnungen. Besonders augenfällig ist das z.B. beim Platz des Vorstehers, über dessen Alternativen K. in den diversen Sequenzen immer wieder ausführlich handelt; im kath. Vorstehersitz ist dieser Ort eindeutig bezeichnet, dort hat der Priester grundsätzlich seinen Platz, wenn er nicht zur Verkündigung an den Ambo oder zur Sakramentenfeier an den Altar tritt.

Über das Praktische hinaus regt K.s Buch zu grundsätzlichen, konfessionsübergreifenden Überlegungen zum Sitz solcher Übungen in der Theologie an.

Als Vor-Satz zur knappen Literaturliste bemerkt der Vf.: „Ich habe bewusst auf das Lesen theologischer Bücher verzichtet, damit meine Erfahrung nicht durch theologische Deutungen verstellt wird." (275) Solche Selbstbeschränkung ist legitim, zieht aber beim Leser Fragen nach sich: Wie verhalten sich theologische Erkenntnis und persönliche Erfahrungen in den Übenden zueinander? In welchem theologischen Referenzsystem spielen sich solche Übungen ab, wirken deren Erfahrungen zurück in die Theologie? Trotz der Abstinenz bzgl. theologischer Lektüre formuliert der Vf. als Ziel seiner Kurse und seines Buches eine „Mischung von Selbsterfahrung und Know-how-Training" (7) und: „Das Ziel dieser Arbeit ‚auf der Probenbühne' ist nicht theatralische Verfremdung oder die Erweiterung des gottesdienstlichen Verhaltensspektrums im Sinne einer ‚liturgischen Kreativität', sondern eine vertiefende, persönliche Aneignung agendarischer Standards." (10) – Woher und wie gelangen diese in die Übungen? Wenn H. Wöllenstein ein Lernziel im Dreieck von Ritual – Liturg – Gemeinde skizziert: „Der persönliche Ausdruck, dargestellt in der vorgegebenen Form des Rituals, will verstanden werden im System heutiger Kultur (...)" (13) – wie beeinflussen sich diese auf Dauer gegenseitig? Was bewirkt eine so geübte und gesteigerte Sensibilität der Liturgen angesichts einer Normalgemeinde, die diesen Weg nicht mitgehen mag oder kann?

Und es bleibt die Frage nach Gottesdienst als Spiel / Schauspiel / Inszenierung / Theater. Nicht nur in der „Kirche des Wortes" gibt es Vorbehalte gegen jeden Vergleich von Liturgie und Theater: „Wir sind keine Schauspieler, und wir wollen auch keine Schauspieler werden" (16). „Der spielt, das ist nicht echt, das ist nicht authentisch, sondern eine Show" (181). K. antwortet: „Natürlich gibt es auch wesentliche Unterschiede zwischen Gottesdienst und Theater. Wer im Theater begraben wird, ist nicht wirklich tot. Bei einem Gottesdienst zur Bestattung ist das anders. Dieser Unterschied bedeutet aber nicht, daß das, was im Theater passiert, weniger wirklich ist oder die Menschen weniger berührt. Und es bedeutet auch nicht, daß das, was im Gottesdienst passiert, sich den Regeln der öffentlichen Darstellung entzieht. *Die Kirche ist kein Ort des Schauspiels, sie ist aber ein Ort der rituellen Inszenierung*" (181 – Hervorhebung vom Vf.).

Auf katholischer Seite gab den Anstoß zur Durcharbeitung dieses Aspekts der Liturgietheologie Romano Guardini in seinem klassi-

schen Werk „Vom Geist der Liturgie" im Kap. „Liturgie als Spiel" (Freiburg 1918, 87–106), dem auch er – um Mißverständnissen zu begegnen – ein Kap. „Der Ernst der Liturgie" hinzufügte (ebd. 107–126; in der Folge dann wichtige Beiträge z. B. v. RAHNER, H.: *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952, HUIZINGA, J.: *Homo ludens*, Hamburg 1956; *Spiel und Feier*, hg. v. Th. Bogler (Liturgie und Mönchtum 3 / XVI), Maria Laach 1955; SEQUEIRA, A. R.: *Spielende Liturgie*, Freiburg 1977; Schilson, A.: „Feier" und „Heiliges Spiel", in: *Den Glauben feiern*, hg. v. Ders. / K. Richter, Mainz 1989, 78–108; Bärsch, J.: Das Dramatische im Gottesdienst: LJ 46 [1996] 41–66; *Drama „Gottesdienst". Zwischen Inszenierung und Kult*, hg. v. A. Schilson / J. Hake, Stuttgart 1998). Damit gab Guardini den bahnbrechenden Liturgischen Bewegungen und Reformen in der katholischen Kirche des 20. Jh.s entscheidende Impulse, die in der Definition des II. Vatikanischen Konzils von der Liturgie als kommunikative Zeichenhandlung gipfelten (vgl. SC 2; 7; 21) Die katholische Kirche ist im vergangenen Jh. von einem anderen Ausgangspunkt und über andere Wege zu ähnlichen Zielen gelangt, wie sie K.s Projekt markiert:

Neben Sammlungen von Gebeten (Sakramentare) kennt die Kirche schon im ersten Jahrtausend eigene Bücher zur Beschreibung der Riten (Ordines), die im Mittelalter als Rubriken Eingang in die Textsammlungen fanden und dergestalt auch die liturgischen Bücher der tridentinischen Epoche prägten. Vor dem Hintergrund neuscholastisch bestimmter Ekklesiologie und Amtstheologie entwickelten sich daraus immer aufwendigere Rubrizistiken, die möglichst kleinteilige Beschreibungen eines unveränderlich und weltweit gültig definierten Ritus entwickelten. Daraus ergab sich als Ziel liturgischer Übungen, alle Priesteramtskandidaten zu einer möglichst gleichförmigen, objektiv gültigen und erlaubten Zelebration zu bringen (– ein so geartetes Ein-Üben schließt K. natürlich ausdrücklich aus [18]). Wo die Gefahren dieser Tendenzen liegen, läßt sich heute noch anschaulich bei Traditionalisten nachlesen, so z. B. MOSEBACH, M.: *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, Wien 2002: „Und sicher gibt es viele, die mich besorgt fragen werden, ob ich glaube, daß man die neue Liturgie Papst Pauls VI. nicht auch würdig und ehrfürchtig vollziehen könne. Selbstverständlich ist das möglich, aber gerade diese Möglichkeit ist das wichtigste Argument gegen diese neue Liturgie. Man hat gesagt, daß die Monarchie tot sei, wenn es zu ihrem Überleben eines fähigen Monarchen bedürfe (...). Viel besser läßt sich dieser Satz auf die Liturgie anwenden: Sie ist tot, wenn es zu ihrem Vollzug eines frommen und guten Priesters bedarf." (25f – veraltete Rechtschreibung d. Vf.) Läßt man einmal beiseite, daß hier mit „fromm" und „gut" unvermittelt moralische Kategorien ins Spiel gebracht werden, wird hier ein Bild von Liturgie entworfen, das einen recht sauberen Kontrapunkt zum Ideal „liturgischer Präsenz" darstellt: das unantastbare, „objektive" Ritual, das allein dadurch Heil zu wirken vermag, daß es bis ins Kleinste eingehalten wird und Zelebranten und Teilnehmer alles Subjektive möglichst ausschalten – ein Liturgieideal, das religionswissenschaftlich klassische Züge der Magie aufweist.

Demgegenüber ist Grundlage heutiger Überlegungen zur Gestaltung der Liturgie und damit des Verhaltens ihrer Liturgen das erste Dokument des II. Vatikanischen Konzils mit seiner Rückbesinnung auf den Mysteriencharakter der Liturgie, dessen Ziel die subjektiv fruchtbare – eben nicht nur dogmatisch gültige und rechtlich erlaubte – Mitfeier aller Teilnehmenden ist (Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" [SC] 11 + 14). Diese gelingt um so besser, je ganzheitlicher die liturgischen Feiern die jeweils feiernden Menschen berücksichtigen: „Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie" formuliert diese Dialektik der Untertitel einer Dokumentation des Symposiums zum 50-jährigen Bestehen des Deutschen Liturgischen Instituts in Trier (*Heute Gott feiern*, hg. v. B. Kranemann / E. Nagel / E. Nübold, Freiburg u. a. 1999).

Hier liegen Chancen, Aufgaben und Grenzen heutiger liturgischer Ausbildung und Übungen: Die gesamt- und teilkirchlichen liturgischen Ordnungen markieren Grenzen, innerhalb derer die einzelne Gemeinde und ihre liturgischen Dienste (inklusive der LeiterInnen) gemäß ihren persönlichen Möglichkeiten ihr „liturgische Präsenz" erproben und verantworten. Das führte in katholischen Priesterseminaren nach der Abschaffung des verpönten rubrizistischen Trainings seit den 80er Jahren wieder zu liturgischen Übungen, die einerseits die Theologie der Liturgie in ihren Makro- und Mikroformen erarbeitet, andererseits persönliche Zugänge zur „liturgischen Präsenz" im hier beschriebenen Sinne ermöglichen will. Die Einübung einer solchen „ars celebrandi" hat Teil an der Grundaufgabe der Gestaltung jeder liturgischen Feier zwischen Objektivität und Subjektivität, Bindung an die Stiftung und Möglichkeiten der zeitgenössischen Feiergemeinde, Tradition und Kreativität. Daraus folgt ein Idealbild des liturgischen Vorsteherdienstes zwischen geistlosem Showmaster und seelenlosem Ritualvollstrecker, wie ihn etwa das Direktorium für Kindermessen umreißt: „Dem Priester, der die Messe mit den Kindern feiert, sei es ein Herzensanliegen, der Feier einen festlichen, brüderlichen und meditativen Charakter zu geben." (Kongregation für den Gottesdienst, Direktorium für Kindermessen [1.11.1973] dt. in: *Die Messfeier – Dokumentensammlung. Auswahl für die Praxis*, hg. v. Sekretariat der DBK [Arbeitshilfen 77], Bonn ^{8}2001, Nr. 23. Vgl. zur Konkretisierung dieses Ideals die zahlreichen Arbeiten von Franz Kohlschein z. B.: F. Kohlschein, Vorstehen in der liturgischen Versammlung. Zur Problematik des Leitungsstils im Gottesdienst, in: *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde* (FS H. Rennings), hg. v. M. Klöckener / W. Glade, Kevelaer 1986, 359–387; Ders., Der Gemeinde vorstehen. Zum Stil liturgischer Leitung: Gd 21 (1987) 17ff; Ders., „Lebendiger" Gottesdienst? Auf der Suche nach einem kommunikativen Stil: Gd 26 (1992) 177ff; Ders., Gibt es ein „liturgisches Gesicht"? Liturgie und Mimik: Gd 23 (1989) 133f; Ders., Vielfältig und sachgemäß. Über das rechte Sprechen der Vorstehertexte: Gd 28 (1994) 140f; Ders., Mit Händen und Füßen. Die Gebärdensprache des Hochgebets: Gd 26 (1992) 57ff)

Die „Wirkungsgeschichte" von K.s Arbeit belegt inzwischen ein weiterer Bd: Die Nachfrage nach K.s Seminaren wurde so groß, daß dieser einen Kreis von MultiplikatorInnen auszubilden begann. Dieses Projekt ist inzwischen abgeschlossen, die Abschlußarbeiten von 15 der AbsolventInnen hat der „theologische Mentor" des „Handbuchs", Helmut Wöllenstein, als Hg. nun in einem „Werkbuch Liturgische Präsenz" versammelt.

Die allesamt recht kurzen Aufsätze (ca. 10 S.) spiegeln die durch K.s Kurse geweckte Sensibilität der VerfasserInnen für den Kosmos liturgischer Zeichen und das Bewußtsein für deren eminente Wirkung auf die Feiergemeinden: Knien, Stehen, Sprechen, Predigen (auch hier die für den Rez. ungewohnte Integration homiletischer Inhalte wie Stimmbildung und Handlungsübungen), Leibhaftigkeit, Liturgische Kleidung, Dimensionen des Raumes, einzelne Handlungssequenzen – viele Ebenen der liturgischen Zeichenhandlung werden vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen reflektiert und in entsprechenden Übungen beschrieben.

Auch wenn das über die Absichten des Bdes hinausgeht – wie bei K.s Handbuch wartet man angesichts mancher hier geschilderter Lernerfahrungen doch sehr auf deren Rezeption in der wissenschaftlichen Theologie. Wenn z. B. (84–91) aus der Tradition des antiken Theaters ein Handeln des/r Liturgen/in „in persona Christi" abgeleitet wird –, werden solche kommunikationswissenschaftlich motivierten Erkenntnisse in der evangelischen Kirche ekklesiologisch und amtstheologisch rezipiert und sich künftig in Lehre und Leben der Kirche z. B. in Agenden niederschlagen? Es ist für den katholischen Rez. z. B. höchst aufschlußreich, was sich momentan in Theorie und Praxis der evangelischen Landeskirchen bezüglich der liturgischen Kleidung bewegt (vgl. hier dazu gleich zwei Aufsätze 102–121), wer wie warum agiert und reagiert – stehen solche Aufbrüche (mit der Tradition) auch in anderen Bereichen der liturgischen Gestaltung bevor?

Auch hier bleiben zwar in manchen Beiträgen die Kriterien der Darstellung (semiotisch, soziologisch, psychologisch, theologisch?) etwas numinos, aber wie K.s „Handbuch" ist auch die Lektüre dieses Sbdes für jeden Liturgiefeiernden und Liturgiklehrenden höchst anregend. So sei der Hg. ermutigt, weitere AutorInnen zu gewinnen, die auf diese unbekümmerte Weise in einem weiteren Bd die noch fehlenden Glieder im liturgischen Zeichenkreis (versammelte Gemeinde und ihre Dienste, liturgische Zeit, liturgische Gegenstände, Musikgestalt usw.) darstellen.

Zur Klärung der Fragen nach dem theologischen Background der besprochenen Übungsbücher trägt hervorragend der Sbd *Liturgie lernen und lehren*, hg. v. J. NEIJENHUIS, bei. Dieser dokumentiert auf 291 S. das dritte Liturgiewissenschaftliche Fachgespräch, das 1999 im neu errichteten Liturgiewissenschaftlichen Institut der VELKD in Leipzig stattfand. Er bietet einen Überblick über die verschiedenen liturgiedidaktischen Projekte und die Aspekte der diesbezüglichen Diskussion aus der Perspektive der Praktischen Theologie.

Der Bd gliedert seine 23 Beiträge in vier Bereiche zur liturgischen Ausbildung, zur Liturgiedidaktik, zum liturgiewissenschaftlichen Curriculum und in einen Dokumententeil. Mehrere Aufsätze würdigen dabei ausdrücklich die „beispiellose Pionierarbeit" von Th. Kabel, so etwa P. Cornehl in seinem Beitrag „Liturgische Kompetenz und Erneuerte Agende" (119–140): „Der große praktische Anreger auf diesem Gebiet ist Thomas Kabel, der seit Mitte der achtziger Jahre im Bereich der EKD eine breite Tätigkeit in der Vikariatsausbildung entfaltet hat (...)" (131, Anm. 28, dort auch weitere Literatur zu K.s Arbeit). Und wie selbstverständlich heißt es in der Ausschreibung eines Fortbildungsprojektes für PfarrerInnen in Frankfurt (189): „September 2001, 4. Woche: Liturgie: Liturgische Präsenz (Arbeit mit Thomas Kabel), Sprache der Liturgie".

Zugleich wird aber hier K.s Projekt nebst Alternativen in die praktisch-theologische Reflexion eingebunden und so weitergeführt. So schildert der Hg. seine „Übung in liturgischem Handeln" (85–92) mit Studierenden des Liturgiewissenschaftlichen Instituts Leipzig und kommt – in Weiterführung K.s – zu dem Votum: „Persönlichkeitsentwicklung und Theologieentwicklung gehen dabei Hand in Hand." (89) Denn in der Tat brechen beim praktischen Üben liturgischer Handlungen fast gesetzmäßig „(...) damit verbundene theologische Diskussionen auf (...) und es zeigt sich, wie eng Signifikations- und Kommunikationsfragen miteinander verbunden sind" (ebd.).

Darüber hinaus belegt der Bd durchgängig das Interesse evangelischer Liturgik an einem anthropologisch orientierten Ansatz, der auch die Erfahrungs-

ebene der Lernenden ernst nimmt; vgl. dazu etwa das „Memorandum zur liturgischen Ausbildung von Theologen und Theologinnen für die Evangelischen Kirchen in Deutschland" (254–261) der LiturgikdozentInnen mit dem bemerkenswerten Diktum: „In der Regel wird Liturgik lediglich enzyklopädisch durch Vorlesungen vermittelt. Ohne Übungen hängen diese Angebote aber in der Luft, da eine Sensibilisierung für Vollzüge, Räume, Musik, Haltung usw., aber auch für das geistliche Leben insgesamt, fehlt." Entsprechend bietet auch der vorliegende Bd grundlegende und curricular motivierte Beiträge z. B. über die Erschließung von Kirchengebäuden (43–70), die Kirchenmusik (71–84) und die „Dramaturgie von Gottesdienst und Predigt" (151–164).

Besonders erwähnt sei die ökumenische Offenheit der Sammlung, die sich in einem eigenen Beitrag von B. Kranemann zur liturgischen Bildung im katholischen Theologiestudium (27–42) und vier einschlägigen katholischen Dokumenten und Aufsatzauszügen (267–288) niederschlägt. Das Anliegen einer spirituell eingebetteten „ars celebrandi" beschrieb schon Josef Goldbrunner: „Zelebrieren scheint eine schwere Kunst zu sein, weil die Voraussetzung dafür die Persönlichkeit des Priesters ist, seine Selbstfindung, seine ins Menschliche inkarnierte Gläubigkeit und damit seine Kommunikationsfähigkeit (...). Woher soll der vielbeschäftigte Seelsorger die Kraft dazu nehmen?" (Goldbrunner, J.: Über die Kunst des Zelebrierens, Gd 10 (1976) (152).

Eine noch weitere Perspektive der Inszenierung von Gottesdiensten gewinnt M. A. Friedrich mit seiner Marburger Diss. *Liturgische Körper*. Darin analysiert der Vf. den Zusammenhang und die Dialektik von Schauspieltheorien und Pastoralästhetik und diskutiert auf hohem wissenschaftlichen Niveau den Gewinn der Theologie aus dem Gespräch mit den Kommunikationswissenschaften.

Die Arbeit konfrontiert drei führende Schauspielästhetiken des 20. Jh.s – die „schöpferische" von Konstantin Stanislawski, die „epische" von Bertolt Brecht, die „spirituelle" von Jerzy Grotowsky – mit einer großen Anzahl pastoralästhetischer Ansätze (Bieritz, Stollberg, Josuttis, Sölle u. v. a.), erarbeitet von dieser Seite eine theoretische Basis für liturgische Gestaltung (und Übung) und gibt zugleich einen aufschlußreichen Überblick über die praktisch-theologischen Ansätze dieser Jahre. Hier nun versteht sich Pastoralästhetik in Erweiterung der Pastoraltheologie („Regeln der Kunst der Hauptamtlichen") „(...) als Theorie der liturgischen Gestaltung, die alle liturgisch Aktiven und verschiedene Aufführungsorte des Gottesdienstes mit einbezieht" (13). Zudem werden die praktischen Übungen von Th. Kabel, D. Stollberg, T. Hirsch-Hüffell und H. Grasmück (15ff) sowie liturgische Werkstätten in den Blick genommen. „Im Rahmen dieser Arbeit möchte ich aufzeigen, wie in diesem Komplex bestimmte schauspielästhetische Modelle und ihre Rezeption in der liturgischen Bildung die Entwicklungs- und Veränderungspotentiale in der Ästhetik der Liturgie beeinflussen" (19), wie es bei solchen Übungen also darauf kommt, welche Theorie der „Übungsleiter" internalisiert hat und bewußt oder unbewußt seiner Arbeit zugrunde legt. (So folgt K. nach Meinung des Vf.s der Schauspielästhetik von Konstantin Stanislawski. [15])

Die Untersuchung gliedert sich in fünf Teile: Die Einleitung (11–34) ordnet die Arbeit in die liturgieästhetischen Diskurse der letzen 30 Jahre ein und begründet die Auswahl der drei Schauspieltheorien. Den Hauptteil bilden in Kap. 2–4 (35–282) die Darstellung der drei Schauspielästhetiken und ihre Konfrontation mit entsprechenden Ansätzen der Pastoraltheologie; besonders beeindruckend ist hier die Bewältigung der Stoffülle und ihre hilfreiche, synoptisch-zweispaltige Präsentation. Den Ertrag dieser Diskussion faßt dann das Kap. V (283–293) zusammen, bevor Literaturverzeichnis und Namen- und Stichwortregister die Arbeit abschließen. Der Vf. kommt zu dem Schluß, „daß sich die Modelle ästhetisch theologisch ergänzen" (292).

Einige Nachfragen seien gestattet:

Sollte nicht in einer theologischen Diss. dieses Anspruchs an einigen Stellen „die linke Spalte leer bleiben", wenn nämlich der Vf. auf der Seite der Pastoralästhetik über das Wirken Gottes handelt, ohne das keine Liturgie sinnvoll gedacht werden kann?

Wie sind „real existierende", häufig ästhetisch wenig faszinierende Gottesdienste und deren LeiterInnen theologisch zu beurteilen? Ist angesichts der vorgelegten Erkenntnisse vielleicht so etwas wie eine evangelische Theorie des „ex opere operatum" nötig – die theologische Sicherung einer für die TeilnehmerInnen sinnvollen Feier auch bei einer mangelhaften Leitungsleistung – oder würde der Vf. eher für das Streichen ästhetisch defizienter Gottesdienste plädieren?

Wäre vor diesem Hintergrund vielleicht gar Rolle und Verbindlichkeit agendarischer Ordnungen neu zu bewerten – als Sicherung eines Minimalniveaus und Schutz der Gemeinden?

Dessen ungeachtet liegt der Gewinn dieser anspruchsvollen Arbeit v. a. darin, dem Leser einen ungewöhnlichen Blickwinkel auf die Liturgie zu eröffnen und die vielfältigen liturgieästhetischen Ansätze in einem stimmigen Korrelationssystem angeordnet zu haben.

Münster Stefan Rau

Koch, Jakob Johannes: **Traditionelle mehrstimmige Messen in erneuerter Liturgie – ein Widerspruch?** – Regensburg: Pustet 2002. 493 S., pb € 39,90 ISBN: 3–7917–1799–5

Wie passen heutige liturgische Feiern und liturgische Kunstformen der Vergangenheit zueinander? Wie kann man Liturgie des 21. Jh.s in einem romanischen Kirchenraum, mit einem gotischen Lettner, in einer barocken Kasel – oder mit einer Mozart-Messe feiern? Sind gerade die künstlerisch herausragend gebauten, gewebten, komponierten Artefakte der Vergangenheit nicht so stark in theologischen und kulturellen Kontexten ihrer Entstehungszeit verwurzelt, daß eine heutige Feier gegen diese Botschaften der Vergangenheit kaum die Gegenwärtigkeit des Evangeliums bezeugen kann? Ist also eine Mozart-Messe nicht einfach so stimmig, so „schön", daß nichts und niemand daneben irgendeine heute richtige und wichtige Botschaft plazieren könnte – außer vielleicht, daß heutige Liturgie die Stimmigkeit und Schönheit von Mozarts Musik stört und die Zuhörer ärgert?

Die Schätze der kirchlichen Tradition und die Zeitgenossenschaft des Evangeliums – ein Thema, das Theologen, SeelsorgerInnen, Denkmalpfleger, Kirchenmusikerinnen, Kunsthistoriker u. v. a. immer wieder beschäftigt. In der vorliegenden Bonner Diss. arbeitet der Vf. diesen Fragenkomplex am Beispiel der sog. „Konzertmessen" durch, der Aufführung von Kompositionen des traditionellen Meßordinariums (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus und Agnus Dei) für mehrstimmigen Chor, Instrumentalisten und SolistInnen (6) innerhalb der Eucharistiefeier. Der Rez. hat 1988 durch einen kleinen Art. zu diesem Thema (hier XIII, 96, 116, 453) in der Zeitschrift „Musica Sacra" eine heftige und emotionsgeladene Leserbriefdebatte ausgelöst, die die bis dahin eher subkutanen Fronten zwischen Kirchenmusikern und Liturgiewissenschaftlern offen aufbrechen, aber letztlich ungelöst ließ. Der Vf., als Konzertsänger *und* Liturgiewissenschaftler auf beiden „Fronten" fachlich bewandert und emotional engagiert, stellt sich der Fragestellung, die seit 70 Jahren die liturgische Bewegung begleitet (95ff): „Wie kann der Gottesdienstbesucher einerseits persönlich aktiv an der Liturgie teilnehmen, wenn ihm andererseits die Rolle eines passiven Konzertbesuchers aufgenötigt wird?" (XIII).

Die Arbeit spannt in sechs Kap.n einen weiten und ambitionierten Bogen: Die Einleitung (1–4) umreißt die Aufgabe zwischen der „(...) Potenz der traditionellen mehrstimmigen Messe, spirituelle Evidenzerlebnisse auslösen zu können (...)" und deren unleugbare „(...) partielle Inkompatibilität zur erneuerten Liturgie (...)" (2). Oft wird diese Spannung zum unfruchtbaren Entweder–Oder, „(...) kann aber auch eine mobilisierende und produktive Dynamik freisetzen" (2). Der Vf. strebt damit eine Vermittlung an zwischen der erneuerten Liturgie entsprechend der Theologie des II. Vatikanums (mit dem schon 1903 formulierten Generalziel der „tätigen Teilnahme", vgl. 55) und hochwertiger Meßkompositionen der Vergangenheit. Dabei kommt es ihm darauf an, beide Pole ernst zu nehmen: die Komposition, die in einer anderen Zeit für eine andere Liturgie geschaffen wurde, und die heutige Gemeinde und ihr Recht auf eine Liturgie nach dem Willen der Kirche. Wie jedes andere Kunstwerk ist auch eine Komposition „Kind ihrer Zeit", will also in ihrem Produktionskontext erschlossen und für die heutigen Hörer respektive Gottesdienstbesucher in deren Rezeptionskontext (149) eingeordnet sein. Damit will die Arbeit „einen Beitrag dazu leisten, (...) die Hörgewohnheiten sakraler Musik von der Haltung des konsumgesättigten bildungsbürgerlichen Konzertpublikums in ein existentiell betroffenes Hören zu wandeln (...)", mit der „doppelten Werkkontextualisierung" eine Methode zum Verständnis der Meßkompositionen zu entwickeln und ein Nachschlagewerk über solche Kompositionen bereitstellen (3).

Dem letztgenannten Ziel widmet der Vf. etwa die Hälfte seiner Untersuchung: In Kap. 5 (190–424) bietet er zu den ca. hundert meistaufgeführten Meßkompositionen von Palestrina, Haßler, Haydn, Mozart, Bruckner und Rheinberger Werkeinführungen durch Darstellung ihres „Produktionskontextes" (149), dabei werden die Kompositionen jeweils vor der religiösen und liturgischen Folie ihrer Zeit und aus der Biographie ihres Schöpfers dargestellt.

Damit illustriert dieses Kap. beispielhaft die eine Hälfte des zuvor entwickelten hermeneutischen Modells der „doppelten Werkkontextualisierung" (2). Hierin sieht der Vf. einen Weg, die Spannungen zwischen heutiger Liturgie und traditioneller mehrstimmiger Messe „(...) von einem kontradiktorisch lähmenden Gegensatz in eine produktiv mobilisierende Spannung zu wandeln". (XIII). Dazu führt Kap. 1 (5–48) in die Begriffs-, Text- und Musikgeschichte der mehrstimmigen Meßkomposition ein. Kap. 2 (49–90) schildert die Wandlungen der katholischen Liturgie im 20. Jh. (in liturgischen Bewegungen und den Dokumenten des II. Vatikanums) und die damit verbundene Veränderung des Stellenwertes der Kirchenmusik. Kap. 3 (91–118) resümiert die bekannten, aus den dargestellten Entwicklungslinien resultierenden Spannungen zwischen traditioneller Konzertmesse und heutiger Liturgie, wobei besonders die unter 3.4 gesammelten „Einzelaspekte" (101–117, z. B. zum Mißverhältnis der Proportionen von Meßkompositionen und heutiger Liturgie, zur lateinischen Sprache, zur geistlichen „Musik gegen Geld") die weitere Diskussion sicher anregen werden. Kap. 4 entwickelt als Lösungsansatz zunächst (119–142) die Herme-

neutik der doppelten Werkkontextualisierung aus Erkenntnissen der Philosophie, Liturgietheologie und Biographieforschung, um diese dann (153–189) an der Gattung der mehrstimmigen Meßkomposition durchzubuchstabieren und in Kap. 5 (190–424, s. o.) an zahlreichen traditionellen Meßkompositionen vorzuführen. Kap. 6 (425–438) faßt die Ergebnisse der Untersuchung zusammen und entwickelt abschließende Überlegungen zu den Bedingungen „performativen" Musizierens und Hörens bei InterpretInnen und HörerInnen mehrstimmiger Meßkompositionen innerhalb der Eucharistiefeier. Ausführliches Literaturverzeichnis und diverse hilfreiche Register (Verzeichnis der Abbildungen und Tabellen dagegen S. XI) schließen den gewichtigen Bd ab.

Bei der Bearbeitung dieser Fragen präsentiert der Vf. oft hilfreiche Kompilationen des Forschungsstandes und anregende Überlegungen (z. B. zum Traditionalismus 52ff; zu „dramaturgisch inadäquaten Gepflogenheiten" der Zelebranten [106]; zu einem „der schwerwiegendsten Teilprobleme" dieser Abhandlung [116], der Spannung zwischen dem Recht des Künstlers auf Integrität seines Werkes und einer funktionsgerechten Gestaltung des Kyrie und Credo als ausdrücklich der Gemeinde zugeordneten und nicht delegierbaren Bekenntnissen). Überhaupt geht der Leser zur Exposition des ersten Methodenschritts zum „Produktionskontext" einer Komposition gerne mit und bewundert den Fleiß in der Durchführung dieser Methode bei der Werkanalyse von ca. hundert Meßkompositionen in Kap. 5. Dieser Part ist sicher für viele Verantwortliche der Kirchenmusik eine große Hilfe.

Die „zweite Werkkontextualisierung" will „das geistig erschlossene Werk in den aktuellen Kontext heutiger Liturgie konstruktiv verorten" (69), also die hier und jetzt feiernde Gemeinde zum aufgeführten Werk in Beziehung setzen; der Vf. nennt das die Aufgabe der „Mystagogik des vertonten Ordinarium missae" (177). Dabei ist der Vf. sich stets bewußt, auf dieser Ebene nur exemplarisch und idealtypisch arbeiten zu können (86, 178). Es liegt in der Natur der Sache, daß dieser zweite Teil der Kontextualisierung, die Analyse der Erwartungen und Möglichkeiten der heutigen Feiergemeinde und Hörerschaft, nur vor Ort geschehen kann (426). Trotzdem hätte man sich diesbezüglich von solch einem sachkundigen Vf. ein paar „mutigere" Wegweisungen und Kriterien gewünscht (169–189):

Unsere Anfragen beziehen sich dabei z. B. auf die fundamentale Ebene, die hier u. E. ausgespart bleibt. Hat man sich einmal für die Aufführung einer Meßkomposition in der Eucharistiefeier entschieden, sind alle Vorschläge des Vf.s zur Rezeptionskontextualisierung einsichtig: Zusammenarbeit aller Beteiligten bei Auswahl, Vorbereitung und Vermittlung, Einordnung bestimmter Werke ins Kirchenjahr (allerdings: wie verträgt sich eine 177f vorgenommene Zuordnung von „Grundstimmungen" – altklassische Polyphonie = Advent- und Fastenzeit, Wiener Klassik = Weihnachts- und Osterzeit – mit der o. g. Produktionskontextualisierung?), korrelative Gestaltung der musikalischen und übrigen Elemente der Liturgie, ggf. Auswahl aus den Sätzen der Komposition (179–187).

Aber wie beantwortet der Vf. die Grundfrage, ob eine solche Meßkomposition mit ihren unbestrittenen musikalischen und geistlichen Qualitäten dem Ziel heutiger Liturgie generell eher dient oder schadet, zu welchem Anlaß und aus welchen Gründen es legitim oder gar geboten sein sollte, ein Kunstwerk in die Liturgie einzubeziehen, dessen Vermittlung eines solchen Aufwandes bedarf, da es aus sich offenbar eher miß- als verstanden werden kann, mithin die Gläubigen eher vom Zentrum der Liturgie weg- als zu ihm hinführt? Die Grundfrage konkretisiert sich in der nach Gewinn und Verlust: Wiegt bei der Feier eines Marienfestes der Gewinn durch ein marianisches Motiv in einer Palestrina-Messe (178) so schwer, daß er alle vom Vf. gesammelten Nachteile der liturgischen Feiergestalt (Beschneidung der tätigen Teilnahme, mangelhafte Rollenverteilung bzw. „ungläubige" liturgische Dienste / Instrumentalisten, falsche Proportionen und Akzente in der inneren Dynamik der Feier (...), (vgl. 101–118) aufwiegt? Anders gefragt: „Gelingt es, das Werk in ‚denkender Vermittlung' sensibel im gegenwärtigen liturgischen Leben zu aktualisieren, dann ist es nicht mehr nur ein Kunstwerk innerhalb der Liturgie, sondern es ist Liturgie und vermag als solche für den Rezipienten zum spirituellen Evidenzerlebnis zu werden" (189). Zweifellos aber ist es vorrangige Aufgabe von Liturgie, alte Kunstwerke mit riesigem Aufwand so zu integrieren, damit dieses Ziel erreicht wird? Was rechtfertigt letztlich *theologisch* die Aufführung solcher Messen, mithin eine solche liturgische „consuetudo contra legem"?

Als bes. anregend stellt sich eine Umfrage heraus, deren brisante Ergebnisse der Vf. leider etwas versteckt an verschiedenen Stellen (91–95, 172–174, 190–192) im Text und in anschaulichen Tabellen einfließen läßt. Im Rahmen der Arbeit wurde an die Kirchenmusikverantwortlichen der 27 deutschen Kathedralkirchen (Rücklauf: 25) ein Fragebogen zur Frequenz der mehrstimmigen Meßkompositionen verschickt. Ein Ergebnis: An deutschen Kathedralen werden pro Jahr zwischen 4 und 60, im Durchschnitt also 23 mehrstimmige Messen aufgeführt, besonders an Hochfesten und bei Pontifikalämtern! „Aus dem Befragungsergebnis geht hervor, daß das mehrstimmig vom Chor gesungene lateinische Messordinarium offenbar wieder als Inbegriff einer festlichen Liturgiegestaltung gilt" (94), nachdem „in dem unmittelbar auf das Konzil folgenden Zeitraum die Aufführungshäufigkeit (...) spürbar zurückging (...)" (96).

Konfrontiert man diesen Befund mit der theologischen Grundregel der Kirchenmusikinstruktion von 1967 „Musicam sacram" (Nr. 16, hier 77): „Nichts ist feierlicher und schöner in den heiligen Feiern, als wenn eine ganze Gemeinde ihren Glauben und ihre Frömmigkeit singend ausdrückt", so kann man nur das Scheitern dieser Zielperspektive konstatieren: Bischöfe, Domkapitel und Domgemeinden zumindest erleben es offenbar als viel feierlicher, wenn Chor und Orchester ein lateinisches Meßordinarium aufführen. Was bedeutet es aber, wenn an deutschen Kathedralen, deren Liturgie doch eigentlich beispielhaft für die ganze Diözese sein soll (SC 41; CaerEp n. 45; vgl. auch ebd. n. 154 zum gemeinsam von Bischof, Konzelebranten und Gemeinde gesungenen „Heilig"), der Ausschluß der Gemeinde von der tätigen Teilnahme nicht Ausnahme, sondern Normalfall ist? Was bedeutet es, wenn ausgerechnet an Hochfesten, also bei den für unseren Glauben bewegendsten und motivierendsten Feiern, diese musikalisch das Gesicht des 18. oder 19. Jh.s tragen? Wie deuten wohl Domkapitel und Bischöfe solche dann sicher zahlreich versammelten Dom-„Gemeinden"? Was bedeuten diese Spannungen für die Musikverantwortlichen der Kathedralen, die sich sehr wohl den Zielen katholischer Liturgietheologie verpflichtet wissen, wenn sie als vorrangige Ziele solcher Aufführungen „die religiöse Motivation der Aufführenden, die aktive Teilnahme der Musiker an der Meßfeier sowie das religiöse Evidenzerlebnis der Gemeinde" ankreuzen (174; vgl. zur Realität die sehr differenzierten Ausführungen Kochs „Musik gegen Geld" 109ff).

Ganz praktisch als „Gegenprobe" zum Denkmodell der vorliegenden Arbeit die Frage: Wie läßt sich die doppelte Kontextualisierung zur Erschließung traditioneller Meßkompositionen per Predigt oder Statio (179f) bei 60 oder auch nur 20 solcher Aufführungen p. a. verwirklichen? Was für Einzelfälle wie Haydns „Missa in angustiis" angesichts des Kosovo-Krieges (178) unmittelbar einleuchtet, läßt sich für jedes Pontifikalamt schwerlich vorstellen. Ganz konsequent stellt der Vf. nach Sichtung der einschlägigen Dokumente (98–118) die Frage: „Da aber bei vier der fünf Ordinariumsteile [nur das Gloria darf uneingeschränkt allein vom Chor gesungen werden; St.R.] ... i. d. R. ein aktiver Mitvollzug geboten ist, stellt sich auch hier wieder die Frage, wie dies mit der liturgischen Aufführung traditioneller mehrstimmiger Messen zu vereinbaren sei." (115). In der Tat: Die römischen Dokumente sind in ihrer Zielrichtung auf die Norm(alität) der liturgischen Feiern eindeutig. Unbeschadet möglicher Ausnahmen ist es bemerkenswert, wie fraglos an deutschen Bischofskirchen gegen den Willen des Hl. Stuhls verstoßen wird. Wenn man also nicht bloßer Normativität des Faktischen das Wort reden will („Die Leute finden das aber schön") und Liturgie nicht nur Reaktion auf numinose religiöse und kulturelle Bedürfnisse ist, wären dann angesichts dieser Ergebnisse nicht über Werkerschließung und Kontextualisierung hinaus in manchen Kathedralen Entscheidungen nötig?

Die vorliegende Untersuchung stellt für alle Verantwortlichen im Bereich der Kirchenmusik umfangreiches Material für die praktische Arbeit zur Verfügung und bereichert durch ihren Ansatz die Diskussion um die „Konzertmessen", die im Hinblick auf den „Rezeptionskontext" solcher Werke sicher auch in Zukunft KirchenmusikerInnen, Gemeinden und Liturgieverantwortliche beschäftigen wird.

Münster Stefan Rau

Liturgiegeschichte

Browe, Peter: **Die Eucharistie im Mittelalter.** Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht. Mit einer Einführung hg. v. Hubertus Lutterbach / Thomas Flammer. – Münster: Lit 2003. 480 S. (Vergessene Theologen, I), geb. € 29,90 ISBN: 3–8258–6233

Über hundert Aufsätze zur Frömmigkeit und Liturgie des Mittelalters hat er publiziert, der Jesuit Peter Browe († 1949), und doch ist er ganz vergessen: Gebürtig aus Konstanz, Jura-Studium, Eintritt in den Jesuiten-Orden und Theologiestudium, vorweg Mathematiklehrer an einem brasilianischen Gymnasium, im Ersten Weltkrieg Divisionspfarrer, anschließend Studentenpfarrer in Frankfurt/Main, zuletzt Moraltheologe am Ordensstudium in Valkenburg/NL und dann in Frankfurt St. Georgen. Wie nebenbei verfaßte er seine Aufsätze. In unermüdlichem Fleiß hat er alles und jedes exzerpiert und dann sozusagen portionsweise in allen möglichen, heute zumeist eingestellten und vergessenen Zeitschriften publiziert. Wenn je die für Sbde typische Formel „an entlegener Stelle publiziert" zutrifft, dann hier. Und überraschend genug – was heute neu gesucht und untersucht wird, ist hier bereits präsentiert, oft genug mit Brisanz für den derzeitigen ‚ritualistic turn' der Mediävistik, etwa gleich im ersten Aufsatz der Abschnitt über „Kommunion bei der Krönung der Kaiser und Könige", der manches vom liturgischen Herrscherdienst, wie H. Heimpel

ihn gesehen hat, modifiziert. Sich selbst hat B. als „Kulturhistoriker" gesehen, stand also in Parallele zur damals aufkommenden Kulturgeschichte, deren Organ das „Archiv für Kulturgeschichte" soeben seinen hundertsten Geburtstag feiert. Indes bleibt seltsam, daß B. sich nicht als Religionshistoriker verstanden hat, wo sich doch damals ebenso Religionsgeschichte an deutschen Univ. etablierte; aber nirgends sind etwa Rudolf Otto, Friedrich Heiler oder gar Max Weber erwähnt. Dennoch, der vorliegende Bd ist eine unerläßliche Publikation und verdient allen Dank. Mit den vielen angesprochenen und bestens belegten Phänomenen, oft nur Kleinigkeiten, sind die Beiträge bis heute unübertroffen und darum zu Rate zu ziehen. Denn wo findet man Detaillierteres etwa über Armensünder- und Kinderkommunion, Kommunionvorbereitung, Segen mit der Patene und dergleichen mehr. Man mag das alles für kirchlich-mittelalterlichen Kleinkram halten. Nachdem jedoch die Geschichtsforschung inzwischen einen ‚ritualistic turn' vollzogen hat und nun zu erkennen beginnt, wie sehr in aller weltlichen Ritualität zugleich kirchliche Ritualität steckt, stellt sich ganz neu die Forderung, auf all die feinen und kleinen Dinge der damaligen Liturgie zu achten. B. hilft dabei immer noch wie kein anderer. Darum besonderen Dank den beiden Hg.n.

Münster Arnold Angenendt

Religionsgeschichte

Die Mainzer Augustinus-Predigten. Studien zu einem Jahrhundertfund, hg. v. Gerhard May / Geesche Hönscheid. – Mainz: Philipp von Zabern 2003. 160 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 59), geb. € 29,80 ISBN: 3–8053–3247–5

Ende 1990 wurden in der Mainzer Stadtbibliothek eine Reihe von Predigten Augustins, die bisher nur in Teilen bekannt waren, gefunden. F. Dolbeau, der Entdecker dieser Predigten, hat sie 1996 (mit einer bibliographischen Ergänzung 2001) in der Collection des Etudes Augustiniennes 147 unter dem Titel „Vingt-six sermons au peuple d'Afrique" veröffentlicht.

So entstand der Plan zusammen mit dem Entdecker, mit dem Institut für Europäische Geschichte und der Mainzer Stadtbibliothek eine Vortragsreihe zu veranstalten, die nun in vorliegendem Bd publiziert ist.

Eine ausführliche, speziell Augustinisten vorbehaltene Diskussion wurde 1996 in einem internationalen Kolloquium in Chantilly durchgeführt. Vgl. G. Madec, Augustin Predicateur, Paris 1998.

Die Mainzer Vortragsreihe wurde durch vier weitere, hier abgedruckte Beiträge ergänzt.

Eröffnet wird der Bd durch einen neu geschriebenen Fundbericht des Entdeckers F. Dolbeau (1–19). Er lokalisiert den Fundort, den Sbd I 9, der für die Kartäuser von Mainz zwischen 1470–1475 abgeschrieben wurde.

Die 26 ganz oder teilweise unbekannten Predigten vergrößern das Werk des Kirchenvaters um etwa 300 S. Dolbeau wirft einen kurzen Blick auf den „außergewöhnlichen Prediger", erklärt das Entstehen und die Eigenart von Predigtsammlungen, wobei die Mainzer Sammlung von erheblicher Bedeutung ist, da sie zwei fast vollständige, „antike" Zusammenstellungen bewahrt. Der Inhalt der Mainzer Predigten wird knapp referiert, wobei Dolbeau auf Augustins Kreativität hinweist und verhalten seiner Überzeugung Ausdruck gibt, daß man noch neue Predigten entdecken wird. Einige Kostproben aus den Predigten runden den Aufsatz ab.

U. Görlitz beschreibt in ihrem Beitrag „Monastische Buchkultur und geistiges Leben in Mainz am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit" das Entstehungsfeld der Mainzer Augustinus Handschrift I 9 (21–53). Es handelt sich hierbei um einen außerordentlich kenntnisreichen, für die Bibliotheksgeschichte wie für die „Bücherpflege" im Kartäuserorden wichtigen Beitrag. Für die Augustinusforschung interessant und wichtig sind die (28–35) angeführten Hinweise bzgl. des Handschriftenkatalogisierens. Ziele und Grenzen der Textaufnahme am Beispiel der neuen Augustinus-Predigten (55–68).

H. Chadwicks Art. „New Sermons of St. Augustine" ist für die deutsche Übersetzung neu bearbeitet worden (69–94). Wie nicht anders zu erwarten, es ist ein magistraler Art. Aus souveräner Kenntnis des Stoffes heraus gibt er einen ungefähren Überblick über den Inhalt und versucht besonders das herauszustellen, „was im Vergleich mit Augustins übrigen Werken bedeutsam ist" (70). „Entstehung und Überlieferung der Predigten" werden behandelt, wobei Chadwick immer seine Darstellung mit Zitaten aus den Predigten würzt. Zur Bewunderung Augustins durch seine Hörer: „Meint nicht, daß ich hier stehe, um von euch angestaunt zu werden." Oder: „einige kommen nur meinetwegen hierher."

Die meisten Predigten stammen aus den Jahren 395–410, nur eine (M 51) berührt die Gnadenlehre, ist also vermutlich frühen Datums. Hier findet sich auch die früheste Bezeugung der augustinischen Unterscheidung von credere Deo, credere Deum und credere in deum vor. Als wiederkehrende Themen ziehen sich „Ermahnung zu Innerlichkeit und Sittlichkeit" durch alle Predigten. Die „Auseinandersetzung mit dem Heidentum" greift das Problem auf, daß Gott zu Fischern und nicht zu Gebildeten gesprochen habe, piscatorice non aristotelice. „Werde ich wie das Sklavenmädchen werden, das meine Vordertüre bewacht, statt wie Plato und Pythagoras?" In der Antwort auf dieses Schichtenproblem verweist Augustin auf den Kaiser Honorius, der „ein Kreuz auf der Stirn" trägt. Und Augustin sieht die Kirche von Menschen unchristlichen Lebenswandels überschwemmt. „Viele kommen zur Kirche, die wir nicht wollen, und viele gehen, deren Austritt wir bedauern."

Der Hg. May untersucht nach den vorangehenden Beiträgen zur Fundgeschichte, zum geschichtlichen Umfeld die Person Augustins selbst. Unter dem Titel „Augustin als Prediger, Seelsorger und Bischof" (95–105) beschreibt er das breite Spektrum von Predigt und Sozialbetätigung, von richterlichen Aufgaben bis hin zu den intellektuellen Auseinandersetzungen mit dem immer noch starken Heidentum. Der Beitrag von A. Merkt „Vom Mund zum Auge. Der Weg des Wortes vom antiken Prediger zum modernen Leser" (107–121) beschreibt die einzelnen Durchgangsstufen: Prediger – Schnellschreiber – Kopisten – Kompilatoren – kritische Edition – Leser. Es ist ein Überblick, der mit viel weiterführender Literatur sehr hilfreich ist.

H. Marti, „Das gesprochene Wort aus der nordafrikanischen Basilika wird zum Lesestoff Westeuropas" (123–143) gestaltet ganz aus den Mainzer Predigten heraus sein Thema. Was das gesprochene Wort mit seiner Situationsbedingtheit ausmacht, was Form und Inhalt zueinander sind, wird hier entfaltet. Das Ziel der Predigt ist ein Dreifaches: pietas – caritas – veritas. Dem Vortrag schließen sich die im Vortrag deutsch angeführten Texte im lateinischen Original an, eine bibliographische Notiz beschließt den Beitrag.

Von 145–150 bietet Marti noch eine Liste der Mainzer Predigten Augustins, abgeschlossen wird der Bd durch ein Personen-, Orts- und Sachregister.

Verglichen mit dem Chantilly-Kolloquium hat dieser Bd ein bescheideneres Ziel. Aber er sollte auch nicht unterschätzt werden. Es ist dies die zur Zeit im deutschsprachigen Raum einzige, und eben sehr gute Einführung in den Mainzer Fund.

Bochum Wilhelm Geerlings

Philosophie

Berger, David: **Thomas von Aquin begegnen.** – Augsburg: St. Ulrich 2002. S. 174 (Zeugen des Glaubens), kt € 11,90 ISBN: 3–929246–77–5

Das Taschenbuch erscheint in einer Reihe, die den Zeitgenossen von heute zur Begegnung mit „Zeugen des Glaubens" – Theologen zumal, aber auch anderen großen katholischen Gestalten (warum nicht auch solchen anderer Konfessionen?) – veranlassen will. Ausgewiesene Fachleute versuchen, in verständlicher Sprache und übersichtlicher Darstellung den Kontakt herzustellen, der in einer Epoche der Traditionsvergessenheit christlicher Lebenswerte gewiß sehr verdienstvoll ist. Der im Rheinland als Religionslehrer tätige Vf. des hier vorgestellten Werkes ist Mitglied der Päpstlichen Akademie des hl. Thomas und Vf. mehrerer Schriften über den Aquinaten, also bestens gerüstet, um dessen Porträt mit knappen, aber genauen Strichen zu zeichnen.

Er beginnt mit einer Zeittafel zu seinem Helden, um dann im ersten Teil (12–86) Lebensgang und Werkentstehung in dichter Verbindung vorzustellen. Das ist begründet, denn Thomas hat nur wenige seiner Bücher aus eigenem Antrieb verfaßt. Vielmehr sah er sich zum Schreiben gedrängt durch die Anfragen seiner Mitwelt. Seine Arbeit versteht sich als intellektuelle Nächstenliebe. Im nur unwesentlich längeren zweiten Teil (88–171) stellt Berger sich der herkulischen Aufgabe, einen theologischen Einstieg in das gewaltige Massiv thomasischen Denkens zu ermöglichen. Er beweist sich als kundiger Führer, der mit dem Schlüssel „Theologie als Wissenschaft und Weisheit" die eigentümliche Konzentration des Heiligen auf Gott „um seiner selbst willen" (vgl. STh 1,1,7) herausstellt, die sein Denken und seine Mystik geformt haben. Am Ende werden auf drei S. (172–174) Lesetips und weitere Literatur zur Sache angeboten.

Druckfehler kann man verzeihen, aber Geographie wäre vorauszusetzen: Orvieto liegt nicht in Asturien, sondern in der italienischen Provinz Terni (47). Die Anmerkungen an den Seitenrand in ein dunkles Rasterfeld zu setzen, mag der Verlag als Gag betrachten – die Lesefreundlichkeit erhöht dieser aber nicht.

Reihe und Reihentitel erheben keinen wissenschaftlichen Anspruch, sind also auch nicht mit den entsprechenden Kriterien zu bewerten. Doch wer dieses neue Thomas-Buch konsultiert, wird verläßlich kundig gemacht und angeregt, einem Heiligen zu begegnen, der wie wenige andere die Einsicht der Kirche gefördert hat und der, wie

so viele andere, kaum mehr gekannt wird – gewiß zum Schaden der Christinnen und Christen in der Gegenwart …

Pentling Wolfgang Beinert

Beyrich, Tilman: **Ist Glauben wiederholbar?** Derrida liest Kierkegaard. (Kierkegaard Studies. Monograph Series 6). – Berlin / New York: De Gruyter 2001. 398 S., Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017128–7

„Das Denken Derridas erinnert nicht nur ‚oberflächlich' an Kierkegaard, sondern es gibt durchaus ‚tiefer'-liegende Verflechtungen beider Diskurse, die zu einer Lektüre Derridas aus der Sicht Kierkegaards geradezu einladen – ebenso wie umgekehrt zu einer Relektüre Kierkegaards aus der Sicht Derridas." (5) Diese These zu verifizieren und so das Denken der Dekonstruktion für eine dezidiert protestantische Theologie fruchtbar zu machen, tritt die 1999 in Greifswald eingereichte Diss. Tilman Beyrichs an. Gleich zu Beginn nennt B. drei wesentliche Gründe für sein Vorhaben, die im Folgenden in drei Hauptteilen [I. Was heißt (religiöse) Schriftstellerei, II. Eine Lektüre von *Donner la mort*, III. Derridas Wiederholung] entwickelt werden: Zunächst verbinde beide ihr nicht-philosophischer Impetus, der v. a. in der Auseinandersetzung mit Platon und Hegel darauf ziele, *„im Philosophieren das Andere* der Philosophie kenntlich zu machen" (6). Außerdem entwickelten beide eine Theorie des ‚Stils' wissenschaftlicher Texte, die diesem mehr als nur *formale* Relevanz zuerkenne, ja die Dichotomie von Form und Inhalt grundsätzlich in Frage stelle. Konsequent legten beide keine *Lehre* vor, sondern wollten vor allem *‚gute Leser'* sein (8). Schließlich kommt B. zur in seinen Augen wesentlichen Analogie zwischen beiden Autoren: Kierkegaards Verständnis der eigenen Arbeit einer autonomen Neuinterpretation der Glaubensüberlieferung als das „Andere der ‚Philosophie platonischen Typs'" vollziehe sich als kritische Aneignung, als nicht identische *Wiederholung* einer jeweils vorgegebenen Tradition und in einem ähnlichen Sinne unterhalte auch Derrida im Kontext einer *„relecture* der philosophischen Tradition […] geheime Beziehungen zur ‚Religion'" (8).

An ausdrücklichen Bezugnahmen auf Kierkegaard ist das Derridasche Werk freilich arm. Eine frühe Lektüre ist biographisch bezeugt[1], doch erst im Spätwerk findet sich eine so ausdrückliche wie überschaubare Bezugnahme auf Kierkegaards *Furcht und Zittern*, der B. konsequent den umfangreichen Mittelteil seiner Arbeit (knapp 200 S.) widmet. Zudem kann er, was sein Thema betrifft, auf US-amerikanische Vorarbeiten zurückgreifen: Bereits John D. Caputo – auf ihn geht B. ausführlich ein – hatte in seine erbauliche Derrida-Rezeption[2] immer wieder Kierkegaard-Zitate eingestreut. Aber auch Michel Despland hatte in einer seriöseren Arbeit[3] Kierkegaard bereits als möglichen ‚Gesprächspartner' Derridas ausgemacht. Leider nimmt der Vf. auf diese Arbeit jedoch an keiner Stelle Bezug.

Die ausführlichen Kierkegaard-Lektüren des ersten Hauptteils erbringen zunächst im wesentlichen eine Stützung der ersten Verifikation von B.s Hauptthese: Kierkegaard erscheint – nahe bei Derrida – als ein Ethiker „der indirekten Mitteilung" (58ff), dem es in seinen Reflexionen auf die Form theologischer Schriftstellerei zunächst und v. a. um die „Provokation zum eigenen, subjektiven Denken" (61) geht. Bei Derrida heißt „indirekte Mitteilung": Vermeidung einer Lehre, nichtidentische Wiederholung, also Durchkreuzung des Repräsentationsgedankens und Verwischung der Grenzen zwischen Original und Kommentar (64–87). Nachdem B. auch die Idee einer *fundamentalen Gabe* „ohne vorherige Kalkulation, ohne Tausch, ohne alle Ökonomie" (110) als gemeinsames Anliegen Kierkegaards und Derridas entwickelt hat, wird in einer bündigen Rekapitulation der bisher vorliegenden deutsch- und englischsprachigen Arbeiten das Verhältnis zwischen Derridaschem Denken und der Theologie bestimmt.

Ob eine zweihundertseitige Rekonstruktion des zugegebenermaßen umfang- und beziehungsreichen sowie theologisch außerordentlich valenten Derrida-Textes *Donner la mort*[4] den Aufwand lohnt, bezweifelt der Rez. Immerhin wird Kierkegaards Einfluß auf Derrida deutlicher, als dieser selbst in *Donner la mort* offengelegt hatte: Nicht nur die Frage nach einem nichtethischen Restbestand der Religion, von Derrida als Geheimnis *(secret)* gefaßt, und nach der Singularität der Verantwortung sind bereits in den Reflexionen des Johannes de Silentio über die *Bindung Isaaks* grundgelegt (148–153), auch die im gesamten Werk Kierkegaards prägende Frage nach dem *eigenen* Tod als „große Störung" und als Opfer findet sich hier, v. a. in den gegen Hegel gerichteten *Philosophischen Brocken* (153–168). Auch der Hinweis darauf, daß Derrida Kierkegaard bereits früh gegen eine existentialistische wie gegen die kritische Lektüre Levinas' in Schutz nimmt, mag von werkgeschichtlicher Relevanz sein und die weithin angenommene ‚Levinas'sche', ‚ethische' oder „performative" (Waldenfels) ‚Wende' im Derridaschen Werk relativieren (168–180). Die von B. hergestellte Analogie zwischen Kierkegaards explizit protestantischer und ideengeschichtlich unhaltbarer Konfrontation von Christentum und Reflexion einerseits und Derridas – luzide und sorgfältig dargestellter – Dekonstruktion des Verantwortungsbegriffs andererseits wirkt allerdings etwas gezwungen (180–228). Dies gilt trotz des von Derrida immer wieder (auch unausgewiesen) ins Feld geführten Kierkegaard-Zitates „Der Augenblick der Entscheidung ist ein Wahn"[5].

Derrida entwickelt seine Lektüre von *Furcht und Zittern* im Angesicht des Levinas'schen Begriffs A-dieu, die in einem für ihn ungewöhnlichen ‚Bekenntnis' zu Gott als spezifische Struktur des Bewußtseins gipfelt: „Gott ist der Name der Möglichkeit für mich, ein Verborgenes, ein Geheimnis zu wahren, das im Inneren sichtbar ist, aber nicht im Äußeren"[6]. Der enge Zusammenhang, der zu Derridas Reflexionen über Ethik im Originaltext gegeben war, ist durch B.s thematisch organisierte und damit ‚gestreckte' Lektüre leider verlorengegangen. Dennoch gehören seine Reflexionen über Derridas ‚Denken des Adieu', religiöse Subjektivität und die Problematik der Glaubensbezeugung (229–247) zu den theologisch ertragreichsten des Bdes, während die anschließende Darstellung der Derridaschen Ökonomiekritik über Derridas Text und die Verarbeitung Caputos hinaus wenig Neues hergibt (247–262). Auch die anschließende Lektüre Kierkegaards im Lichte der Derridaschen ‚Anökonomie der Gabe' will zunächst nur Ökonomisches zutage fördern. Erst in der Nachschrift zu den *Philosophischen Brocken* findet B. Zeugnisse Kierkegaardscher Einsicht in die Anökonomie jesuanischer Jenseitsrede (270), verbunden freilich mit einem unterschwelligen, bisweilen expliziten und reichlich konventionellen Antijudaismus (271–288). Auch die „Jüdischen Kierkegaardlektüren" (288–308) ergeben kaum anderes.

Am Ende des ausladenden Mittelteils hätte man sich ein Fazit gewünscht, welches das bis dato Erarbeitete noch einmal strukturiert vor Augen bringt. Statt dessen bietet der Vf. erneut ‚Lektüren' (308–318), diesmal aus den *Zwo kleine[n] religiösen Abhandlungen[en]* von 1847, die mit dem Ziel einer weiteren apologetischen Annäherung des „christischen" (Buber) Kierkegaard an Derrida und Levinas ins wilde Spekulieren geraten: „Aber hat nicht die hier konstruierte Gegenüberstellung von ‚Apostel' und ‚Genie' bei Kierkegaard auch die Funktion, genau das auszuschließen bzw. zu begrenzen, was im Zentrum der Levinas'schen und Derridaschen Anfragen an den ‚christlichen Denker' Kierkegaard stand: nämlich dieses *tout autre est tout autre* – mit seinen weitreichenden Implikationen?" (309). Dabei sprechen die anschließenden Ausführungen zu Kierkegaards Ablehnung jeden Martyriums angesichts des einen Wahrheitszeugen Christus mindestens Levinas' Kritik am christlichen Stellvertretungsgedanken (aber auch der allgemeinchristlichen Tradition der Martyrerverehrung) Hohn.

Der dritte Hauptteil (321–366) beginnt wie der zweite endete: mit Lektüren. B. referiert *Foi et Savoir, Le force de loi* und *Les spectres de Marx*. Und erneut sind jenseits der korrekten Wiedergabe Derridascher Thesen Zweifel anzumelden: Derridas vielfach zitierter „Messianismus ohne Messias" soll sich *anderen* als jüdischen Wurzeln verdanken (329); dabei sind selbst noch der von Derrida angezielten *„culture universalisable des singularités"* ihre Verwurzelung in Levinas' Reflexionen über einen (jüdischen) Universalismus des Partikularen in „Messianische Texte"[7] anzusehen.

Demgegenüber kann der Lektüre von *Circonfession* („Meine Religion, 334–347) nur zugestimmt werden – sie bietet nun allerdings eine Vielfalt neuer Einblicke und Querbezüge v. a. zum Frühwerk Derridas. Gleiches gilt für „Derridas Herausforderungen für die Theologie" (347–365). B. erkennt hier hellsichtig, daß eine ‚Gründung' der Theologie mit Derrida nicht zu machen sein wird, daß die Dekonstruktion aber zugleich die zur Zeit radikalste Kritik an der Religion im Namen der Gerechtigkeit im Sinne von Amos 4,51 darstellt. Gleichzeitig werden einer rückhaltlosen Derrida-Rezeption „die Grenzziehungen, durch die die christliche Theologie über ihre Identität wacht" (353) als Störung entgegenzusetzen sein. Mit Kierkegaard und Derrida ließe sich, so B., weiter jene Eigentümlichkeit der Religion reformulieren, „Nivellierungen von Eigentümlichkeit entgegenzuwirken" und gemeinsam mit andere Religionen eine „Politik der Gastfreundschaft" zu betreiben (357). Eine Gastfreundschaft, die in der „jüdisch-christlich-islamischen Tradition" in einem spezifischen Gottesbegriff wurzelt: „Gott, den ganz Anderen, auf eine Weise zur Sprache kommen zu lassen, die *in* seiner ‚Offenbarung' seine Unverfügbarkeit, Unaussprechlichkeit und Nicht-Thematisierbarkeit wahrt" (365). Auf einigen anderen Feldern verfällt Kierkegaard in B.s Augen schließlich doch der Derridaschen Kritik: Eine Ethik des anderen Menschen bedarf nicht *notwendig* der Komplettierung durch die Religion und wo Kierkegaard die *unvertretbare* Be-

[1] Bennington, Geoffrey: Derridabase, in: Ders. / J. Derrida: Jacques Derrida. Ein Portrait, Frankfurt a. M. 1994 (franz. Org.: Paris 1991), 302.

[2] Caputo, John D.: The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion. Bloomington/Indianapolis 1997. Vgl. dazu: Joachim Valentin: Das Echo Jacques Derridas in der angelsächsischen Theologie, in: ThRv 97 (2001), 18–29.

[3] On Not Solving Riddles Alone, in: Derrida and Negative Theology. With a conclusion by Jacques Derrida, ed. by H. Coward / T. Foshay, New York 1992, 143–166.

[4] Derrida, Jacques: Den Tod geben, übers. v. H. D. Gondek, in: Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, hg. v. A. Haverkamp, Frankfurt a. M. 1994, 331–445. Frz. Org. in: L'éthique du don. Jacques Derrida et al pensée du don, hg. v. J.-M. Rabaté / M. Wetzel, Paris 1992, 11–108.

[5] Vgl. u. a.: Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität', übers. v. A. G. Düttmann, Frankfurt a. M. 1991, 54.

[6] Derrida, Den Tod geben, 434.

[7] In: Levinas, Emmanuel: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a. M. 1992, 58–103.

sonderheit des Christlichen gegenüber dem Judentum hervorhebt, verfällt er einem eigentlich unchristlichen Ökonomiegedanken (357–363).

Das Anliegen des Autors einer behutsamen dekonstruktiven Relektüre Kierkegaards ist nachvollziehbar, wenn diese bisweilen auch zu affirmativ ausfällt. Vermutlich wäre allerdings eine protestantische Derrida-Rezeption, die einen Bogen um Kierkegaard schlüge, auch kaum vorstellbar. Der mit einem ähnlichen Anliegen angetretene Klaus-Michael Kodalle[8] machte den Fehler einer vorschnellen Perhorreszierung der ‚postmodernen' Autoren, B. dagegen entkommt nicht immer der Versuchung einer anachronistisch-dekonstruktiven ‚Verheutigung' Søren Kierkegaards.

Insgesamt darf die Arbeit, was die verarbeitete Stoffülle und die Souveränität der Darstellung angeht, dennoch eine Bereicherung genannt werden. Sowohl in der Darstellung als auch in der wechselseitigen Lektüre der beiden Autoren werden entscheidende neue Einblicke in für eine Theologie der späten Modernen relevante Problembereiche gewährt.

Freiburg Joachim Valentin

[8] Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschdenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard. Paderborn 1988.

Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751–1107, hg. v. Peter Bachmaier / Michael Brüggen / Heinz Gockel u.a. – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1987. XVI, 444 S. (Friedrich Heinrich Jacobi. Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I, 3), Ln € 265 ISBN: 3–7728–1030–6

Friedrich Heinrich Jacobi, Briefwechsel 1782–1784. Nr. 751–1107, komm. v. Michael Brüggen unter Mitwirkung von Albert Mues und Gudrun Schury – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2001. XXVI, 449 S., 6 Abb., davon 5 farbig (Friedrich Heinrich Jacobi. Briefwechsel. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften II, 3), Ln € 265 ISBN: 3–7728–2181–2

Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) hat zu seiner Zeit eine große Wirkung gehabt – als Literat, als Philosoph und als Wirtschaftspolitiker. Heute ist er eher eine Randfigur, man kennt ihn als Jugendfreund Goethes und als ersten wichtigen Kantkritiker; man weist darauf hin, daß er ein Schlüsselereignis der deutschen Klassik, den Pantheismusstreit, auslöste, und zählt ihn zu den frühen Vertretern personal-dialogischer Philosophie. Wie berechtigt das letztere ist, zeigen die beiden Bde, die hier rezensiert werden – sein Briefwechsel aus den Jahren 1782–84 und der Kommentar-Band dazu.

Diese historisch-kritische Ausgabe umfaßt den Briefwechsel Jacobis, sie bietet also die Briefe, die er geschrieben und die er empfangen hat, und so kann man beobachten, wie seine wichtigste Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn* aus einem ursprünglich privaten Gedankenaustausch erwachsen ist. Denn ihr zentraler Teil ist Jacobis brieflicher Bericht an Moses Mendelssohn von seinen Gesprächen mit Lessing im Juli 1779, in denen sich dieser zu Spinozas Pantheismus und Determinismus bekannt habe und er – Jacobi – seine Gegenposition zu entfalten suchte. Der wichtigste Ertrag dieser Bde ist, daß sie helfen, die Genese dieses Briefes – und damit des Pantheismusstreits – besser zu verstehen. Jacobi ringt um seine Einstellung zu Spinoza und betrachtet dessen Position als eigene (versucherische) Möglichkeit. Dazu tauscht er sich besonders mit Hemsterhuis, Herder und Wizenmann aus.

Lebhaft bewegt Jacobi auch Johannes Müllers Schrift *Die Reisen der Päpste*. Wie Müller übt er entschiedene Kritik an der Säkularisierung der Klöster in Österreich durch Joseph II. – nicht, weil er Sympathien für die katholische Kirche hat, sondern weil er dem Kaiser das Recht dazu abspricht. Er wirft ihm vor, damit nur die unheilvolle despotische Tradition der Vergangenheit fortzusetzen. Er kritisiert Febronius und seine Anhänger wegen ihres Staatskirchentums, „denn alle ihre Gründe gegen die Rechte des Pabstes, wären entweder keine Gründe, oder sie gölten doppelt und dreyfach die (!) Fürsten selbst" (I, 3, 29). Jacobi hält die Bedrohung der Freiheit durch den Aberglauben – also die katholische Kirche – für wesentlich weniger gefährlich als durch den Unglauben – die radikale Aufklärung. Er hat Angst vor politischen Schwärmern und wendet sich gegen den Antikatholizismus vieler Zeitgenossen. Dazu beruft er sich ausgerechnet auf das Urteil von Voltaire: Die Dekrete der Päpste waren immer weise und – mehr noch – nützlich, solange sie nicht ihre persönlichen Interessen betrafen (vgl. I, 3, 75). Solch differenziertes Urteilen sollte Jacobi später von seiten der Berliner Aufklärung den Vorwurf des Kryptokatholizismus eintragen.

Aufschlußreich ist sein Verhältnis zu Thomas Wizenmann, dem begabten Theologen, der im benachbarten Barmen lebte. Einerseits ist ihm Jacobi Mentor, der die philosophischen und dichterischen Versuche des jungen Gelehrten korrigiert, aber Wizenmann ist ihm auch Vertrauter, dem er sich öffnet. Den Offenbarungsanspruch des Christentums kann Jacobi nicht annehmen, er hat Schwierigkeiten mit den Evangelien – besonders mit der Stelle Mk 9, 1: „Es stehen einige hier, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie sehen das Reich Gottes kommen mit Kraft." (vgl. II, 3, 177f). Aber viele spezifisch christliche Gehalte hat sich Jacobi als Elemente vernünftiger, natürlicher Religion zu eigen gemacht. Vier Tage nach dem plötzlichen Tod seiner Frau Betty am 9. 2. 1784 schreibt er: „Ich habe nun was ich vom Himmel forderte: ein Zeichen der Unsterblichkeit und Gottes" (I, 3, 285) und betont, wie er die bleibende Gegenwart Bettys fühlt.

Vom intensiven Briefwechsel mit der Fürstin Amalia Gallitzin, der den ganzen Kreis von Münster einschloß, sind fast nur die Briefe Jacobis erhalten. Beide waren eng miteinander verbunden; gerade deshalb geht es in den Briefen kaum um philosophische oder religiöse Fragen, sondern um alltägliche Geschäfte, allenfalls einmal um den Austausch von Manuskripten. Großen Raum nimmt die Erziehung von Jacobis Sohn Georg Arnold ein, der der Gallitzin anvertraut war. Man wundert sich, daß aus dem Jungen später noch etwas Ordentliches geworden ist. Die Beziehung zur Gallitzin war nicht frei von Spannungen. Es existiert das Konzept eines Briefes, in dem die Gallitzin Jacobi vorwirft, sich einer rückhaltlosen und offenen Freundschaft zu entziehen (I, 3, 374–79) – ein charakteristisches Zeugnis des Freundschaftsideals der Zeit. Aber dieser Brief wurde vermutlich nicht abgeschickt.

Andere Aspekte von Jacobis Briefwechsel seien wenigstens genannt: Das Verhältnis zu Goethe entspannt sich. Der Briefwechsel mit Hamann setzt ein; der Ton ist sofort vertraulich und offen. Jacobi spricht von Lessings Feindschaft, sogar Verachtung gegen das Christentum (I, 3, 411f). Im alten Streit um Lessings religiöse Haltung sollte dieses Zeugnis ernst genommen werden, wenn auch zu diskutieren ist, ob Jacobi nicht einseitig Offenbarung mit Verbalinspiration identifiziert. Schließlich klagt Jacobi immer wieder über schlechte Gesundheit und Niedergeschlagenheit, die ihn arbeitsunfähig machen.

Den Rez.en überraschte, daß Jacobi Heinse in Rom mehrmals bittet, ihm Broccoli-Samen nach Düsseldorf zu schicken; er glaubte bislang, Broccoli sei eine neuere Züchtung. Das sei die Eselsbrücke, um zur Kritik dieser Bde überzugehen: Im Kommentar-Band wird auf S. 113 auf die Stellen, in denen sich diese Bitte findet, verwiesen. Aber die erste Nennung in einem Brief von Heinse (I, 3, 49) wird übergangen. Unbefriedigend ist der Kommentar II, 3, 354 zum Wort „Homoousion" (I, 3, 385 Zeile 9): Statt auf die „Lehre des Athanasius" wäre es besser gewesen, allgemein auf das Konzil von Nicaea zu verweisen. – II, 3, 374 muß es „Eichstätter" statt „Eichstädter" heißen. I, 3, XV, 4. Zeile von unten muß auch der Brief 898 einen Asteriskus haben.

Doch das sind Kleinigkeiten. Eine Würdigung des Kommentars ist schwierig, weil man als Benutzer meist noch nicht einmal ahnt, welche mühevolle Arbeit nötig war, um die vielen Einzelheiten zu kommentieren, auf die sich die Briefe beziehen: die Zitate aufzufinden und zu verifizieren, die in den Briefen auftauchen, die Personen zu identifizieren, die genannt werden, die großen und kleinen Ereignisse, auf die oft nur angespielt wird, in ihrem Verlauf zu klären. Als Beispiel dafür sei verwiesen auf den Exkurs über die Rolle des Fürsten Gallitzin, bis 1782 russischer Botschafter in Den Haag, in der russischen Außenpolitik der Zeit (II 3, 79–82). Erst er gibt dem Fürsten eigenes Profil unabhängig von seiner Frau. Hervorzuheben sind die umfangreichen Register: ein Verzeichnis der Vf. wie der Adressaten der Briefe, ein Personenverzeichnis für den Text- und den Kommentar-Band, ein Verzeichnis der Sachen, der Orte und der Literatur, die in den Briefen erwähnt werden. Das macht es leicht, das Material, das die Bde bieten, zu erschließen. Die Wichtigkeit und Qualität der Ausgabe steht außer Zweifel; sie hat Bedeutung nicht allein für Philosophie und Germanistik. Es ist sehr zu wünschen, daß sie zügig fortschreitet und nicht den Kürzungen zum Opfer fällt, die schon angekündigt oder noch zu befürchten sind. Der Rez. jedenfalls hofft, noch die Briefe Jacobis lesen zu können, in denen er die Entwicklungen in Frankreich nach 1789 kommentiert.

Marburg Bernhard Dieckmann

Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen, hg. v. Richard Schenk. – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1998. IX, 286 S. (Collegium Philosophicum, 2), pb € 46,00 ISBN: 3–7728–1715–7

Der Diskussionsband versammelt die Beiträge eines hochkarätig besetzten Symposions, welches 1994 im Forschungsinstitut für Philosophie in Hannover stattfand und unter den Leitkategorien des *Versprechens* und des *Vertrauens* versuchte, die Wirklichkeit und den Begriff des Menschen als *Person* zu reflektieren. Die einzelnen Forschungsbeiträge aus unterschiedlichen Disziplinen ermöglichen eine breite anthropologische Grundlegung des Diskussionsfeldes. Didaktisch hilfreich wird jeweils ein abstract vorangestellt und eine kurze Zusammenfassung der problematisierenden, differenzierenden und weiterführenden Diskussion angefügt.

Robert Spaemann (3–6) eröffnet den Problemaufriß, indem er auf die noch immer vorherrschende Dichotomie zwischen Subjektivität und Objektivität hinweist, welche einen „adäquaten Begriff des Lebendigen" (3) verhindere. Er plädiert für die Unterscheidung zwischen Subjektivität und Person und ver-

steht letztere als Leibkontinuität sowie als durch Versprechen konstituierte Sozialkontinuität. Identität ist die im Versprechen frei gewählte Weise, sich bzw. seine Natur zu haben.

Peter Koslowski (9–23) fragt, wie viel Transzendenz Verträge und Versprechen brauchen und erörtert das Problem und den Begründungszusammenhang von Ökonomie, Ethik und Religion anhand des sog. *Prisoner's Dilemma* wie des *Isolationsparadoxes*. Die kleine Transzendenz der Verträge verweist auf die mittlere Transzendenz des ethisch relevanten Versprechens. Die Begründungprobleme der Ethik verweisen ihrerseits auf den Gedanken Gottes und des Gerichtes. Von daher können die Systeme der *sozialen* Transzendenz (von Ich und Anderem in Vertrag und Versprechen), der *individuellen* Transzendenz (des persönlichen Leides und Todes als Theodizeefrage und Sinngebungsproblem) sowie der *ontologischen* Transzendenz (von Menschlichem und Göttlichem, von Profanem und Heiligem) unterschieden werden.

Norbert Horn (37–68) bedenkt die im Zivilrecht kodifizierte Vorstellung des einzelnen Menschen als eines freien und verantwortlichen Rechtssubjekts, welches in vertraglich formulierte Versprechen Vertrauen investieren muß, dessen Absprachen aber durch das Recht geschützt und sanktionierbar werden. Im Recht kommen sowohl Selbstbestimmung und Verantwortung des Menschen als auch seine Entlastung durch soziale Bindungen und gesellschaftliche Institutionen zur Geltung.

Fritz Hartmann (75–91) reflektiert als Mediziner und Therapeut den Zusammenhang von Ich-Identität und Krank-Sein. Er definiert den Menschen einerseits durch *„exzentrische Positionalität"* (77; Plessner), durch ein Sich-selbst-Übersteigen, welches Bedingung des In-sich-Gehens ist. Andererseits begreift er den Menschen als *„Schnittpunktexistenz"* (78; Lersch/Gehlen) von Selbstbild und Anderbild. Im Bildvergleich kann das genetisch codierte Programm als Partitur, das Selbst als Orchesterbesetzung und das Ich als Dirigent oder Organisator begriffen werden. Unter diesen anthropologischen Voraussetzungen definiert Hartmann die *Gesundheit* durch Verborgenheit, welche sich als *„Schweigen der Organe"* (78) dokumentiert, und *Krank-Sein* umgekehrt durch organische Störung, welche sich als Schmerz artikuliert. Dabei können Ich-ferne-Zustände (Oberflächenschmerz: Verbrennung an den Fingern) und Ich-nahe-Zustände (Tiefenschmerz: z. B. Herzinfarkt) unterschieden werden. Den Identitätsverlust durch Krank-Sein konkretisiert Hartmann psychoanalytisch und psychosomatisch am Beispiel des Objekt-Verlustes in der narzißtischen Kränkung. Diese kann zur Depression werden und sich dann in Scham (Aufrechterhaltung einer Selbstschutzgrenze), Melancholie (dauerhafte Depression), Panik (Identitätsverlust durch Kopflosigkeit) oder Verzweiflung (vollständiger Verlust von Übersicht) manifestieren.

Hinderk M. Emrich (97–116) sieht die postmoderne Gegenwart wesentlich von der Frage nach Identität bestimmt, einem Trend, welchem umgekehrt eine wachsende Instabilität und Diffusion sozialer, ethnischer, religiöser oder privater Rollenidentitäten entspricht. Damit werden Fragen nach Versprechen und Verbindlichkeit aktuell. Setzt das Versprechen die Möglichkeit des Sich-Identifizierens voraus, so gilt, daß ich mich nie vollständig kennen werde, da das eigene Sein dem reflektierenden Begriff transzendent ist. Daher muß mit Überraschungen hinsichtlich des eigenen Selbst gerechnet werden. In dieser Konstellation sind zwei Aspekte zu bedenken: Erstens die Integration des Glied-Ichs in die Gesamtperson als höheres bzw. tieferes Sammlungsniveau der Person (Scheler). Zweitens die „Ontologie des Zwischen" (Buber/Theunissen), welche Personen durch Beziehungen bestimmt, so daß sie als Aufruf und Antwort füreinander da sind (Lauth). Der Ansatz ist intentionalitätsbewährend, insofern das Du als gegenüber erfaßt werden kann. Er ist intentionalitätssprengend, insofern der Nexus des ‚Zwischen' nicht anschaubar ist. Daher muß Identität paradox als ein Prozeß beschrieben werden, welcher ein Anderswerden einschließt (Scheler). Die Bedeutung von Aufruf und Antwort wird abschließend psychoanalytisch und gesellschaftlich exemplifiziert.

Friedrich Cramer (123–140) unterscheidet den klassisch-linearen (t_r) und den irreversibel-einmaligen (t_i) Zeitbegriff. Die Zeit zeigt sich im Ansatz verzweigt und konstituiert damit einen Zeitbaum, welcher durch *Bifurkation*, d. h. durch unvorherberechenbare Verzweigungen zwischen irreversiblen Zeitsprüngen und linearen Zeitkontinuitäten bestimmt ist. Deshalb ist die konkrete Evolutionsgeschichte in ihrer Art einmalig und unwiederholbar. Die *Resonanz* als Wirkungsverhältnis unterschiedlicher Abläufe zueinander gestaltet sich daher zyklisch (Mondphasen, Jahreszeiten usw.) oder spontan (Liebe). Daraus resultiert die Einmaligkeit der Liebe und die Nähe von Liebe und Tod. Zugleich erweist sich der Vertrauensvorschuß als zentrales Implikat sozialen Lebens.

Richard Schenks „theologische Überlegungen zur Diskontinuität von Verheißung und Vertrauen" (147–177) versammeln sich in dem Satz: „Man ist nicht einfach Mensch, man kann nur hoffen, Mensch zu werden" (147). Der religiöse Sitz von Vertrauen und Versprechen im Leben ist durch eine *grundlegende Un(ge)sicher(t)heit* der Person bestimmt, welche auf ein Unerläßliches verweist, wenn Person als unverwechselbare und unersetzbare Einmaligkeit gedacht werden können soll. Theologisch entspricht diesem Problem die Dialektik von schon gegebener Hoffnung und noch ausständigem Personsein in einer *zweifelnden Hoffnung*. In einem interessanten, aber nicht unumstrittenen Durchgang durch die katholische und protestantische Theologiegeschichte zeigt Schenk die metaphysische, die moralisch-aktuale und die pneumatologische Begründung der Personwürde auf. Letztere kann das Problem in einer geschichtlichen Vermittlung der Verheißung lösen, neigt aber zur Privatisierung. Wird die Diskontinuität von Verheißung und Selbsterfahrung als „Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens" (Metz) programmatisch, gründet die Würde der Person *„im Optativen"* (176), weil die theologische Hoffnung nicht in unbestreitbare Sicherheit überführt werden kann. Die Erzählungen göttlicher Verheißung gewinnen Evidenz, weil sie die Hoffnung, Person zu sein (zu werden?), glaubhaft offenhalten.

Klaus-M. Kodalles Beitrag (187–210) klärt, in welchen Bereichen des politischen Ethos die Kategorie der Verzeihung relevant ist. Sie gewinnt im Verhältnis der Völker zueinander Bedeutung, wenn die binäre Freund-Feind-Logik überwunden werden soll. In der konkreten Rechtspraxis sind Elemente der Verzeihung wirksam, wenn mildernde Umstände geltend gemacht, wenn strafrechtliche Tatbestände zur Bewährung festgesetzt werden oder wenn Begnadigungen erfolgen. Um nicht in der falschen Alternative von billiger Selbstentschuldigung oder arroganter Hypermoral stecken zu bleiben, plädiert Kodalle für ein *„Verzeihen ohne zu vergessen"* (208), weil „Amnemosyne und Anamnesis (...) janusköpfig zusammen" (209) gehören. Das Verzeihen, welches uneinklagbares Widerfahrnis ist, gilt dem Täter. Es ist die Form, in welcher Neubeginn ohne Verdrängung möglich ist. Die Erinnerung aber gilt der Tat und dem durch sie verursachten Leiden der Opfer.

Unter der Überschrift „Was macht ein Lebewesen zur Person?" vergleicht Ulrich Steinvorth (215–233) den Personbegriff von Locke und Wittgenstein miteinander. Sind für Locke Reflexivität und Selbstreferentialität leitend, ist es für Wittgenstein die Unterscheidung von vernünftigen und vernunftlosen Fähigkeiten. Steinvorth kritisiert an Wittgenstein den bruchlosen Übergang vom determinierten zum verantwortlichen Handeln und plädiert für eine Ergänzung des Lockeschen Ansatzes durch die von Wittgenstein ins Spiel gebrachte Dimensionen der gesellschaftlichen Sozialisation (Erziehung).

Jean Greisch (241–270) nimmt Nietzsches Wort vom Menschen als „Tier, das versprechen darf" zum Anlaß, Paul Ricoeurs Hermeneutik des Versprechens für das Problem personaler Identität auszuwerten, welche die Opposition von subjektphilosophischer Erstbegründung (Descartes) und Dekonstruktion (Nietzsche) zu überwinden sucht. In *Das Selbst als ein Anderer* entwickelt Ricoeur eine *Hermeneutik des Selbst ‚von unten'*, deren thematischer Zusammenhang in der praktischen Philosophie durch den Begriff des menschlichen Handelns gegeben ist. Die *vier Leitfragen* Ricoeurs übersetzt Greisch wie folgt: (1.) Wer (ver)spricht? (2.) Wer handelt verheißungsvoll? (3.) Wer eröffnet Zukunft, indem er (sich) erzählt? (4.) Wer handelt verantwortlich? In der lebenspraktischen Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit ist Identität nicht allein durch die Selbigkeit des Charakters der Person, sondern wesentlich durch die (realisierten) Versprechen zwischen dem Selbst und den Anderen konstituiert. Ihr entspricht die *„narrative Identität"* (262), welche nicht nur retrospektiv primär Leiden der Menschen anstelle der Großtaten erinnert, sondern auch kreativ und poetisch prospektiv ist, d. h. teilnimmt an einer Verheißung.

Die einzelnen Beiträge des Bandes weisen ein durchgängig hohes Reflexions- und Problematisierungsniveau auf und sind in jedem Falle anregend, das verbindende Thema der Beiträge, die Frage nach einem angemessenen Begriff der menschlichen Person und dem Verständnis ihrer Kontinuität, aus unterschiedlichen Perspektiven zu bedenken. Da die Beiträge nicht in sich diskutiert werden können, möchte ich vier grundlegende Aspekte herausgreifen:

(1) Es wird deutlich, wie sehr Versprechen und Vertrauen konstitutive Momente von Inter-Personalität sind.

(2) Als ein gemeinsames Merkmal in den unterschiedlichen Beiträgen zeichnet sich die in der Leiblichkeit konstituierte Sozialität und identifizierbare Kontinuität von Personsein ab. Zugleich wird die Fähigkeit festgehalten, sich zu sich selbst bzw. zu anderen praktisch oder theoretisch zu verhalten. Damit stellt sich die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Personsein und Subjektivität.

(3) Fordert Spaemann einleitend eine am Begriff des Lebendigen orientierte und versucht Greisch im Anschluß an Ricoeur abschließend eine phänomenologisch bestimmte Überwindung der „transzendental-empirischen Doublette" (Foucault), so ist im Blick auf die Beiträge von Koslowski, Cramer und Steinvorth zu fragen, ob eine solche überhaupt gelingen kann.

Dieter Henrich hat vorgeschlagen, Subjektivität (transzendentale Bedingungen) und Personalität (phänomenologisch bestimmte Sozialität) als die beiden Konstruktionspunkte menschlicher Wirklichkeit zu verstehen. Alle Positionen des Bandes, welche phänomenologisch ansetzen, weisen in Richtung dieser Unterscheidung.

Die mehrfach thematisierte unveräußerliche Würde der Person beansprucht demgegenüber eher das Anliegen der klassischen Metaphysik, welche im Begriff der Person jene (schöpfungstheologisch begründete) Einheit bezeichnet, die transzendentale Subjektivität und phänomenologisch bestimmte Sozialität und Leiblichkeit umfaßt. Das Anliegen des metaphysischen Denkens könnte in einer nachmetaphysischen Philosophie als Frage nach der vorausgehenden oder erhofften Einheit oder theologisch als Zuspruch von Personsein thematisiert werden.

Die philosophische Frage wie der theologisch geglaubte Zuspruch würden dann, im Sinne Schenks und Ricoeurs, in einen Horizont der Hoffnung, der Verheißung und des Rettenden einweisen, welcher zugleich am unabgegoltenen Leiden wie an der uneingelösten Gerechtigkeit orientiert wäre und mit Koslowski auch die „große Transzen-

denz" genannt werden könnte. Diese Transzendenz weist über das immanente Transzendieren der Menschen (Bloch) hinaus. Sie ist Ausdruck einer Hoffnung, welche nicht bewiesen, welche aber narrativ bezeugt (Ricoeur / Metz) werden kann. In solcher Bezeugung wird Wirklichkeit synsemantisch ausgelegt (Wittgenstein / Reiner Wimmer).

(4) Die unterschiedlichen fachlichen (rechtlich-politischen, sozial-ethischen, medizinisch-psychologischen, naturphilosophischen, philosophisch-anthropologischen und theologischen usw.) Perspektiven und methodischen (metaphysischen, transzendentalphilosophischen, phänomenologischen, empirischen usw.) Ansätze werfen als Desiderat die ‚Meta'-Frage auf, unter welchen Bedingungen und in welchen Weisen die divergierenden Perspektiven und Methodologien miteinander in ein Gespräch gebracht werden können.

Tübingen Bernhard Nitsche

Obraz, Melanie: **Der Begriff Gottes und das gefühlsmäßige Erfassen des Göttlichen bei Fichte und Schleiermacher.** – Münster: LIT-Verlag 2001. 308 S. (Münsteraner Philosophische Schriften, 10), pb € 25,90 ISBN: 3–8258–5322–5

Als Johann Gottlieb Fichtes (1762–1814) Sohn Immanuel Hermann (1797–1879) als Kleinkind zum ersten Mal „Ich" sagte, soll sein Vater wider seiner Gewohnheit, wie es heißt, ein Glas Sekt getrunken haben. Kant hatte in seiner „Kritik der reinen Vernunft" die transzendentale Apperzeption zur obersten Bedingung möglicher Erkenntnis erklärt; das „Ich denke" muß all meine Vorstellungen begleiten können. Unklar blieb, wie das „Ich", das als sich wissende Einheit des Bewußtseins allem Wissen vorausgesetzt ist, an sich selbst zu denken sei. An diesem Problem und an der Frage der Konstitution des Ichs arbeitete sich Fichte in den verschiedenen Fassungen seiner Wissenschaftslehre ab. Dabei gelangt er zu der Einsicht (vgl. D. Henrich, Fichtes ursprüngliche Einsicht. In: Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer, Frankfurt a. M. 1966, 188–232), daß das Ich sich selbst zu setzen nicht in der Lage sei. Die Grundformel von der Selbstsetzung des Ich, wie sie die Wissenschaftslehre von 1794 bestimmt hatte, wird daher bereits 1797 modifiziert und zu der Wendung „Das Ich setzt sich schlechthin als sich setzend" umgestaltet, um schließlich 1801 ganz aufgegeben zu werden. Nun heißt es, das Selbstbewußtsein sei eine Tätigkeit, der ein Auge eingesetzt sei. Das sich wissende Ich verdankt sich nicht sich selbst und einer vermeintlichen Selbstsetzung, sondern ist sich gegeben und durch den unvordenklichen Grund des Absoluten fundiert. Das religiöse Verhältnis kann dementsprechend weder theoretisch noch praktisch aufgehoben werden.

Daß das Ergebnis von Fichtes Denkentwicklung, welche durch den Atheismusstreit von 1799 nur äußerlich unterbrochen wurde, geistige Verwandtschaftsbezüge zu Schleiermachers (1768–1834) Theologie und Philosophie aufweist, ist häufig festgestellt worden. Diese Bezüge genauer aufzuweisen, ist Ziel von O.s Arbeit, die von der Philosophischen Fak. in Münster als Diss. angenommen wurde (Referenten: Rohs, Leinkauf). Das Hauptinteresse der Untersuchung richtet sich dabei auf das Fichtesche und Schleiermachersche Gottesverständnis und auf das Innewerden des Göttlichen im Gefühl. In seinen Reden über die Religion von 1799 hatte Schleiermacher deren Wesen als Gefühl und Anschauung des Universums bestimmt und dezidiert von Metaphysik und Moral unterschieden. Religion sei wesentlich weder Denken noch Handeln; ihr komme vielmehr eine eigene Provinz im Gemüt zu. Indem sie des Sinnganzen, das mehr und anderes ist als die Summe aller Teilerfahrungen, fühlend gewahr wird, begründet die Religion sinnvolles Wissen und Tun, ohne durch diese je ersetzt werden zu können.

Daß Schleiermachers religionstheologische Grundthese einer gefühlsmäßigen Erfassung des Göttlichen, wie er sie in den „Reden" vorgetragen hat, mit Fichtes Religionsphilosophie im Jahre 1799 kompatibel ist, zeigt O. in einem ersten Teil ihrer Studie, indem neben Schleiermachers Reden Fichtes „Appellation an das Publikum" sowie insbesondere seine Schrift „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" analysiert werden. Der zweite Teil der Diss. ist hauptsächlich Schleiermachers Glaubenslehre von 1821/22 (2. Aufl. 1830/31) sowie Fichtes am vierten Evangelium orientierten „Anweisung zum seligen Leben" von 1806 gewidmet. Ihren Ausgang nimmt die Erörterung bei Schleiermachers Verständnis der Frömmigkeit, wobei im Verein mit dem Gefühlsbegriff u. a. derjenige des unmittelbaren Selbstbewußtseins näher in Betracht gezogen wird. Eigens thematisiert wird in diesem Zusammenhang das Spannungsverhältnis zwischen dem unmittelbaren Selbstbewußtseinsbegriff der Schleiermacherschen Dialektik zu demjenigen der Glaubenslehre. Im übrigen konzentrieren sich die Analysen auf die Beziehung des Abhängigkeitsgefühls zum Gefühl der Freiheit sowie auf das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als Grundempfinden der Religion. Der gegen Schleiermacher erhobene Pantheismusverdacht wird ebenso erwogen wie der Einfluß Spinozas auf Fichte, dessen Spätwerk nach O. mannigfache Verbindungen zu Schleiermacherschem Gedankengut aufweist, wie gerade die konstruktive Kritik an der anfänglichen Theorie unmittelbarer Selbstsetzung des Ich dies bestätigt.

Es ist das Verdienst der Diss. von O., einen geistesgeschichtlichen Beziehungszusammenhang, der für das Selbstverständnis der Moderne von erheblicher Bedeutung ist, bewußt gemacht und in Ansätzen rekonstruiert zu haben. Um den gedanklichen Gehalt des Beziehungszusammenhangs von Fichte und Schleiermacher konstruktiv zu erschließen und aktuell fruchtbar zu machen, bedürfte es indes erheblich größerer Begriffsanstrengungen, als sie von einer Erstlingsarbeit zu erwarten sind. Es dürfte ratsam sein, bei entsprechenden Bemühungen den Schelling der Freiheitsschrift und der Philosophie der Mythologie und Offenbarung nicht unbedacht zu lassen.

München Gunther Wenz

Philosophen des Altertums. Von der Frühzeit bis zur Klassik. Eine Einführung, hg. v. Michael Erler / Andreas Graeser. – Darmstadt: Primus 2000. VIII, 223 S., kt € 22,90 ISBN: 3–89678–177–4

Nach Meinung der beiden Hg. haben Anthologien nicht nur die Aufgabe, die ‚communis opinio' der Forschung zu dokumentieren, sondern sie sollten auch Autoren und Meinungen in den Blick rükken, die „an den Festen etablierter Kanonik" (VII) rütteln, um auf diese Weise die Diskussion für weitere Fragen zu öffnen. Daher finden in dem vorliegenden Sbd die Medizin und Wissenschaft der Griechen besondere Berücksichtigung, dagegen finden sich keine speziellen Beiträge über die drei Milesier sowie über Xenophanes und Anagoras, obwohl diese vorsokratischen Denker, wie die Hg. einräumen, „ansonsten zu den Referenzpunkten einschlägiger Darstellungen gehören" (VII). Die Hg. finden das einerseits bedauerlich, andererseits halten sie es freilich für vertretbar im Hinblick darauf, daß es dadurch möglich wird, auf eine Reihe von Denkern einzugehen, die in den gängigen philosophiegeschichtlichen Darstellungen in der Regel unter den Tisch fallen.

Was die einzelnen Beiträge angeht, so tragen sie, wie nicht anders zu erwarten, durchaus unterschiedlichen Charakter. Der Sbd beginnt mit zwei recht informativen und relativ umfangreichen Beiträgen von J.-M. Roesli und G. Bechtle. Ersterer beschäftigt sich mit dem Orphismus und den Orphikern, letzterer mit Pythagoras. Heraklit und Parmenides werden hingegen relativ knapp abgehandelt. Die diesbezüglichen Beiträge intendieren keine Gesamtdarstellung, sondern geben einen Einblick in Detailprobleme der Interpretation der betreffenden Denker. A. Bächli untersucht das Problem der Einheit der Gegensätze bei Heraklit und das Problem von Denken und Sein bei Parmenides. Aufschlußreich für eine systematische Einordnung und Bewertung beider Denker ist die von Graeser verfaßte Einleitung. Heraklit, so heißt es dort, sei der Vertreter einer Ereignisontologie. Parmenides' Widerstände gegen ein solches Denken seien vergleichbar den Widerständen, die moderne Denker gelegentlich damit haben, „Ereignisse und Vorfälle als ontologisch primär anzusehen, weil sich Ereignisse usw. wiederum nur im Rekurs auf Einzeldinge individuieren bzw. identifizieren lassen" (5).

Faktisch führten diese Widerstände bei Parmenides dazu, daß sich für ihn „‚Dinge' wie Vorfälle oder Ereignisse als Un-Dinge aus(nehmen)" (5). Ungeachtet aller Gewaltsamkeit des parmenideischen Monismus läßt Graeser freilich keinen Zweifel an der wirkungsgeschichtlichen Bedeutung des parmenideischen Denkens. Denn die Naturphilosophen Empedokles, Demokrit und Anaxagoras operierten mit Grundkörpern bzw. Grundstoffen, die alle Merkmale des parmenideischen Seins aufwiesen. Metaphysiker wie Platon und Philolaos ließen sich „von Parmenides zur Formulierung von Kriterien der Intelligibilität inspirieren", während der Sophist Gorgias von Parmenides „zu einer ultraskeptischen, ja nihilistisch anmutenden Gegenattacke provoziert wurde", und schließlich zehrten auch die megarischen Philosophen „nicht nur von Parmenides' Logik des Seins, sondern gewannen ihre Axiologie vor dem Hintergrund der parmenideischen Ontologie" (83). A. Stückelberger bemüht sich um eine philosophische Würdigung des Hippokrates und des hippokratischen Denkens und sieht die Bedeutung der im Corpus Hippocraticum versammelten Denker darin, daß sie nicht nur die Vorstellung einer kosmisch begründeten Harmonie entwickelten, sondern „auch in Detailfragen im mehr positivistisch-naturwissenschaftlichen Sinne entscheidenden Pionierdienste" (98) leisteten, da ihr Forscherdrang weit über das hinausging, was für die Behandlung am Krankenbett notwendig war. G. Figal hebt die Bedeutung des Sokrates als einer singulä-

ren Gestalt der Philosophiegeschichte hervor, da mit Sokrates alles, was es in Sachen Philosophie vor ihm schon gab, in ein neues Licht getreten sei. Die „maßgebende Kraft des sokratischen Denkens" (99) kommt nach Figal zu Recht auch darin zum Ausdruck, daß die gegenüber Sokrates früheren Denker mit einer um die Wende vom 19. zum 20. Jh. gefundenen Prägung als Vorsokratiker bezeichnet werden. Konstitutiv für sokratisches Philosophieren ist nach Figal die „Spannung von Logos und Mythos", denn Philosophie im Sinne des Sokrates sei der „Versuch, in Gedanken zu fassen, was sich in letzter Konsequenz dem Denken nicht mehr zeigt" (111). Ch. Eucken befaßt sich mit Antisthenes, dem „nach Platon bedeutendste(n) Schüler des Sokrates" (112), dem, wie es im Vorwort heißt, „im Blick auf die hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie eine wichtige Vermittlerfunktion zukommt" (VII). Denn die Stoiker knüpften „mit ihrer Konzeption von innerer Freiheit, die sich mit der Erfüllung von Pflichten im Gemeinwesen verbindet" (129), bei Antisthenes an. J. Szaif verzichtet angesichts des Themenreichtums der platonischen Dialoge und im Blick auf die Tatsache, daß „eine glättende Doxographie gerade bei Platon dem Charakter seines Philosophierens (...) besonders wenig gerecht wird" (130), auf „eine doktrinale Zusammenfassung von Platons Philosophie" (144). Statt dessen erinnert er daran, daß für Platon die Hinführung zu philosophischen Einsichten immer gesprächshaft erfolgen müsse. Für Platons gesamtes dialogisches Werk sei nämlich charakteristisch, „daß es jeweils adressatengerechte Gespräche nachgestaltet, die als geschriebene Texte zu uns sprechen sollen", was sie aber nur dann in einer angemessenen und vom Autor intendierten Weise tun könnten, „wenn wir die in ihnen enthaltenen Aufforderungen zum sachorientierten, gesprächsweisen Weiterforschen ernst nehmen" (ebd.). Von den Platon-Schülern werden in dem vorliegenden Sbd nicht nur Aristoteles, sondern auch Speusipp behandelt. A. Metry sieht in Speusipps System den Versuch, „einen Schlüssel zur Dechiffrierung der mannigfaltigen Gestalt der Realität zur Verfügung zu stellen, insbesondere aber eine Antwort auf die Aporien der Beziehung zwischen Einheit und Vielheit zu geben" (161). E. Sonderegger unternimmt in seinem Aristotelesbeitrag gar nicht erst den Versuch einer Gesamtdarstellung des aristotelischen Denkens, sondern möchte Aristoteles lediglich „in der Weise eines Porträts" (163) darstellen. Dabei geht er der Frage nach, in welchem Geist, in welcher Welt und in welcher Intention Aristoteles gedacht und geschrieben hat. Exemplarisch verdeutlicht er den Charakter des aristotelischen Denkens anhand des zwölften Buches der Metaphysik, in dem er eine Programmschrift sieht, „funktionell vergleichbar dem ‚Ältesten Systemprogramm des Deutschen Idealismus' (179). In den Sbd ist auch ein Beitrag über Diodor aufgenommen, nicht zuletzt, um deutlich zu machen, daß, wie es im Vorwort heißt, „bei Diodor und seinen Nachfolgern um höchst anspruchsvolle Probleme geht und die namentlich in unserem Sprachraum gepflegten Vorurteile gegenüber allem Nicht-(bzw. Nach-)Klassischen nicht nur nicht gerechtfertigt sind, sondern auch den Geist massiven Unverständnisses atmen" (VII). Was die Einordnung Diodors angeht, so rechnet ihn H. Weidemann in seinem Beitrag, der sich schwerpunktmäßig mit Diodors Meisterargument befaßt, nicht zu den Megarikern, sondern zu einer „mit den Megarikern rivalisierenden Philosophenschule, die sich die Schule der Dialektiker nannte" (183). Diodors Bedeutung sieht er darin, daß er nicht nur auf Entwicklung der Stoa (...) sondern auch auf die Entwicklung (...) der Epikureer und (...) der akademischen Skeptiker einen nicht unbedeutenden Einfluß aus(übte) (183). Beispiele für eine aktualisierende Interpretation bieten die Beiträge von M. Schmitz über Euklid und E. Rudolph über Theophrast, die den Sbd beschließen. Schmitz vertritt die These, daß der in einer euklidischen Proposition sich vollziehende Erkenntnisprozeß die Möglichkeit biete, „Kants Einteilung aller Urteile in analytische und synthetische mit ihren Aporien entscheidend zu modifizieren", denn Euklids korrekte Beweisgänge zeigten „selbst bei Heranziehen eines einzelnen Falles der Vorstellung die Möglichkeit eines genuin begrifflich allgemeinen, stringenten und widerspruchsfreien, inhaltlichen Fortschreitens von Erkenntnis" (203). E. Rudolph sieht in Theophrast den „Konzepteur einer negativen Metaphysik" (205). Denn ein von der subjektiven Erkenntnis unterschiedenes An-sich-Sein der Dinge anzunehmen, sei nach Theophrast nicht möglich. Prinzipien verdienten ihren Namen nur als Erkenntnisprinzipien. Den Anspruch einer „ersten Philosophie", die der Physik als „der zweiten Philosophie" vorgeordnet sei, weise er ab, ohne deshalb freilich für eine ersatzlose Streichung der Metaphysik einzutreten. Denn er mache „Platz für einen Wissenschaftsbegriff, der seine Grenzen und Schranken reflektiert" (214).

Im ganzen vermag der vorliegende Sbd gut zu verdeutlichen, daß die „griechische Philosophie in einem Spannungsfeld unterschiedlicher Kräfte zu sehen" (2) ist und daß sie eine Fülle von Anregungen auch für heutiges Philosophieren bereithält. Weiterhin ist das vorliegende Werk auch ein Beleg dafür, daß die Vorstellung von dem, was an den alten Denkern wichtig ist und was nicht, wie die Hg. im Vorwort zu Recht bemerken, „erheblichen Schwankungen" (VII) unterliegt. So ist auffällig, daß Graeser bei seinen Überlegungen zum Ertrag der antiken Philosophie zwar deren Beitrag zum Erkenntnisproblem und zum Problem der Ethik würdigt, aber es vermeidet, von einem „Weg zur Metaphysik" zu sprechen, der in der griechischen Philosophie beschritten wurde und der im Werk des Aristoteles zum Abschluß kommt, wie es E. Angehrn unlängst in einer großen Arbeit minutiös nachzuweisen suchte. Statt dessen erscheint Aristoteles bei Graeser als „Denker, der die Rede(n) von Wandel (...) einer ausgedehnten begrifflichen Analyse unterwarf" sowie „Typus und Status jener Dinge sondierte, auf die wir uns in Denken und Rede über Wandel beziehen" (5), und auf diesem Wege Probleme, die bei seinen Vorgängern ungelöst blieben, „einer halbwegs befriedigenden Lösung entgegengeführt" (ebd) hat. In ähnlicher Weise wendet sich Sonderegger in seinem Aristotelesbeitrag gegen eine „pathetische Auffassung" (177) des 12. Buches der „Metaphysik" als eines theologischen Textes und hält es demgegenüber für geboten, „nüchtern zu bleiben" (178), und ungeachtet einer „übermächtigen Tradition" (ebd.), die eine theologische Deutung dieses berühmten Textes favorisiert, einer „untheologischen Lektüre" (179) den Vorzug zu geben. Abzuwarten bleibt, ob sich solche Distanzierungen von klassischen Interpretationstraditionen durchsetzen werden.

Frankfurt am Main Hans-Ludwig Ollig

Remenyi, Matthias: **Die Anthropologie im Werk Gustav Siewerths**, hg. v. Klaus Müller. – Münster / Hamburg / London: LIT 2003. 123 S. (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge, 16), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–6884–2

Es ist nicht unbedingt üblich, eine Diplomarbeit im Fach Katholische Theologie zu veröffentlichten. Doch im Fall der vorliegenden Arbeit rechtfertigt dies bereits das Thema. Die Studie beginnt damit, eine Lücke in der Forschung zu füllen; über die Anthropologie des 1963 im Alter von 60 Jahren verstorbenen katholischen Philosophen und Pädagogen Gustav Siewerth liegt keine umfassende Untersuchung vor (4). Matthias Remenyi (= R.) bietet dafür erste Bausteine. Außerdem stellt seine Arbeit eine leicht lesbare Einführung in die Metaphysik Siewerths dar, dessen Denken sich derzeit einer gewissen „Neuentdeckung" erfreut (3). Allerdings sind die ersten vier Abschnitte, in denen eine nachzeichnende Darstellung der theologischen und metaphysischen Anthropologie Siewerths unternommen wird, ganz auf den fünften Abschnitt hin konzipiert, in dem Siewerths gesamter Entwurf – insbesondere seine Anthropologie – in Frage gestellt wird.

Zu Recht stellt R. die Anthropologie Siewerths in den Zusammenhang von dessen Ontologie, da der Mensch als der Ort verstanden wird, durch den der von Gott gesetzte Seinsakt (*actus essendi*) subsistiert und „personiert". R. versteht Siewerth richtig, wenn er diesen Seinsakt als Wirkmacht darstellt, die der Idealität oder Vernunft Gottes entspringt. Weil Siewerth zufolge Gott im Akt seiner Selbsterfassung auch seine Nachahmbarkeit durch Anderes, Nichtgöttliches erfaßt und folglich alles Nichtgöttliche durch seine Vernunft ideell hervorbringt, steht alles nichtgöttliche Wirkliche in einer ideellen sowie exemplarischen Identität mit Gott. Anderes erschafft Gott im Selbstbezug seiner Selbsterkenntnis und der eigenen Selbstaffirmation, so daß Anderes stets als ein ihm Ähnliches und Analoges – sofern er es will – ins Dasein gerufen wird. In Umkehrung der klassischen Differenzierung von *imago* und *similitudo* versteht Siewerth das Sein als Gleichnis Gottes, das im Menschen seine höchste Form erreicht. Dieser ist Ebenbild Gottes und zur Ausbildung seiner Gottebenbildlichkeit geschaffen, wozu die Bildung des Menschen ihren Beitrag leisten soll – hier liegen Würde und Anspruch der Pädagogik.

R. faßt Siewerths Ausführungen zum menschlichen Personsein in folgender Definition zusammen: „Person ist dasjenige Wesen, das infolge seiner ontologischen Seinspartizipation ein in sich subsistierender, zu sich selbst gekommener Seinsakt ist, das als geistbegabte Natur aus seiner individuellen, selbstursächlichen Substanz heraus zu einer vernunftgemäßen Reflexionsbewegung fähig ist und das aufgrund seiner Geschaffenheit aus Gott und der damit gesetzten wesenhaften Relationalität zu Gott sich auf diesen hin als seinem letzten Ziel und Urgrund (...) transzendiert" (35). R.s resümierende Definition soll die nach dem exitus-reditus-Schema strukturierte Kreisbewegung hervorheben, die Siewerths deduktives Denken insgesamt, aber insbesondere auch seine Anthropologie kennzeichne.

Treffsicher erläutert R. weitere wichtige Zentralbegriffe der Anthropologie Siewerths: Freiheit, Wille, Erkenntnisvermögen, Herz, Gewissen, Begabung, Leiblichkeit, Sozialität, Wohnen und Sprache.

Im fünften Abschnitt scheut R. nicht vor einer grundsätzlichen Kritik der Metaphysik Siewerths zurück. Über die Heftigkeit seiner Kritik wohl selber etwas überrascht, muß sich der Vf. schließlich fragen, ob man Siewerths Bücher „nicht still beiseite legen und sich Lohnenderem zuwenden" solle (111). Mit dieser Frage bedroht man natürlich auch den Sinn des eigenen Unternehmens, sich eine Diplomarbeit lang mit Siewerth beschäftigt zu haben. Was bleibt? Man könne von Siewerths Anthropologie lernen, „daß der Mensch unendlich tiefer, reicher und vielschichtiger ist, als eine Einzelwissen-

schaft, und sei es die theologische Metaphysik, ermessen kann" (114). Man fragt sich: Soll das in der Tat schon alles sein? Ist dies das magere Resultat von mehreren tausend Seiten hochspekulativer Metaphysik?

Zur Kritik von R.: Sie setzt im Zentrum des Siewerthschen Denkens an: beim Systemgedanken, mit dem Siewerth beansprucht, in Auseinandersetzung mit Hegels Systembegriff das summarische Denken des Thomas von Aquin von einem Begriff aus zu rekonstruieren. Dieser Systembegriff ist die Idealität oder Vernunft Gottes, aus der Siewerth die Denkbarkeit und logische Möglichkeit alles Wirklichen ableitet, nicht jedoch die Realität des Möglichen. Daß Siewerth in diesem Zusammenhang – im Unterschied zu Hegel – auf Gottes freien Willen rekurriert, der in unableitbarer Weise überhaupt erst Wirkliches setzt, überzeugt R. nicht, nachdem Siewerth einmal das Nichts, das Nichtgöttliche und das Mögliche als Produkte der das göttliche Sein ermessenden göttlichen Vernunft entwickelt hat. Wie schon Hansjürgen Verweyen, Alma von Stockhausen, Walter M. Neidl, Johannes Baptist Lotz – ergänzend könnte man noch, neben anderen, hinzufügen – L. Bruno Puntel (*Analogie und Geschichtlichkeit*, 1969) und Klaus Riesenhuber (Art. *Nichts*: HPhG 4 [1973]: 991–1008) – so sieht auch R. in Siewerths Ansatz eine nicht zu rechtfertigende Übertragung des Begriffs der endlichen Vernunft auf Gott am Werk, wodurch Gott in Abhängigkeit vom Nichts und Nichtgöttlichen gerate (14–16 u. ö.). Der Thomismus, den Siewerth in seiner Habil.sschrift als Identitätssystem konzipiere, werde – im Widerspruch zur thomasischen Metaphysik – zu einem Alleingültigkeit beanspruchenden, absoluten System umgebaut. Damit verfalle Siewerths deduktiver Ansatz – wie jedes Systemdenken – spätestens mit der Postmoderne einer notwendigen Kritik, da diese Denkform weder der Freiheit des Menschen noch der kontextuellen menschlichen Erkenntnisweise gerecht werden könne, ebensowenig der Pluralität der Einzelwissenschaften. Der Mensch werde instrumentalisiert und zum bloßen Teil eines größeren Ganzen herabgesetzt; in metaphysischer Überlegenheit werden Ergebnisse der empirischen Wissenschaften präjudiziert. Im Fall der Metaphysik Siewerths sei der Mensch zu einem Teil der Verwirklichung des Seins herabgesetzt, das durch den Menschen personiere und so zu sich komme. Dieser bereits von A. von Stockhausen und W. Neidl wiederholt vorgetragenen Kritik schließt sich R. an (vgl. zu dieser Kritik Emmanuel Tourpe, *Siewerth „après" Siewerth*, 1998, 373–377). Offenbar mußte R. nach der Abfassung seiner Arbeit (Februar 1998) feststellen, daß Siewerth auch ganz anders gelesen werden kann. Immerhin läßt er in seiner Druckfassung (2003) den Mainzer Philosophen Stefan Grätzel (in: Gott für die Welt, hg. v. P. Reifenberg u. A. van Hooff, 2001, 199–209) zu Wort kommen, der das auf das Trinitätsdogma ausgerichtete Differenzdenken Siewerths in den Zusammenhang mit postmodernen Differenzphilosophen bringt (101); dazu berechtigt auch Siewerths Kritik an jedem Gott und Mensch vereinnahmenden Begriffsdenken. Andere Autoren, die R. noch nach der Erstfassung seiner Arbeit bekannt werden, sehen Siewerth ebensowenig einem deduktionistischen Systemdenken verfallen. Eine Korrektur seines einmal formulierten „Systems" (fast ist man geneigt, den Ball an R. zurückzuspielen) nimmt der Vf. aber nicht mehr vor. Dafür ist eben die ganze Arbeit zu sehr auf den Nachweis der Deduktionshypothese und die Kritik des Systembegriffs ausgerichtet. Es ist zwar durchaus einzuräumen, daß man an Siewerths Spekulation über das Nichts in Gottes Vernunft Anfragen stellen kann. Entsprechende Anfragen sind vor allem im Blick auf die erste Fassung (1939) des Werkes *Der Thomismus als Identitätssystem* verständlich. Aber bei diesen Anfragen müßte man bereit sein, Siewerths Ergänzungen und Hinweise der zweiten Auflage (1961) uneingeschränkt aufzugreifen, nach denen das Nichts nicht das Maß der Selbsterkenntnis Gottes ist, sondern als das Nichtangemessene bei der göttlichen Selbstdurchdringung anfällt und zur Seite tritt. Heinrich Beck (*Akt-Charakter des Seins*, 1965/2001) und Thomas Prufer (*Sein und Wort nach Thomas von Aquin*, 1959) (beide von R. nicht berücksichtigt) sowie Manuel Cabada Castro (*Sein und Gott bei G. Siewerth*, 1971) haben sorgfältig herausgearbeitet, daß Siewerth das Nichts nicht als Spiegel oder Prinzip der Selbsterkenntnis Gottes versteht; Gott erkennt sich durch sich selbst – dabei erfaßt er seine Nachahmbarkeit durch Nichtgöttliches; dabei weiß er um das Nichtige und Nichts; nur deshalb kann er Schöpfer des Nichtgöttlichen sein. (Zum weiteren verwiese ich auch auf einen Exkurs über Siewerths Deutung des Nichts in meiner Arbeit *Sein und Trinität* [1997], 270–279.) Verständlicher wird Siewerths Ansatz in der von ihm immerhin noch angedachten trinitätstheologischen Perspektive: Das *Nicht* des Sohnes, der *nicht* der Vater ist, ist die erste Andersheit überhaupt; in ihr sind alle weiteren nichtgöttlichen Andersheiten miterfaßt (vgl. Tourpe, *Siewerth „après" Siewerth*, 168f). Da diese Andersheiten reine logische Möglichkeiten darstellen und ihnen kein eigener ontologischer Status zukommt, affizieren sie Gottes Freiheit nicht; Gott muß sie keinesfalls erschaffen. Deshalb endet Siewerths System gerade nicht in einem Gottes Sein und Handeln deduktiv erfassenden *geschlossenen* System. Die Freiheit Gottes sprengt jedes geschlossene System, weshalb Siewerth bereits im Vorwort zur ersten Auflage des Identitätssystems betont: Nur „soweit dies möglich ist" (GW II: 31), wolle er den Systembegriff des deutschen Idealismus in Anwendung bringen. Die von R. rezipierte Kritik von Stockhausen und Neidl an Siewerths Ontologie, nach der der Mensch zum Moment des für sich subsistenzlosen Seins zu werden drohe, so daß dieses Sein dem Weltgeist Hegels nicht unähnlich sei, berücksichtigt unter anderem nicht, daß dieses für sich irreale Sein über kein Sich verfügt, das sich irgendwie anzielen und verwirklichen könnte – wie hingegen der Geist nach Hegels Konzeption. Auf diesen entscheidenden Sachverhalt sind Formulierungen Siewerths zu beziehen, die einen anderen Eindruck erwecken können.

Die deduktive Denkweise Siewerths ist nicht deduktionistisch, da sie ihre Aussagen auch im Ausgang vom endlichen Seienden entwikkelt. Das besagt freilich nicht, daß man Siewerth interpretatorisch in einen induktiven Denker verwandeln könnte. Aber auch seine Analysen des endlichen Daseins nach Martin Heidegger zeigen in anthropologischer Hinsicht eine induktive Gedankenführung. Zu berücksichtigen sind ebenso die Überlegungen zur Geschichtlichkeit der Gotteserkenntnis.

Eher einfach macht es sich R. bei der Kritik der Ausführungen Siewerths zu Kind, Elternschaft und den „Rollen" von Mann und Frau. R. schaut nicht durch die barocke und heute altmodisch wirkende Ausdrucksweise Siewerths hindurch, um den Wert der zentralen pädagogischen Aussagen Siewerths in den Blick zu nehmen. Siewerth will nicht die Geschlechterrollen einer „westdeutschen, kleinbürgerlichen Nachkriegsidylle" (111) metaphysisch überhöhen und auf deduktivem Weg festzementieren – mit dem Ergebnis einer „Philosophie auf Heimatfilmniveau" (96); er beabsichtigt, in die metaphysische Tiefe dessen zu führen, was Begabung und Erziehung des gottebenbildlichen Menschen bedeuten.

Kritik äußert R. auch an Siewerths Ontologie, die in dezidierter Weise die Positivität des Seins und des Lebens in den Vordergrund stellt; Widersprüchliches, Negativerfahrungen, Absurdes und Böses (Auschwitz) seien durch diese Ontologie unverhältnismäßig marginalisiert. Siewerths Hinweise auf die Ursünde und das Verständnis des Bösen als *privatio boni* (Verharmlosungsvorwurf) stellen R. nicht zufrieden. Auch bei der Diskussion dieser Kritik müßte man tiefer ansetzen, nur soviel: Warum soll die Trennung des Menschen von Gott (= Sinn, Leben, Glück, Heil, Ursprung und Ziel des Kosmos) nicht doch das Widersprüchliche in den Menschen und seine Welterfahrung hingetragen haben? Weshalb soll man nicht vor allem der christlichen Hamartiologie entscheidende Hilfen bei der Diskussion der Theodizeefrage entnehmen, auch wenn sie nicht *alles* zu erklären vermag? Verlangte man eine *Alleserklärung* (auch aus der Perspektive des Kreuzes Jesu), verlangte man wieder ein absolutes System und die Reduktion der Offenbarung auf himmlische Informationen. Und was ist diabolischer, als Gottes Werk wieder ins Nichts zu kehren? Ist es schließlich nicht der Ausdruck des Glaubens an die Erlösung, daß die Positivität des Seins, die von Gott kommt, von menschlicher Perversion unterschieden werden kann? Gäbe es diese Unterscheidung nicht, könnte keine Erlösung gedacht werden. Auch R. weiß um die Unmöglichkeit, das Böse zu ontologisieren. In der Tat: Gerade wenn man dem Bösen ein Sein, eine Bedeutung oder einen Sinn zukommen lassen würde, hätte man es in ein System des Seins (oder Sinns) integriert und dadurch verharmlost. Also kann man das Böse nur seins- und ortlos denken, das Sein hingegen als Positivität.

Wie gesagt: R.s Arbeit bietet in den ersten vier Abschnitten eine gute Hinführung zur Metaphysik Siewerths. Über den Inhalt des fünften Teils kann man anderer Meinung sein.

Bonn Michael Schulz

Tilitzki, Christian: **Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich.** – Berlin: Akademie Verlag 2002. 2 Bde, 1475 S., geb. € 165,00 ISBN: 3–05–003647–8

Der Abstieg des Philosophen aus dem lichten Reich des reinen Gedankens in die Schattenwelt des realpolitischen Geschehens beunruhigt bereits im „Höhlengleichnis" Platons die philosophische Reflexion. In der deutschen Philosophie des 20. Jh.s hat v. a. Martin Hei-

deggers gewagter Versuch, die politischen Führer des Dritten Reiches geistig zu leiten, für allgemeines Aufsehen gesorgt. So wurde auch das vorliegende – äußerst voluminöse – Werk Christian Tilitzkis, das eine leicht überarbeitete Fassung seiner von Karlfried Gründer und Ernst Nolte in Berlin betreuten Diss. darstellt, „von der Kontroverse um Martin Heideggers ‚Geschick' im Dritten Reich" (1475) angeregt.[1]

Bereits der Seitenumfang der in zwei Teilbd.n erschienenen Studie läßt vermuten, daß der Autor mit einer kaum zu überbietenden gelehrten Gründlichkeit an seine Aufgabe herangetreten ist. Der erste Blick in das Inhaltsverzeichnis bestätigt diesen Eindruck: Der relativ knapp gehaltenen Einleitung (15–39), in der programmatisch für eine Historisierung der neueren Philosophiegeschichtsschreibung plädiert wird, folgen die beiden Hauptteile der Untersuchung: A. Die Berufungspolitik im Fach Philosophie 1919 bis 1932 (41–591) und B. Die Berufungspolitik zwischen 1933 und 1945 (593–1162). In einer wiederum recht knappen Schlußbetrachtung (1163–1168) von nicht mehr als sechs Seiten faßt T. die Resultate seiner Forschung zusammen. Der beeindruckende Anhang enthält neben dem obligatorischen Literaturverzeichnis (1273–1443) und einem Personenregister (1444–1470) ein überaus informatives Verzeichnis aller politisch-weltanschaulich relevanten Lehrveranstaltungen an deutschen Universitäten für den Zeitraum von 1918/19 bis 1945 (1171–1272).

Weitreichende Zustimmung verdient aus der Sicht des Rez. die interpretationsleitende Intention des Autors, das philosophische Denken zwischen 1918 und 1945 zu rekontextualisieren und damit auch zu rehistorisieren. Die von einem wissenschaftsfremden Betroffenheitspathos bestimmte Diskussion der komplexen Verflechtung von Philosophie und Politik läßt jedenfalls das Verdikt plausibel erscheinen, daß die bisherigen Darstellungen der „Universitätsphilosophie zwischen 1918 und 1945" als eine „Philosophiegeschichte ohne Geschichte" zu bezeichnen seien (18). Um einer moralisierenden Historiographie entgegenzutreten, schlägt T. eine „revisionistische Bereitschaft" (22/23) vor, die sich dem Quellenmaterial ohne die entsprechend ideologische Vorverurteilung nähert. Ein alternatives Interpretationskonzept, das die gewünschte Rekontextualisierung und Rehistorisierung des Gegenstandes zu leisten verspreche, findet der Autor bei dem Heidegger- und Nicolai Hartmann-Schüler Ernst Nolte: „Allein Ernst Noltes philosophiehistorische Studien gewinnen die globale Dimension der Auseinandersetzung zurück, in die das Deutsche Reich und seine Intellektuellen verwickelt waren. Für die Philosophiegeschichte zwischen 1918 und 1945 eröffnet er damit nicht mehr zu ignorierende Perspektiven: Wer die deutschen Positionen als politisch legitime in einem Weltbürgerkrieg akzeptiert, der verläßt den ‚Germanozentrismus', der wissenschaftsgeschichtlich bisher den Ton angibt." (28) Eine Emanzipation von diesem „dumpfen ‚Germanozentrismus'" (29) führe nach Nolte zu den folgenden vier Konsequenzen: 1. Innerhalb der politischen Philosophie müsse der Gegensatz zwischen den Universalisten, die sich an überzeitlichen und allgemeingültigen Bezugssystemen orientierten, und den Partikularisten, die von einer konkret-historischen Größe wie der völkischen Existenz ausgingen, möglichst scharf herausgestellt werden. 2. Die Zuordnung einer philosophischen Position zum Nationalsozialismus dürfe sich nicht allein an der Adaption rassenideologischer und antijudaischer Elemente orientieren, da der Antijudaismus nicht notwendig mit dem Nationalsozialismus kompatibel sein müsse. 3. Die Position der politisch rechtsgerichteten Philosophen dürfe nicht auf das antidemokratische Ideologiesegment verkürzt werden; vielmehr sei die Aufmerksamkeit auf die prinzipielle Zurückweisung des durch die Industrialisierung generierten „Liberalen Systems" (31) zu richten. 4. Die ideologische Nähe zwischen Marxismus und Konservatismus, die ihre Wurzel in der gemeinsamen Orientierung an den Totalitätskonzepten des Deutschen Idealismus habe, müsse stärker thematisiert werden, um so die analoge – auf der rechten und linken Seite des politischen Spektrums zu findende – „negative Grundempfindung" (31) gegenüber dem „Liberalen System" herauszustellen. Innerhalb dieses hier nur knapp skizzierten Interpretationsrahmens bewegt sich die historische Detailarbeit T.s.

Der historisch minutiöse Charakter der Studie wird allein an der Absicht des Autors ablesbar, die „erste Gesamtdarstellung der Berufungsgeschichte philosophischer Lehrstühle an allen deutschen Universitäten und Technischen Hochschulen" (34) anzustreben. Dieser institutionshistorische Anspruch wird sogar noch intensiviert, indem der Autor auch den Habilitationsverfahren zwischen 1919 und 1944/45 große Aufmerksamkeit schenkt; und dieser historischen Prämisse entspricht es, daß T. sich keineswegs auf die Prominenz der deutschen Universitätsphilosophie innerhalb des besagten Zeitraumes wie Heidegger, Jaspers, Scheler, Hartmann, Plessner oder Freyer beschränkt, sondern sein Augenmerk vielmehr auf die heute kaum noch bekannten „Männer der zweiten und dritten Linie" (36) richtet.

Mit diesen interpretatorischen Vorgaben präsentiert der Vf. in den beiden Hauptteilen seines Werkes ein reichhaltiges und quellennahes historisches Panorama, das sich durch einen hohen Grad an Präzision und handwerklichem Können auszeichnet. In einer Parallelkonstruktion gliedern sich beide Hauptteile in jeweils zwei thematische Unterabschnitte: 1. die Besetzung philosophischer Lehrstühle zwischen 1919 und 1932 im ersten (43–351) und diejenige zwischen 1933 und 1945 im zweiten Hauptteil (595–912) sowie 2. die Kommentare zum Zeitgeschehen für die beiden Zeiträume (353–591 und 913–1162). Die handbuchartige Rekonstruktion der Berufungs- und Habilitationsverfahren in den beiden ersten Unterabschnitten bietet zwar eine außerordentliche Fülle an Fakten und Informationen, aber dieses reichhaltige Angebot hat auch seinen rezeptionstechnischen Preis: eine Monotonie, die an Unlesbarkeit grenzt. Das ändert sich in den beiden zweiten Unterabschnitten, in denen die philosophische Kommentierung des jeweiligen Zeitgeschehens dargestellt wird. Hier führt der Autor seinen Leser durch heute vergessene Schriften, Traktate und Reden, die ein abwechslungsreiches und differenziertes Bild der „geistige[n] Situation der Zeit" – so der berühmte Titel einer Jaspers-Schrift aus dem Jahr 1932 – widerspiegeln. V. a. die Ausführungen zu Alfred Baeumler sowie die philosophische Deutung des Zweiten Weltkrieges entschädigen den Leser für den mühsamen Weg durch die beiden ersten Unterabschnitte.

Zweifelsohne hat T. ein Werk vorgelegt, das in der zukünftigen Diskussion des Verhältnisses von Philosophie und Politik in der Weimarer Republik und im Dritten Reich nicht übergangen werden sollte. Seine Enthaltsamkeit gegenüber moralisierenden Entrüstungen könnte wegweisend für eine vorurteilsfreiere und differenziertere Sicht der philosophischen Ansätze zwischen 1918 und 1945 sein. Allerdings führt die Interpretationsmaxime des Vf.s zu einer Philosophiegeschichtsschreibung, die letztlich in einer positivistisch orientierten Historiographie steckenbleibt und auf den philosophischen Gedankenflug mit einer desillusionierten Selbstbescheidung Verzicht leistet. T.s Polemik gegen eine „Philosophiegeschichte ohne Geschichte" (18) verdient Zustimmung, aber auch seine eigene Darstellungsform einer Philosophiegeschichte ohne Philosophie bleibt insuffizient.

Steinfurt Robert Jan Berg

[1] Auslöser der sogenannten „Heidegger-Kontroverse" in den späten achtziger Jahren war die Publikation zweier Werke zu der Frage nach dem politischen Engagement Heideggers. Siehe hierzu: Farías, Victor: Heidegger und der Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort v. Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 1989 und Ott, Hugo: Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie, Frankfurt a. M./New York 1988.

Zeillinger, Peter: **Nachträgliches Denken.** Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida. (Religion – Geschichte – Gesellschaft, Fundamentaltheologische Studien, Bd 29) – Münster: Lit 2002. 286 S. Ln € 35,90 ISBN: 3–8258–6144–9

Peter Zeillinger fügt der inzwischen erklecklichen Zahl theologischer Monographien zum Werk Jacques Derridas eine werkgeschichtlich ausgerichtete Arbeit hinzu, die sich konsequent durch ein exaktes Verzeichnis der Derridaschen Werke und ihrer Übersetzungen von 1954 bis 2002 auszeichnet (243–286). Z.s Vorgehen führt zunächst zu einer sorgfältigen, für den kundigen Leser aber bisweilen auch ermüdenden Rekonstruktion zentraler Themenkomplexe aus dem Kosmos Derridascher Philosophie wie etwa der Endlichkeit des Ursprungs, des Anderen der Vernunft, der Universalität der Zeichen, der *différance*, der Ur-Spur, des Unmöglichen etc. Den zeitdiagnostischen Hintergrund der Studie bildet die in der Einleitung und den ersten beiden Kapiteln (5–22) entwickelte und später immer wieder aufgegriffene Wahrnehmung einer „globalen Grundlagenkrise" als „Krise der Grundlegung überhaupt" (110), entwickelt aus dem Fragehorizont der neueren politischen Theologie. Die Aufgabe einer im engeren Sinne fundamentaltheologischen Orts- und Methodenreflexion, die damit ebenfalls bereits erledigt sein soll, wird allerdings de facto kaum angegangen.

Die genannte Form der Untersuchung bringt nicht wenige neue Erkenntnisse bezüglich bestimmter begriffsgeschichtlicher Feinheiten im Derridaschen Werk hervor. Im ersten Kap. legt Z. besonderen Wert auf eine chronologische Untersuchung der 1967 im Sbd *L'écriture et la différence* gemeinsam erschienenen, vorher aber schon einzeln publizierten Art. Dabei wird deutlich, daß der bedeutsame Terminus *différance*, im Verlauf der Studie *La voix et la phénomène* entstanden, in die früheren Beiträge für ihre Zweitpublikation nachträglich eingearbeitet wurde (80ff), sowie, daß Derridas Dissertation *De la Grammatologie* ohne die Vorarbeit in diesen bisweilen deutlich früher entstandenen Arbeiten kaum verstanden werden könnte (89). Zu den neuen Einsichten Z.s gehört ebenfalls, daß sich im Werk Derridas von Beginn an ein geregelter Gebrauch klassischer philosophischer Termini und der von ihm geprägten Neologismen findet. Der Vf. schließt daraus, „dass die Einführung von Neologismen" nicht willkürlich erfolgt, sondern „gerade durch die Unmöglichkeit, sie klassischen Gehalten zuzuordnen, legitimiert ist." (90) Um so erstaunlicher mutet es an, wenn bei so viel begriffsgeschichtlicher Genauigkeit ein im Werk Derridas so wesentlicher Terminus wie *dekonstruktiv / Dekonstruktion* noch auf S. 115 unausgewiesen verwendet wird.

Von 1967 an nimmt Z. bei Derrida einen Wandel von einer „parasitären" Lektüre, die sich vor allem in der genauen Analyse der Werke Husserls, Foucaults, Levinas', Freuds und anderer widmet, hin zu einer eigenständigen Fragerichtung wahr: „[D]ie Entdeckung der *différance* [eröffnet] eine bestimmte *andere*, vorgängige Ordnung von Zeit und Raum." (107). Sehr treffend gelingt die im Anschluß an *L'autre cap* schließlich doch noch gefundene Definition der „Dekonstruktion als *Erfindung einer Geste der Anerkennung einer ursprünglichen Alterität*" (133).

Hilfreich sind darüber hinaus Z.s knappe Andeutungen zum Status des Derridaschen Sprechens: Vermied dieser zu Beginn nur „den Eindruck zu erwecken, aus dem freien Willen des schöpferischen Autors heraus zu argumentieren" (79), so wird zunehmend ein „Sich-selbst-riskieren-im-nichts-sagen-Wollen" (116) herauspräpariert, das gleichwohl von den jüngeren, stärker politisch und ethisch gefärbten Texten in Gefahr gebracht werde. Dazu paßt die Verwendung des Partikels „vielleicht": Spätestens seit *Politiques de l'amitié* diskurspolitisch als Ausdruck eines performativen Schreibens, als *gezielte Selbstdekonstruktion* (137) beschreibbar, markiert er einen „Vorgriff auf die Zukunft", welcher zugleich den Eindruck vermeidet „diese Zukunft in der sprachlichen Formulierung bereits unhinterfragbar bestimmt zu haben" (147).

Auch wenn gegen Ende des Bdes (endlich) die Frage nach „theologische[n] Aufbrüche[n]" gestellt wird, setzt sich Z.s vorsichtig-tastendes und werkgeschichtliches Vorgehen fort: Hier wird nun herausgearbeitet, wie wirksam Derridas Gebrauch des Terminus ‚Theologie' in der Nachfolge Heideggers Ontotheologie-Begriffs eine vorschnelle theologische Rezeption blockiert (151ff). Dennoch findet der Vf. theologische Aufbrüche bei Derrida in der temporalen Beziehung der *différance* „zu einer unvordenklichen Vergangenheit" und einer „unnennbaren Zukunft" (152). Die unnötig ausführlichen Lektüren von *Comment ne pas parler* (156–178), *Apokalypse* (178–188) und *Feu la cendre* (188–203) zeitigen über eine erneute Bestätigung der These von der „Performativität des Derridaschen Schreibens" – also des formalen Vollzugs einer inhaltlich erwogenen „Unmöglichkeit eines metasprachlichen Diskurses" (190) – keine neuen Ergebnisse. Der Versuch einer quasi unschuldigen ersten theologischen Lektüre Derridas, den der Vf. auch dadurch zu erwecken sucht, daß er keinen Blick in die breite englisch-, deutsch- und französischsprachige Literatur zum Thema wirft, entwickelt insgesamt wenig Überzeugungskraft.

Sehr hilfreich für die Debatten um eine theologische Rezeption Derridas zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik sind dagegen die im (ausgesprochen knapp ausgefallenen) Nachwort unter der Überschrift „Eine Theologie – wäre sie möglich?" angeführten Überlegungen des Vf.s (217–226): Z. hält hier erneut fest, daß jede Begründungsfigur notwendig von ihrer Temporalisation durchzogen gedacht werden müsse. Somit könne sie nicht durch Unmittelbarkeit gekennzeichnet sein, sondern müsse aufgrund ihrer sprachlichen Struktur als Nachträglichkeit charakterisiert werden. Daraus schlußfolgert er: „Es wird daher sinnvoller sein [...] nicht von jener ‚zu-vergewissernden Universalität' zu sprechen, die bereits vorausgesetzt werden müsse, sondern vorsichtiger, weniger bestimmt, von einer sich allenfalls erst nachträglich als vorgängig erweisenden Universalität. Einer Universalität im Kommen. *Wenn* es sie denn gibt" (220).

Die Untersuchung wirkt insgesamt etwas unentschieden, was die Entwicklung einer eigenen Fragestellung angeht; eine Unentschiedenheit, die nicht einfach dadurch erklärt werden kann, daß eine solche Fragestellung – zumal in bezug auf das Denken Derridas – inzwischen obsolet geworden sei. Die (theologische) Notwendigkeit mindestens eines negativen Universalismus wird am Ende ja auch von Z. (wenn auch nicht argumentativ *entwickelt*) in Anlehnung an Überlegungen aus dem Kontext der Neuen Politischen Theologie immerhin *angedeutet*. Hier dürfte der Eigenlogik des theologischen Diskurses zu wenig Raum eingeräumt worden sein.

Freiburg Joachim Valentin

Judentum

Anti-Judaism and the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000, hg. v. Reimund Bieringer / Didier Pollefeyt / Frederique Vandecasteele-Vanneuville. – Assen: Royal Van Gorcum 2001. XVI, 612 S. (Jewish and Christian Heritage Series, 1), geb. € 230,00 ISBN: 90–232–3712–9

Der von seinem Umfang und Inhalt gewichtige Sbd zur Frage eines Antijudaismus im Johannesevangelium geht auf ein vierjähriges Forschungsprojekt an der Kath. Fak. der Univ. Leuven zurück und gibt die überarbeiteten Vorträge eines international hochkarätig besetzten Kolloquiums wieder. Angesichts des jüdisch-christlichen Dialogs auf dem Hintergrund der Shoa, der Fragen nach neutestamentlichen Wurzeln eines christlichen Antijudaismus und der komplexen forschungsgeschichtlichen Landschaft zum möglichen Antijudaismus im JohEv ist die methodische, hermeneutische und theologische Herausforderung, der sich dieser Sbd stellt, wahrlich nicht gering. Die 25 Einzelbeiträge, die hier nicht je für sich vorgestellt und diskutiert werden können, werden von einem konzentrierten und gut durchdachten Präludium der drei Hg. eingeleitet, in dem diese die Forschungslandschaft strukturieren und systematisieren, die unterschiedlichen Positionen der Beitragenden vorstellen und durchaus auch einer eigenen kritischen Bewertung unterziehen – im Blick auf die von ihnen selbst vorgetragene Antwort auf die Frage nach einem joh Antijudaismus.

Die in der Johannesforschung vertretenen, teils weit auseinanderliegenden Positionen zu der Leitthematik (vgl. auch die umfangreiche Auswahlbibliographie zum joh Antijudaismus und die weiteren Indices 549–610) werden unter fünf Leitfragen eingeordnet:

(1) Ist das JohEv antijüdisch? Diese Frage läßt sich differenzieren im Blick auf die Interpretationen des JohEv (*intentio lectoris*), den Text selbst (*sensus textus*) und den Autor des Textes (*intentio auctoris*). Die Interpretations- und Wirkungsgeschichte des JohEv zeige, daß nicht nur einzelne Ausleger, sondern ganze Auslegungsgemeinschaften das JohEv faktisch antijüdisch ausgelegt haben – ein Phänomen, das nach Ansicht der Hg. seine Ursache wohl nicht nur in der nachjoh Auslegungsgeschichte haben kann. Die Argumentationsfigur, nach der zwar der Text selbst antijüdische Urteile beinhalte, der Evangelist selbst als Autor des Textes vom Antijudaismus freizusprechen sei, wird als apologetische Ausweichstrategie abgelehnt. Auch die Versuche, den Autor und seine verwendeten Argumente und Denkmuster als innerjüdische Kontroverse (vgl. die Positionen von J. D. G. Dunn in diesem Bd 47–67; U. C. von Wahlde: 418–444) oder als durch eine besondere zeitgeschichtliche Situation bedingt (den angenommenen Synagogenausschluß; vgl. M. de Boer: 260–280) zu deuten, werden als nicht ausreichend zur Erklärung der polemischen und pauschalen Aussagen bes. in Joh 8, 31–59 zurückgewiesen. Schließlich sei es keineswegs evident, daß die Trennung zwischen Judentum und Christentum („parting of the ways") bei der Abfassung des JohEv wirklich schon vollzogen gewesen sei (vgl. A. Reinhartz: 341–356). Demgegenüber rechnen die Hg. mit J. Zumstein (461–478), R. A. Culpepper (68–91) u. a. damit, daß das JohEv und sein Autor von antijüdischen Aussagen nicht freigesprochen werden können.

(2) Wer sind „die Juden" im JohEv? Wie kommt es dazu, daß das JohEv einerseits das am meisten jüdische der vier kanonischen Evangelien ist („the most Judeo-centric of the gospels"; 18) und fast alle handelnden Personen Juden sind, andererseits jedoch „die Juden" undifferenziert als Gegner Jesu qualifiziert werden? Lösungsversuche auf diese Frage gehen dahin, „die Juden" als innerchristliche (!) Gegner (vgl. H. J. de Jonge: 239–260), als jüdische Autoritäten in Jerusalem (vgl. U. C. von Wahlde), als jüdische Nachbarschaft der joh Gemeinden (S. Motyer: 92–110) oder als Juden im Sinne von Einwohnern Judäas zu verstehen. Gegen diese Positionen verweisen die Hg. auf die Ununterscheidbarkeit zwischen „Juden" zur Zeit Jesu und „Juden" zur Zeit des Evangelisten (vgl. 20f). Auch die verbreitete Deutung „der Juden" als „Repräsentanten des Unglaubens" (u. a.: R. Bultmann; J. Zumstein) verkleinert nach Ansicht der Hg. das antijüdische Potential dieser pauschalen Wendung gerade nicht.

(3) Wie ist die dem JohEv vorausliegende und in ihm reflektierte Auseinandersetzung zwischen der joh Gemeinde und „den Juden" zu verstehen? Will man den geschichtlichen Konflikt nicht gänzlich bestreiten und ihn rein literarisch deuten (so H. J. de Jonge), bleiben die Möglichkeiten, ihn als *innerchristlichen* (H. J. de Jonge), *innerjüdischen* (u. a. J. D. G. Dunn; M. De Boer; B. Klappert: 159–186) oder doch als *jüdisch-christlichen* Konflikt (der abgeschlossen ist und deshalb zurückliegt: J. Zumstein; der sich in einer Frühphase befindet und noch weiterwirkt: M. J. J. Menken: 445–460; vgl. neben den Hg.n auch R. A. Culpepper; A. Reinhartz; P. J. Tomson: 301–340) zu interpretieren. Inhaltlicher Dissenspunkt ist die joh Christologie (vgl. nur 5,18: 10,33; 19,7), deren Anspruch und Reichweite eigens zu bestimmen ist.

(4) Tritt die joh Christologie und mit ihr der christliche Glaube an die Stelle des jüdischen Glaubens im Sinne einer Ablösung und Ersetzung (Substitutionsmodell)? Neben der Annahme, die joh Christologie beanspruche das Erbe der Verheißungen Israels in dem Sinne anzutreten, daß für nichtchristusgläubige Juden kein Heil mehr vorgesehen ist (so tendenziell R. A. Culpepper, der in dem christlichen Exklusivismus ein Echo des jüdischen Exklusivismus sieht), rechnen manche Vf. damit, daß die joh Christologie auf die „Wiederherstellung Israels" (G. van Belle: 370–400; B. Klappert; R. Motyer) oder auf die „Erfüllung" der Heilsgeschichte Israels, genauerhin als „summit" und „accomplishment" (nicht als „fulfillment") ziele (J. Zumstein). Gegen letztere Deutung wenden die Hg. ein, daß „fulfillment" und „replacement" sich mindestens in geschichtlicher Perspektive als allzu nahe Geschwister erwiesen hätten (31).

(5) Welche hermeneutischen Einsichten können heute für die Lektüre des JohEv geltend gemacht werden? Im Anschluß an R. Burggraeve (202–225) votieren die Hg. dafür (vgl. 33–44), die zentrale Hauptbotschaft des JohEv auch gegen einige innere Widersprüche durchzusetzen (vgl. 15 „to save the core message of the Biblical text against aberrations of individual authors or texts"). Als hermeneutischen Zugangsweg plädieren sie für ein theologisches Offenbarungsverständnis, das weder quellenkritisch frühere Textstadien gegenüber späteren Ergänzungen ausspielt, noch Verse, die positiv von jüdischem Glauben und jüdischer Identität sprechen (vgl. 4,22), mit antijüdischen Versen (vgl. 8,44) abzugleichen sucht. Vielmehr sei nicht jeder Vers in der Heiligen Schrift, hier dem JohEv, mit der gleichen Offenbarungsautorität ausgestattet, so daß es durchaus möglich und nötig sei, in Form von Sachkritik Johannes gegen Johannes auszulegen, weil sich die menschlich-irdische, sündige Verfassung des Evangelisten auch in seinem Text niederschlagen kann (vgl. J. Beutler: Schwierige Texte sind manchmal „expressions of the human aspect of the Word of God and of human limits, even sin" [238]). Auch wenn das JohEv nach Ansicht der Hg. vom Vorwurf des Antijudaismus in Teilen seines Textes nicht freigesprochen werden kann, so entwerfe die Gesamtbotschaft doch eine normative „alternative world of all-inclusive love and life which trancends anti-Judaism" (44). Eben diese Botschaft gelte es als verbindliches Offenbarungszeugnis wahrzunehmen und zu verkünden.

Dieser enzyklopädische Sbd zur brisanten Frage eines Antijudaismus im JohEv dokumentiert einen Meilenstein der Forschung, indem

er antijüdische Aussagen bzw. Potentiale im JohEv oder in seiner Auslegungsgeschichte reflektiert, indem er das gesamte Spektrum der neueren Forschung vor Augen führt und zudem Lese- und Argumentationsstrategien innerhalb der Forschungsdiskussion aufdeckt und kritisch beurteilt. Den Hg.n sei für diese umfassende Dokumentation gedankt, die die Diskussion freilich nicht abschließt, sondern auch neu anregt.

Würzburg Klaus Scholtissek

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractates Peah and Demay. Edition, Translation and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2000. XII + 648 S. (Studia Judaica, 19), Ln € 148,00 ISBN: 3–11–016691–7

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractates Kilaim and Ševiït. Edition, Translation and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2001. XIII + 677 S. (Studia Judaica, 20), Ln € 148,00 ISBN: 3–11–017122–8

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractates Terumot and Ma'aserot. Edition, Translation and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2002. XII + 584 S. (Studia Judaica, 21), Ln € 148,00 ISBN: 3–11–017436–7

The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractates Ma'aser Šeni, Ḥallah, 'Orlah, and Bikkurim. Edition, Translation, and Commentary, hg. v. Heinrich W. Guggenheimer – Berlin / New York: de Gruyter 2003. XII + 672 S. (Studia Judaica, 23), Ln € 148,00 ISBN: 3–11–017763–3

Die vorzustellenden Bde bilden die Teile 2–5 (Bd 1 lag nicht zur Rez. vor)[1] einer zweisprachigen, hebräisch/aramäisch-englischen Ausgabe der ersten Ordnung des Jerusalemer oder palästinischen Talmuds, der aus elf Traktaten besteht. Der Talmud Yerushalmi stand, was seine religiöse und historische Bedeutung innerhalb des Judentums und dann auch der jüdischen Wissenschaft anbelangt, lange Zeit im Schatten seines umfangreicheren, wenngleich jüngeren ‚Bruders', des babylonischen Talmuds.[2] Ein Grund für seine Wiederentdeckung im 19. Jh. war neben seiner Bedeutung als historische Quelle für das jüdische Leben in Palästina bis ins 5. Jh. im Rahmen der Wissenschaft des Judentums insbesondere die beginnende jüdische Wiederbesiedlung des Heiligen Landes. Denn damit erlangten die Religionsgesetze, die sich auf Ackerbau, Landwirtschaft und die damit verbundenen Abgaben bezogen, ganz neu praktische Bedeutung für das toratreue Judentum. Die halachischen (= religionsgesetzlichen) Grundlagen dazu stehen (abgesehen von der Tora) in der ersten Ordnung der Mischna (die insgesamt aus sechs solcher thematischen Ordnungen besteht), die darauf bezogene, teilweise mehrere Jahrhunderte umspannende Diskussion ist im Jerusalemer Talmud enthalten, der im 4./5. Jh. in Galiläa seine endgültige Gestalt erhielt.

Von den insgesamt 63 Traktaten der Mischna (jede Ordnung besteht aus 7–12 Traktaten) bietet der Jerusalemer Talmud die ergänzende Kommentierung und Diskussion (als Gemara bezeichnet) für insgesamt 38 Traktate aus den ersten vier Ordnungen, außerdem noch für Teile eines Traktats der sechsten Ordnung. Der babylonische Talmud überliefert die Gemara zu 37 Traktaten. Für 28 Traktate steht so die Gemara beider Talmudim zur Verfügung (für 15 Traktate fehlt sie dagegen völlig). Das ermöglicht den Vergleich und bietet so Einblicke in die unterschiedlichen Traditionen und Entwicklungen, die das rabbinische Judentum in Palästina bzw. im Zweistromland genommen hat.

Die erste Ordnung oder der erste Seder, dem die vorzustellende Edition gewidmet ist, besitzt mit Ausnahme des ersten Traktats keine Entsprechung im babylonischen Talmud und ist von daher von besonderer Bedeutung. Inhaltlich beschäftigt er sich fast ausschließlich mit den pflanzlichen Erträgen des Landes Israel und den mit ihnen verbundenen Abgaben. Daß der Bavli auf dieses Traditionsgut verzichten konnte, hängt mit seiner Entstehung in der Diaspora zusammen. Denn die Gebote dieser Traktate gelten nur für das Leben im Land Israel. Die nachfolgende Übersicht gibt einen Einblick in den Inhalt der zu besprechenden Bände:

Bd 1 enthält den ersten Traktat *Berakhot*, d.h. die Traditionen über die regelmäßigen Gebote und die Segenssprüche bei verschiedenen Gelegenheiten.

Bd 2 dieser Ausgabe umfaßt die Traktate *Pe'a* und *Demai*: Ausgehend von Lev 19,9f; 23,22 und Dtn 24,19ff behandelt *Pe'a* („Ackerecke") den Umgang mit der Ackerecke, die nicht abgeerntet werden darf, sondern den Armen und Fremden zusteht. Verbunden damit sind die Bestimmungen über das Recht der Armen zur Nachlese (vgl. Rut) bzw. deren Anspruch auf vergessene Garben auf dem Feld (Dtn 24,19). Daran schließt sich, gleichsam als Verlängerung der biblischen Bestimmungen auf ein verwandtes Rechtsgebiet, die Regelung des Umgangs mit verlassenem Besitz an (Kap. 5 und 6). Kap. 7 behandelt das Recht, einzelne Beeren in Weinbergen zu ernten, bzw. den Umgang mit einem neu angelegten Weinberg im vierten Jahr (Lev 19,23f) und die Nachlese bei Olivenbäumen. Das letzte Kap. regelt die Zeitkorridore, in denen die Armen ihre Rechte beanspruchen können. Abschließend wird festgelegt, welche Fürsorgeeinrichtungen eine Gemeinde für ihre ärmeren Mitglieder unterhalten soll und wer überhaupt dieses Armenrecht in Anspruch nehmen durfte. Diese Elemente einer Sozialgesetzgebung sind jedoch nur ein kleiner Teil des Traktats, die überwiegende Mehrheit der Halachot regelt die Rechte der Besitzer und will verhindern, daß mit diesem Armenrecht von den Empfängern Mißbrauch getrieben wird. Innerhalb dieser halachischen Hauptlinien gibt es zahlreiche kleinere oder größere Exkurse zu weiteren Themen, etwa über die empfohlene Höhe von Geldspenden (16f), ob man seinen Sohn Griechisch lernen lassen soll (25) oder zum Elterngebot (26ff).

Demai (Zweifelhaftes): Der zweite Traktat im ersten Bd behandelt die Fragen, wie in Fällen vorzugehen ist, in denen zweifelhaft ist, ob die vorgeschriebenen Zehnten abgesondert worden sind. Demai-Produkte sind also solche, bei denen dies zweifelhaft ist. Damit ist das Verhältnis zwischen Produzent und Käufer von landwirtschaftlichen Produkten angesprochen, denn der Produzent ist für die Abgaben verantwortlich und er muß ‚vertrauenswürdig' im Hinblick auf seine Abgabepraxis sein, wenn die Käufer nicht mit einer Nachverzehntung belastet werden sollen bzw. in Gefahr laufen wollen, unabsichtlich ein Gebot zu übertreten, indem sie unverzehntete Produkte konsumieren. Daran wird u.a. der wirtschaftliche Faktor der landwirtschaftlichen Halachot erkennbar. Verbunden damit sind Fragen, wie mit Produkten von Nichtjuden umzugehen ist, und v.a.: in welchem Gebiet die Abgabevorschriften der Tora gelten (ein Thema, das auch in den anderen Traktaten immer wieder vorkommt). Denn daß diese sich *nur* auf das Land, das Gott seinem Volk gegeben hat, beziehen, ist klar. Unklar ist allerdings, welche Grenzziehungen dabei vorauszusetzen sind. Die Geltung der Abgabe-Halachot ist wirtschaftlich gesehen also ein Standortnachteil, da das römische Reich einen offenen Warenverkehr praktizierte. Auch die religiösen Konflikte zwischen Land- und Stadtbevölkerung bzw. zwischen חבר (Mitglied einer religiösen Genossenschaft, die besonders auf korrekte Einhaltung der Abgaben Wert legt[3]) und עם הארץ (*Am haArez*, „Volk des Landes") haben hier eine Wurzel. Denn beim Bauern ist der Ertrag seiner Berufsarbeit abgabepflichtig, während die Städter lediglich ihre Küchenkräuter (vgl. Mt 23,23) verzehnten müssen. So enthält der Traktat sehr viel Material zu einer jüdischen Sozialgeschichte, aber darüber hinaus erneut viele kleine Exkurse, etwa zu den regionalen Unterschieden zwischen Judäa und Galiläa.

Bd 3 enthält die Traktate *Kil'ayim* (Verschiedenartiges) und *Shevi'it* (Siebentjahr). Ersterer behandelt, ausgehend von Lev 19,19; Dtn 22,9–11 die verbotenen Vermischungen von Gewächsen, Tieren und Textilien. Da bei Textilien Mischgewebe für Totentücher erlaubt sind, sind an dieser Stelle auch Bestimmungen für die Behandlung von Verstorbenen und die Beerdigung untergebracht, zumeist – was in dieser Form untypisch ist – in personalisierter Form, d.h. die letzten Wünsche von Rabbinen im Hinblick auf ihre Beerdigung etc. werden erzählt und kommentiert. (299–319). Der Grund dafür wird zu Beginn dieses Abschnitts angegeben: „Bei den Toten ist Freiheit" (Ps 88,6), d.h. „wenn ein Mensch stirbt, wird er frei gemacht von den Geboten" (300), was nichts anderes heißt als: Bei der Bestattung bestimmt nicht die Halacha das Verhalten, sondern die Wünsche des Verstorbenen. *Shevi'it* regelt das Verhalten im Sabbatjahr (Ex 23,10f; Lev 25,1–7; Dtn 15,1–11), in dem nicht nur die Felder unbestellt bleiben, sondern auch Schulden erlassen und Schuldsklaven befreit werden sollen. Von den zehn Kap.n sind die ersten mit den landwirtschaftlichen Aspekten befaßt (Vorbereitungen für das Sabbatjahr; was ist im Sabbatjahr an Arbeiten erlaubt und was nicht; wie ist mit den Früchten umzugehen, die von alleine wachsen, d.h. welche Abgaben sind davon zu geben etc.), das letzte Kap. beschäftigt sich mit der fiskalischen Seite. Ein bekannter Text aus diesem Traktat ist das Grenzverzeichnis des Landes, in dem die Halachot gelten, das als Mosaikinschrift in der Synagoge von Rehov im Jordantal bei Beth Shean gefunden wurde (495ff). Auch die Umgehung der Vorschrift Dtn 15,2 durch den *Prosbol* Hillels ist ein bekannter und viel diskutierter Text (650ff).

Mit rund 400 S. ist der Traktat *Terumot* („Hebeopfer") der längste der hier zu nennenden Traktate. Sein Thema sind die Abgaben, die nach Num 18,8ff; Dtn 18,4 von den Landbesitzern an die Priester gegeben werden müssen, sowie der Zehnthebe, zu dem die Leviten (als die ersten Empfänger des Zehnts) gegenüber den Priestern verpflichtet sind (Num 18,25f). Da die Hebe von den Priestern und ihren Familien im Zustand ritueller Reinheit gegessen werden muß (Num 18,11), ist Voraussetzung, daß sie nach der Ernte rein geblieben ist. Darum muß sie gesondert gekennzeichnet werden. Auch sonst sind in diesem

[1] Kurz vor Drucklegung wurde Bd 1 noch nachgeliefert. The Jerusalem Talmud. First Order: Zeraïm. Tractate Berakhot. Edition, Translation and Commentary, hg. v. H. Guggenheimer. – Berlin / New York: de Gruyter 2000. X + 699 S. (Studia Judaica, 18), Ln € 158,00 ISBN: 3–11–016591–0. Der Bd enthält S. 1–38, eine Gesamteinleitung, auf die bereits eingegangen wurde. Die neun Kap. des Traktats *Berakhot* behandeln die halachischen Bestimmungen über die regelmäßigen jüdischen Gebete. Für das Verständnis jüdischer Gebetspraxis ist der Bd eine reiche Fundgrube; da Gebet und Gottesdienst in der Synagoge eng zusammengehören, bietet der Traktat auch Einblicke in letzteren.

[2] Wie stark dessen Übergewicht immer noch ist, zeigt der Eintrag auf der Vorsatzseite dieser neuen Ausgabe, wo bei der Titelaufnahme als Einheitssachtitel bei den ersten beiden Bden fälschlicherweise „Talmûd bavlî" statt „Talmûd yerûšalmî" steht.

[3] Die weitgehende Wertlosigkeit des Registers zeigt sich beispielhaft daran, daß für *Ḥaver* ein einziger Eintrag vorliegt (s. 646), der sich auf die Einleitung bezieht. Die umfangreichen Abhandlungen im Traktat selbst sind so nicht zu finden (vgl. etwa 423–435).

Bereich, wo es um Heiliges in bezug auf die Priesterschaft geht, die Reinheitsforderungen sehr hoch und die Bestimmungen entsprechend zahlreich, detailliert und z. T. recht kompliziert, weil immer wieder geklärt werden muß, wann eine Verunreinigung eintritt. Verbunden damit sind weitere Bestimmungen bezüglich der Reinhaltung von Speisen allgemein. Häufig erlaubt dieser Traktat ob seiner sehr konkreten Probleme einen Blick in die Kochtöpfe der damaligen Zeit, dazu gibt es Exkurse ins Strafrecht (219ff.237ff) und zur hygienischen Aufbewahrung von Speisen (265ff). Die häufige Anwesenheit von Schlangen (vgl. 277 als Teil einer netten Geschichte) und Ratten (293 u. ö.) in den galiläischen Häusern wird darin ebenso erkennbar wie das Vorkommen von sexuellem Mißbrauch von weiblichen Verwandten (z. B. 224.229) und die Gefahren auf einer Reise, wenn man als einzelner oder als Gruppe in eine Art Geiselhaft gerät (311ff).

Der zweite, sehr viel kürzere Traktat in diesem Bd, *Ma'asrot* („Zehnte"), diskutiert, welche landwirtschaftlichen Produkte überhaupt der Zehnt- und Hebepflicht unterliegen, nachdem die biblischen Gebote nur Getreide, Wein und Olivenöl nennen (Num 18,12.27; Neh 10,35 [38]). Trüffel und Pilze etwa gehören nicht dazu, da sie wild wachsen (416), während alles, was vom Menschen zum Zweck der Ernte angepflanzt wird, auch abgabenpflichtig ist. Weiter wird geregelt, zu welchem Zeitpunkt die Abgaben fällig sind (nämlich nach Beendigung der Ernte) und wie zu verfahren ist, solange die Ernte noch nicht vollständig eingebracht ist, aber z. B. als Proviant schon verzehrt (vgl. Dtn 23,25f) oder Teile davon vor Beendigung der Ernte bereits verkauft worden sind.

Der fünfte, abschließende Bd enthält vier kleinere Traktate: *Ma'aser Sheni* („zweiter Zehnt") beschäftigt sich mit dem Zehnt, der vom Erzeuger selbst in Naturalien oder weit praktischer als Geldwert am Jerusalemer Heiligtum verkonsumiert werden darf/muß (Dtn 14,22–27; 26,12–15; auch Lev 27,30–33 wird rabbinisch mit diesem Gebot verbunden) bzw. im dritten und sechsten Jahr den Leviten und Armen der eigenen Stadt zur Verfügung zu stellen ist (nicht eigentlich Thema in diesem Traktat). Da dieser Zehnt für den Tempel bestimmt ist, gelten für ihn die rituellen Reinheitsbestimmungen für Tempelprodukte. U. a. erfährt man etwas über die Markierung von Gefäßen, die für Tempelabgaben bestimmt sind (156f). Entsprechend markierte Gefäße wurden bei den Ausgrabungen in Masada gefunden. In Kap. 5 wird Lev 19,24 behandelt, da für Obst und Wein im vierten Jahr vergleichbare Bestimmungen gelten. Ein kleiner Exkurs beschäftigt sich mit Traumdeutungen (159–167).

Der folgende Traktat *Ḥalla* („Teighebe") regelt die dem Priester zustehende „Hebe" (Abgabe) vom Brotteig (Num 15,17–22). Sie betrifft nur Brotteig, d. h. halachisch zu klären ist, was unter „Brotteig" fällt und was nicht, desgleichen ist auch hier wieder die Frage der Landesgrenzen bedeutsam, in denen das Gebot gilt (291–293 u. ö.). Besonders Syrien stellt eine Grenzregion dar, deren halachischer Status klärungsbedürftig ist (vgl. z. B. 370ff). Ansonsten sind die Reinheitsvorschriften in Analogie zu den übrigen Priesterabgaben zu beachten, wobei die Anwendung auf Teig noch einmal vor neue Schwierigkeiten stellt (z. B. ob man Teighebe nackt abheben darf [300], mit einer interessanten Parallele zu Mt 5,28). Auch dieser Traktat bietet interessante Einblicke in die damalige Speisekarte, außerdem in die besonderen Fragestellungen des Bäckerhandwerks, das in besonderer Weise von diesen Bestimmungen betroffen ist.

Der kleine Traktat *'Orla* („Vorhaut" [der Bäume]) ist den Fruchtbäumen und Weinstöcken gewidmet, die in den ersten drei Jahren als „unbeschnitten" gelten und deren Früchte in dieser Zeit zum Verzehr verboten sind. Da auch hierfür Definitionen nötig sind, welche Früchte unter dieses Gebot fallen und wie die drei Jahre zu zählen sind (z. B. bei Verpflanzung eines Schößlings), bietet der Traktat manchen Einblick in den Obstbau der damaligen Zeit. Der zweite Teil beschäftigt sich generell mit verbotenem Nießbrauch von landwirtschaftlichen Produkten.

Der letzte Traktat des ersten Seder *Bikkurim* („Erstlinge") hat abschließenden Charakter. Er dreht sich um das Bekenntnis in Dtn 26,5ff und die bei dieser Gelegenheit darzubringenden Erstlinge. Geklärt wird deren Verhältnis zu den anderen genannten Abgaben, eine Besonderheit ist die Behandlung der Bekenntnispflicht des Proselyten, da dieser den Vers Dtn 26,5 nicht ohne weiteres nachsprechen konnte (559–568). Beim Verzehr von Erstlingsfrüchten und Hebe unterliegen die Priester und ihre Familien der Forderung nach ritueller Reinheit. Wer dieser Verpflichtung nicht nachkommt, ist mit der Ausrottungsstrafe („extirpation") bedroht, die von Gott durch frühen Tod verhängt wird. Als solche gilt ein Tod bis zum Alter von 50 Jahren. In diesem Zusammenhang werden dann weitere Altersstufen und die damit verbundenen Todesweisen behandelt (590–594). Das letzte Kap. enthält u. a. einige interessante historische Notizen, die sich auf Ereignisse am Tempel beziehen.

Selbst eine relativ ausführliche Inhaltsangabe vermag nicht annähernd die Vielfalt des Stoffes dieser Bde wiederzugeben. Neben den eigentlich halachischen Diskussionen (die vom Umfang her deutlich überwiegen) sind es für Nichthalachisten insbesondere die Sachinformationen über landwirtschaftliche Produkte, Anbau- und Erntemethoden, Grenzverzeichnisse, Berufe und spezifische Probleme einzelner Berufsgruppen, Hinweise auf Gruppenrivalitäten, der Umgang mit Nichtjuden und Elementen der römischen Kultur, wie etwa dem selbstverständlichen Gebrauch der öffentlichen Bäder (u. a. III 296.299; IV 316f), und viele andere Nebeninformationen, die diese Bde zu einer wahren Fundgrube für jüdisches Leben in der Spätantike in Israel machen. Dazu kommen Informationen aus der Zeit, als der Tempel noch stand. Sie sind in ihrer historischen Relevanz jedoch heftig umstritten.

Leider bieten die Bde keine entsprechenden Werkzeuge, um die darin verborgenen Schätze auch bergen zu können: Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis fehlt völlig (das vorhandene ist im Grunde genommen Platzvergeudung, weil es keinerlei inhaltliche Information bietet, zumindest eine vertane Gelegenheit im Hinblick auf Benützerfreundlichkeit), so daß man die ‚spannenden' Texte in der Fülle des ‚nur' halachischen Materials[4] nur schwer findet. Das überaus dürftige und offenbar völlig zufällige Sachregister (s. Anm. 2) vermag diese Lücke ebenfalls nicht zu füllen. Auch die Bibelstellenregister der einzelnen Bände sind bei weitem nicht vollständig. Wer also die Traktate nicht zusammenhängend durchlesen will und sich ein eigenes Register erstellt, der muß im Grunde schon vorher wissen, welche Stellen ihn interessieren. Andererseits ist gerade die vollständige Lektüre solcher Texte zu empfehlen, weil nur so das dominierende halachische Denken erkannt wird und zugleich das weitgehende Fehlen von Aussagen, die man in christlicher Tradition als „theologisch" oder „ethisch" qualifizieren würde. Im Vergleich zum babylonischen Talmud und Teilen der Midraschim fehlen auch aggadische Elemente fast völlig und damit die in der christlichen Rezeption dieser Literatur (manchmal allzu) beliebten rabbinischen Geschichten. Es ist im Grunde eine völlig fremde Welt, die dem christlichen Leser hier begegnet, obwohl sie zugleich viel Vertrautes enthält.

Entsprechend neugierig und erwartungsvoll nimmt man darum diese Bde in die Hand. Denn trotz seiner unbestrittenen historischen Bedeutung blieb der Yerushalmi in der wissenschaftlichen Erforschung über lange Zeit hinweg eine Art Stiefkind, was u. a. damit zusammenhängt, daß die notwendigen Hilfsmittel, die ihn etwa auch für die christliche Theologie zugänglich(er) gemacht hätten, nicht in gleicher Weise zur Verfügung standen wie für den Bavli.[5] Die erste (in ihrer Qualität umstrittene) Übersetzung ins Englische erfolgte erst 1982–1994 in 35 Bden durch Jakob Neusner (und für Teile des ersten und zweiten Seder durch seine Schüler)[6], bis dahin mußte man sich, wenn man das Original nicht lesen konnte, mit einer lateinischen oder mangelhaften französischen Übersetzung begnügen.[7]

In der Zwischenzeit kann jedoch von einem regelrechtem Yerushalmi-Boom gesprochen werden, der eine Vielzahl wichtiger Arbeiten hervorgebracht hat, in die sich auch – wenngleich als Solitär (dazu gleich) – die hier zu besprechenden Bde einreihen lassen. So erscheint seit 1975 eine wissenschaftlich solide deutsche Übersetzung des Yerushalmi mit knappem Kommentar im Verlag Mohr Siebeck in Tübingen.[8] Eine kleine Auswahl hat es sogar so weit gebracht, in Reclams Universal-Bibliothek aufgenommen zu werden.[9] Entscheidend verbessert wurde die textkritische Situation durch die

[4] Was ‚spannend' ist und was nicht, sind natürlich Wertungen, die von der eigenen Perspektivität abhängen. Zumindest für christliche Benutzer, die aus exegetischen oder historischen Interessen sich mit dieser Literatur zumindest rezeptiv beschäftigen (wozu auch der Rez. gehört), stehen häufig weniger halachische Details als vielmehr das dahinter erkennbare Ethos bzw. theologische und sozialgeschichtliche Fragestellungen im Vordergrund.

[5] Diese Bemerkung ist allerdings einzuschränken, da es in Hebräisch/Iwrit durchaus neben der traditionsorientierten Beschäftigung mit dem Yerushalmi auch eine philologisch-historisch arbeitende Forschungstradition gibt, die allerdings auf Grund der Sprachbarrieren nur sehr begrenzt in der nichtjüdischen wissenschaftlichen Gemeinschaft rezipiert wurde. Inzwischen hat sich dies im Bereich der Judaistik geändert (ein gutes Beispiel dafür sind die in Anm. 12 genannten Bde). Für die Mehrheit der theologischen Nutzer bestehen sie aber nach wie vor.

[6] The Talmud of the Land of Israel (Chicago Studies in the History of Judaism). Der erste Seder erschien zwischen 1987 und 1993. Eine Vielzahl von Nachfolgestudien, Übersetzungen, Kommentierungen hat Jacob Neusner diesen ersten Bänden folgen lassen, deren schiere Fülle eine Rezeption eher hindern als fördern. Einen Überblick über sein Programm gibt Neusner u. a. in: The Talmud of the Land of Israel: An Academic Commentary to the Second, Third, and Fourth Divisions VI: Yerushalmi Tractate Sukkah. Atlanta 1998 (Commentary Series 115), v–xxvii.

[7] Ugolini, Biagio (Blasius Ugolinus): Thesaurus antiquitatum sacrarum, Bde 17–30 (Text mit lat. Übers. von 20 Traktaten), Venedig 1755–1765; Schwab, Moïse: Le Talmud de Jérusalem, traduit pour la première fois en Français, 11 Bde, Paris 1871–1889 (mehrere Nachdrucke). Auf Deutsch gab es lediglich eine sehr begrenzte Teilübersetzung durch August Wünsche: Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen. Zum ersten Mal in's Deutsche übertragen, Zürich 1880 (Nachdruck Hildesheim: Olms 1967).

[8] Übersetzung des Talmud Yerushalmi, hg. v. M. Hengel / P. Schäfer / F. Avemarie / H.-J. Becker / F. G. Hüttenmeister. Bisher sind 21 Bde mit insgesamt 25 Traktaten erschienen. Aus der ersten Ordnung liegen bisher sechs von elf Traktaten vor (Berakhot, Pea, Demai, Terumot, Maaserot, Maaser Sheni).

[9] Der Jerusalemer Talmud. Sieben ausgewählte Kap., übers., komm. und eingel. v Hans-Jürgen Becker, Stuttgart 1995 (Universal-Bibliothek 1733).

von Peter Schäfer und Hans-Jürgen Becker in sieben großformatigen Bden erstellte Synopse zum Talmud Yerushalmi, die von 1991 bis 1998 ebenfalls im Verlag Mohr Siebeck erschien.[10] In der Synopse liegen nun die wichtigsten Handschriften und frühen Editionen in einem gut lesbaren Druckbild vor, das schnelles Vergleichen ermöglicht. Dazu kommt eine verfeinerte Einteilung der Textabschnitte, da die herkömmliche Zitierweise des Yerushalmi oftmals langwieriges Suchen nach sich zog.

Bis zu dieser Neuedition mußte man sich im alltäglichen Gebrauch mit einem unzuverlässigen Nachdruck (Ed. Krotoschin 1865/66) eines ebenfalls schon fehlerhaften Nachdrucks (Ed. Krakau 1609) des Erstdrucks (Venedig 1523) begnügen, der auf der einzig vollständig erhaltenen Handschrift Ms. Or. 4720 (Scaliger 3) der Leidener Universitätsbibliothek basiert. Diese Handschrift ist 2001 in einer modernen Edition „with Restorations and Corrections" durch die „Academy of the Hebrew Language" neu ediert worden.[11] Außerdem liegt in der Zwischenzeit eine Konkordanz für den gesamten Wortbestand sowie ein modernes Wörterbuch für den aramäischen Vokabelbestand vor.[12] Abgerundet wird die Aufarbeitung des Yerushalmi schließlich durch die drei großen Bde „The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture", in denen thematische Beiträge dessen Verankerung im kulturellen Kontext Judäas und Galiläas beleuchten und mit zeitgenössischen paganen, christlichen und archäologischen Quellen korrelieren, wodurch seine Bedeutung als kulturelles Gedächtnis des palästinischen Judentums eindrucksvoll demonstriert wird.[13] Dazu kommen, nicht zuletzt aus dem Kreis um Peter Schäfer, eine ganze Reihe von Monographien und Aufsätzen zu Einzelfragen, die Zugänge zu diesem schwierigen, aber wichtigen Text ermöglichen.

Wie nun sind die repräsentativ ausgestatteten Bde von Heinrich W. Guggenheimer in diesen Horizont einzuordnen? Die Veröffentlichung in der Reihe „Studia Judaica" läßt – neben dem Preis – eine wissenschaftlich solide Arbeit erwarten. Die Durchsicht der beiden dem ersten Bd vorangestellten „Introductions" (Introduction to Talmudic Literature: 1–27; Introduction to the Talmud Yerushalmi: 28–38) erstaunt dann aber doch. Ausgebreitet wird eine sehr allgemeine Einleitung in die rabbinische Literatur und den Yerushalmi, die von jeglicher historisch-kritischen Forschung nahezu unbeeinflußt scheint.

So wird etwa aus dem Schweigen der biblischen Propheten über die Einhaltung des Zeremonialgesetzes geschlossen, daß dieses „was scrupulously followed even by Baal worshippers" (1). Das Vorhandensein des „Oral Law", d.h. der rabbinischen Traditionen, wird schon für die Zeit des ersten Tempels vorausgesetzt (2), eine erste Sammlung desselben wird in die vorhasmonäische Epoche datiert (aufgrund von mEduy 8,4). Daß die Rabbinen das Synhedrion dominierten und dessen Präsidenten stellten, wird ohne jeden historischen Zweifel vorgetragen (4). Die Entstehung der rabbinischen Werke wird ohne Abstriche gemäß dem Brief des Sherira Gaon wiedergegeben.[14] Auffallend sind weiter die Wertungen der nichtrabbinischen jüdischen Literatur, die als „books in Greek written by Jews, also mostly of Sadducee tendencies" charakterisiert werden (ausdrücklich genannt sind Sirach, Philo und Josephus!). Erhalten geblieben seien sie durch „Gentiles" (5). Diese Bezeichnung für Christen ist keine Ausnahme (vgl. 11.14 u.ö.).[15]

[10] Synopse zum Talmud Yerushalmi. 7 Bde, Tübingen 1991–1998 (TSAJ 31; 33; 35; 47; 67; 82; 83). Zu den verschiedenen älteren Bemühungen um textkritische Ausgaben einzelner Traktate s. die Hinweise bei: Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. München, 8. Aufl. 1992, 186f.

[11] Talmud Yerushalmi. According to Ms. Or. 47 20 (Scal. 3) of the Leiden University Library with Restorations and Corrections. Introduction by Yaacov Sussmann, Jerusalem 2001.

[12] Kosovsky, Moshe: Concordance to the Talmud Yerushalmi *(Palestinian Talmud)*, 8 Bde, Jerusalem 1979–2002; dazu als eigener Bd: Onomasticon. Thesaurus of proper names (1985); Sokoloff, Michael: A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period, Ramat-Gan 1990 (Dictionaries of Talmud, Midrash and Targum 2). Eine 2. Aufl. erschien 2002, nun in Verbindung mit Johns Hopkins Univ. Press (Baltimore, Md.).

[13] Hg. v. Peter Schäfer u. Catherine Hezser, Tübingen I 1998 (TSAJ 71); II 2000 (TSAJ 79); III 2002 (TSAJ 93).

[14] Vgl. dazu Schlüter, Margarete: Auf welche Weise wurde die Mischna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon. Tübingen 1993 (TSMJ 9).

[15] Vgl. auch die kryptische Kommentierung in Bd 5, S. 179 Anm. 47. In den Stellenregistern (und Kommentierungen) fehlt dann auch das Neue Testament völlig, obwohl immerhin einmal (Bd 3, S. 1) eine neutestamentliche Stelle (Mt 15,5) erwähnt wird.

Nach Guggenheimer entstand der Yerushalmi unter großer Eile und Druck von seiten der Kirche gegen Ende des 4. Jh. in Galiläa. Sein Einfluß auf den Bavli wird kurz diskutiert und methodisch die Prämisse aufgestellt, daß der Yerushalmi nicht vom Bavli aus verstanden werden darf, dem er gleichwohl als Grundlage diente und nach dem er in späten Handschriften und Drucken auch immer wieder emendiert wurde (20). Bei Parallelaussagen habe der Yerushalmi in der Regel die besseren Lesarten, weil nicht von der christlichen Zensur beeinträchtigt (24). Im „Epilogue" des fünften Bdes geht Guggenheimer abschließend noch einmal auf das Verhältnis des Yerushalmi zur Tosefta (661–663: „there remains the possibility that the collection known as the Tosephta was originally edited by a Babylonian in Galilee or a Galilean in Babylonia") und auf die „Editors of the Yerushalmi" (663–665) ein.

Die Einleitung macht deutlich, daß mit dieser Ausgabe kein Beitrag zur *kritischen* Talmud-Wissenschaft vorgelegt wird und die verwendete und (spärlich) zitierte Literatur unterstreicht dies. Das Literaturverzeichnis (wenn man es so nennen will), umfaßt sieben Bücher (Bd 1, 27), in den nachfolgenden Bänden wird wenig mehr genannt und von dem Genannten nur das Wenigste verarbeitet, wie ein Blick in die Register zeigt. Die benutzten Kommentatoren sind die klassischen rabbanitischen, wobei Maimonides an der Spitze steht (vgl. Bd 1, 30–32 u. in den Einleitungen zu den einzelnen Traktaten). Die Übersetzung von Neusner und seinen Schülern wird zwar in den Vorworten zu einzelnen Traktaten genannt, aber mit einem stereotypen Satz zurückgewiesen („the preliminary translation ... depends on the emended Wilna text and a presumed but untenable identification of the Tosephta underlying the Yerushalmi with the Tosephta in our hands", so in Bd 4, S. 2 u. 408; Bd 5 S. 2 u. 226; erstmals überhaupt erwähnt ist diese frühere Übersetzung in Bd 3, S. 332). Eine Auseinandersetzung findet nicht statt, auch keine Diskussion von unterschiedlichen Übersetzungs- und Verständnismöglichkeiten. Der Name von Peter Schäfer taucht überhaupt nicht auf.

Was die Bde bieten, ist darum in erster Linie die Arbeit von Heinrich W. Guggenheimer. Die einzige Mitarbeiterin an diesem Unternehmen ist seine Frau, Eva Guggenheimer, die einige sehr bedenkenswerte Vorschläge zur Identifizierung von griechischen und lateinischen Lehnwörtern beisteuerte (in den kommentierenden Anmerkungen mit E. G. markiert und über die Register der griechischen und lateinischen Wörter leicht zu finden), allerdings auch hier ohne erkennbare Verwendung der zahlreichen Vorarbeiten auf diesem Gebiet. Versucht man, auf diese Weise neugierig auf den Autor geworden, via Internet etwas über ihn herauszufinden (die Bde selbst geben keinerlei Auskunft), dann erfährt man nur wenig. Das Wenige ist aber für das Verständnis des Werkes nicht unwesentlich: Guggenheimer ist kein Fachjudaist, sondern emeritierter Professor für Mathematik, und diese Edition (geplant ist offenbar der ganze Yerushalmi) ist eine Art Ruhestandsprojekt.[16] Über den Zweck dieser Ausgabe und ihre beabsichtigten Leser erfährt man in den Vorworten nichts, auch nichts über die damit verbundenen Hoffnungen, Erwartungen bzw. aus welchen Gründen diese neue Edition und Übersetzung für nötig erachtet wurde.

Was also bietet diese neue Ausgabe über die genannten Editionen, Übersetzungen und Hilfsmittel hinaus, die eine Anschaffung dieser teuren Bde lohnenswert machen könnte? Und v. a.: Wer braucht diese Ausgabe (noch)? Zur Beantwortung sollen nacheinander die entscheidenden Kennzeichen dieser Bde benannt werden.

a) Die Textgrundlage: Hauptschwierigkeit im Umgang mit dem Yerushalmi waren bisher die unbefriedigenden Texteditionen. Diesem Mangel haben die genannten Ausgaben von Schäfer et al. und Sussmann abgeholfen. Guggenheimer legt seiner Ausgabe den Erstdruck von 1523 zu Grunde, da dieser weitgehend identisch ist mit der einzig vollständig erhaltenen Leidener Handschrift (vgl. Bd 1, 28ff). Der Text der Erstausgabe wird ohne spätere Emendationen wiedergegeben, lediglich „in cases of obvious misprints or scribal errors" (33) wird eine Lesart aus einer Parallelüberlieferung oder einer anderen

[16] Vgl. polytechnic cable. The Alumni Newsletter of Polytechnic University (Brooklyn, NY) 25 (1998–99), Heft 4, S. 5. Die vorliegende Edition ist nicht das erste derartige Werk Guggenheimers. 1998 erschien von ihm eine kommentierte Textausgabe der Pessach-Haggadah (The Scholar's Haggadah: Ashkenazic, Sephardic, and Oriental Versions, Northvale, NJ 1998) u. eine Übersetzung einer rabbinischen Chronik (Seder Olam: The Rabbinic View of Biblical Chronology, Northvale, NJ 1998). Zusammen mit seiner Frau veröffentlichte er: Jewish Family Names and Their Origins: An Etymological Dictionary, Hoboken, NJ 1992 (dt. Ausgabe: Etymologisches Lexikon der jüdischen Personennamen. München 1996).

Handschrift gewählt. Der Text des Erstdrucks wird dann aber im Kommentar mitgeteilt.[17] Der Lesefreundlichkeit wegen werden ferner alle Abkürzungen im Erstdruck aufgelöst und die Wörter voll ausgeschrieben. Auch die Anordnung der Mischna ist gegenüber der Vorlage verändert, indem diese nicht kapitelweise voransteht, sondern auf jede einzelne Mischna sofort die zugehörigen Halachot folgen (vgl. 34f). Dazu kommt eine Unterteilung des Textes in „logical units", die aber nicht gesondert numeriert sind, was ein Verweisen schwierig macht. Im fünften Bd (vgl. „Preface") ist statt des Erstdrucks die Neuausgabe der Leidener Handschrift Textgrundlage.

Konkret heißt das, daß die Ausgabe erneut einen Mischtext bietet, der auf Entscheidungen Guggenheimers beruht, die nicht ohne weiteres nachgeprüft werden können. Dagegen bietet die Edition von Schäfer et al. in der ersten Spalte eine exakte Wiedergabe des Erstdrucks inklusive der Interpunktion sowie der Kennzeichnung der Zeilenumbrüche und Abschnittseinteilungen der Handschriften und frühen Drucke. Letztere stimmen, wie ein Vergleich zeigt, mit den „logical units" von Guggenheimer häufig nicht überein. Über die Systematik der Interpunktion erfährt man aus den Vorworten nichts, sie entspricht jedoch weder der Schäferschen noch der Sussmannschen Ausgabe und korrespondiert auch nicht mit der Übersetzung. Sie verhilft auch zu keinem besseren Verständnis der Satzeinheiten (was, wie die Ausgabe von Steinsaltz [s.u. Anm. 17] zeigt, durchaus möglich ist), sondern bleibt letztlich enigmatisch. Wegen des Textes allein lohnt sich die neue Ausgabe also nicht.

Dazu kommt, daß die Texteinteilung gegenüber Schäfer und sogar gegenüber der alten Krotoschin-Ausgabe einen Rückschritt darstellt, indem das einzige Gliederungsprinzip Mischna und zugehörige Halacha ist. Die in der Literatur häufig begegnende Zählung der Krotoschin-Zeilen läßt sich in dieser neuen Ausgabe nicht mehr verifizieren, lediglich deren Seiten und Spalten sind im laufenden Text vermerkt. Längere Suchaktionen sind damit vorprogrammiert. Es wäre aus der Sicht der Benutzer sehr zu wünschen, daß sich die Schäfersche Paragrapheneinteilung durchsetzen würde.

b) Die Vokalisierung: Sicher das wichtigste Kennzeichen dieser Edition ist die Vokalisierung, die besonders für ungeübte Rabbinica-Leser eine große Hilfe darstellt. Sie läßt auch am ehesten erkennen, daß als Benutzerkreis nicht eigentliche Fachjudaisten gedacht sind, sondern solche, die einen leichteren Zugang zu diesen schwierigen Texten suchen. Das ist ausdrücklich zu begrüßen. Auch der Rez. gehört zu dieser Gruppe von Nutzern, die für solche Hilfen und Erleichterungen dankbar ist. Bedauerlich ist aber, daß Guggenheimer sich in der Vokalisierung für die sephardische Aussprachetradition entscheidet, wie sie in Texten aus dem 18. Jh. aus Livorno bezeugt ist (Bd 1, 36). Er gibt dazu nur ganz knappe Hinweise, die für die intendierte Nutzergruppe kaum ausreichen dürfte (vgl. noch Bd 4, s. Vf.). Ein Vergleich mit der vokalisierten Ausgabe des Yerushalmi, die Adin Steinsaltz begann, über den ersten Band Pe'a aber leider nicht hinauskam[18], zeigt allerdings keine großen Abweichungen. Am auffälligsten ist die Vokalisierung רִבִּי *ribbi* (in der Übersetzung mit „Rebbi" wiedergegeben) für das gewohnte Rabbi. Auch sonst ergeben sich manche Besonderheiten (etwa *Idiut* als Traktatname statt Eduyot), die aber die Brauchbarkeit nicht wesentlich einschränken.

c) Die Übersetzung: Sie folgt eng dem Original und ermöglicht meist einen direkten Vergleich. Die formelhafte Sprache wird einheitlich wiedergegeben, so daß die Übersetzung dem literarischen Charakter des Originals nahe kommt. Was natürlich nicht wiedergegeben werden kann, ist der Wechsel zwischen Hebräisch und Aramäisch und die häufigen Mischformen. Unklarheiten im Original, meist aufgrund der abgekürzten Diktion, sind auch in der Übersetzung noch erkennbar und werden erst im Kommentar zu lösen versucht. Gleichwohl ist auch die Übersetzung aufgrund der zahlreichen landwirtschaftlichen Fachtermini keine einfache Kost, und man kommt ohne weitere Hilfsmittel kaum aus (z.B. ein Pflanzenlexikon, falls man kein Spezialist für Küchenkräuter und Gemüse ist). Aber das ist natürlich nicht dem Bearbeiter anzulasten!

d) Die Kommentierung: Der Kommentar, der im Umfang etwa die Hälfte der Bde ausmacht, erfolgt aus einer binnenrabbinischen Perspektive, die nur ausnahmsweise durchbrochen wird. Neben den textkritischen Problemen, die relativ ausführlich behandelt werden, sind Verweise auf Parallelen häufig (oft sind diese, wenn sie für das Verständnis nötig sind, auch zitiert), der Hauptteil der Anmerkungen dient jedoch der Erläuterung der halachischen Diskussion. Guggenheimer setzt dabei sehr viel halachisches Denken voraus, er führt aber nicht dazu hin, es ist also keine Einleitung oder Einführung. Gleichwohl ist daraus manches zu lernen (vieles wäre ohne ihn kaum verständlich), wenngleich er oft da schweigt, wo bei einem interessierten *Goj* das Nachfragen anfängt. Auch die Einleitungen in die Traktate, wo am ehesten Gelegenheit gewesen wäre, die zugrunde liegenden halachischen Fragestellungen und Prinzipien zu erläutern, sind doch zu knapp. Außerrabbinische Paralleltexte (etwa Qumran oder das Neue Testament) kommen nicht vor, auch fehlen archäologische, historische oder philologische Hinweise völlig. Die „biographical notes" zu den im Text genannten Rabbinen (die in einem eigenen Index erfaßt sind) sind absolute Minimalangaben und enthalten weit weniger als etwa die Zusammenstellung der wichtigsten Rabbinen bei Stemberger (s. Anm. 9, 72–105). Interessant sind die gelegentlichen Hinweise auf gegenwärtige halachische Praxis, aber auch hier hätte man sich größere Genauigkeit gewünscht.

Ein abschließendes Urteil fällt schwer: Die Regalbretter, die in den Bibliotheken für den Yerushalmi reserviert sind, werden mit fünf weiteren dicken Bden gefüllt. In privaten Studierzimmern werden sie aufgrund des Preises wohl eher selten zu finden sein, obwohl Nichtspezialisten am ehesten von diesem Werk profitieren können. Wer eine vokalisierte Ausgabe als Lesehilfe schätzt, dem ist mit dieser Ausgabe (mit den genannten Einschränkungen) geholfen. Wer die Schäfersche Synopse besitzt und zu lesen weiß, kann auf den Text verzichten. Die Übersetzung hat den Vorteil, eng am Text entlang zu gehen und damit eine echte Lesehilfe zu bieten, d.h. auch davon werden am ehesten die gelegentlichen und nichtprofessionellen Benutzer profitieren. Sie sind in der Regel auch auf die erklärende Kommentierung angewiesen, die allerdings gerade ihren Bedürfnissen nur bedingt Rechnung trägt. Es ist also (noch) nicht *die* Yerushalmi-Ausgabe, die dem Leser das Benutzen mehrerer Ausgaben, Übersetzungen, Kommentierungen etc. erspart. Es ist v.a. keine Ausgabe, die auch christliche Interessen oder Leser im Auge hat, obwohl diese doch auch zur Zielgruppe (zumindest aus Sicht des Verlages) einer solchen Edition gehören. Es ist alles in allem eine Ausgabe mit schätzbaren Vorzügen (die ob der Arbeitsleistung eines Einzelnen auch Respekt abnötigt), aber auch bedauerlichen und unnötigen Nachteilen.

Ein abschließender Wunsch sei erlaubt: Auf die gebundene Ausgabe sollte eine deutlich billigere Studienversion folgen, damit sie als Einstieg in das dornige Feld der Halacha auch studentischen Nutzern zugute kommt. Wenn für diese die Register gründlich überarbeitet und erweitert würden und dem Werk dann noch eine solide Einführung vorangestellt wäre, die sachgemäß über seine Nutzen und Grenzen beim Studium des Yerushalmi informierte, dann – dann käme gewiß ein anderer Rez. mit wieder anderen Wünschen!

Jena Roland Deines

[17] Kleinere Korrekturen wie etwa die Verbesserung eines כ in ein ב bzw. eines ר in ein ד werden allerdings ohne Erwähnung vorgenommen.

[18] Steinsaltz, Adin: תלמוד ירושלמי: מסכת פאה (*Talmud Yerushalmi: Massekhet Pea*), Jerusalem 1987.

Praktische Theologie

Pfammatter, Thomas: **Geschiedene und nach Scheidung wiederverheiratete Menschen in der katholischen Kirche.** Kriteriologische Fundamente integrierender Praxis. – Freiburg / Schweiz: Universitätsverlag 2002. XIII, 520 S. (Prakt. Theologie im Dialog: 23), kt € 51,00 ISBN: 3–7278–1396–2

Die von Marc Donzé betreute Fribourger Diss. des noch jungen Schweizer Pfarrers ist ein in des Wortes doppelter Bedeutung erschöpfendes Opus. Das bezieht sich – und mit Anerkennung sei es gesagt – zuerst einmal auf die Themenbehandlung selbst.

Es wird aus pastoraltheologischer Perspektive, also praxisorientiert, ein immer brennender werdendes, der raschen Lösung entgegenschreiendes Problem vor allem der römisch-katholischen Gemeinden unter soziologischer, exegetischer, theologiegeschichtlicher, dogmatischer und kanonistischer Perspektive erörtert, um dem nicht eben kirchenförderlichen Umstand Paroli zu bieten, daß allein im Heimatland des Vf.s 1999 rund 20 Prozent der geschlossenen Ehen solche mit einem oder beiden geschiedenen Partnern waren. Hinter den voraufgegangenen Scheidungsprozessen steht nur allzu oft „die Erfahrung zu sterben" (D. Sölle über ihre eigene Scheidung), die leidvoll bei katholischen Christen und Christinnen steigt, wenn ihnen in der neuen Lebensgemeinschaft der Sakramentenempfang verwehrt wird. Nicht wenige läßt das mit der Kirche brechen.

Worin liegt die harte kirchliche Disziplin begründet? In einem ersten Teil untersucht der Vf. auf 137 S. den Status quo und seine Entwicklung. Ausgang ist die derzeitige Situation. Aufgrund der sorgsam registrierten gesellschaftlichen Wandlungen seit dem Aufkommen des Bürgertums stellt die kirchlich als selbstverständlich angenommene lebenslange Ehegemeinschaft keinen allgemein akzeptierten Wert mehr dar. Wie eine Übersicht über die zwischen 1972 („Synode 72" in der Schweiz) und 1999 erlassenen kirchenamtlichen Verlautbarungen ergibt, sehen diese sich mit dem Dilemma konfrontiert, einerseits die pastorale Not lindern zu müssen, andererseits aber in Bindung an die Tradition rigoros die jesuanisch postulierte Unlösbarkeit der Ehe bis zum Tod eines Partners zu verkünden. Sie lösen es nahezu alle zugunsten der zweiten Hälfte des Dilemmas und suchen der Pastoral gerecht zu werden durch fromme Versicherungen („Ihr seid nicht ausgeschlossen aus der kirchlichen Sorge") oder dem Rat, die wiederverheirateten Geschiedenen mögen leben „wie Bruder und Schwester". Wo andere Wege beschritten werden (von den oberrheinischen Bischöfen 1994), werden sie sofort vom Vatikan verbaut.

Natürlich weist Pfammatter sofort darauf hin, daß es solche, sogar mit römischer Duldung (seit dem Tridentinum), recht wohl gibt: In den Kirchen des Ostens hält man ebenso streng wie in den anderen Kirchen am Jesuswort fest, sieht aber unbefangener, daß es faktisch eben Ehen gibt, die in sich, aus wessen Schuld immer, tot sind. So wenig der Arzt beim Ausstellen des Totenscheins den Patienten umbringt, sondern konstatiert, daß er nicht mehr lebt, so wenig scheidet die Orthodoxie die gültigen Ehen, nicht anders als die lateinische Schwesterkirche auch, stellt aber deren tatsächliches Ende im Zug der „Oikonomia", des pastoralen Handelns, fest und läßt nach deren „Tod" neue Verbindung gegebenenfalls zu.

Teil zwei, von erheblich größerem Umfang als der erste (323 S.), untersucht in einem historischen Durchgang zunächst die ekklesiologisch-theologisch maßgebenden Fakten vom NT bis zur gegenwärtigen Kirchenleitung. Akribisch werden die entsprechenden Stellen in den Evangelien und bei Paulus durchleuchtet. Der Befund: Das Scheidungslogion in seiner (rekonstruierten) Urfassung ist keine Gesetzesnorm, sondern eine prophetische Provokation angesichts des Heraufzugs der Gottesherrschaft. Sie kann aber nicht getrennt werden von der jesuanischen Barmherzigkeitspraxis (gegenüber der Ehebrecherin, der Sünderin). Den frühen Gemeinden wird bereits schmerzlich bewußt: Die Basileia ist im Werden, aber noch nicht da – also muß eine Konsonanz zwischen Jesu Anspruch und der Realität gesucht werden: Daraus ergeben sich die bekannten Varianten der Überlieferung jenes Jesus-Wortes. Und weil die Basileia immer noch mehr Vorgang als Faktum ist, halten die verklammernden Versuche auch später an: Der Vf. rezensiert die bekannten Synodenentscheidungen des 4. und 5. Jh.s wie die Meinungen eines Origenes und Basilius. Im Grunde gehören diese Passagen noch der Themenstellung des ersten Teils zu und hätten exakter dort eingeordnet werden sollen.

Der eigene Ansatz des Autors, wiewohl vorher mehrfach bereits angedeutet, wird erst in den beiden letzten Kap.n (5 u.6) präsentiert. Er ortet den Grund der differenten Haltung der gegenwärtigen katholischen Position zu den altkirchlich-orthodoxen Positionen darin, daß sich seit dem Mittelalter Kanonistik und Scholastik der Ehewirklichkeit bemächtigt und sie abstrakt systematisch dahingehend geformt haben, daß aus dem Geheimnis der christlichen Ehe (mysterion, sacramentum) ein juridisch zwar klarer, aber abstrakter Vertrag (contractus) wird. Folgerichtig wird das Sakrament in fieri matrimonii, also in den Vertragsabschluß vor dem Amtsträger, verlegt. Da Wesen des Vertrags das ius in corpus alterius ist, kann nach dem Ehevollzug natürlich der Vertrag solange nicht aufgelöst werden wie das ius exekutierbar ist, also nicht vor dem Tod des Partners. Ebenso natürlich erscheint es weiter, daß eine präsumptive Neuverehelichung eines Geschiedenen kirchlich geduldet wird, sofern die neuen Partner geschlechtlich enthaltsam leben. Diese „juridische Ontologisierung" (297) widerspricht aber nach Meinung P.s der anthropologisch-ethischen Grundlage christlicher Ehekonzeption, auch der Intention des biblischen Jesus.

Das zumindestens erscheint ihm klar seit der grundlegenden Positionsabsteckung durch „Gaudium et spes". In der konziliaren Sicht, in der das Individuum und seine eigentümliche Lebenssituation zu einem locus theologicus werden, muß die Ehe als Bund gesehen werden, der personal bestimmt ist. Das bedeutet in der gelebten Wirklichkeit: Die unabdingbare Treue zur Verkündigung der Reich-Gottes-Botschaft ist zu integrieren in die Eherealität des konkreten Menschen bzw. der konkreten Ehegemeinschaft. Daraus folgt eine flexiblere und situationsgerechte Bewertung des jeweiligen Menschen und seiner Partnerbeziehung.

Getreu der pastoralen Abzweckung des Buches gibt der Autor im letzten Kap. Ratschläge für einen solchen Umgang mit dem Problem, die er v. a. aus seiner Praxis im deutschsprachigen Teil der Diözese Sitten ableitet. Der Tenor: Die Ortsgemeinde muß sich ehebegleitend in scheiternde oder gefährdete Ehen einschalten und sie so durch die kritische Situation bringen, daß am Ende doch die Bitte um die Eucharistiezulassung stehen könnte.

An dieser Stelle spätestens beginnt die im negativen Sinn erschöpfende Dimension der Arbeit. Sie ist in sich eine sprachlich wie sachlich gelungene Behandlung des Gegenstandes, die von einer souveränen Übersicht über die schier unermeßliche Literatur Zeugnis ablegt. Dafür ist zu danken, das ist sehr anzuerkennen. Freilich: Wesentlich Neues bringt sie nicht. Die Tatsachen wie die pastoralen Lösungsansätze sind alle mehr oder minder eingehend schon vielfach vorgestellt worden. P. macht nun noch einmal – sehr überzeugend wie viele andere Bücher auch – klar: Die katholische Ehelehre birgt in sich hinreichendes Veränderungspotential für eine seelsorglich saubere und dogmatisch verantwortbare Hilfe in einer unerträglichen Situation. Man muß nur die ganze Tradition, auch die vor dem 14. Jh. liegende, rezipieren wollen. Genau dieser Wille aber ist nicht zu sehen. Deswegen bleiben alle guten Vorschläge selbst dann noch in den Wind gesprochen, wenn die Gemeinden so integrativ und theologisch up to date sind, wie diese es, wohl ein wenig zu optimistisch, supponieren. Aber die Hoffnung ist und bleibt eine Tugend – theologisch und der Theologen. Die Arbeit nährt sie schlußendlich nicht unbeträchtlich.

Pentling Wolfgang Beinert

Theologie / Naturwissenschaften

Heinrich, Axel: **Soziobiologie als kulturrevolutionäres Programm.** – Regensburg: F. Pustet 2001. 279 S. (Ratio Fidei, 6), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1761–8

Seit den neunziger Jahren des letzten Jh.s erobern naturwissenschaftliche Vf. und ihre Theorien immer stärker die Feuilletons der Zeitungen. John Brokman hat in diesem Zusammenhang von einer „Dritten Kultur" gesprochen.[1] Während die traditionelle erste geisteswissenschaftliche und zweite naturwissenschaftliche Kultur nur noch um sich selbst kreise und „Anmerkungen zu Anmerkungen" produziere, versuche die dritte Kultur als weltanschaulich verlängerte Naturwissenschaft aktuelle Probleme der Menschen zu lösen. Die dritte Kultur besteht nicht aus einem einheitlichen Gebilde, sondern aus zahlreichen, teilweise auch widersprüchlichen Theorien. Eine von ihnen ist die von Heinrich behandelte Soziobiologie, die v. a. mit Vf.n wie Richard Dawkins, Edward Wilson aber auch Daniel Dennett publizistisch in Erscheinung tritt. Um ihre Wirkkraft zu erklären, gilt es nach H. drei Problemkreise zu untersuchen: 1. das Problem der öffentlichen Sprache, 2. die mangelnde Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlichem Denken und naturalistischer Weltanschauung und 3. die Rolle der öffentlichen Meinung für die Wirkung von Expertenäußerungen. Ziel der bei Klaus Müller (Seminar für Philosophische Grundfragen der Theologie, Münster) eingereichten Diss. ist es, „im unübersichtlichen Ineinander von Ideologiekritik, Wissenschaftskritik und Medienethik den Blick freizulegen, der die Soziobiologie als komplexes Phänomen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu begreifen sucht." (6)

Diesem Ziel nähert sich der Vf. in sieben Schritten: Zunächst wird die neue Bedeutung der Biologie im Konzert der Wissenschaften dargestellt. Dabei wird v. a. die Gefahr einer bedrohten Subjektivität und die Herausforderung durch den Naturalismus herausgearbeitet. In Kap. zwei stellt der Vf. dar, wie es zu einer Verwissenschaftlichung unserer Lebenswelt kommt und warum insbesondere die Soziobiologie so eine breite Rezeption innerhalb der Öffentlichkeit erfährt. Er hat dabei den Verdacht, daß sie v. a. dem verbreiteten Egoismus dienlich ist (25). Gleichzeitig macht er auf die Zuverlässigkeitskluft zwischen journalistischer und wissenschaftlicher Darstellung aufmerksam (29). In Kap. drei geht er der Frage nach, was Soziobiologie „eigentlich" ist. Dabei stellt er die Soziobiologie als politisch-moralisches Propagandaprogramm dar, das eigentlich keine wissenschaftliche Grundlage besitzt und diesen Mangel durch starke öffentlichkeitswirksame Darstellungen zu kompensieren versucht. Kap. vier zeigt anhand vier großer Periodika (Focus, Der Spiegel, Stern und Die Zeit), wie die Soziobiologie über einen Zeitraum von fünf Jahren ihre Spuren in der öffentlichen Thematisierung des menschlichen Selbstverständnisses hinterläßt. Während Kap. fünf Überlegungen zusammenfaßt, wie dem Phänomen der Soziobiologie zu begegnen ist, enthält Kap. sechs zwei Strategien, gegenüber der Soziobiologie ideologiekritische Distanz zu schaffen. Dazu dient ihm der Ansatz einer kritischen Eschatologie nach Johann Baptist Metz und die Bedeutung der Selbstwahrnehmung nach Thomas Nagel. Kap. sieben rekapituliert noch einmal die Möglichkeiten einer kritischen Begleitung der Verwissenschaftlichung der Lebenswelt.

Die Qualität dieser Arbeit besteht in ihrem originellen Ausgangspunkt. Denn es ist in der Tat erstaunlich, daß die ersten soziobiologischen Theorien in den 70er Jahren im Spiegel noch als konservativ verworfen wurden, während dasselbe Blatt ihnen in den 90er Jahren eine breite Rezeption sichert. Was aber sind die Gründe dieser veränderten Wahrnehmung? Könnte der Zusammenbruch der großen Ideologien einen neuen Szientismus, einen neuen Glauben an die Wissenschaften beflügelt haben? Bedient das soziobiologische Paradigma mit seinem „egoistischen" Programm den Unschuldswahn der Postmoderne? Wer sich Antworten auf diese wichtigen, naheliegenden Fragen erhofft, wird von dieser Arbeit enttäuscht. Denn statt einer soziologischen Perspektive sucht sie – für eine theologische Diss.

[1] Brockman, J.: Die dritte Kultur. Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, München 1/1996.

legitim – eine theologische Auseinandersetzung mit der Soziobiologie. Interessant wäre es gewesen, wie Philosophen und Theologen sich über die Feuilletons mit der Soziobiologie auseinandersetzen. Dann aber wäre eine ernüchternde Kenntnis fällig gewesen: nahezu überhaupt nicht, denn Theologen kommen dort außerhalb der aktuellen Bioethik-Diskussion kaum vor. Dabei wäre dies durchaus denkbar, wie H. mit den drei von ihm entwickelten theologischen Kriterien (Subjektbegriff, Leidensoption und Begrenztheit der Zeit) hilfreich zeigt.

Anfragen bestehen gegenüber H.s Darstellung der Soziobiologie. Dieses Feld ist wesentlich heterogener, als der Vf. darstellt und taugt deshalb auch nicht – wie H. mit dem populistischen Titel seiner Arbeit suggeriert – zu einem „kulturrevolutionären Programm". Zu diesem Ergebnis hätte ihn auch ein Vergleich mit Werner Brökers Analyse der Auseinandersetzung zwischen Kirche und naturwissenschaftlichem Materialismus im 19. Jh. führen können, die leider unberücksichtigt blieb.[2]

Wenn H. der Soziobiologie pauschal mangelnde empirische Basis vorwirft, so läßt sich dies mit Sicherheit gegenüber der Memtheorie sagen (deren Protagonisten in der Tat Dawkins und Dennett sind), mit Sicherheit aber nicht von den Untersuchungen zur Angepaßtheit menschlicher Reproduktionsstrategien, wie sie z. B. Voland anhand der Familienrekonstitution der Krummhörn-Gesellschaft (Ostfriesland, 1720–1874) vorgelegt hat.[3] Diese und zahlreiche vergleichbare Untersuchungen zeigen, daß die Soziobiologie mit empirischen Methoden (z. B. der von H. gescholtenen Ökonomie) arbeitet und daß ihre Modelle erhebliche Erklärungskraft für menschliche Verhaltensweisen besitzen. Es wäre daher eine besondere Leistung gewesen, wenn H. es verstanden hätte, auch diese positiven Ergebnisse der Soziobiologie zu erarbeiten und eventuell in eine Subjektphilosophie zu integrieren. Die Bedeutung dieser Arbeit besteht darin, am Beispiel der Soziobiologie die ideologisierte Form naturwissenschaftlicher Erkenntnisse kritisch darzustellen. Da diese Art von „Naturwissenschaft" in den Medien zunehmend Platz erhält, ist sie darüber hinaus eine wichtige und erhellende Medienkritik aus christlicher Perspektive.

Limburg Caspar Söling

[2] Bröker, W.: Politische Motive naturwissenschaftlicher Argumentation gegen Religion und Kirche im 19. Jahrhundert: dargestellt am ‚Materialisten' Karl Vogt (1817–1895), Münster 1973.

[3] Voland, Eckart: Grundriss der Soziobiologie, Heidelberg, 2. erweiterte Auflage 2000.

Theologie / Kunst

Lange, Günter: **Bilder zum Glauben.** Christliche Kunst sehen und verstehen. – München: Kösel 2002. 351 S., geb. € 19,95 ISBN: 3–466–36589–9

„Bilder zum Glauben", so nennt Günter Lange den Sbd, der anläßlich seines 70. Geburtstages eine Auswahl seiner Aufsätze vereint. Der Titel deutet dabei im doppelten Sinne auf den jahrzehntelangen Forschungsschwerpunkt von L. hin: Zum einen verweist er auf die christlich-religiöse Thematik der Bilder, die L. in seinen zahllosen Publikationen untersucht. Zum anderen unterstreicht er die Hoffnung des Vf.s, daß bei der Auseinandersetzung mit den Bildern „ein Funke des Glaubens überspringt und zündet" (11). Demzufolge richtet sich dieser Bd primär an theologische „Praktiker" in Schule, Gemeinde und Bildungseinrichtungen (vgl. 10), eröffnet aber auch „Theoretikern", die an Grenzgängen von Kunst und Theologie interessiert sind, vielfach neue Sichtweisen auf (un-)bekannte Bilderwelten. Die meisten Aufsätze wurden von L. überarbeitet, um neuere Literatur ergänzt und in ein loses, aber schlüssiges Gesamtkonzept gefügt.

Seinen Aufsatz- und Bilderreigen eröffnet L. überraschenderweise mit einem Holzschnitt von HAP Grieshaber von 1949 (Bedrohtes Paar, 15ff), obwohl der größte Teil der im folgenden dargelegten Bilder dem Mittelalter bzw. der Frühen Neuzeit entstammt. Doch die Auseinandersetzung mit dem modernen Holzschnitt erscheint programmatisch, denn hier lotet L. das Verhältnis von künstlerischer Formsprache und persönlicher Lesart einerseits und anthropologischer und religiös-biblischer Bedeutungskraft des Bildes andererseits aus. Damit markiert er einleitend zugleich die zentralen Bezugspunkte eines (gläubigen) Dialogs mit „Bildern zum Glauben".

In den folgenden Aufsätzen führt L. seine LeserInnen in einer „Sehschule" in grundlegende bildtheologische und bilddidaktische Fragestellungen ein (vgl. 15–48). Dabei werden die LeserInnen zu einem „sehenden Sehen" angehalten, das nicht beim Wiedererkennen theologischer Sachverhalte verharrt, sondern der visuellen Logik der Bilder folgt. Nur so läßt sich der spezifische „Mehrwert" der Kunstwerke erschließen. Die von L. entworfenen fünf „Stufen der Bildbegegnung" (43ff) bieten dabei „PraktikerInnen" eine methodische Orientierungshilfe zur Bilderschließung an.

Die Aufsätze der folgenden Kap. untersuchen Bilder aus Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi (49–264). Das Buch mündet in „Hoffnungsbildern" (265–303) – Bildern von Himmel, Himmelsleitern und himmlischem Frieden. Die Frucht dieses Dialogs bezeichnet L. in seiner „Rückschau mit Ausblicken" (304ff) als „theologisch-spirituell kostbaren Gewinn (...), den die bloße theologisch-begriffliche Ausarbeitung eines Themas nicht hergibt" (306). Daß nicht alle diese Früchte aus dogmatischer Sicht wohlbekömmlich sind, verschweigt L. in dem Sbd nicht. So verweist er z. B. gleich zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit Christusbildern zum einen auf die bis in das Mittelalter hineinreichende enge Verwobenheit von Christus- und Gottesbild. Zum anderen legt er zugleich die Problematik des ab dem 13. Jh. entstehenden Gottvater-Bildtypus dar (vgl. 49–67). Als ebenso ambivalent erweisen sich nach L. einzelne Oster- und Auferstehungsdarstellungen. So zeigt der Vf. die Fragwürdigkeit triumphaler Auferstehungsbilder wie z. B. das Kuppelfresko der Abteikirche Neresheim (1771) (vgl. 205ff) oder im Reichenauer Evangeliar des Bamberger Domschatzes (um 1020) (vgl. 228ff) auf. Zugleich findet L. jedoch in dem Anastasismotiv (z. B. im Evangeliar aus Paderborn-Abdinghof, um 1000) einen Bildtypus vor, der theologisch und künstlerisch eine besondere Intensität und Komplexität aufweist (vgl. 234ff). Der in diesem Bildtypus durchgehend auftauchende feste Griff, mit dem Jesus Adam umfaßt und rettet, bietet nach L. auch heutigen BetrachterInnen eine Möglichkeit, um dieses weitgehend unbekannte Bildmotiv existentiell zu erschließen. In diesem Sinne betrachtet es der Vf. als „katechetischen Glücksfall" (238).

Schon die wenigen hier dargelegten Bildbeispiele zeigen, daß der Sbd nicht nur durch seine Fülle und Auswahl der Bildanalysen besticht, sondern daß es L. zudem gelingt, „alte" Kunst heutigen BetrachterInnen neu zu erschließen und Anknüpfungspunkte für den religionspädagogischen Einsatz aufzuzeigen. In diesem Zusammenhang kommen auch die vom Vf. eingeführten fünf Stufen der Bildbegegnung zum Tragen, die einen stetigen Wechsel von Innenkonzentration (Fokus auf RezipientInnen) und Außenkonzentration (Fokus auf Bild) ermöglichen, und somit die religionspädagogisch gängige Subjektorientierung nicht aus dem Blick verlieren. Dabei erweist sich jedoch in der Praxis häufig eine partielle Zusammenfassung der Stufen als sinnvoll, da der häufige Wechsel von Innen- und Außenkonzentration einer gewissen Disziplin und Erfahrung bei der Bildbetrachtung bedarf.

Abgerundet wird dieser Sbd durch einen ausführlichen Anhang mit aktualisierten Literaturhinweisen zu den einzelnen Art.n. In einem Bildthemenregister werden die zahlreichen Abb. des Bdes nach Schlagworten systematisiert. Dabei tauchen einige ungewöhnliche Schlagworte wie „Küche", „Mausefalle" oder „Vegetarier" im Register auf, Verweise auf Bildthemen wie „Maria Magdalena" oder „Verklärung" fehlen hingegen. Ergänzt wird der Anhang durch exemplarisch ausgewählte „Stimmen aus Bildtheologie und Bilderpraxis" (341ff).

L.s Sbd bietet nicht nur eine fundierte und praxistaugliche Einführung in christliche Kunst, der mit zahlreichen überwiegend qualitativ guten Schwarzweiß- und Farbabbildungen illustriert wurde, sondern er ermöglicht auch manchen überraschenden Blick auf scheinbar altbekannte Bilderwelten. Somit ist er im besten Sinne ein „Buch zum Sehen".

Münster Claudia Gärtner

Bilderverbot. Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren, hg. v. Eckhard Nordhofen. – Paderborn / München / Wien: Schöningh 2001. 192 S. (Ikon. Bild und Theologie, 4), kt. € 25,20 ISBN: 3–506–73784–8

Schon der Titel des vorliegenden Buches weist subtil auf die Beziehung von Theologie und Kunst hin, die in zahllosen Diskussionen und Publikationen als weites und unbegrenztes Feld erscheint. Gegenüber dieser unüberschaubaren Weite werden in den neun Beiträgen dieses Bdes die sich aus der Begegnung von Kunst und Theologie ergebenden Fragen konzise entwickelt, was an sich schon hervorzuheben wert ist, weil die Beiträge auf ein Symposion zurückgehen und eben nicht unmittelbar ineinandergearbeitet sind. Der Hg. kann insofern mit vollem Recht in seiner Einleitung von einem Ergebnis sprechen. „Das Symposion in Bad Honnef hat gezeigt, daß die Geschichte des Bilderverbots und der religiösen Kunst keineswegs der Vergangenheit angehört. Es hat daher ein Desiderat deutlich gemacht. Das landesweite Experimentieren, mit dem Künstler und Kirchenleute aufeinander zugehen, braucht eine wissenschaftliche Begleitung. Dies ist ein sehr konkretes Ergebnis." (13) Diese notwendige wissenschaftliche Begleitung wird hier in einer eigenen Disziplin, nämlich der „Kunsttheologie" gesehen. Die Beiträge des Bdes legen wirklich schon ein solides Feld für eine derartige Kunsttheologie, insofern sie konsequent am Schnittpunkt von Kunstgeschichte und Theologie verschiedenste Tiefbohrungen anstellen. Unmittelbar an diesem Punkt setzt Alex Stock mit seinem Beitrag „Diesseits und jen-

seits der Kunst" an. Immer wieder stoßen die Beiträge zum Bilderverbot der Bibel Israels durch, das aber nicht als Bezugspunkt diverser kunstfeindlicher, religiöser Tendenzen aufgenommen wird, sondern als „ästhetischer Urknall" (Nordhofen), d.h. als dynamische Kraft, die die Reflexion auf beiden Seiten in Bewegung hält. Wie dies geschieht, zeigen die Beiträge, die das Bilderverbot direkt thematisieren: Thomas Sternberg sprengt mit der Frage nach der Legitimität der Gottvaterdarstellung den theologischen Kern christlich-trinitarischer Gott-Rede auf, insofern das Bilderverbot als Reibungsfläche eine sprachlich provokante Sperre offenlegt. Reinhard Hoeps nimmt das Bilderverbot sehr eng von seinen biblischen Wurzeln her in den Blick, wenn er das Phänomen der Materialität und Körperhaftigkeit, also die Dreidimensionalität der Skulptur als Element der „Macht der Bilder" herausarbeitet, um das klassische Verehrungsproblem (Kultbild) von innen her theologisch zu entfalten, so daß am Ende das Materialitätsdenken der Reliquienverehrung als theologische Frage erkannt wird. Willi Oelmüller schließlich widmet sich einem funktionalen Aspekt des Bilderverbots, wenn er philosophische Probleme der Gott-Rede aus der biblischen Tradition des Bilderverbotes sowie der negativen Theologie zu beschreiben sucht. Von kunstgeschichtlicher Seite her wird das Gesamtthema ebenso hochdifferenziert und präzise angegangen. So zeigt Hans Belting in seinen „Skizzen zur Bilderfrage und zur Bilderpolitik heute" die Konsequenzen einer religiösen (kirchlichen) Bilderfrage im Horizont moderner Medienkritik auf, die erkennen lassen, daß die Begegnung zwischen Kunst und Theologie nicht im freien Raum zu denken ist. Gottfried Boehm schließlich geht von philosophischer Konfrontation von Wort und Bild aus, um anhand von Darlegungen zum Werk Barnett Newmans eine „unbewußte" Rezeption des Bilderverbots aufzudecken. Insofern Kunst und Theologie sich nicht nur im Raum der Kirche begegnen, sondern die Frage einer „kirchlichen Kunst" bzw. die kirchlicher Auftraggeberschaft für Kunstwerke eine Linie zieht, an der entlang der Weg bis in die Moderne verfolgt werden kann (Gerhard Larcher, Kunst – Kirche – Theologie), kommt der vorliegende Bd auch nicht ohne die „andere Seite" der angezielten Perspektive einer Kunsttheologie aus, der Konkretion der Kunst, die hier an Bildbeispielen des Künstlers Rainer Jochims präsent ist.

Die knappe Übersicht mag schon deutlich machen, daß hier nicht allbekannte Positionen referiert oder kritisiert werden, sondern neue Wege eingeschlagen worden sind, die noch nicht am Endpunkt von Antworten angelangt sind, aber die jeden an dieser elementaren Frage Interessierten anregen und einladen.

Regensburg Christoph Dohmen

Theologie / Kultur

Remele, Kurt: **Tanz um das goldene Selbst?** Therapiegesellschaft, Selbstverwirklichung und Gemeinwohl. – Graz / Wien / Köln: Styria 2001. 505 S. (Theologie im kulturellen Dialog, 9), kt € 21,00 ISBN: 3–222–12909–6

Kommunikation über strittige Fragen, Verhaltensweisen und Werteinstellungen, die für die Diskutierenden von emotionalem Gewicht sind, ist eine schwierige Kunst. Mißverständnisse, Verkürzungen und Entstellungen der anderen Sichtweise sind an der Tagesordnung. Im Sinne der aristotelischen Tugendethik (Mesotes-Lehre) „kann jeder Wert (jede Tugend, jedes Leitprinzip, jedes Persönlichkeitsmerkmal) nur dann zu einer konstruktiven Wirkung gelangen, wenn er sich in *ausgehaltener Spannung* zu einem positiven Gegenwert, einer ‚Schwestertugend', befindet. Statt von ausgehaltener Spannung läßt sich auch von *Balance* sprechen. Ohne diese ausgehaltene Spannung (Balance) verkommt ein Wert (...) zu seiner *entwertenden Übertreibung.*" (Friedemann Schulz von Thun, *Miteinander reden 2. Stile, Werte und Persönlichkeitsentwicklung. Differentielle Psychologie der Kommunikation*, Reinbek 1989, 38); für Kommunikationsschwierigkeiten sei das an den bürgerlichen ‚Schwestertugenden' Sparsamkeit und Großzügigkeit illustriert. Die Großzügige wirft der Sparsamen entwertend Geiz vor, die Sparsame bezichtigt umgekehrt die Großzügige der Verschwendung – die Spannung wird polarisierend verschärft in konträre Gegensätze. Der Kommunikationspsychologe Schulz von Thun schlägt darum als Übung vor, für andere werthaltige Begriffe solche Geschwistertugenden, polaren Gegensätze und entwertenden Übertreibungen zu finden und die rechte Balance zu halten.

Einer solchen Übung widmet sich im Grunde die Habil.sschrift des in Graz am Institut für Ethik und Gesellschaftslehre tätigen Kurt Remele. „Selbstverwirklichung" ist der umstrittene, mehrdeutige Begriff. Der Titel von R.s Studie spiegelt eine polarisierende Verschärfung in der angedeuteten Frage, ob Ulrich Becks Einschätzung von 1985 stimme, „daß die Menschen heute eine Art ‚Tanz um das goldene Selbst' aufführen", weil die „Wachstumsbranche Psychotherapie" (11) die Kultivierung des Selbst als höchsten Wert und tiefsten Sinn des Lebens propagiere – Götzendienst wie schon der Tanz Israels in der Wüste um das Goldene Kalb. Sozial-ethisch gewendet findet R. die Polarisierung zwischen Selbstverwirklichung und Gemeinwohl, Individuum und Gemeinschaft in der Kritik des amerikanischen Kommunitaristen Robert N. Bellah, die dieser mit seinen Co-Autoren seit ihrem Werk *„Habits of the Heart"* (1985) an der amerikanischen „Therapiegesellschaft" übte. Ähnlich klagte der deutsche Altbundeskanzler Helmut Schmidt im Geleitwort zur *„Allgemeine[n] Erklärung der Menschenpflichten"* (München 1997): „Rücksichtslos egoistische ‚Selbstverwirklichung' erscheint als Ideal, Gemeinwohl dagegen eher als bloße Phrase." (11) R. fragt: „Läßt sich eine Vermittlung herstellen zwischen dem therapeutischen Konzept der Selbstverwirklichung und dem Gemeinwohl als einem Prinzip der katholischen Soziallehre?" (12). Sein Weg zu einer Beantwortung dieser Frage „ohne vorschnelle Pauschalurteile" (Klappentext) besteht aus fünf Teilen.

Der erste Teil (17–68) dient der Hinführung, indem R. die mögliche Polarisierung zwischen therapeutischem Suchen nach Selbsterfahrung und helfendem Engagement für Notleidende an einem Streitgespräch zwischen zwei befreundeten Psychologinnen ausgiebig erörtert: Die eine ist erfüllt von ihrer emotionalen Selbsterfahrung auf einem gestalttherapeutischen Wochenende auf einer Schwarzwaldhütte; die andere quälen Sorgen um ihr gerade adoptiertes Waisenkind aus Südamerika, das mit vier Jahren sein Gehör zu verlieren droht, weil es dort nicht rechtzeitig behandelt worden war. In seinen „Vermittlungsbemühungen" bespricht R. breit das Für und Wider beider Sichtweisen, des „Gestalt-Wochenendes" wie des „Altruismus" der beiden streitenden Frauen. Im zweiten Teil (69–150) referiert er – als „kulturethische Verortung" – kommunitaristische Kritik (v. a. R. Bellah *et al.*, aber auch A. MacIntyre, C. Taylor, A. Etzioni) am radikalen Individualismus der psychotherapeutischen Kultur. Insbesondere unterscheidet er zwei Varianten des radikalen Individualismus; jenen utilitaristischer Prägung als Kunst, egoistisch und erfolgreich zu sein, wie sie Dale Carnegie mit seinem seit 1936 millionenfach verkauften Beratungsbuch *„How to Win Friends and Influence People"* anzielt; und den „expressiven Individualismus", der fassadenhaftes Verhalten ablehnt und Authentizität, Selbstwahrnehmung und Spontaneität preist. In einer ersten Würdigung der kommunitaristischen Kritiken daran empfiehlt R. den „Humanistischen Therapien" anstelle der therapeutischen „bedingungslosen Akzeptanz" der Klienten ein neues Bedenken der Rolle von Ethik und Moral in Psychotherapie (vgl. 141), thematisiert die Zerstörung von Ehen durch den Einfluß von Therapeut(inn)en, aber auch altruistisches Verhalten von Individualisten und unterdrückende Tendenzen von Gemeinschaften.

Die mit „Therapiegesellschaft" und „Psychokultur" verbundenen Konzepte und ihre Kontexte legt R. im dritten Teil (151–255) eingehender dar. Dazu gehören sowohl die Therapeutisierung der Seelsorge wie ihr Ersatz durch Psychotherapie, aber auch der spät- oder postmoderne gesellschaftliche Kontext der Individualisierung, der Multi-Optionierung und der damit einhergehenden Verunsicherung der Subjekte: Da biete psychologische Lebenshilfe die Möglichkeit „der Selbstthematisierung, Orientierungsvermittlung und Gefühlsstabilisierung" (186); Psychotherapie sei nur eine ambivalente Gewinnerin dieses Kontextes, da sie dem Individuum Hilfe anbiete, während das die Schäden (zumindest mit-)hervorrufende gesellschaftliche System unverändert bleibe.

Vielerlei Bedeutungsfacetten der Begriffe „Selbstverwirklichung" und „Gemeinwohl" sind schließlich die Ausführungen des vierten (257–345) und des fünften Teils (347–413) gewidmet. Im Zentrum des vierten Teils steht R.s Darstellung von Selbstverwirklichung als Grundkonzept der Humanistischen Psychologie *sensu* Abraham Maslow und Carl Rogers, die er durch die weiterführende Sicht des angesehenen Schweizer Psychotherapeuten Jürg Willi ergänzt und mit dem Fazit beendet, daß Selbstverwirklichung „richtig" als solidarische bzw. relational-kommunitäre zu verstehen sei. Im abschließenden fünften Teil referiert R. nach ideengeschichtlichen Bemerkungen das Gemeinwohl-Prinzip der katholischen Soziallehre und kann dabei für die Frage nach dem Vorrang von Gemeinwohl oder Eigenwohl auch eine interessante nordamerikanische Kontroverse zwischen den Neu-Thomisten Charles De Koninck, Yves R. Simon, Ignatius T. Eschmann und Jacques Maritain in den 40er Jahren des 20. Jh.s heranziehen (388–394). Sein Fazit lautet, daß Gemeinwohl im Sinne katholischer Soziallehre als „das Wohl aller und eines jeden" (Johannes Paul II., *Sollicitudo Rei Socialis*, Nr. 38) „richtig" als personenbezogenes Gemeinwohl zu verstehen ist (vgl. 404). Erstaunlicherweise weist R. in seiner berechtigten Kritik an Karl Homanns wirtschaftsethischem Standpunkt, daß (nur) die Rahmenordnung der systematische Ort einer Moral in der Wirtschaft sei, nicht im Sinne seines Arguments auf Peter Ulrich hin, der den Primat der Ethik vor dem Markt unterstreicht (vgl. 398–400). Daß Gemeinwohlorientierung auch von psychologischen Autoren gefördert wird, belegen für ihn die Begriffe der Selbsttranszendenz im Sinne Viktor E. Frankls und des Gemeinschaftsgefühls nach Alfred Adler wie auch der Selbstregulation bzw.

der Selbstdisziplin, welche einige amerikanische Sozialpsychologen einfordern (405–410). Schließlich findet er im Hirtenbrief des Bischofs JOHN F. KINNEY 1986 an die Jugendlichen seiner damaligen Diözese Bismarck in North Dakota (USA) ein „Dokument, in dem das traditionelle therapeutische Ethos der Selbstwertschätzung und der Selbstverwirklichung mit dem traditionellen christlichen Ethos der Selbsthingabe und des Gemeinwohbezugs [sic] eine gelungene Synthese eingeht" (412). Direkt im Anschluß daran resümiert R.: „Im Rahmen meiner Arbeit habe ich versucht, dieser Komplementarität mit den Begriffen der ‚solidarischen Selbstverwirklichung' und des ‚personenbezogenen Gemeinwohls' begrifflich gerecht zu werden." (412)

Es sind dies im Sinne SCHULZ VON THUNS mögliche Schwestertugenden, die es in positiver Spannung zu halten gilt, um nicht in Übertreibungen zu verfallen. Zur angestrebten Vermittlung zwischen den Begriffen zieht R. eine Vielfalt von narrativem Material unterschiedlicher Relevanz heran, das „den lebensweltlichen Erfahrungen der Menschen und deren literarischen Spiegelungen" (Klappentext) entnommen ist, mit besonderer Vorliebe für englischsprachige Beiträge. Seine Darstellung ist breit angelegt und meist leicht verständlich geschrieben. Vorzugsweise referiert er viele Autor(ität)en nebeneinander, um Begriffe zu erläutern, und nimmt behutsam Stellung, um vielen Seiten gerecht zu werden. Im Anschluß an das üppige Quellen- und Literaturverzeichnis und die Abkürzungen findet sich ein Personen- und Sachregister.

Der manchmal essayhafte Stil geht auf Kosten eigener konziser Begriffsarbeit und Analyse, in der Einseitigkeiten wie Mißverständnisse, aber auch Stärken klar benannt werden können und die ethische Reflexion und Argumentation vertieft (statt mit Material verbreitert) wird. Dies wäre nicht nur grundsätzlich für den mehrdeutig verwendeten Begriff „Selbstverwirklichung", sondern auch z. B. mit Blick auf die anthropologischen Prämissen und Wertoptionen der humanistischen Ansätze (MASLOW, ROGERS) und mit Bezug auf die theologisch-ethischen Aspekte der Sozialethik wünschenswert gewesen. 1977 hatte der New Yorker Psychologe PAUL C. VITZ unter dem Titel *„Psychology as Religion. The Cult of Self-Worship"* (Grand Rapids, Michigan) die populären humanistischen Psychologien von ERICH FROMM, CARL ROGERS, ABRAHAM MASLOW und ROLLO MAY im Blick auf ihre weltanschaulich-religiösen Voraussetzungen und ethischen Implikationen hin dargestellt und kritisiert. 1995 erschien diese in den USA vielbeachtete Studie unter dem Titel *„Kult ums eigene Ich"* (Gießen/ Basel). R. nennt sie *en passant*, statt sich mit VITZ' Argumenten auseinanderzusetzen (265). Er empfiehlt zu Recht, daß die Psychotherapie(n) die Rolle von Ethik und Moral in der Therapie bedenken sollten (vgl. 141), entzieht sich jedoch selbst dieser Mühe; er erwähnt aber auch nicht, daß sich u. a. der führende deutsche Individualpsychologe JOSEF RATTNER (*Was ist Tugend, was ist Laster? Tiefenpsychologie und Psychotherapie als angewandte Ethik*, München) durchaus diesem Problem widmete. Auch hier hätte eine Auseinandersetzung lohnend anknüpfen können.

Sehr treffend zitiert R. gegen Ende seinen Grazer Lehrer VALENTIN ZSIFKOVITS, daß die Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre „in sehr enger Beziehung zueinander stehen, so daß man bei der Betonung eines Prinzips alle anderen stets mitbedenken und mitbeachten muß, um eine Verkürzung und Verengung zu vermeiden." (zit. 404) Es wäre aus dieser Sicht heraus möglich und lohnend gewesen, die Studie straffer anzulegen und nach der Klärung kommunikativer Mißverständnisse um den schillernd-vieldeutigen Begriff der Selbstverwirklichung die sehr unterschiedlichen damit gemeinten Wert- und Lebensorientierungen herauszuarbeiten und in theologisch-ethischer Reflexion systematisch mit den Prinzipien der Personalität, Solidarität, Subsidiarität, Gerechtigkeit, des Gemeinwohls und der Nachhaltigkeit (Stichworte z. B. demographischer Wandel, Generationenvertrag, psychosoziale Entwicklungsbedingungen von Kindern) zu bedenken. So hätten nach der Erläuterung der Fragestellung die verschiedenen Auffassungen von Selbstverwirklichung in der *Balance* von Personalität und Gemeinwohl diskutiert und geklärt werden können.

Als Ertrag der umfangreichen Studie bleibt mit R.s eigenen Worten, „daß es auch ein therapeutisches Ethos der Selbsttranszendenz und des Gemeinschaftsgefühls und ein christliches Ethos der Selbstverwirklichung und Selbstwertschätzung gibt" (15, Fn. 14). Wer würde das „wohlverstanden" (vgl. 402) ernsthaft bestreiten? Fraglich ist doch, wer was jeweils wie versteht. Ob und wie christliches Ethos der Selbstverwirklichung sich (z. B.) vom humanistischen Ethos der Selbstverwirklichung *sensu* ROGERS (vgl. 312–314) in Theorie und Praxis unterscheidet oder christlich-theozentrische Selbsttranszendenz von humanistischer, z. B. *sensu* ERICH FROMM, – diese und ähnliche ethische Fragen werden nicht bearbeitet. Die Feststellung des Bestehens semantischer Schnittmengen verschleiert sie nur.

Paderborn Klaus Baumann

Kurzrezensionen

The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation, hg. v. Mark D. Nanos. – Peabody (MA): Hendrickson Publishers 2002. LVI, 517 S., geb. € 24,95 ISBN: 1–56563–468–3

Mit seiner Studie „The Irony of Galatians" (2002) hat Mark D. Nanos die Diskussion um den Galaterbrief neu entfacht: Als eigentliche Gegner seiner ironisch zu verstehenden Argumentation habe Paulus die lokalen Synagogalgemeinden im Blick, die als „influencers" die christlich gewordenen Galater für die Beschneidung zu gewinnen versuchen. Im vorliegenden Sbd dokumentiert der gleiche Vf. als Hg. die neuere Diskussion um den Galaterbrief und dazu entscheidende Beiträge namhafter Vf. vor allem aus den 90er Jahren (der älteste Aufsatz stammt aus dem Jahr 1968), unter folgenden Gesichtspunkten gesammelt: „rhetorical and epistolary genre", „autobiographical narratives", „the galatian situation(s)". Dabei sind der erste und zweite Teil noch einmal untergliedert in rhetorische und briefliche bzw. sozialgeschichtliche Annäherungen. Ein Glossar mit v. a. rhetorischen Grundbegriffen, eine 50seitige Bibliographie sowie ein Index moderner Vf. und antiker Quellen beenden den Bd.

M. E.

Kreutzer, Maria: **Rembrandt und die Bibel.** Radierungen, Zeichnungen, Kommentare. – Stuttgart: Ph. Reclam 2003. 199 S., 82 schw.-w. Abb., geb. € 29,90 ISBN: 3–15–010539–0

Gerade recht zum Jahr der Bibel bot der Reclam Verlag Stuttgart diesen schon fast bibliophil zu nennenden Bd über Rembrandts Radierungen und Zeichnungen zur Bibel. Auf 80 S. wird in großartiger Weise die Geschichte Gottes mit den Menschen präsentiert, ein wenig noch über die Bibel hinausgehend (etwa Maria mit den Leidenswerkzeugen, Marientod). Kommentiert werden die Bilder und entsprechenden Texte sehr feinsinnig von der Kunstwissenschaftlerin Maria Kreutzer: Die Bibelstellen sind der Zürcher Bibel entnommen. Es ist gleichermaßen ein religiöses Erlebnis wie auch ein theologischer Gewinn, vom großen Meister Rembrandt durch die Bibel geführt zu werden. Er sieht vieles, was sich schlichtem Hinsehen oft verbirgt.

H. E. W.

Augustinus, Aurelius: **Betrachte nur, was Gott für uns geworden ist.** Vom Geheimnis der Weihnacht, hg. v. Stefan Liesenfeld. – München / Zürich / Wien: Verlag Neue Stadt 2002. 96 S. (Saatkörner), geb. € 12,90 ISBN: 3–87996–566–8

In der Reihe „Saatkörner" sind 25 Textauszüge überwiegend aus den Weihnachtspredigten Augustins in der Übersetzung des Hg.s zusammengestellt. Vorab ein kurzes Exzerpt aus dem Psalmenkommentar Augustins. Zwölf Miniaturen des 15./16. Jh.s aus der Biblioteca Capitolare, Verona, schmücken dieses Meditationsbändchen. Die sehr knappen Textexzerpte artikulieren die Paradoxien vom Kind in der Krippe und dem Herrn der Welt. Ein sehr schönes Meditationsbändchen, welches uns die Spiritualität des Kirchenvaters nahebringen kann.

W. G.

Lebenszeichen. Ein Bildband vom sakramentalen Leben, hg. v. Roman Mensing. – Paderborn: Bonifatius 2002. 112 S., geb. € 19,90 ISBN: 3–89710–221

Der Bildband ist Festgabe an Johannes Joachim Kardinal Degenhardt. Mit Abb. von kirchlicher Kunst aus dem Erzbistum Paderborn

und Texten wird die sakramentale Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, durch die Kirche und die einzelnen Sakramente nahegebracht. E.-M. F.

Die Reformierten. Suchbilder einer Identität, hg. v. Matthias Krieg / Gabrielle Zangger-Derron. – Zürich: TVZ 2002. 2. Auflage, 475 S., geb. € 34,00 ISBN: 3–290–17236–8

Der ökumenische Prozeß mit gegenseitigen Annäherungen der Konfessionen auf der einen Seite, der schwindende Einfluß des Christentums in der Gesellschaft auf der anderen Seite lassen heute neu nach der Identität des Christlichen wie auch nach konfessionellen Identitäten fragen. Der Bd „Die Reformierten" nähert sich der Frage nach reformierter Identität auf vielfältigen Wegen: essayhaft, in Bekenntnisformulierungen, Lebensbildern, Interviews, „Routenbeschreibungen" zu Schauplätzen reformierter Geschichte. Es ist kein streng wissenschaftliches Werk, sondern versteht sich als Lesebuch oder auch als Arbeitsbuch im Rahmen von Erwachsenenbildung, vermittelt dabei aber in anregender Weise und auf hohem Niveau zugleich einen differenzierten Eindruck von reformierter Identität. E.-M. F.

Theologische Literatur

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

Religionswissenschaft

Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus, hg. v. Andreas Bsteh. – Mödling: St. Gabriel 2001. 606 S. (Studien zur Religionstheologie, 6), kt € 37,50 ISBN: 3–85264–596–4: 11–18: Greschat, H.-J.: Verstehen und Vergleichen. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zur Begegnung von Christen und Buddhisten; 53–73: Dupré, W.: Erfahrung und Offenbarung; 125–138: Vanoni, G.: Erwählung, Leiden, Stellvertretung. Im ‚Gottesknecht' verdichtete Erfahrung Israels; 187–201: Neufeld, K.-H.: Viele Glieder und doch nur ein Leib. Vom Miteinander als Weg christlichen Heiles; 241–257: Schaeffler, R.: Ist Gott ‚das Absolute'? Ist das ‚Absolute' Gott?; 301–318: Klinger, E.: Auf der Suche nach dem wahren Selbst. Christologische Einsichten in buddhistischer Fragestellung; 359–367: Ott, H.: Mystik als Ernstfall des Glaubens; 417–432: Frohnhofen, H.: Bei Lebzeiten das Todlose erreichen? Jesu Weg und unser Weg; 477–500: Karrer, M.: In der Welt außerhalb der Welt. Beobachtungen zur neutestamentlichen Eschatologie.

Rebirth and Personal Identity. A Philosophical Study on Indian Themes, hg. v. Leo Näreaho. – Saarijärvi: Gummerus Kirjapaino Oy 2002. 277 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 53), kt ISBN: 951–9047–62–X.

Theologische Ethik

Der Globalisierungsprozess. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive, hg. v. Günter Virt. – Freiburg i. Br.: Herder 2002. 264 S. (Studien zur theologischen Ethik, 95), brosch. € 35,00 ISBN: 3–451–27930–4: 10–17: Marboe, P.: Wie europäisch-global ist Wien?; 19–40: Enderle, G.: Veränderungen der Ökonomie im Kontext von Globalisierungsprozessen; 41–60: Altvater, E.: Verselbständigung des Ökonomischen gegenüber politischen und gesellschaftlichen Steuerungen; 61–68: Von Weizsäcker, E. U.: Weltmacht und Sozialökonomie; 69–90: Von Braun, J.: Die Problematik der Armen in der Globalisierung; 91–101: Rottländer, P.: Globalisierung und Menschenrechte; 114: Patzelt, H.: Die internationale Durchsetzung der Menschenrechte; 115–129: Gabriel, I.: Demokratie in Zeiten der Globalisierung; 130–141: Metz, J. B.: Vorschlag für ein Weltprogramm des Christentums im Zeitalter der Globalisierung; 142–145: Rauber, K.-J.: Die Rolle der Kirche in globalen Strukturen; 146–151: Hagg, W.: Die katholische Kirche als Global Player; 152–178: Drauslans, V. / De Tavernier, J.: Sorge für die Umwelt als Quintessenz öffentlicher Güter in einer Dynamik der Globalisierung; 179–186: Hoppe, T.: Gibt es ein kulturübergreifendes Ethos?; 187–191: Haker, H.: Gibt es ein kulturübergreifendes Ethos?; 192–230: Beestermöller, G.: Rechtsethische Überlegungen um Kosovo-Einsatz der NATO; 231—235: Körtner, U. H. J.: Humanitäre Interventionen; 236–245: Ammicht Quinn, R.: Globalisierung und Genderperspektive; 245–260: Hübenthal, C.: Zur ethischen Relevanz der Genderperspektive.

Gnadenmittel oder Gnadenangebot. Auslegungsgeschichte des Passus *per baptismum offeratur gratia Dei* im Taufartikel der Confessio Augustana im Zeitraum von 1530–1930, hg. V. Josef Außermair. – Münster: Lit 2003. 338 S. (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, 34), geb. € 29,80 ISBN: 3–8258–6570–3.

Medien – Wahrnehmung – Ethik. Eine annotierte Bibliographie, hg. v. Gerfried W. Hunold. – Tübingen / Basel: A. Francke 2001. 174 S., kt € 29,00 ISBN: 3–7720–2183–2: 1–7: Hunold, W. H.: Medienpraxis – Medienwissenschaft – Medienethik. Anstelle eines Vorworts; 9–24: Seidl, B.: Abbildung, Konstruktion oder Simulation?; 25–47: Kos, E.: Wahrnehmungskonzeption und Ethik.

Menschenbild und Menschenwürde, hg. v. Eilert Herms. – Gütersloh: Chr. Kaiser 2001. 559 S. (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 17), kt DM 98,00 ISBN: 3–579–01843–4: 19–30: Pieper, A.: Menschwürde. Ein abendländisches oder ein universelles Problem?; 33–47: Fuchs, C. / Winter, S. F.: Menschenbild und Menschenwürde in der medizinischen Forschung und Klinik; 48–70: Koch, K.: Perspektiven biblischen Menschenverständnisses im Zeitalter der Technologie; 71–91: Sautter, H.: Anthropologische Fundamente der westlichen Wirtschaftsordnung; 92–106: Hock, K.: Anthropologische Fundamente islamischer Wirtschaftsordnung; 107–117: Mechenstock, G.: Zur wirtschaftsethischen Bedeutung des christlichen Menschenbildes; 118–137: Oelkers, J.: Der Mensch als Maß des Bildungswesens?; 138–155: Preul, R.: Anthropologische Fundamente des christlichen Erziehungs- und Bildungsverständnisses; 156–172: Kirchhof, P.: Die Wertgebundenheit des Rechts, ihr Fundament und die Rationalität der Rechtsfortbildung; 173–197: Kaufmann, T.: Das deutsche Staatskirchenrecht im 19. und 20. Jahrhundert und die Grenzen der Werteautonomie staatlichen Rechts; 201–212: Benrath, G.: Menschenbild und Seelsorge in der deutschen Spätaufklärung; 213–230: Gräb, W.: Religion der freien Einsicht. Über das unvollendete Projekt der kirchlichen Aufklärung; 232–252: Krebs, H.: Die Würde des behinderten Menschen – aus medizinischer Sicht; 253–269: Adam, G.: Die Würde des behinderten Menschen – aus religionspädagogischer Sicht; 271–287: Krüger, T.: „Wie der Wind verfliegt meine Würde ..." (Hiob 30,15). Elend und Würde in frühchristlicher Perspektive; 307–319: Seybold, K.: Feindbild und Menschenwürde. Das Zeugnis der Psalmen; 320–343: Van Oorschot, J.: Menschenbild, Gottesbild und Menschenwürde – ein Beitrag des Hiobbuches; 345–364: Mell, U.: „Neue Schöpfung" als theologische Grundfigur paulinischer Anthropologie; 365–378: Von Gemünden, P.: Einsicht, Affekt und Verhalten. Überlegungen zur Anthropologie des Jakobusbriefes; 379–396: Böttrich, C.: „Suchen und Finden". Aspekte des johanneischen Menschenbildes nach Joh 1,35–51; 398–411: Mennecke-Haustein, U.: Innerlichkeit und Würde der Person. Wandlungen des lutherischen Glaubensverständnisses bei Johann Arndt; 412–423: Haustein, J.: Zwischen „Imago Dei" und „Imago Diaboli". Menschenbilder in Diskurs über den Hexenprozeß; 424–453: Rieske-Braun, U.: Menschenbild und Soziale Frage. Aspekte evangelischer Sozialethik in der Weimarer Republik; 455–470: Henning, C.: Selbsttötung und christliches Menschenbild; 471–481: Anselm, R.: Rechtfertigung und Menschenwürde; 483–492: Dehn, U.: Menschenwürde und Menschenrecht. Konzepte im buddhistisch-christlichen Dialog; 493–496: Neu, R.: Altern und Sterben in Würde in ethnischen Gesellschaften (am Beispiel nordphilippinischer Bergvölker); 497–528: Grünschloss, A.: Die Konstruktion des „para-normalen" Menschen. Übermenschliche Fähigkeiten als Bestandteil religiöser Anthropologien (Fallbeispiele); 529–543: Härle, W.: Der Mensch Gottes. Die öffentliche Orientierungsleistung des christlichen Meschenverständnisses.

Visionen für Gesellschaft und Christentum 1. Wodurch Gesellschaft sich entwickeln kann, hg. v. Bernhard Nacke. – Würzburg: Echter 2001. 477 S., brosch. DM 68,00 ISBN: 3–429–02211–8: 13–51: Nacke, Bernhard: Wodurch Gesellschaft sich entwickeln kann. Visionen als Orte der Überwindung des Dualismus von Utopie und Pragmatismus – Eine Einführung; 55–59: Laurien, Hanna-Renate: Gesellschaft mit begrenzter Haftung?; 60–73: Raddatz, Fritz: Die linke Krücke Hoffnung. Das Ende der Trierer Eschatologie oder: Die Angst der Intellektuellen vorm Utopieverlust; 74–80: Furger, Franz: Utopien und Visionen in der Sozialethik?; 81–87: Kirchhof, Paul: Die Visionen der freiheitlichen Verfassung; 88–109: Oelmüller, Willi: Statt Utopien Arbeit und Orientierung an Menschenrechten; 110–118: Tietmeyer, Hans: Wirtschaftspolitische Perspektiven brauchen reale Grundlagen; 119–122: Müller, Werner A.: Geboren aus der biologischen Natur des Menschen; 123–128: Wolfshohl, Ernst Otto: Visionen aus Angst, Furcht und Depressionen; 129–161: Lutterbach, Hubertus: „Hungernde speisen, Fremde beherbergen...". Tradition und Visionskraft christlicher Gastfreundschaft; 162–177: Spital, Hermann Josef: Weltbürgertum oder Bürgertum?; 178–187: Sölle, Dorothee: Wir brauchen Visionen, um die Zukunft anzugehen; 188–196: Volkert, Heinz Peter: Visionen im politischen Alltag?; 199–212: Homann, Karl: Prolegomena zu einer künftigen Ethik; 213–232: Schweidler, Walter: Visionen einer Gesellschaft gemeinsamer Förderung individueller Lebenschancen. Kritische Bemerkungen zum Konzept einer ordnungspolitischen Anreizethik; 233–240: Kühnhardt, Ludger: Wertorientierung in der modernen Gesellschaft; 241–253: Lehmann, Karl: Was ist mit der Kirche los? Zwischen Skepsis und Hoffnung – Der Weg der Kirche ins 3. Jahrtausend; 254–287: Klages, Helmut: Eigenverantwortung – nutzt unsere Gesellschaft ihr Potential?; 288–293: Fink, Ulf: Visionen am Ende? Komplexere Technik, kompliziertere Ethik; 294–311: Nordhofen, Eckhard: Sind die Geisteswissenschaften an die Theologie anschlußfähig? Überlegungen zu einem Propium christlicher Ethik; 315–330: Habisch, André: Die beziehungsreiche Gesellschaft. Die

jüdisch-christliche Heilsvision und soziale Desintegration des 21. Jahrhunderts; 331–341: HERKENRATH, Norbert: Blockieren gesellschaftliche Individualisierungprozesse die Solidarität mit dem Süden?; 342–356: STRASSER, Johano: Individualisierung und Solidaritätsfähigkeit; 359–374: MANEMANN, Jürgen: „Hoffnung um der Hoffnungslosen willen" (W. Benjamin) – Politisch-theologische Perspektiven im Zeitalter der Noch- oder Nachmoderne; 375–379: LETTMANN, Reinhard: Kirche in veränderter Gesellschaft; 380–396: RIEDEL-SPANGENBERGER, Ilona: Glaubenserneuerung der Strukturwandel der katholischen Kirche? Bemerkungen aus kirchenrechtlicher Sicht; 397–408: HALLERMANN, Heribert: Eine Kirche mit zukunftsfähigen Seelsorgestrukturen; 409–423: GABRIEL, Karl: Die Rolle der katholischen Sozialbewegung in der Zukunft; 424–443: VOGT, Markus: Die Vision der Nachhaltigkeit in Perspektive und Praxis christlicher Schöpfungsverantwortung; 444–458: BIEGER, Eckhard: Digitalisierung – eine unausweichliche Perspektive für das nächste Jahrhundert. Erst Folgenabschätzung, dann Visionen; 461–470: NACKE, Bernhard: Anmerkungen für eine zukunftsfähige Gesellschaftspolitik. Eine erste Zwischenbilanz – 10 Aspekte.

Visionen für Gesellschaft und Christentum 2. Wohin Gesellschaft sich entwikkeln kann, hg. v. Bernhard Nacke. – Würzburg: Echter 2001. 618 S., brosch. DM 98,00 ISBN: 3–429–02224–X: 12–21: NACKE, Bernhard: Wohin die Gesellschaft sich entwickeln kann. Orientierungspunkte in übersichtlicher Zeit? – Eine Einführung; 25–37: FAHLBUSCH, Helmut: Visionen als Instrument strategischer Unternehmensführung; 38–64: BANGERT, Michael / KÖPPEN, Hans-Bernd: Was kann der Daimler von der Kirche lernen? Vision einer Begegnung von Christentum und Wirtschaft unter einem guten Stern; 65–80: BEHRENBERG, Angelika / FASSNACHT, Michael: „Betroffene beteiligen ..." Prozeßorientierte Begleitung als Beitrag zu Lernprozessen in Unternehmen; 81–108: THEN, Werner: Mitgestaltung, Mitbeteiligung – Vision für Unternehmen des 21. Jahrhunderts; 109–116: BIERFELDER, Wilhelm H.: Von der Selbstorganisation der Märkte zum Abbau von Hierarchien in Staat und Gesellschaft; 119–145: SIKORA, Joachim: Handlungsfelder einer zukunftsfähigen Tätigkeitsgesellschaft und ihre Einkommenstruktur; 146–162: RIESTER, Walter: Vision einer Arbeitsgesellschaft für das 21. Jahrhundert; 163–180: SUCHANEK, Andreas: Nachhaltigkeit gestalten: Förderung von Investitionen in Natur-, Sozial- und Humanvermögen; 181–194: LEZIUS, Michael: Kapitalbeteiligung als Zukunftsmodell; 195–217: STRICKER, Fritz: Beteiligungsgerechtigkeit als nicht eingelöste Vision der christlichen Soziallehre im Bereich der Unternehmensmitbestimmung. Der Arbeitnehmer als Unternehmensmitglied; 221–230: GREISLER, Peter: Bedeutung und Relevanz von Lebensversicherungen bei der Altersvorsorge; 231–250: PREWO, Wilfried: Die konkrete Vision eines flexiblen Sozialversicherungswesens; 251–280: PIES, Ingo: Arbeitslosigkeit zwischen Wirtschafts- und Sozialpolitik. Visionen für eine neue Strategie; 281–299: WILBERS, Joachim: Eine moderne Altenhilfe – Antwort auf die demographischen Veränderungen; 300–314 ILLARDT, Franz-Josef: Pflegevisionen; 315–348: JUNGLAS, Mario: Wagnis und Wertschöpfung. Für eine armutsarme Gesellschaft; 349–366: KREUTZER, Richard: Der Mensch steht im Mittelpunkt – Krankenhausvisionen; 367–385: LARRÁ, Franziska: Der katholische Kindergarten – Eine diakonische Einrichtung der Gemeinde; 386–404: GEUEKE, Willibald: Fundraising und Ehrenamt. Herausforderungen und Gestaltungselemente für eine neue soziale Kultur; 407–419: JANS, Bernhard: Familienpolitik mit Zukunft; 420–437: GEISLER, Hans: Die Erziehungsarbeit ist ihres Lohnes wert; 438–451: BUSSMANN, Elisabeth: Die Karlsruher Beschlüsse als Gestaltungsauftrag für eine sorgsame Gestaltung des 21. Jahrhunderts; 455–462: KLASSEN, Theodor F.: Zur Freude junger Menschen: Die Schule; 463–484: EYKMANN, Walter: Die Schule der Zukunft – Elternvisionen; 484–496: SCHNABEL, Kay: Tagträume eines empirischen Bildungsforschers; 497–507: ECKINGER, Ludwig: Vision von einer Schule aus der Sicht eines Lehrerverbandes; 508–519: SKALE, Dieter: Mehr Pluralität wagen. Bildungspolitische Ansichten zur Trägerfrage; 520–535: BUSLEY, Paul: Braucht Schule auch Visionen? Die Schulleiterperspektive; 536–551: DECKER, Martin: Die Zukunft der Berufsschule im dualen System der Berufsausbildung; 551–566: SEELIGER, Magdalena: Mutabor. Vision einer zukunftsweisenden Lehrerfortbildung; 569–610: NACKE, Bernhard: Zuständigkeitsgesellschaft und personale Verantwortung – Visionen und mögliche politische Konsequenzen.

Philosophie

„Welche unendliche Fülle offenbart sich da". Die Wirkungsgeschichte von Schleiermachers „Reden über die Religion", hg. v. Nico F. M. Schreurs. – Assen: Van Grocum 2003. 182 S. (Studies in theology religion, 7), geb. € 48,50 ISBN: 90-232-3975: 1–22: MECKENSTOCK, G.: Die Aufnahme der „Reden" in Schleiermachers Zeitgenossenschaft; 23–44: WILLEMS, A.: Zur Aktualität von Schleiermachers „Reden" aus dem Jahre 1799: Ein kontextueller Deutungsversuch; 45–60: ALBRECHT, C.: Die Ermöglichung von Korrelativität: Religion als „Anschauung und Gefühl" in Schleiermachers zweiter Rede; 61–78: OSTHÖVENER, C.-D.: Die Christologie der „Reden"; 79–104: STOKER, W.: Religion als Ausdruck des gestimmten Gefühls: Schleiermachers Sicht der religiösen Erfahrung in den „Reden"; 105–123: BOER, D.: „... etwas ausser und über der Menschheit ...": Schleiermachers Religionsbegriff in den „Reden". Postmodernismus avant la lettre?; 124–134: BROUWER, R. R.: Die Präsenz Spinozas in Schleiermachers „Reden"; 135–144: LAURENT, J.: Von einer romantischen hin zu einer traszendental-philosophischen Bewusstseinstheorie; 145–178: SCHREURS, N.: Das Tilburger Symposium über Schleiermachers „Reden": Protokoll der Diskussion.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. DDr. Arnold Angenendt, Salzstr.41, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klaus Baumann, Kamp 6, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghorst;
Dr. Roland Deines, Fürstengraben 1, D-07743 Jena;
Dr. Bernhard Dieckmann, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
Prof. Dr. Christoph Dohmen, Universitätsstr. 31, D-93040 Regensburg;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt;
Dr. Claudia Gärtner, Im Drostebusch 29b, D-48155 Münster;
Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, Universitätsstr.150, GA, D-44801 Bochum;
Dr. Eckhard Jaschinski, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 St. Augustin;
Dr. Stefan Jordan, Marstallplatz 8, D-80539 München;
Prof. Dr. Harm Klueting, Albert-Magnus-Platz, D-50923 Köln;
Prof. Dr. Ernst Koch, Brandstr. 25, D-04277 Leipzig;
Dr. Peter Lüning, Leostr. 19A, D-33098 Paderborn;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Tobias Nicklas, Universitätsstr. 31, D-93052 Regensburg;
Dr. Bernhard Nitsche, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Hans-Ludwig Ollig, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt / Main;
Prof. Dr. Ferdinand R. Prostmeir, Universitätsstr. 31, D-93052 Regensburg;
Dr. Johanna Rahner, Hochmeisterstr. 2, D-79104 Freiburg;
Dr. Stefan Rau, Sankt Josefskirchplatz 11, D-48153 Münster;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, Deutschhausstr. 24, D-35037 Marburg;
Dr. Johannes Schelhas, Platz der Deutschen Einheit 16, D-06792 Sandersdorf;
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Michael Schulz, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Dr. Caspar Söling, Postfach 1355, D-65549 Limburg;
Dr. Joachim Valentin, Habsburger Str. 121, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bültenweg 54, D-48341 Altenberge;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Annette Wilke, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3, D-80799 München;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;

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, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Kerstin Klose, Boris Krause, Alexander Scholz
Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2003

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

© 2004 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

Quellen

Entdeckungsreise in die Welt der Alten Kirche

Preiswerte Sonderausgabe: nur € 68,–
SFr 116.– /€[A] 70,–

Alois Grillmeier
in Verbindung mit
Theresia Hainthaler

Jesus der Christus im Glauben der Kirche

5 Bände (je 15,1 x 22,7 cm, Paperback) in Schmuckkassette insgesamt rund 3.000 Seiten, ISBN 3-451-28351-4

Inhalt:

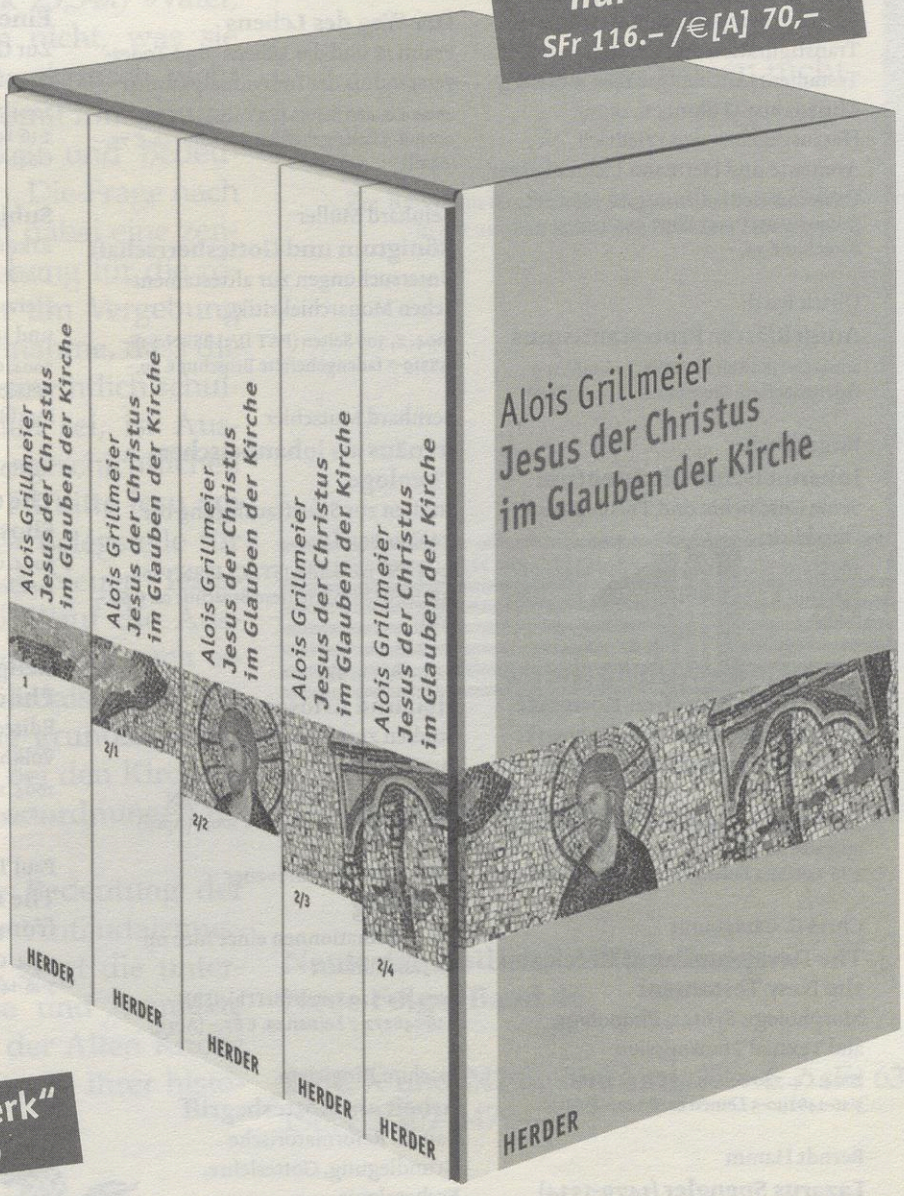
Band 1:
Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)

Band 2/1:
Das Konzil von Chalcedon – Rezeption und Widerspruch (451–518)

Band 2/2:
Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert

Band 2/3:
Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien (nach 451–600)

Band 2/4:
Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien (nach 451)



„Ein Jahrhundertwerk"
(Theologie und Philosophie)

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung · Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung.

www.herder.de

HERDER

Neu bei Mohr Siebeck

Kenneth G. Appold
Orthodoxie als Konsensbildung
Das theologische Disputationswesen an der Unversität Wittenberg zwischen 1570 und 1710
2003. Ca. 370 Seiten (BHTh). ISBN 3-16-148215-8 Leinen ca. € 85,– (Juni)

Auferstehung – Resurrection
The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium: Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, 1999)
Herausgegeben von Friedrich Avemarie und Hermann Lichtenberger
Unveränderte Studienausgabe 2004. XII, 401 Seiten (WUNT 135). ISBN 3-16-148273-5 Broschur € 59,–

Ulrich Barth
Aufgeklärter Protestantismus
2004. Ca. 380 Seiten. ISBN 3-16-148321-9 fadengeheftete Broschur ca. € 30,– (Mai)

Jürgen Becker
Johanneisches Christentum
Seine Geschichte und Theologie im Überblick
2004. VIII, 260 Seiten. ISBN 3-16-148264-6 Broschur € 29,–; ISBN 3-16-148265-4 Leinen € 49,–

Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte
Herausgegeben von Bernd Janowski und Beate Ego in Zusammenarbeit mit Annette Krüger
1. Auflage 2001, Nachdruck 2004 Studienausgabe. IX, 587 Seiten (FAT 32). ISBN 3-16-148251-4 fadengeheftete Broschur € 49,–

Chrys C. Caragounis
The Development of Greek and the New Testament
Morphology, Syntax, Phonology, and Textual Transmission
2004. Ca. 740 Seiten (WUNT). ISBN 3-16-148290-5 Leinen ca. € 140,– (Mai)

Berndt Hamm
Lazarus Spengler (1479-1534)
Der Nürnberger Ratsschreiber im Spannungsfeld von Humanismus und Reformation, Politik und Glaube
Mit einer Edition von Gudrun Litz
2004. Ca. 480 Seiten (SuRNR). ISBN 3-16-148249-2 Leinen ca. € 90,– (Juni)

Jörg Lauster
Prinzip und Methode
Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart
2004. Ca. 530 Seiten (HUTh). ISBN 3-16-148305-7 Leinen ca. € 100,– (Mai)

Kathrin Liess
Der Weg des Lebens
Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen
2004. Ca. 480 Seiten (FAT II). ISBN 3-16-148306-5 fadengeheftete Broschur ca. € 75,– (April)

Reinhard Müller
Königtum und Gottesherrschaft
Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik
2004. X, 309 Seiten (FAT II/3). ISBN 3-16-148319-7 fadengeheftete Broschur € 59,–

Bernhard Mutschler
Irenäus als johanneischer Theologe
Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon
2004. Ca. 340 Seiten (STAC). ISBN 3-16-148284-0 fadengeheftete Broschur ca. € 60,– (Mai)

Takashi Onuki
Heil und Erlösung
Studien zum Neuen Testament und zur Gnosis
2004. Ca. 500 Seiten (WUNT). ISBN 3-16-147970-X Leinen ca. € 100,– (April)

Claus-Dieter Osthövener
Erlösung
Transformationnen einer Idee im 19. Jahrhundert
2004. Ca. 320 Seiten (BHTh). ISBN 3-16-148272-7 Leinen ca. € 85,– (April)

Joachim Ringleben
Arbeit am Gottesbegriff
Band I: Reformatorische Grundlegung, Gotteslehre, Eschatologie
2004. VIII, 349 Seiten. ISBN 3-16-148277-8 fadengeheftete Broschur € 49,–

Ruth Schäfer
Paulus bis zum Apostelkonzil
Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur Geschichte der Jesusbewegung und Pauluschronologie
2004. XVI, 636 Seiten (WUNT II/179). ISBN 3-16-148309-x fadengeheftete Broschur € 84,–

Jean-Pierre Sterck-Degueldre
Eine Frau namens Lydia
Zur Geschichte und Komposition in Apostelgeschichte 16,11-15.40
2004. XIII, 327 Seiten (WUNT II/176). ISBN 3-16-147993-9 fadengeheftete Broschur € 64,–

Subjektivität im Kontext
Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich
Herausgegeben von Dietrich Korsch und Jörg Dierken
2004. Ca. 260 Seiten (RPT 8). ISBN 3-16-148207-7 fadengeheftete Broschur ca. € 50,– (April)

Kevin A. Wilson
The Campaign of Pharaoh Shoshenq I into Palestine
2004. Ca. 180 Seiten (FAT II). ISBN 3-16-148270-0 fadengeheftete Broschur ca. € 40,– (April)

Religious Apologetics – Philosophical Argumentation
Edited by Yossef Schwartz and Volkhard Krech
2004. X, 574 Seiten (RPT 10). ISBN 3-16-148310-3 fadengeheftete Broschur € 69,–

Paul Trebilco
The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius
2004. Ca. 870 Seiten (WUNT). ISBN 3-16-148271-9 Leinen ca. € 165,– (Mai)



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen
Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

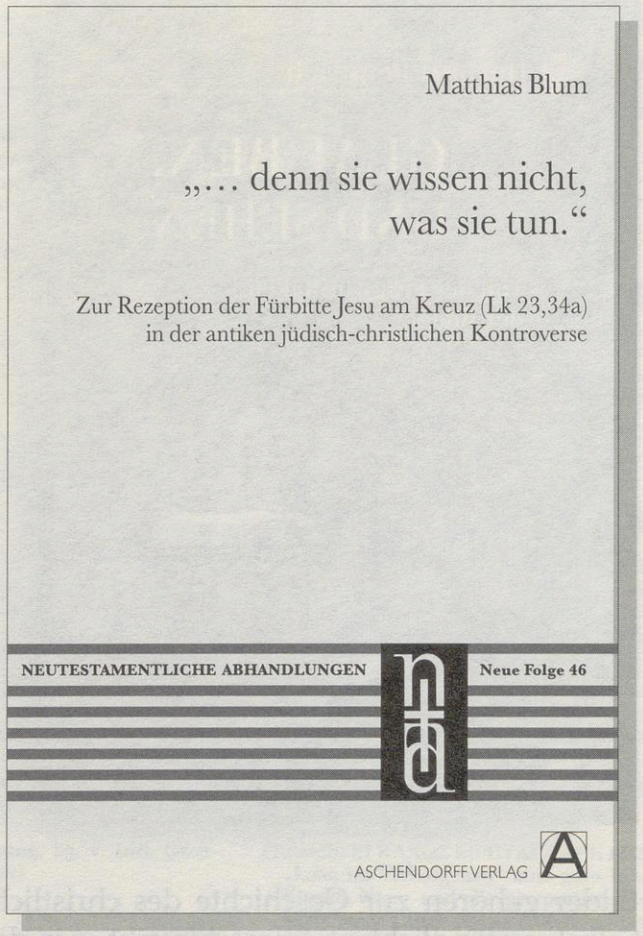
Aktuelle Informationen per e-mail – jetzt anmelden unter www.mohr.de/form/eKurier.htm

Matthias Blum

»...denn sie wissen nicht, was sie tun.«

Zur Rezeption der Fürbitte Jesu am Kreuz (LK 23,34a) in der antiken jüdisch-christlichen Kontroverse

Die Untersuchung beschäftigt sich mit aktuellen Auslegungen sowie der Auslegungsgeschichte der Fürbitte Jesu am Kreuz (Lk 23,34a) »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun«. Der Vers Lk 23,34a ist textkritisch nicht eindeutig gesichert und bietet somit immer wieder Anlass, die Ursprünglichkeit und Bedeutung der Fürbitte zu diskutieren. Die Frage nach den Objekten der Fürbitte spielt dabei eine zentrale Rolle. Hat Jesus um Vergebung für die römischen Soldaten gebeten oder um Vergebung für die Juden? Die geläufige Annahme, dass die Fürbitte als ein Gebet für die vermeintlich schuldigen Juden verstanden worden sei, ist Ausgangspunkt für den auslegungsgeschichtlichen Teil der Untersuchung. Da die Fürbitte Jesu am Kreuz jedoch keine »klassische« Belegstelle für eine antijudaistische Lesart des Neuen Testaments ist, stellt sich in Hinblick auf die Auslegungsgeschichte nicht nur die Frage nach einer Rezeption im Rahmen antijudaistischer Argumentation, sondern auch die grundsätzliche Frage, ob und wie die Fürbitte bei den Kirchenschriftstellern und in den Kirchenordnungen rezipiert wurde.
Die Untersuchung, in der die Bedeutung der Auslegungsgeschichte für die Antijudaismusforschung herausgestellt wird, zeigt die unterschiedlichen Rezeptionsanlässe und -kontexte der Fürbitte Jesu am Kreuz in der Alten Kirche auf und stellt sie in einen Bezug zu ihrer historisch-kritischen Auslegung.

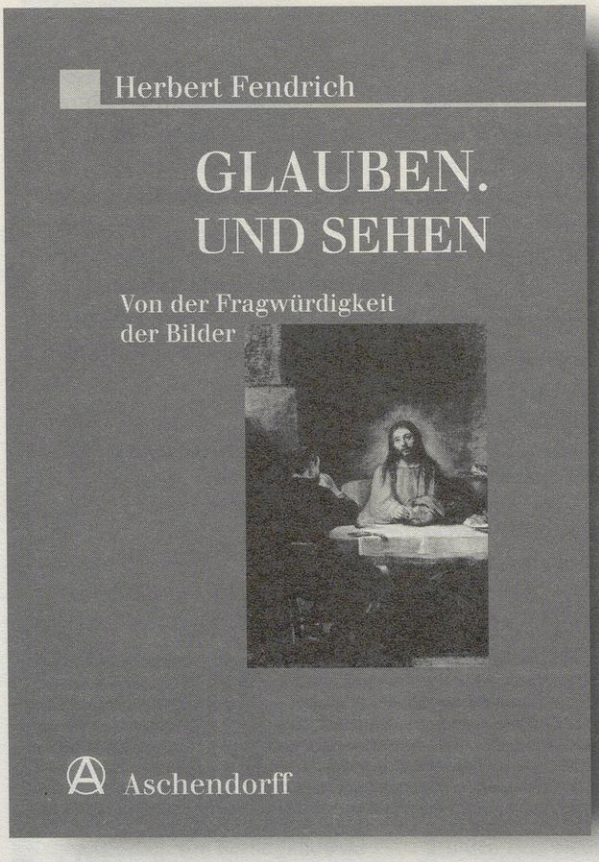


Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 46

2004, X und 242 Seiten, kart. 37,– € / sFr 63,70.
ISBN 3-402-04794-2

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

Glauben. Und Sehen



Von der Fragwürdigkeit der Bilder

Von Herbert Fendrich.
2004, 144 Seiten, 70 farbige Abbildungen, geb. 14,90 € / sFr 27,10. ISBN 3-402-03440-9

Bilder gehören zur Geschichte des christlichen Glaubens. Das ist ein Faktum, aber keine Selbstverständlichkeit. Immerhin gibt es in der Bibel ein Bilderverbot. Und die Seligpreisung derer, die »nicht sehen und doch glauben«. Es gibt berechtigte theologische Skepsis oder auch freundlich achselzuckende Geringschätzung; es gibt ebenso eine Bilderfreudigkeit und Bildersehnsucht, die wenig Sinn für die eigentümliche Spannung zwischen Glauben und Sehen hat.

In diesem Buch werden einige zentrale Themen der christlichen Kunst in Überblicken und an hervorragenden Einzelbeispielen dargestellt. Bilder sind nur Bilder: Aber gerade diese grundsätzliche Einschränkung ist die Basis für Einsichten und Durchblicke, die nicht nur zum Verständnis der Bilder, sondern auch zum Verstehen des Glaubens beitragen.

ASCHENDORFF VERLAG
48135 Münster
www.aschendorff.de/buch

THEOLOGISCHE REVUE

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

19. 07. 04

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 3 | **2004** | **100. Jahrgang**

Mimetische Theorie, Dramatische Theologie, Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung". Ein Literaturbericht (Ralf Miggelbrink) . . . . . Sp. 179

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 187

Huizing, Klaas: Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie

Huizing, Klaas: Der inszenierte Mensch. Eine Medien-Anthropologie (Dominik Bertrand-Pfaff)

Lehmann, Karl Kardinal: Frei vor Gott. Glauben in öffentlicher Verantwortung (Wilfried Hagemann)

Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theologie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen (Ralf Miggelbrink)

Weltdorf Babel. Globalisierung als theologische Herausforderung, hg. v. Giancarlo Collet (Wolfgang Beinert)

Exegese AT . . . . . Sp. 192

Braulik, Georg / Lohfink, Norbert: Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin Bücken (Daniela Kranemann)

Die Predigt des Alten Testaments. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anlässlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg 18.–21. Oktober 2001, hg. v. Wallace M. Alston / Christian Möller / Helmut Schwier (Jürgen van Oorschot)

Kaiser, Otto: Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testamentes (Irmtraud Fischer)

Paganini, Simone: Der Weg zur Frau Zion, Ziel unserer Hoffnung. Aufbau, Kontext, Sprache, Kommunikationsstruktur und theologische Motive in Jesaja 55, 1–13 (Burkard M. Zapff)

Exegese NT . . . . . Sp. 200

Bachmann, Michael: Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus (Rainer Kampling)

Hagene, Sylvia: Zeiten der Wiederherstellung. Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie (Franz Mußner)

Wengst, Klaus: das Johannesevangelium. 2. Teilband: Kapitel 11–21 (Ansgar Wucherpfennig)

Woyke, Johannes: Die neutestamentlichen Haustafeln. Ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick (Ferdinand R. Prostmeier)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 207

Markschies, Christoph: Die Gnosis (Alfons Fürst)

Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, ausgewählt und übersetzt von Jürgen Miethke / Lorenz Weinreich. Teil 1: Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418), Teil 2: Die Konzilien von Pavia / Siena (1423/24), Basel (1431–1449) und Ferrara / Florenz (1438–1445) (Hubert Wolf)

(Kirchliche) Zeitgeschichte . . . . . Sp. 208

Bertelsmann im Dritten Reich. Bd 1, hg. v. Saul Friedländer / Norbert Frei / Trutz Rendtorff / Reinhard Wittmann unter Mitarbeit von Hans-Eugen Bühler / Christoph Haas / Tanja Hetzer / Beate von Miquel / Helen Müller / Stefan Pautler / Olaf Simons / Sibille Steynbacher (Kurt Meier)

Caritas in der SBZ / DDR 1945–1989. Erinnerungen, Berichte, Forschungen, hg. v. Christoph Kösters (Theo Mechtenberg)

Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus der DDR, hg. v. Thomas A. Seidel im Auftrag der Evangelischen Akademie Thüringen und der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte. Redaktion: Michael Beyer (Kurt Meier)

Kösters, Christoph: Staatssicherheit und Caritas 1950–1989. Zur politischen Geschichte der katholischen Kirche in der DDR (Theo Mechtenberg)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 216

Kleden, Paulus Budi: Christologie in Fragmenten. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz (Tiemo Rainer Peters)

Dogmatik . . . . . Sp. 217

Hünermann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen (Helmut Hoping)

Piegsa, Joachim. Das Ehesakrament (Wolfgang Beinert)

Sühne, Erlösung, Miterlösung, hg. v. Dirk Grothues (Raymund Schwager)

Ostkirchenkunde . . . . . Sp. 222

Witte, Bernd: Die Sünden der Priester und Mönche. Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602 pp. 104–154 (ps. Athanasius) der Pierpont Morgan Library. Bd 1: Textausgabe (Martin Tamcke)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 223

Bayer, Oswald: Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung (Reinhold Rieger)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 226

Liturgisches Kompendium, hg. v. Christian Grethlein / Günter Ruddat (Jürgen Bärsch)

Lurz, Friedrich: Erlebte Liturgie. Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen (Christian Grethlein)

Rieger, Michael: Liturgie und objektive Theologie. Johannes Brinktrine – ein Liturgiewissenschaftler? (Gunda Brüske)

Witt, Thomas: Repraesentatio Sacrificii. Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie (Dorothea Sattler)

Wolnik, Francisek: Liturgia ślaskich cystersów w średniowieczu

Kobienia, Joachim: Muttersprachliche Elemente im Rituale. Eine Studie zu den Breslauer Diözesanritualien von 1319 bis 1931 (Klemens Richter)

Kulturgeschichte . . . . . Sp. 234

Apfelbacher, Karl-Ernst: Selig die Trauernden. Kulturgeschichtliche Aspekte des Christentums (Klemens Richter)

Davis, Natalie Zemon: Die schenkende Gesellschaft. Zur Kultur der französischen Renaissance. Aus dem Amerikanischen v. Wolfgang Kaiser (Hubertus Lutterbach)

Religionswissenschaften . . . . . Sp. 237

Raddatz, Hans-Peter: Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgeschichte (Hansjörg Schmid)

Scognamiglio, Edoardo: Il volto di Dio nelle religioni. Una indagine storica, filosofica e teologica (Hans-Martin Barth)

Tworuschka, Udo: Heilige Schriften. Eine Einführung (Harald Wagner)

Philosophie . . . . . Sp. 241

Esser, Wolfgang G.: Philosophische Gottsuche. von der Antike bis heute (Norbert Fischer)

ΦΙΛΟΘΕΟΣ Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology. Heft 1, hg. v. Boguljub Šijakoviæ (Klaus Müller)

Plutarch: EI ΚΑΛΩΣ ΕΙΡΗΤΑΙ ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ – Ist „Lebe im Verborgenen" eine gute Lebensregel? Eingel., übers. und mit interpretierenden Essays versehen v. Ulrich Berner / Reinhard Feldmeier / Bernhard Heininger / Rainer Hirsch-Luipold (Klaus Müller)

Judentum . . . . . Sp. 244

Allison, Dale C. Jr.: Testament of Abraham (Tobias Nicklas)

Theologie / Medizin . . . . . Sp. 246

Beck, Matthias: Seele und Krankheit. Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie (Klaus Baumann)

Theologie / Medien . . . . . Sp. 249

Gräb, Wilhelm: Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft (Stefan Böntert)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 251

Bibliographie . . . . . Sp. 255

Nachträge
Habilitationen/Dissertationen 2002/03 Sp. 259

BS: Theol A 010

Mimetische Theorie, Dramatische Theologie, Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung"

Ein Literaturbericht

Von Ralf Miggelbrink

Am 27. Februar 2004 verstarb völlig unerwartet und kurz vor seiner Emeritierung der Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager. Raymund Schwager hat aus kraftvollen genuinen theologischen Intuitionen heraus mit vielen eigenen Beiträgen, aber auch als Anreger und Begleiter von Schülern und Kollegen das Forschungsprogramm einer Dramatischen Theologie geprägt. Raymund Schwager hat dieses Programm an der Universität Innsbruck kontroversfähig, aber immer auch aufgeschlossen für die Ideen, Anregungen und Vorbehalte anderer verfolgt. So konnte er Schüler und Kollegen verschiedener theologischer Fächer[1], aber auch verschiedener theologischer Lehrstätten über Innsbruck hinaus mehr oder weniger dicht unter dem Dach dieses Forschungsprogramms versammeln.[2] Es ging Raymund Schwager nicht darum, den zahlreichen Originalitätsetiketten der neueren Theologiegeschichte ein weiteres hinzuzufügen. Schwager konnte so integrierend und diskursermöglichend wirken, weil Originalität dezidiert nicht sein Interesse war. Es ging ihm vielmehr darum, wesentliche Dimensionen des Christseins, die aus einem liberalen Theorierahmen verdrängt werden, wiederzuentdecken. Obwohl Schwager dezidiert kein liberales Konzept vertrat, intendierte er gerade mit seiner pointiert christlichen Theologie auf der Basis eines inkarnationstheologischen Wahrheitsverständnisses den wissenschaftlichen Diskurs über die Grenzen der Theologie hinaus. Das Forschungsprojekt „Dramatische Theologie" erfuhr deshalb konsequenterweise eine Ausweitung zum Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung". Unter diesem Titel sind nun auch Wirtschaftswissenschaftler, Politologen, Psychologen und Literaturwissenschaftler zur Mitarbeit aufgerufen.[3]

In vier Schritten soll hier ein genetisch-systematischer Überblick gegeben werden über die Vielfalt der Bemühungen zur Dramatischen Theologie und mimetischen Theorie und ihrer inneren Einheit.

1. Mimesis und Gewalt

Die Grundintuition, der Schwagers theologisches Arbeiten seit seiner Diss.[4] folgt, ist die Idee, daß sich Gottes Heil im Menschen durchsetzt in spannungsreichen, konfliktösen Prozessen, in Umbrüchen, in Bekehrungen und Versöhnungen. Erlösung ist spürbar verändernes Handeln Gottes in Leben und Geschichte der Menschen miteinander. Dieses Handeln Gottes sieht Schwager weder in einem letztlich subjektlosen Evolutionismus der menschlichen Höherentwicklung noch in einem innergeschichtlichen Antagonismus, bei dem immer schon ausgemacht ist, welche Gruppe in diesem Antagonismus der vorantreibende Motor des Fortschritts ist. Fortschritt, der wirklich erlösenden Charakter hat, wird nur da wirklich, wo Gott Menschen in der Geschichte verändert. Solcher Fortschritt ereignet sich quer zu den üblichen geschichtsbestimmenden Antagonismen als dramatisches Geschehen. Zu einem solchen gehören notwendig das Zusammenspiel der Menschen, deren innere Widerständigkeit, Veränderbarkeit und Entwicklung, biographische Peripetien, tödliche Konflikte und das Fortleben des Dramas im Fühlen und Denken der Zuschauer, also derer, die, geprägt durch die Erfahrung eines geschichtlichen Dramas, eintreten in ihr eigenes geschichtliches Drama. Dieses dramatische Grundverständnis der Geschichte disponierte R. Schwager, die 1972 publizierten Thesen René Girards über das Gewaltverhängnis der Menschheitsgeschichte und seine Überwindung[5] aufzunehmen.

René Girard (geboren 1923 in Avignon), ursprünglich ein agnostischer, linker Intellektueller, fand über seine Beschäftigung mit den Romanen von Cervantes, Flaubert, Stendhal, Proust und Dostojewski zum Katholizismus seiner Mutter zurück. Seine 1961 publizierte Diss.[6] enthält bereits die Grundzüge jener anthropologischen Theorie, die er in seinem weiteren Schaffen auf kulturhistorischem, literaturwissenschaftlichem und ethnologischem Felde immer weiter vertiefen und untermauern wird. Girard stellt sich gegen das liberal-aufgeklärte anthropologische Modell des autonomen, mündigen Subjekts. Der Mensch ist sich nicht als rational bestimmtes, autonomes Subjekt gegeben, sondern als Wesen der Begierde. Die Begierde aber ist keine Funktion des Begehrten, sondern einer fremden Begierde. Nicht die Attraktivität des Begehrten an sich, sondern sein Begehrtsein durch einen anderen begründet die Begierde. Begehren ist Nachahmung (Mimesis) fremden Begehrens. Das Begehren als anthropologisches Grundverhalten folgt einer triangulären Grundstruktur und verhindert so, daß Menschen friedlich nebeneinander leben können.[7] In ihrer Sehnsucht nach der Fülle des Seins sind Menschen immer schon konkurrierend aufeinander bezogen, weil ihnen die Fülle des Seins als motivierende und stimulierende Dynamik ihres Lebens zunächst nie anders gegeben ist denn in der Erfahrung ihrer Abwesenheit, die bewußt und schmerzhaft wird in der Fiktion, dem anderen wäre diese Fülle des Seins erschlossen. Durch den Menschen erfährt der Mensch jene stimulierende Aufschließung auf die Fülle des Seins, die ihn als suchenden, unruhigen, gestaltenden überhaupt erst konstituiert. Die Mimesis als die Wurzel des Menschseins impliziert aber auch Konkurrenz, Rivalität und Frustration angesichts des vermeintlich größeren Erfolgs des anderen. Der Mensch ist somit vom Ursprung seiner für ihn so charakteristischen Perfektibilität an ein Wesen der Gewalt, das an seinesgleichen wächst, indem es zugleich lernt, seinesgleichen zu hassen. Menschwerdung und Gewalt sind gleichursprünglich.

Raymund Schwager hat diese anthropologische Grundlage der Theorie Girards zu einer eigenen Theologie der Erbsünde vertieft: Mimesis findet nicht nur als bewußte Imitation statt, sondern prägt menschliches Verhalten einschließlich seiner vorbewußten Leibgeschichte. Bis in das Genom und die Zellstruktur des Menschen hinein ist der Mensch von Gewalt und Aggression gegen seinesgleichen geprägt.[8] Evolutionsfunktional hat die Gewaltneigung des Menschen

[1] Dramatische Theologie im Gespräch. Symposion/Gastmahl zum 65. Geburtstag von Raymund Schwager, hg. v. J. Niewiadomski/N. Wandinger. Münster 2002 (Beiträge zur mimetischen Theorie 14). Die Aufsätze des Bdes lassen erkennen, wie die Vertreter verschiedener theologischer Fächer an der Univ. Innsbruck durch Leben und Werk Raymund Schwagers beeinflußt wurden.

[2] Der Herausgeberkreis der inzwischen 16 Bde umfassenden Buchreihe „Beiträge zur mimetischen Theorie" (Lit-Verlag Münster und Verlagshaus Thaur, im Folgenden: BMT) vereinigt neben vier Innsbruckern Theologen aus Graz, Frankfurt und Marburg.

[3] Das Forschungsprojekt steht in einem gewissen Kooperationsverhältnis zu dem 1990 um René Girard gegründeten „Colloqium on Violence and Religion" (COV&R), das vor allem in den USA und Europa Wissenschaftler verschiedenster Provenienz versammelt, die auf der Basis der grundlegenden Thesen der mimetischen Theorie arbeiten. Der im Sommer 2003 in Innsbruck abgehaltene große Kongreß „Passions in Economy, Politics, and Media. In Discussion with Christian Theology" führte etwa 200 Wissenschaftler verschiedenster Disziplinen zusammen. Das COV&R, dem Raymund Schwager als Ehrenmitglied angehörte und zu dessen Repräsentanten mit Wolfgang Palaver und Dietmar Regensburger zwei Innsbrucker Theologen gehören, publiziert zwei Zeitschriften: das halbjährig in Jersey City erscheinende „COV&R Bulletin" und das seit 1990 an der Loyola University in Chicago erscheinende Jahrbuch „Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture". Erkennbar ist allerdings die Absicht, im Innsbrucker Forschungsprojekt den Theorierahmen erheblich weiter zu stecken und die Thesen Girards einzuordnen in einen deutlich umfassenderen Theoriekontext (siehe unten: „4. Würdigung und Perspektiven").

[4] Schwager, R.: Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius, Zürich 1970. Nach seiner Emeritierung wollte Raymund Schwager sich erneut seinem Forschungsprojekt „Dogma und dramatische Geschichte" widmen, und mit ihm das Projekt einer dramatischen Ekklesiologie fortsetzen: Wahrheitsfindung ereignet sich in der Geschichte als dramatischer Prozeß, der nur da zu einem wirklich heilvollen Teilabschluß kommt, wo die Wahrheit des jeweiligen Gegners in der abschließenden Konsensformel repräsentiert ist.

[5] Girard, R.: La violence et le sacré, Paris 1972; übers. v. E. Mainberger-Ruh: Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987, von R. Schwager unter dem Titel „Gewalt und Opfer" in der Orientierung (38 [1974], 41–44) besprochen.

[6] Girard, R.: Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris 1961; übers. v. E. Mainberger-Ruh: Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität, Münster 1999 (= BMT 8).

[7] Ebd., 11–60.

[8] Schwager, R.: Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik, Münster 1997 (= BMT 4). Schwager wendet diesen Gedanken gegen die lehramtliche Zurückweisung der Vorstellung, die Erbsünde werde nicht auf dem Erb-, sondern auf dem Imitationsweg

sogar beschleunigend gewirkt, weil der intraspezifisch tötende Mensch zum wichtigsten Faktor für die Selektion der besten Gehirne wurde.[9] Schwager rechnet damit, daß diese Eröffnetheit in der Menschheitsgeschichte auch ohne Gewalt hätte gelingen können, daß es aber „bereits am Anfang zu einer negativen Entscheidung kam", die sowohl genetisch als auch mimetisch alle weiteren Menschen prägte.[10] Für Raymund Schwager bildet die mittels der Erbsündenlehre theologisch rezipierte Anthropologie der Gewalt den einen Pol jener Spannung, die das Drama der Menschheit in Gang setzt.

Nikolaus Wandinger entwirft in seiner bei Raymund Schwager und Roman Siebenrock angefertigten Diss.[11] auf der Basis der Rahnerschen Freiheitstheologie einerseits und des dramatischen Verständnisses eben dieser Freiheit bei Schwager andererseits eine Theologie der Erbsünde und der Sünde als spannungserzeugender anthropologischer Bestimmungsgröße und argumentiert für den heuristischen Stellenwert dieser Einsichten für die Anthropologie.

2. Opfer und Kultur – Passion und Erlösung

Mit seinem Werk „Das Heilige und die Gewalt" führt René Girard seine Anthropologie der Gewalt einen entscheidenden Schritt weiter: Mimesis führt notwendig in ein Konkurrenzverhältnis. Das beneidete Vorbild wird zum „monströsen Doppelgänger". In den religiösen Opferpraxen erblickt Girard die archaische Lösung des Problems der sich zwischen den Menschen aufstauenden Aggression. In einem Urmord, dem Gründungsmord, machen Menschen die Erfahrung der Kanalisierbarkeit ihrer Wut aufeinander. Liegt das Mordopfer erst einmal erschlagen in der Mitte der wutschnaubenden Rotte, weicht auf kathartische Weise die Wut dem Erschrecken. Alle finden sich über dem Toten wieder zu einer Gemeinschaft, die zur Kooperation, ja, zur Kultur- und Staatenbildung fähig ist. Dieser archaische Mechanismus wird in jedem religiösen Opfer immer wieder dramaturgisch nachinszeniert.[12] In der Regel reicht für die religiöse Mimesis des Gründungsmordes die Verwendung von Tieropfern. In Zeiten schwerer Bedrängnis aber greifen alle sakrifiziellen Kulturen auf Menschenopfer zurück. Ein besonders plastisches Beispiel schildert René Girard in einem seiner neuesten Bücher, mit dem er sehr konzise die Summe seines philosophisch-theologischen Denkens zusammenfaßt[13]: Philostratus berichtet in antichristlich propagandistischer Absicht von den überlegenen Wundern des Apollonius von Tyana.[14] Apollonius befiehlt zur Abwehr der Pest von Ephesus die Steinigung eines Bettlers, in dem die Steinigenden nach der Tat einen gefährlichen Dämon zu erkennen vermeinen. Girard konzediert die durch das „Wunder" eingetretene Heilung. Seine Ursache allerdings ist nicht der getötete Dämon, sondern die im Tötungsakt überwundene zerstörerische Aggression eines jeden gegen jeden. Die Fiktion, der Getötete sei ein Dämon, gehört zur moralisch-religiösen Rationalisierung des Opferhandelns als eines legitimen Handelns. Die Mörder belügen sich in der mythologischen Stilisierung ihres Handelns über den wahren Charakter ihrer Tat. In einer pointierten Kritik des Mythos betont René Girard stets die Funktion der mythischen Erzählung für die Legitimation sakrifizieller Kulturen, die ihre Existenzfähigkeit mit regelmäßigen Menschenopfern erkaufen.[15]

Der Bd „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen" bietet eine sehr pointierte Einführung in die Summe des Girardschen Denkens. In Gesprächsform bietet Girard eine solche Einführung in dem Interviewband „Wenn all das beginnt"[16].

In der Passionserzählung sieht Girard den Mechanismus sakrifizieller Gewalt enttarnt.[17] Raymund Schwager nimmt diesen Gedanken auf und deutet den anthropologisch-kulturtheoretischen Befund Girards als in der Bibel prinzipiell überwunden und in der gläubigen Bildung von Juden und Christen je neu zu überwinden.[18] Parallel zu Schwagers Arbeit an „Brauchen wir einen Sündenbock?" schreibt René Girard an seinem Werk „Des choses cachées depuis la fondation du monde"[19], in dem er seine Einschätzung der grundstürzend anderen Sicht von Gewalt in der Bibel begründet. Die Bibel beendet bereits im Alten Testament die Zwangsläufigkeit kultisch geheiligter und mythisch verbrämter Gewalt, indem sie in zahlreichen Texten, vor allem in den Psalmen, den ideologischen Verblendungszusammenhang aufhebt und Gewalt als das erkennbar macht, was sie ist: Unrecht, das viele einem einzelnen antun.[20] In vollkommener Gestalt tritt dieser biblische Perspektivwechsel, in dem Gott Menschen inspiriert, nicht die Perspektive der Täter und der Sieger, sondern diejenige der Opfer und Verlierer einzunehmen, in den Gottesknechtliedern[21] und in der Passion Jesu hervor. Schwager deutet die Passion Jesu im Sinne des Girardschen Gründungsmordes unter dem für diesen Zweck allerdings mißverständlichen Begriff des Sündenbocks, der in einer hier irreführenden Weise an das Ritual aus Lev 16 anknüpft. Jesus ist kein Sündenbock, der eine materia peccans aus der Gemeinschaft wegtransferiert, sondern er erleidet das Schicksal eines Menschen, der den Frieden seiner Mitwelt untereinander dadurch stiftet, daß er zum Opfer eines gemeinsam von allen begangenen Gründungsmordes wird. Diese anthropologische Tiefenstruktur des historisch-politisch-kontingenten Sterbens Jesu macht es für Schwager notwendig, hinter der Gestaltung des Leidens und Sterbens Jesu durch die Evangelisten nicht propagandistische Zwecke zu vermuten, sondern eine Spiegelung eben jener tiefen anthropologischen Einsicht, daß das Opfer Friede schafft durch die Einhelligkeit, die sich auch unter seinen untereinander verfeindeten Mördern im Prozeß der Opferung einstellt: Juden und Heiden, Jünger und Gegner Jesu finden sich vereint in Feindschaft und Verrat an dem einen.[22] Auch René Girard weist den exegetischen Befund von der Abhängigkeit der Rolle „der Juden" im Passionsgeschehen von einer antijüdischen Polemik innerhalb der Urgemeinde zurück.[23] Nicht Antijudaismus motiviert diese Position, sondern die Einsicht in die Universalität der Gewalt und darin, daß die Universalität der Verschwörung aller gegen einen eine notwendige Bedingung des Opfers ist. Nur als wirkliches Opfer aber konnte Jesus zum Offenbarer der Unwahrheit und Lüge allen Opferns werden und zum Vermittler eines Glaubens, der in Gott nicht mehr die Instanz sieht, deren Heiligkeit geborgt ist vom Schauder, den die tötende Gemeinde erlebt, dessen Heiligkeit nicht in der Tötungspotenz, sondern in der Lebensdynamis besteht, die an Ostern offenbar wurde. Girard exemplifiziert seine Sicht des epistemologischen Bruches in den biblischen Schriften noch einmal in seiner Deutung der Hiobsgestalt.[24]

Zwischen 1980 und 1986 verfolgt Raymund Schwager seine Intuition, in der Bibel ereigne sich ein fundamentaler Perspektivenwechsel im Blick auf das religions- und menschheitsgeschichtlich universale Phänomen des Opfers in historisch-soteriologischer Perspektive. Ist die Offenbarung eines von Gott getragenen veränderten Verhältnisses von Christen zur menschheitsgeschichtlich universalen Wirklichkeit der Gewalt Erlösung in einem nicht nur ontischen Sinne beseitigter Schuld, sondern im ontologisch-existentiellen Sinn einer von Gott ermöglichten qualitativ anderen Form der Existenz, die sich auszeichnet durch die Fähigkeit, Gewalt zu überwinden und Versöhnung zu ermöglichen? In insgesamt zehn Beiträgen für die Innsbruk-

(Mimesis) weitergegeben (ebd., 54). Er beruft sich dabei unter anderem auf die Forschungen des französischen Arztes und Hörtheoretikers Alfred Tomatis (ebd., 42–51).

[9] Ebd., 68–73. Schwager beruft sich hier auf die Theorie von C. Bresch (ders., Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel, Frankfurt a. M. 1979).

[10] Erbsünde und Heilsdrama (Anm. 8), 66.

[11] Wandinger, N.: Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie, Münster 2003 (BMT 16).

[12] Das Heilige und die Gewalt (Anm. 5), 9–103.

[13] Girard, R.: Je vois Satan tomber comme l'éclair, Paris 1999; übers. v. E. Mainberger-Ruh: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen. Eine kritische Apologie des Christentums, München 2002, 69–108.

[14] Philostratus, Das Leben des Apollonius von Tyana, übers. u. hg. v. V. Mumprecht, München 1983, 363–367.

[15] Girard, R.: Le bouc émissaire, Paris 1986; übers. u. hg. v. V. Mumprecht: Der Sündenbock, Zürich 1982, 38–69; dasselbe Buch wurde auch verlegt als: Ausstoßung und Verfolgung. Eine historische Theorie des Sündenbocks, Frankfurt 1992.

[16] Girard, R.: Quand ces choses commenceront ..., Paris 1994; übers. v. P. Veldboer: Wenn all das beginnt. Dialog mit Michel Treguer, Münster 1997 (= BMT 5).

[17] Girard, R.: Das Evangelium legt die Gewalt bloß, in: Orientierung 38 (1974), 53.

[18] Schwager, R.: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978. Zur wechselseitigen Inspiration von Schwager und Girard: Girard, R.: Mimetische Theorie und Theologie, in: Vom Fluch und Segen der Sündenböcke, hg. v. J. Niewiadomski/W. Palaver, Münster 1995 (= BMT 1), 15–29.

[19] Paris 1978. Das Werk wurde nur teilweise von A. Berz übersetzt und erschien so 1983 bei Herder (Freiburg) unter dem Titel „Das Ende der Gewalt".

[20] Brauchen wir einen Sündenbock? (Anm. 18), 106–117.

[21] Ebd., 134–142.

[22] Schwager, R.: Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1989 und ^{2}1996, 118–124.

[23] Ich sah den Satan (Anm. 13), 41–44.

[24] Girard, R.: Hiob. La Route antique des hommes pervers, Paris 1985; übers. v. E. Mainberger-Ruh: Hiob – ein Weg aus der Gewalt, Zürich 1990.

ker theologische Zeitschrift, die 1986 in Buchform[25] erschienen, verfolgt Schwager das soteriologische Denken in der Alten Kirche (Markion, Irenäus, Athanasius, Gregor von Nyssa, Pelagius, Maximus Confessor), bei Anselm von Canterbury, Martin Luther, Karl Barth und Hans Urs von Balthasar, immer mit der Fragestellung, ob sich bereits in diesen Konzepten ein Wissen darum manifestiert, daß Erlösung wesentlich verstehbar ist als erleuchtende Befreiung der personalen Freiheit des Menschen von der mimetischen Verhaftung an den anderen Menschen als Rivalen. Raymund Schwager kann so nicht nur historisch-philologische Detailstudien von eindrucksvoller Genauigkeit liefern. Seine Fragestellung ermöglicht ihm als hermeneutischen Fluchtpunkt eine Modellvorstellung von der soteriologischen Theorieentwicklung und umgekehrt von der Gesamtgestalt her gesehen eine Kritik der jeweiligen Einzelposition. So lobt Schwager, um einige Beispiele zu nennen, an der physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa, daß sie so physisch eben nicht ist, daß Gregor die zentrale Bedeutung des Kreuzestodes Jesu ahnt, daß ihm aber eine Modellvorstellung fehlt, nach der er diese Bedeutung theoretisch plausibilieren könnte.[26] An den Rand eines solchen Verstehens führt die Überwindung des Monenergismus bei Maximus Confessor. Aber auch hier bleibt die Dramatik menschlicher Freiheitsentscheidung hinter naturhaften Vorstellungen so verborgen, daß Maximus Confessor nicht anders kann, als die Herrschaft der Sünde über die menschliche Natur in der geschlechtlichen Lust zu erblicken, damit ein äußerliches Phänomen der Begierde verwechselnd mit der innerlich sündhaften Begierde.[27] An Anselm kritisiert Schwager mit Thomas von Aquin, daß er Genugtuung und Strafe in ein Gegensatzverhältnis bringt und sich so die thomasische Deutung der Erlösung als Genugtuung durch stellvertretende Annahme der Strafe verstellt.[28] Józef Niewiadomski beklagt mit Recht, daß Schwagers dogmengeschichtlich-systematische Untersuchungen zur Soteriologie, die wegen ihrer historischen Präzision gelobt werden, von den zeitgenössischen Systematikern deutlich zu wenig beachtet wurden.[29]

Große Beachtung fand Schwagers Entwurf einer biblischen Erlösungslehre von 1989.[30] Auf höchst belebende Weise bringt er Johann Baptist Metz in einen konstruktiven Dialog mit Hans Urs von Balthasar. Er bejaht die Vorstellung, einem zunehmend subjektlosen Evolutionsoptimismus müsse eine politische Theologie die subversive Kraft des Erzählens entgegenstellen. Aber schwebt bloß erinnernde Erzählung nicht in der Gefahr, immer wieder neue und immer wieder andere Geschichten in das Gedächtnis zu rufen? Schwager geht von der Hypothese aus, daß die Erzählung von Leben und Geschick Jesu in dramatischer Verdichtung die menschlichen Lebens-, Leidens- und Befreiungsgeschichten einschließt.[31] Die Schau dieser Gestalt Jesu entwirft Schwager als Drama in fünf Akten: Der *erste Akt* zeigt den Jesus der anbrechenden Gottesherrschaft, der in der Theologie des ausgehenden zwanzigsten Jh.s das Jesusbild nahezu exklusiv bestimmte. Der *zweite Akt* zeigt Jesus im Konflikt mit seinen Gegnern und – tiefer – mit der Ablehnung dieser Botschaft aus menschlicher Rivalität, Gewalt, Lüge. Hier erschließt Schwager den systematischen Ort einer Rede vom zornigen Gott.[32] Der *dritte Akt* zeigt die spezifisch jesuanische Bewältigung des Widerstandes in der Selbstauslieferung, in der alleine die mimetische Gewalt und die normalerweise darauf antwortende Gegengewalt rational beendbar erscheinen, allerdings um den Preis des in Kauf genommenen Todes. Der *vierte Akt* bringt den Aktantenwechsel: Nun handelt Gott an seinem widerlegten Knecht und setzt ihn in sein Recht ein, erhebt ihn zum eschatologischen Herrscher. Gottes Reich bricht an, wo sich im Vertrauen auf die im vierten Akt offenbarte Lebensfülle Gottes Menschen im *fünften Akt* des göttlichen Heilsdramas sammeln lassen zu der Bewegung derer, die sich vom Lebensweg Jesu inspirieren lassen.

Die ästhetisch-suggestive Kraft dieses Entwurfes kann Raymund Schwager in einer romanhaften Erzählung dieses Lebensweges entfalten: Sein Bändchen „Dem Netz des Jägers entronnen“[33] feiert die Freiheit des Menschen Jesus von Nazareth, der gerade darin mit seinem menschlichen Willen Mensch Gottes und kein Sünder sein konnte, weil er sich nicht von der erbsündigen Begierde der Konkurrenz, des Neides, des Vergleiches und der Nachahmung bestimmen ließ, sondern frei wurde zu wahrem Urteil und gutem Handeln in der Erfülltheit von der sich mitteilenden Lebensfülle Gottes.

3. Diskussion und Rezeption

René Girard und Raymund Schwager zeigten sich beide sehr interessiert daran, ihre Entwürfe und Theorien kontrovers zu diskutieren und auf die Anschlußfähigkeit an andere produktive theologische und sonstige wissenschaftliche Entwürfe zu prüfen.

1990 findet im brasilianischen São Paolo eine *Begegnung Girards mit einer Reihe von Befreiungstheologen* statt.[34] Als Konvergenzpunkt kristallisiert sich eine nicht-sakrifizielle Deutung des Christentums und die Kritik jeder Opferideologie in Politik und Ökonomie heraus. Der Kampf gegen die Opferideologien stehe allerdings selbst in der Gefahr, wie die imperialistische Geschichte des Christentums zeige, zu einer Form von Opferideologie zu entarten.[35]

Im September 1991 diskutiert R. Schwager anläßlich des *Innsbrucker Symposions „Dramatische Erlösungslehre“* seinen soteriologischen Ansatz mit Exegeten und Systematischen Theologen.[36] Vor allem Peter Fiedler wandte sich damals gegen Schwagers Deutung des Sterbens und des Todesbewußtseins Jesu: Jesus starb, ohne seinen Tod zu deuten und ohne diesen Tod zu wollen als der Prediger des anbrechenden Gottesreiches auf Grund seiner politischen Gefährlichkeit durch die Hand der römischen Besatzer ohne nennenswerte Beteiligung der jüdischen Bevölkerung. Alle theologischen Deutungen des Todes Jesu sind nachösterlicher Provenienz. Raymund Schwager kann dieses Urteil nicht als historischen Befund akzeptieren: Wird die „black box“ der Auferstehungserfahrung nicht überstrapaziert, wenn man aus ihr alles entspringen lassen will, was die Eigenart christlichen Glaubens gegenüber dem Judentum ausmacht?[37] Ist es nicht methodisch-zirkulär anzunehmen, daß alles, was sich später zur Christologie und Soteriologie entfaltet, notwendig keinen Anhalt in Praxis und Verkündigung Jesu hat? Ist es plausibel, daß eine Jüngergruppe die notwendige Geschlossenheit in der Interpretation aufbringt, wenn sie sich nicht auf einen gemeinsamen historischen Erfahrungskern beziehen kann für das, was später Sühne, Stellvertretung, Genugtuung, Opfertod heißt?

Im Oktober 1999 findet auf Veranlassung der Guardini Stiftung in der Villa Vigoni am Comer See eine *Tagung zum Verständnis des Opfers* statt.[38] Die Position René Girards wird hier konfrontiert mit derjenigen des italienischen Schriftstellers, Verlegers und Publizisten Roberto Calasso. Calasso teilt Girards Einschätzung hinsichtlich der anthropologischen Ursprünge und Relevanz des Opfers, weist jedoch die Vision einer Überwindung sakrifizieller Logik als okzidentale Hybris zurück. Mit Carl Schmitt und Friedrich Nietzsche fokussiert die Tagungsgruppe weitere Anwälte der Unausweichlichkeit und Unüberwindlichkeit des Opferns. Gianni Vattimo identifiziert in seinem Beitrag zur Tagung die Erlösung vom Opfer mit der göttlichen Befreiung vom „Letztanspruch einer objektivistischen Metaphysik“[39], ein Interpretationsangebot, dem Girard widerspricht, indem er den Nietzscheanischen Skeptizismus Vattimos als selbstwidersprüchlich kennzeichnet.[40] Gegen einen postmodernen Erzählpluralismus besteht Girard auf dem wirklichkeitserschließenden Charakter der einen christlichen Erzählung von der Entlarvung aller Mythen. Die Realität, die in dieser Erzählung erschlossen ist, ist die

[25] Schwager, R.: Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986.
[26] Ebd., 99f.
[27] Ebd., 159.
[28] Ebd., 183.
[29] Niewiadomski, J.: Ein Gastmahl, in: Dramatische Theologie im Gespräch (Anm. 1), 9–17, hier: 11.
[30] Jesus im Heilsdrama (Anm. 22).
[31] Ebd., 23–30.
[32] R. Schwager ist einer der ganz wenigen Theologen der Gegenwart, die ein Instrumentarium zuhanden hatten, um das biblisch breit bezeugte Motiv des Gotteszorns systematisch reflektieren zu können: Ders.: Jesus im Heilsdrama, 12–23; Art. Zorn Gottes, in: LThK^3, Bd 10, 1490.
[33] Schwager, R.: Dem Netz des Jägers entronnen, München 1991.
[34] Die Begegnung ist dokumentiert in dem Bd: René Girard com teólogos da libertaçao ..., hg. v. H. Assmann; übers. v. H. Goldstein: Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie, Münster 1996 (= BMT Bd 2).
[35] Hinkelammert, F.: Paradigmen und Metamorphosen des Opfers von Menschenleben, in: Götzenbilder und Opfer (Anm. 34), 103–127.
[36] Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion, hg. v. J. Niewiadomski/W. Palaver, Innsbruck 1992 (= ITS 38).
[37] Schwager, R.: Rückblick auf das Symposion, in: Dramatische Erlösungslehre (Anm. 36), 339–384, hier: 343.
[38] Dieckmann, B.: Das Opfer – aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie. Münster 2001 (BMT 12).
[39] Vattimo, G.: Heidegger und Girard – Ansätze zu einem Dialog, in: Das Opfer (Anm. 38), 251–259, hier: 259.
[40] Girard, R.: Tatsachen, nicht nur Interpretationen, in: Das Opfer (Anm. 38), 261–279, hier: 266f.

eigentliche Legitimation des christlichen Wahrheitsanspruches und nicht eine objektivistische Metaphysik.

Die Bde der Reihe „Beiträge zur mimetischen Theorie" lassen erkennen, wie kreativ die Grundideen mimetischer Theorie und dramatischer Soteriologie in verschiedene Arbeitsfelder übernommen werden:

Die Politologen und Soziologen *Paul Dumouchel* und *Jean Pierre Dupuy* liefern eine Analyse neuzeitlicher Ökonomie und kritisieren deren Verknappungsgrundsatz, durch den Begehren, Neid und Konkurrenz als Motoren der Ökonomie installiert werden. Die kompensatorische Kanalisierung dieser zerstörerischen Kräfte in den modernen Ökonomien beseitigt die inhärierende Gewalt des Marktes nicht, sondern kennzeichnet ihn als Opfersystem partialisierter Lebenschancen, das nur an der Erkenntnis der Wahrheit über sich selbst genesen kann.[41]

Auf betriebswirtschaftlicher Ebene reformulieren die Ökonomen *J. Grote* und *McGeeney* diese Ökonomiekritik und optieren für einen auch spieltheoretisch plausibilierbaren größeren Erfolg von Strategien der Kooperation versus Strategien des Neides und der Konkurrenz.[42]

Unter dem Titel *„Visible Violence"* finden sich die Beiträge zum 1997 in Graz veranstalteten Symposion über die Deutung moderner Filmgewalt mit Kategorien der mimetischen Theorie.[43]

Auf originäre, sprachlich kreative Weise wendet *Jozéf Niewiadomski* in den unter dem Titel *„Herbergssuche"*[44] zusammengetragenen zwölf systematischen und narrativen Essays Einsichten der mimetischen Theorie an, um zu einer theologischen Gegenwartsanalyse und zur Skizze einer kirchlichen Kontrastgesellschaft zu gelangen. Der diesem Programm drohenden Gefahr eines spielverderberischen Moralismus entgeht Niewiadomski, indem er leitmotivisch die Heilsverheißung eines eschatologischen Mahls der Lebensfreude in Jes 25, 6. 8b zur „Kurzformel des Glaubens" erhebt[45], darin den ersten Akt der Dramatischen Christologie nach Schwager in das Zentrum der eigenen theologischen Aufmerksamkeit rückend und ein wichtiges, praktisches Korrektiv formulierend gegen den getarnten und seiner selbst nicht bewußten Asketismus des Marktes, dessen Opfermentalität ja immerzu den Aufschub des Lebensgenusses in den realen Lebensgemeinschaften fordert zugunsten des imaginierten größeren zukünftigen Genusses. Die Fähigkeit zur Gegenwart wird hier zum Aspekt menschenwürdiger „reality" und „community", die die jüdisch-christliche Erzähltradition verbürgt gegen die Herrschaft der virtuellen Realitäten imaginierten größeren Glücks als neuheidnische Degenerationsgestalten eschatologischer Sehnsucht.[46]

4. Würdigung und Perspektiven

Im Jahr des 80. Geburtstages von René Girard hat Wolfgang Palaver seine Einführung in dessen mimetische Theorie[47] veröffentlicht, an der er nach eigenem Bekunden „ziemlich genau" zehn Jahre gearbeitet hat.[48] Entstanden ist in dieser langen Zeit ein unverzichtbares Vademecum der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Girard. Es schildert in genetischer Hinsicht die Entwicklung und Entfaltung der mimetischen Theorie in drei Hauptschritten: (1) mimetisches Begehren, (2) Sündenbockmechanismus und (3) biblische Offenbarung. Die Quellen Girards wurden sorgfältig recherchiert und dokumentiert. In technischer Hinsicht bietet der Bd eine wertvolle Übersicht über die Veröffentlichungen René Girards und deren Übersetzungen. Am wertvollsten ist Palavers Buch jedoch hinsichtlich seiner Anregungen für eine kreative Girard-Rezeption: In der Spur seiner eigenen Dissertation[49] und seiner Arbeiten zu Carl Schmitts „Politischer Theologie"[50] verfolgt Palaver die Fragestellung nach Konvergenzen und Entsprechungen zwischen der Theorie Girards und philosophischen, literarischen und kulturtheoretischen Beiträgen. Auf diese Weise schließt Palaver ein weites Feld möglicher vertiefter Auseinandersetzung mit René Girard auf.

Zu seinem 65. Geburtstag ehrte die Theol. Fak. Innsbruck Raymund Schwager mit einem Symposion, dessen Beiträge veröffentlicht sind in bereits erwähntem Sbd „Dramatische Theologie im Gespräch". Herwig Büchele kennzeichnet Raymund Schwager in diesem Bd als politischen Theologen: „Wahre Theologie ist für Raymund Schwager in sich politisch."[51] Als Beleg erinnert Büchele an seinen gemeinsam mit Schwager 1979 auf dem Höhepunkt der Nachrüstungsdebatte publizierten Vorschlag, auf dem Weg einer „Strategie kalkulierter Vorleistungen" zu einer Unterbrechung des Wettrüstens zu gelangen.[52] Die theoretische Grundlage solcher politischen Einmischung bildete Schwagers Überzeugung von der Heiligung der Welt durch Gottes Wirken als Heiligung aller Daseinsbereiche, als Versöhnung von „Mensch und Gott, Mensch und Mensch, Mensch und Natur, Volk und Volk".[53] Diese Heiligung aber ist ein dramatisches Geschehen. Sie schließt die Überwindung jener Götzen ein, denen unsere Zivilisation sich erwartungsvoll selbst ausliefert und die in ihrer zerstörerischen Dunkelheit erst im Lichte der Offenbarung richtig erkannt werden[54], was die Auseinandersetzungen post Christum eher verschärft: Unsere Gegenwart ist durch das Wüten apokalyptischer Mächte und Gewalten gekennzeichnet, die nur in der Hinwendung zum unschuldig Ermordeten, nur in der Hinwendung zum Kreuz Christi als dem Offenbarungsort der Lebensmacht Gottes dramatisch überwindbar werden.

Die von Büchele betonte politische Dimension bestimmt auch die Beiträge eines 2003 von R. Schwager und J. Niewiadomski herausgegebenen Bdes mit vier gemeinsamen Texten der Forschungsgruppe „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung".[55]

Der erste Text der Forschungsgruppe formuliert angesichts der Krise säkularer Wissenschaftlichkeit und angesichts der Regression der Theologie in die Bedeutungslosigkeit eines Orchideenfaches das Forschungsprogramm der Gruppe auf der Basis des Modells von Imre Lakatos[56]: Wissenschaftliche Rationalität wird verwirklicht in verschiedenen Forschungsprogrammen, die untereinander konkurrieren können. Forschungsprogramme zeichnen sich dadurch aus, daß sie erhobene Daten mit Hilfe eines Theoriegebäudes deuten. Das Theoriegebäude besteht aus einem weiten Theorierahmen, einem harten Kern zentraler Hypothesen und einem Ring (belt) aus Hilfshypothesen. Einfachheit, Erklärungspotenz und heuristische Produktivität zeichnen ein Forschungsprogramm gegenüber anderen als „progressiv und reif" aus und sichern seinen Bestand.[57]

Den *umfassenden Theorierahmen* des intendierten Projekts beschreibt die Forschungsgruppe mit drei grundlegenden Hypothesen: (1) Die Wirklichkeit umfaßt mehr als die materielle Welt. (2) Gott steht jenseits der erfahrbaren Welt und wird auf widersprüchliche Weise von Menschen wahrgenommen. (3) Ständige Reflexion und immer neue Denkformen wurzeln in der Uneinholbarkeit des göttlichen Mysteriums.[58] Den *harten Kern* bilden zwei Hypothesen: (1) Tiefer, echter und dauerhafter Friede ist Werk des Heiligen Geistes. (2) Beim Versagen echter Versöhnung wird das Unbewältigte auf Dritte abgeschoben. Die Theorie Girards ordnet die Arbeitsgruppe dem *„Gürtel" der Hilfshypothesen* zu (Hilfshypothese 1). Ebenfalls zu den Hilfshypothesen zählten die anthropologisch gewendete Theologie Karl Rahners (2) und die Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften (3).[59] Pointiert wird der Gemeinschaftscharakter

[41] Dumouchel, P./Dupuy, J.-P.: L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie [...], Paris 1979; übers. v. V. Redak u. E. Kitzmüller: Die Hölle der Dinge. René Girard und die Logik der Ökonomie, hg. v. E. Kitzmüller/H. Büchele, Münster 1999 (= BMT 9).

[42] Grote, Jim/McGeeny, John: Manager – Klug wie die Schlangen? Wirtschaftsethik und Büropolitik, Münster 2002 (= BMT 13).

[43] Larcher, G./Grabner, F./Wessely, C.: Visible Violence. Sichtbare und verschleierte Gewalt im Film, Münster 1998 (BMT 10).

[44] Niewiadomski, J.: Herbergssuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur, Münster 1999 (BMT 7).

[45] Ebd., 79–85.

[46] Ebd., 164ff.

[47] Palaver, W.: René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Münster 2003 (= BMT 6).

[48] Ebd., 14.

[49] Palaver, W.: Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht René Girards, Innsbruck 1991.

[50] Ders.: Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie, Stuttgart 1998; ders.: Globalisierung und Opfer. Carl Schmitts Lehre vom Nomos, in: Das Opfer (Anm. 38), 181–206.

[51] Büchele, H.: Politischer Theologe in bewegter Zeit, in: Dramatische Theologie im Gespräch (Anm. 1), 19–32.

[52] Der Vatikan zur Rüstung. Ein Weg aus der Gefahr der Selbstvernichtung der Völker, hg. v. der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Wien 1979; Politische Theologie in bewegter Zeit (Anm. 51), 19f.

[53] Ebd., 20f.

[54] Ebd., 25.

[55] Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! Innsbrucker Forschungsprojekt „Religion – Gewalt – Kommunikation – Weltordnung", hg. v. R. Schwager/J. Niewiadomski, Münster 2003.

[56] Lakatos, I.: Falsification and the Methodology of Science. Research Programms, in: Criticism and the Growth of Knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London 1965.

[57] Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! (Anm. 55), 44f.

[58] Ebd., 61f.

[59] Ebd., 65–71.

theologischen Arbeitens, dem insbesondere in theorieschwachen Zeiten drohendem Kult des Genialen eine Absage erteilt und der Vorteil eines hypothetischen Grundverständnisses von theologischer Forschung in exemplarischer Absetzung von Hansjürgen Verweyens Letztbegründungsprogrammatik betont.[60]

Der zweite Text der Forschungsgruppe greift das Problem des ethischen Pluralismus auf: Angesichts von unhintergehbarem Pluralismus einerseits und dem Desiderat gemeinsamer ethischer Orientierungen in der Weltgesellschaft andererseits verneint der Text die Vision eines ethischen Minimalkonsenses als „dünne Moral" eines „moralischen Esperanto".[61] Moralisches Esperanto setzt immer funktionierende, lebendige moralische „Sprachen" als Möglichkeitsbedingung voraus, ist angewiesen auf eine narrative Tiefenstruktur (mit Richard Rorty und Alasdair MacIntire).[62] Die Kirche ist die historisch-gesellschaftliche Institution eines solchen Ethik generierenden Erzählzusammenhangs, in dessen Mitte das Wirken Jesu steht, das gekennzeichnet ist durch eine Grundhaltung der einseitigen Vorleistung.[63] Auch in diesem ethischen Kontext wird dem Programm einer ethischen Letztbegründung wiederum eine Absage erteilt.[64]

Der dritte, recht kurze Text der Forschungsgruppe deutet den 11. September 2001 als „Zeichen der Zeit", dabei die fortschrittsorientierte, optimistische Theologie der Zeichen der Zeit im Sinne der Enzyklika „Pacem in terris" um die dramatische Dimension solcher Zeichen ergänzend, in denen in besonders verdichteter Form erscheint, wie wahrer Friede nicht geschaffen werden kann. Als solches negatives Zeichen der Zeit symbolisiert der 11. September 2001 weder die Gefährlichkeit der monotheistischen Religionen im allgemeinen noch des Islam im besonderen. Die Attentäter fanden ihre Identität nicht in einem religiösen Islam, sondern in einem Fundamentalismus, der Gestalt und Programm gewann in der kämpferischen Absetzung von einer westlichen Zivilisation, der er noch in der Gegnerschaft als feindlicher Zwilling verhaftet blieb, so Dietmar Regensburger in einem ergänzenden Aufsatz zum dritten gemeinsamen Text der Forschungsgruppe.[65] Gestützt auf die eigene „Glaubensgemeinschaft mit klaren Überzeugungen"[66] kann eine christliche Theologie, die sich nicht religioneneirenistisch-liberal-indifferent verhält, im kontroversfähigen Gespräch mit dem Islam dessen religiöse Dignität unterstreichen. Die eigene Fähigkeit, historische Schuld zu bekennen, kann dabei zur fruchtbaren Provokation werden für die Vertreter des Islam, ihrerseits historisches Versagen einzugestehen.

Der vierte Text der Forschungsgruppe ist der Feindschaft zwischen Israelis und Palästinensern gewidmet. „Erinnerung ist nicht das Geheimnis der Erlösung, sondern der direkte Weg ins Fegefeuer."[67] Gerade das Gedächtnis der Opfer blockiert bei Juden und Palästinensern jede Versöhnung, wo es immer nur das Gedächtnis der eigenen und nie der fremden Opfer ist. Eine Instrumentalisierung der Religion im Sinne eines Rechtfertigungssystems kann nur da überwunden werden, wo den Juden und den Muslimen Schritte des geistlichen Wachstums gelingen: (1) Monotheismus und die Verabsolutierung von Endlichem schließen sich aus. (2) Monotheismus impliziert Universalismus und mithin die Notwendigkeit einer unparteiischen Geschichtsschreibung der eigenen Konfliktgeschichte. (3) Gewalt muß in einem Akt des Verzichtes überwunden werden. (4) Weltweite Solidarität und Vernetzung mit allen Menschen guten Willens helfen, einen mutigen Standpunkt des Verzichts auf Gewalt durchzuhalten. (5) Eine Deutung der Heiligen Texte von Juden und Muslimen, die Gewalt nicht legitimiert, muß erarbeitet werden. (6) Das Bewußtsein des eschatologischen Gerichts muß gestärkt werden.[68]

Neben den vier Texten der Forschungsgruppe enthält der Bd „Religion erzeugt Gewalt ..." *einen fünften Themenschwerpunkt: die Darstellung des Innsbrucker Universitätslehrganges „Kommunikative Theologie"*.[69] Der Innsbrucker Religionspädagoge Matthias Scharer widmet sich hier in Zusammenarbeit mit dem Tübinger Dogmatiker Bernd-Jochen Hilberath der Aufgabe, Kommunikation in Kirche und Gesellschaft so zu verstehen, daß ihr von Gott her gewünschtes Ziel, „Kairos der beziehungsreichen Gegenwart Gottes in der Welt"[70] zu werden, gefördert werden kann.[71]

Mit diesem Programm ist der Schritt einer Dramatischen Theologie hinüber in das praktische Feld von Pastoral und Religionspädagogik vollzogen. Weitere Schritte in diese Richtung zeigen das praktische Interesse Dramatischer Theologie an: So entwickelt der Innsbrucker Fundamentaltheologe Roman Siebenrock in Auseinandersetzung mit Rudolf Englerts These vom Ende der Korrelationsdidaktik das Postulat einer „Dramatischen Korrelation"[72], in der Aufmerksamkeit kultiviert wird für die Erfahrungen, in denen das Konfliktverhalten der Menschen aufgedeckt, und in der die Bereitschaft zum „contra agere" geweckt wird.[73] Siebenrock deutet in diesem Zusammenhang die fünf Akte des Lebens Jesu nach Schwager als kairologische Heuristik.

Bereits im Jahr 2000 war mit Ulrike Greiners Dissertation in den BMT ein religionspädagogisches Werk erschienen.[74] Die Autorin kritisiert am „mainstream" religionspädagogischen Korrelationsdenkens dessen Selbstauslieferung an den neuzeitlichen Subjektbegriff mit seiner Konkretion von Selbstidentität als „Kontinuität, Ganzheit und Selbstgewissheit"[75]. Greiner postuliert den Ausgang von einer christlichen Anthropologie, die das Subjekt in seiner konstitutiven Abhängigkeit vom anderen in seiner Fremdheit ernst nimmt.[76] Nur wo die „Verdrängung des Fremden in der Religionspädagogik" überwunden wird, kann Religionspädagogik die radikale Fremdheit Jesu und seines Lebensweges zum Thema machen. Diesen Lebensweg in seiner Widerständigkeit und Fremdheit erneut verstehbar gemacht zu haben als die Zumutung, die Menschen herausruft aus ihren Vertrautheiten und zusammenführt zu einer neuen Sammlung, ist eines der großen Verdienste der Dramatischen Theologie.

[60] Ebd., 73–77.
[61] Ebd., 99. 109.
[62] Ebd., 112.
[63] Ebd., 121f.
[64] Ebd., 126.
[65] Regensburger, Dietmar: Die blutige Erbschaft des Herostratus: Die Zerstörung der Twin Towers als symbolischer Akt, in: Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! 197–216.
[66] Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! (Anm. 55), 193.
[67] Broder, H.: Die Irren vom Zionsberg, Hamburg[2] 1998.
[68] Religion erzeugt Gewalt – Einspruch! (Anm. 55), 248–252.
[69] Ebd., 271–302.
[70] Ebd., 277.
[71] Vgl. auch: Scharer, M./Hilberath, B. J.: Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz 2002.
[72] Siebenrock, R.: Dramatische Korrelation als Methode der Theologie. Ein Versuch zu einer noch unbedachten Möglichkeit im Blick auf das Werk Raymund Schwagers, in: Dramatische Theologie im Gespräch (Anm. 1), 41–60.
[73] Ebd., 57.
[74] Greiner, U.: Der Spur des anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften, Münster 2000 (= BMT 11).
[75] Ebd., 361.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Huizing, Klaas: **Der erlesene Mensch.** Eine literarische Anthropologie. – Stuttgart: Kreuz 2000. 280 S. (Ästhetische Theologie, 1), geb. € 26,90 ISBN: 3–7831–1806–9

Huizing, Klaas: **Der inszenierte Mensch.** Eine Medien-Anthropologie. – Stuttgart: Kreuz 2002. 288 S. (Ästhetische Theologie, 2), geb. € 26,90 ISBN: 3–7831–2145–0

Huizing geht es um eine Anthropologie des Lesens und des Medialen, ja wie er seine ‚Ästhetische Theologie' untertitelt, um den ‚erlesenen und inszenierten Menschen'. H. arbeitet an einer Hermeneutik und Phänomenologie des als Inkarnation verstandenen Hineingebärens im poetischen und inszenierenden Akt. Der Leser erweist sich als der Ort schlechthin einer ‚Inkarnationshermeneutik'. Was versteht H. darunter? Er stellt folgende These voran: „Einer Inkarnationshermeneutik geht es um die Korrelation von vor-Augen-gemalter Präsenz und menschlichem Befinden." (140) Christus inkarniert sich im Text. Dabei charakterisiert H. diesen Vorgang mit der imprägnierenden Kraft dieses Bildes, der bedeutungsvermittelnden Kraft der inszenierenden Medien, die Ermöglichung von „Bildungsprozessen sinnlich-leiblicher Vollzüge" (143) im Schauspiel (Bewegungssuggestion biblischer Texte: Leibvollzüge wie Umkehr oder Hochschauen) und um die „Verkörperung des vor-Augen-gemalten Christus im ‚darstellenden Handeln' (143) des Gottesdienstes („Ästhetik der Körperbewegung" [144]). In einer Weiterführung der ‚Neuen Phänomenologie und deren Relevanz für die Theologie weist H. auf die Bedeutung des Sakramentalen hin (122f; 143f) und dem Lesen den Status eines sakramentalen Vorgangs zu: „Der vor Augen gemalte Christus ermöglicht eine sakramentale Lektüre, die zu neuen

Lebensvollzügen animiert, weil ein Nachbildungsdruck auf die LeserInnen ausgeübt wird." (143) Dabei ist Inkarnationshermeneutik „reine Texthermeneutik", „eine Theorie des Leibes" und „eine Hermeneutik der gespürten Präsenz" in leiblicher Betroffenheit (144). Dieser Inkarnationsvorgang hätte nach H. eine vitalisierende Wirkung. Erhebung der Lebensvollzüge wäre mit der Imprägnierung mitgedacht, was gleichzeitig ein Motivationsschub bedeuten und zur praktischen Nachahmung anleiten würde. Mimesis begegnet hier auf der Ebene der Praxis und des Handlungsbezuges des Sakraments. Im zweiten Bd beleuchtet H. auf diesem Hintergrund den ‚inszenierten Menschen'.

Münster Dominik Bertrand-Pfaff

Lehmann, Karl Kardinal: **Frei vor Gott.** Glauben in öffentlicher Verantwortung. – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2003. 223 S., kt € 16,90 ISBN: 3–451–28252–6

In diesem Buch sind die 21 Hirtenbriefe Kardinal Lehmanns aus seiner bisherigen 20jährigen Amtszeit als Bischof von Mainz gesammelt.

Den Leser überrascht die ungewöhnliche Vielfalt der Themen, die angesprochen werden, und das hohe Maß von Sensibilität für die Fragen der Menschen von heute, auch derer, zu denen die Kirche den Kontakt verloren hat.

Die Hirtenbriefe bieten zahlreiche fruchtbare Ansätze für das Leben als Christ im Alltag und im Beruf. Manche Passagen lesen sich geradezu wie eine Theologie des geistlichen Lebens, ja wie eine Einführung in die christliche Spiritualität, sensibel und kompetent für moderne Menschen erschlossen: Maßhalten und Verzicht, Umkehr und Treue, Glauben und Pilgersein, Zeugnis geben für den Glauben. Die Stellungnahmen zu zentralen Fragen der Gesellschaft wie nichteheliche Lebensgemeinschaften, der Sonntag, Schutz des ungeborenen Kindes, Bioethik, Ehe und Familie sind auch heute noch hochaktuell, weil sie nicht nur geschliffene exakte Analysen bringen, sondern auch gut nachvollziehbare Antworten im Licht der christlichen Offenbarung bieten. Ebenso intensiv beleuchtet Kardinal Lehmann kirchliche Themen wie Ehelosigkeit der Priester, Leben mit der Kirche, Glaubensweitergabe in der Familie, Zukunft der Gemeinden. Besonders gelungen in spiritueller und theologischer Hinsicht scheint mir der Brief an die Gemeinden zur Würde der christlichen Berufung zu sein, wo die Berufung als Mensch und Christ als schöpferisches Ereignis Gottes und in Bindung an Jesus Christus beschrieben wird.

Es fällt auf, welch einen zentralen Platz Kardinal Lehmann bei der Erarbeitung einer klaren theologischen Begründung der Exegese des Neuen Testamentes einräumt.

Auch jene Passagen, wo er in die aktuelle Theologie einsteigt, etwa bei Fragen der Ökumene im Blick auf die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung, bringen in gedrängter Form tiefste theologische Erkenntnisse, die, wenn man als Leser dranbleibt, tragfähige ökumenische Perspektiven bieten. Es lohnt sich, gerade auch diese Texte zu lesen.

Priester und Hauptamtliche in Seelsorge und Religionsunterricht, aber auch interessierte und engagierte Laien werden dieses Buch mit großem Gewinn lesen, ja meditieren!

Münster Wilfried Hagemann

Palaver, Wolfgang: **René Girards mimetische Theologie.** Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen. – Münster: LIT-Verlag 2003. 452 S., pb € 22,90 ISBN: 3–8258–3451–4

Der Innsbrucker Moraltheologe Wolfgang Palaver gehört zu den intimsten Kennern der Theorien des seit 1980 an der Stanford University (USA) lehrenden französischen Literatur- und Kulturwissenschaftlers René Girard (* 1923). Angeregt von der theologischen Rezeption der mimetischen Theorie Girards durch den Innsbrucker Dogmatiker Raymund Schwager und eingebunden in einen Kreis von Innsbrucker Theologen, die jeweils auf ihre Weise und gemeinsam versuchen, das Denken Girards für die Theologie fruchtbar zu machen, hat P. bisher in gewichtigen Veröffentlichungen die Intuitionen Girards weiterverfolgt bei Analysen zu den politiktheoretischen anthropologischen Ansätzen von Thomas Hobbes und Carl Schmitt. So wurde P. zum Experten für das verdrängte Wissen der politiktheoretischen Neuzeit um die von Girard zur Geltung gebrachte negative Anthropologie der Gewalt, und er wurde zu deren theologischem Anwalt: Eine Theologie, die vor dem Blick auf den Menschen als Wesen der Gewalt zurückschreckt, verfehlt die eigene Gegenwart in kulturell-, politischer und religiöser Hinsicht und erblindet gegenüber dem genuinen Beitrag des Christentums.

Mit dem hier zu besprechenden Buch schließt P. auf höchst gelungene Weise eine inzwischen empfindlich spürbare Lücke: Seitdem Raymund Schwager Anfang der siebziger Jahre begann, sich mit dem Werk René Girards zu beschäftigen, konnte er über dreißig Jahre in vielen Einzelpublikationen auch die hartnäckigsten Skeptiker überzeugen von der hermeneutischen Produktivität der Begegnung zwischen der mimetischen Theorie Girards und einer im Lichte dieser Begegnung als dramatisch sich definierenden Theologie. So ergibt sich mittlerweile der dringende Bedarf einer verständlichen und übersichtlichen Einführung in das Denken René Girards. Eine Einführung liegt mit P.s Buch nun vor.

P. eröffnet seine Darstellung (Kap. 1) mit einer „biographischen Skizze", die Girards Denkweg nachzeichnet vom agnostischen, ja atheistischen linken Intellektuellen zum kritischen Apologeten des Christentums (17–25). Daran schließt an eine knappe Übersicht über das literarische Werk Girards mit den nötigen Angaben zu den jeweiligen Erstauflagen und Übersetzungen (25–31). Diese Übersicht wird ergänzt durch eine ausführliche Bibliographie der Werke Girards am Ende des Bdes (413–417).

In den Kap.n 3, 4 und 5 werden die Eckpfeiler der mimetischen Theorie dargestellt: Kap. 3 beschreibt das mimetische Begehren ausgehend von Girards literaturwissenschaftlichen Beobachtungen, geht dann aber weit darüber hinaus, indem es Anschlußstellen des Mimesistheorems zu den Philosophien von Plato, Augustinus, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Kierkegaard und Scheler aufzeigt und das Mimesistheorem positioniert im Kontext anderer theoretischer Konzepte über Konflikte, Sexualität, Differenz, Seinsmangel und Anerkennung. Berührungspunkte zur christlichen Tradition wie der augustinischen Güterlehre werden ebenso aufgezeigt wie solche zu zeitgenössischen kulturkritischen Beiträgen.

Kap. 4 schildert in der Spur der zahlreichen von Girard selber herangezogenen Beispiele die menschheitsgeschichtliche Universalität des Sündenbockmechanismus.

Kap. 5 schließlich ist der aufklärenden Wirkung der Bibel angesichts der mimetischen Gewalt und ihrer kompensatorischen Befriedigung im religiösen Opfer gewidmet. In der Spur Girards kontrastiert P. das christliche Engagement für die Opfer mit der dionysischen Programmatik Nietzsches (251–256). Über die Theorie Girards hinausgehend skizziert P. hier eine Theologie der Nachfolge als gelingender Form der Aufhebung natürlicher Mimesis, Überlegungen zur Erbsündentheologie, zu einem theologischen Verständnis des spezifisch christlichen Opfers als Hingabe, zur Apokalyptik und schließlich zu einer Theologie des Satans (278–346).

In den deutlich kürzeren Kap.n 2 sowie 6–7 werden Einzelfragen einer genaueren Untersuchung unterzogen.

Kap. 6 schildert die in Girards Werk selbst zu findenden politischen Implikationen der mimetischen Theorie, die im wesentlichen auf den Zusammenhang von sozialer Ordnung und religiösem Opfer hinauslaufen.

Kap. 7 geht sachlich differenzierend dem oft gegen Girard zu hörenden Einwand nach, er ignoriere die geschlechtsspezifische Dimension des mimetischen Begehrens, der Gewalt und des Opfers. Zwar folgt P. der Einschätzung Girards, daß die Mechanik des mimetischen Begehrens geschlechtsneutral wirke (374f), argumentiert dann aber doch mit dem minderprivilegierten Status von Frauen in gewaltbewehrten Gesellschaften für einen priviligierten Zugang der Frauen zur Wahrheit der Entlarvung von Gewalt (385).

Durch das 2. Kap. wird die ganze Darstellung der mimetischen Theorie in einen bestimmten theologischen Kontext gerückt, indem sie nämlich interpretiert wird als „universale Religionstheorie" (51). Diese Interpretation ist wegen der zentralen Stellung, die das Opfer als theogone menschliche Praxis im Denken Girards einnimmt, gerechtfertigt. Mit Sympathie referiert P. in diesem Kontext auch Girards Verteidigung einer Grundidee zum Verständnis des Religiösen überhaupt, räumt jedoch ebenfalls ein, daß die Gefahr eines allzu reduktionistisch monokausalen Erklärens von Religion mit Girard vermieden werden müsse. Mit Recht verweist P. auf die Leistungsfähigkeit der mimetischen Theorie als Korrektiv zu einem kritikunfähigen, nivellierenden Religionenpluralismus (53). Dennoch muß eine Würdigung der Religionen neben der Berücksichtigung der Aspekte, zu deren Wahrnehmung die mimetische Theorie anleitet, immer auch Ausschau halten nach den vom Zweiten Vatikanum auch für den Bereich der nichtchristlichen Religionen bezeugten Strahlen „jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet" (Nostra Aetate 2). Die mimetische Theorie leitet zu einer qualifizierten Kritik der Religionen an. Sie sollte aber nicht im Sinne eines christlichen Exklusivismus benutzt werden, sondern im Sinne eines kritischen Inklusivismus, der kritisch dialog- und kontroversfähig ist, weil er u. a. durch René Girard wahrnehmungsfähig wurde.

Sehr schön treffend schildert P. Girard als Vertreter einer einzigen großen Idee (11f). Deren Tragweite aufzuzeigen ist P. in seinem Werk auf vorzügliche Weise gelungen. Sein Buch ist sicher Pflichtlektüre für jeden, der die Chancen der mimetischen Theorie für die Theologie und darüber hinaus für den kulturwissenschaftlich orientierten interdisziplinären Diskurs ausloten will.

Die Serviceleistung, daß P. alle Fundstellen, auf die Girard sich oft nur kursorisch bezieht, säuberlich nachweist, macht sein Buch zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Girard. P.s einfache, flüssige Sprache gewährt ausgezeichnete Zugänglichkeit. Das angehängte zweisprachige Glossar mit Fachtermini der mimetischen Theorie befähigt den Leser zum sachgemäßen Umgang mit den Begriffen und zu deren rascher Identifikation, wenn sie in verschiedenen Texten in verschiedenen Sprachen zitiert werden.

Schließlich vermittelt das Buch eine Ahnung von der Produktivität des Gesprächsprozesses, mit dem in der Innsbrucker theologischen Fak. das Projekt einer interdisziplinär verankerten Theologie auf der Basis der Theorie Girards verfolgt wird.

Duisburg/Essen Ralf Miggelbrink

Weltdorf Babel. Globalisierung als theologische Herausforderung, hg. v. Giancarlo Collet. – Münster: Lit-Verlag 2001. 126 S. (Theologie und Praxis, Abt. B, 11), brosch. € 12,90 ISBN: 3–8258–5580–5

Das schmale Buch wählt fünf Referate aus, die angelegentlich der alle vier Jahre in Münster stattfindenden Internationalen Studienwoche in Regie der dortigen Kath.-Theol. Fak. im November 2000 vorgetragen worden sind. Die dritte derartige Veranstaltung war dem derzeit allenthalben diskutierten Thema der Globalisierung (= Gl.) gewidmet, natürlich unter dem theologischen Aspekt.

Der Frankfurter Sozialwissenschaftler Friedhelm Hengsbach SJ führt in einem kurzen Statement (IG-19) in die politische Problematik des zwar derzeit inflationär verwendeten, definitorisch aber unter erheblichen Unschärfen leidenden Begriffs der Gl.

Zwei exegetische Beiträge zeigen das Bemühen an, ihn von den normativen Wurzeln der christlichen Religion kritisch ins Visier zu bekommen. Jürgen Ebach (Bochum) thematisiert in einem spannend zu lesenden Beitrag das Thema vom Turmbau zu Babel, das von vielen gewissermaßen als früheste Beschäftigung mit der Sache angesehen wird („Wir sind ein Volk". Die Erzählung vom Turmbau zu Babel. Eine biblische Geschichte in aktuellem Kontext: 20–43). Er sieht darin das Bestreben, die von Gott Gen 10 (Völkertafel) zufolge gewollte Multikulturalität zu eliminieren zugunsten eben der Gl. Das läßt Jahwe nicht zu, der in der Vielfalt inklusive der Möglichkeit des Nichtverstehens (welches fruchtbar sein kann) das größere Wohl der Menschen erblickt. Daß damit nicht gleich auch unterschiedslose Beliebigkeit gemeint ist, sucht der Vf. am Ende seiner Ausführungen festzumachen. Von einem eher partikulären Ansatz her untersucht Severino Croatto, Bibelwissenschaftler aus Buenos Aires, das atl., aber auch im Zweiten Testament reflektierte Thema des „Jubeljahres" nach Jes 58 und 61 (Vom levitischen Jubeljahr zur prophetischen Befreiungszeit. Exegetische Erwägungen zu Jesaja 61 und 58 im Zusammenhang mit dem Jubeljahr: 97–121). Es geht um die ökonomische Seite der Gl., die unter dem Verdacht des Imperialismus steht. Croatto weist auf, daß der Kern der prophetischen Forderung lautet: Es geht nicht erst darum, Ungerechtigkeiten zu beseitigen, sondern sie gar nicht entstehen zu lassen.

Zwischen die bibeltheologischen Analysen fügen sich der ethisch-juristische Beitrag von Hans-Richard Reuter (Münster) und der außerordentlich polemische Aufsatz des Befreiungstheologen Jose Comblin (Bayeux, Brasilien) ein. Der Sozialwissenschaftler beobachtet die Klippen einer „Menschenrechtspolitik in der interdependenten Welt" (44–61). Da Menschenrechte historische Konkretisierungen des menschlichen Würde- und Freiheitsanspruches seien, weil anders effektiv nicht durchzusetzen, bedarf es zu ihrem Schutz des Erhalts der partikularstaatlichen Größen. Ein Weltbürgerrecht setzte einen Weltstaat voraus, den es nicht gibt und dessen Keime auch nicht bei der UNO zu suchen seien. Wie brisant diese These ist, zeigt sich etwa in dem (allerdings dann doch noch etwas eingeschränkten) Diktum: „Auch Rückfälle in die Despotie rechtfertigen Eingriffe (in die Souveränität des Einzelstaates, W. B.) von außen nicht, es muß vorrangig Sache der Mitglieder des Gemeinwesens selber sein, ihre politischen Freiheiten wiederherzustellen oder sie in einer veränderten politischen Ordnung zu erringen" (57).

„Lateinamerika in der Gl." ist das Stichwort, das dem bekannten Vertreter der Befreiungstheologie Comblin Gelegenheit gibt, in großer Bitterkeit die politischen wie die kirchlichen Zustände auf dem Subkontinent heraus- und schonungslos bloßzustellen (62–96). „Aus der historischen Perspektive Lateinamerikas erscheint die Gl. als neueste Phase des Imperialismus der USA" (65). In der urreligiösen Atmosphäre der Region hat sich aber der Protest dagegen nicht in der römisch-katholischen Kirche, sondern in den charismatischen Freikirchen erhoben. Jene paktiert immer noch mit den politischen Machthabern und, obschon der älteste global player, sei sie wenig global, dafür um so mehr zentralistisch. Die Rede von der Kollegialität gehört inzwischen „zum konziliaren Vokabular ohne realen Inhalt" (82). So in etwa lauten die Hauptanklagepunkte.

Man muß die mit dem Bd einer größeren Öffentlichkeit vorgelegte aufschlußreiche Dokumentation zu einem Sachkomplex dankbar begrüßen, der die Menschheit noch sehr lange sorgenvoll beschäftigen wird.

Pentling Wolfgang Beinert

Exegese AT

Braulik, Georg / **Lohfink**, Norbert: **Osternacht und Altes Testament.** Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von Erwin Bücken. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2003. 249 S. (Österreichische Biblische Studien, 22), kt € 39,80 ISBN: 3–631–38249–9

Das Buch der beiden Alttestamentler Georg Braulik und Norbert Lohfink vereint eine Reihe von (teils überarbeiteten, teils bisher unveröffentlichten) Aufsätzen und Übersetzungsstudien, die die Osternachtliturgie in ihrer nachkonziliar erneuerten Gestalt in den Blick nehmen. Vorrangiges Interesse gilt den wortgottesdienstlichen Aspekten einer Liturgie, die das Zentrum und den „Zenit des Kirchenjahres" (17) markiert. Dabei geht es jedoch nicht etwa nur um die Leseordnung der Osternacht, an der es aus alttestamentlicher Fachperspektive manches zu verändern und zu ergänzen gilt. Die Vf. schenken auch dem je größeren Kontext Beachtung, der sich in der Osternachtfeier durch weitere Elemente wie Gesang, Psalm und Gebet konstituiert. Darüber hinaus ist auch eine Kontextualisierung der Osternacht innerhalb weiterer heortologischer Zusammenhänge angezielt. Die Vf. berücksichtigen folgerichtig die Einbindung der Osternacht in das Triduum sacrum, in die 40tägige österliche Bußzeit und in die sich anschließende 50tägige Osterzeit. Da Ostern von alters her auch Tauftermin ist, kommen darüber hinaus sakramententheologische und ekklesiologische Aspekte mit ins Spiel. Ostern wird so als ein ‚Kosmos' verstehbar, der entsprechend vielfältige Facetten hat, dem aber auch angesichts der eschatologischen Spannung eine noch unabgeschlossene Dynamik innewohnt: „[B]is zur Wiederkunft des Herrn [ist die Kirche] in jener eigentümlichen Zwischenzeit, in der auch sie noch in der Wüste wandert und immer wieder auf ein neues Ostern zugehen muß, weil das erste immer wieder verspielt wird" (17).

Das einleitende Kap. (11–23), für das beide Vf. verantwortlich zeichnen, entwirft in einer Art ‚Festtheorie' den bereits angedeuteten Kosmos der Aspekte und Fragestellungen, der mit dem Osterfest verbunden ist. In ihm sind die anschließenden Detailstudien zu situieren. Zugleich wird aber auch der Problemhorizont aufgezeigt, der sich nach den liturgischen Reformen des 20. Jh.s wie folgt darstellt: Nach der ohne Frage bedeutsamen Wiedergewinnung der Osternachtfeier verlor diese im letzten Stadium der Reform ihre in der abendländischen Tradition verankerte klare rituelle Dreiteilung bestehend aus: 1. nächtlicher Vigilfeier (mit zwölf Lesungen aus dem AT), 2. Tauffeier und 3. österlicher Meßfeier bei Sonnenaufgang. Dagegen erscheint die heutige Gestalt als eine alles umgreifende Meßfeier, für die die atl. Lesungen auf sieben reduziert und z. T. mit veränderter inhaltlicher Akzentsetzung neu zusammengestellt wurden. Der Verbindlichkeitsgrad der Lesungen ist dabei derart geschrumpft, daß in der liturgischen Praxis nicht selten nur noch zwei oder drei atl. Lesungen übrigbleiben. Vom nächtlichen Zeitansatz, der noch etwas von der ursprünglichen Vigil erahnen läßt, bleibt ebenfalls oft wenig übrig, insbesondere dann, wenn die Feier quasi als „Vorabendmesse" zum Ostersonntag auf den Karsamstag vorverlegt wird. Auf der anderen Seite gab und gibt es aber auch Tendenzen, die eigentliche Vigilfeier, sei es nun als Ganznachtfeier, sei es als in der Nacht beginnende „Ostermorgenvigil", wiederzubeleben. Diesem Anliegen haben sich beide Vf. in den vergangenen Jahren des öfteren gewidmet, und sie legen nun ihre Reformüberlegungen und Studien in dem vorliegenden Bd gesammelt vor. Das Buch versteht sich dabei dezidiert nicht als ein gottesdienstliches „Werkbuch". Es will vielmehr die gottesdienstliche Realität kritisch reflektieren und Wege aufzeigen, wie die weitverbreitete Entfremdung vom Alten Testament an dieser zentralen liturgischen Stelle im Kirchenjahr überwunden und wie zugleich die „alte, klar aufgeteilte Struktur von Vigil – Taufe – Messe" (21) wiedergewonnen werden kann.

„Liturgische Studien" – unter diesem Obertitel stehen die ersten beiden von Georg Braulik verfaßten Detailstudien. Der Beitrag „Quadragesima und Pentekoste. Zum Sinn von Ostern aus alttestamentlicher und patristischer Sicht" (27–40) macht deutlich, daß bereits dem atl. Pesach ein umfassender Sinnzusammenhang zugrunde liegt. Es feiert die „ganze ‚kanonische' Geschichte Israels" (27) vom Exodus, über die Sinaioffenbarung bis zum Einzug in das verheißene Land. In Analogie dazu verdichtet sich auch im christlichen Paschafest die „gesamte, nun messianisch erfüllte Heilsgeschichte" (29). B. behandelt in diesem Zusammenhang jedoch auch die Spannung, die sich aus dem schuldhaften Verspielen der von Gott her ermöglichten Heilszuwendungen einerseits und der je neu gewährten Zugehörigkeit zum Volk Gottes andererseits ergibt. Liturgisch spiegelt sich diese Spannung in Quadragesima und Pentekoste. Hier weist B. auf die Defizite der Leseordnung hin: Während die älteste bekannte Leseordnung – sie ist im sog. armenischen Lektionar erhalten – den Weg Israels durch die Wüste im fortlaufenden Lesen des Pentateuch liturgisch nachvollzog, lassen die heutigen Lesungen der Quadragesima nichts mehr von dieser Hermeneutik erkennen (35–37). Dagegen zeigt gerade die Pentekoste mit ihrem Abschluß im Wochenfest (bzw. ntl. im Pfingstgeschehen), daß der Tora als der von Gott entworfenen Rechts- und Sozialordnung eine zentrale Bedeutung zukommt. Hiermit bricht B. eine Lanze für eine neue christliche Wahrnehmung der Tora. Gegen alle weltflüchtigen Spielarten des Christentums kann sie helfen, „die geschichtlich-gesellschaftliche Dimension von

Kirche, also ihre Gottesvolk-Dimension, ihre Welthaftigkeit und ihren Erdgeruch wieder zu finden" (40).

In Fortführung der These, daß an Ostern die *ganze* Heilsgeschichte gefeiert wird und dabei der „normativen ‚Basisgeschichte' der Tora" (60) eine besondere Stellung zukommt, widmet sich B. in seinem zweiten Beitrag den „alttestamentlichen Lesungen der Ostervigil" (41–79). Da die derzeit geltende Zahl und Auswahl der Lesungen der theologischen Komplexität der Osternacht nur unzureichend Rechnung trägt, erarbeitet er einen neuen Vorschlag mit zwölf Lesungen für die Feier einer Ganznachtvigil und ein darauf basierendes Alternativmodell mit sieben Lesungen für die Feier einer kürzeren Ostermorgenvigil (vgl. die tabellarische Übersicht 68f). Die Lesungen sind jeweils „Themenkreisen" zugeordnet, die B. aus einer Relecture verschiedener Lektionssysteme westlicher und östlicher Provenienz, aber auch aus der jüdisch-rabbinischen Pesachtradition gewinnt. Für die Kurzform in Gestalt der Ostermorgenvigil lauten diese Themenkreise: Schöpfung, Abraham, Osterfeier Israels, Exodus, Credo Israels, neuer Bund, verheißenes Heil. Aufgrund der Vielzahl möglicher atl. Lesungstexte empfiehlt sich nach B. eine Verteilung auf ein dreijähriges Lektionssystem. Da das Paschamotiv das verbindende Motiv innerhalb des Triduum sacrum ist, plädiert B. abschließend für eine Rückkehr der Paschalesung Ex 12 in die Karfreitags- und Osternachtliturgie. Die vielfältigen paschalen Reminiszenzen, die insbesondere die Gebete der Osternacht prägen, erhalten auf diese Weise wieder ihren biblischen Resonanzboden zurück.

Diesem Anliegen sind auch die dann folgenden Beiträge von Norbert Lohfink verpflichtet. Sein Ansatzpunkt sind diejenigen Gebetstexte der Osternachtliturgie, die sich in langer Tradition mit den Schriftlesungen der Osternacht aufs engste verbinden: das Exsultet und die Orationen der Ostervigil. L. bescheinigt den deutschen Übersetzungen dieser Texte im Meßbuch 1975 eine mangelnde Sensibilität für die vielfältigen biblischen Anspielungen, die die Texte oft im Lateinischen noch enthalten. Er erarbeitet demzufolge Neuübersetzungen, die die biblischen Untertöne wieder zum Klingen bringen und die zugleich fortlaufend kommentiert und im je größeren „Kon-text" der Osternachtliturgie verantwortet werden.

Die zuerst vorgestellte Neuübersetzung des Exsultet (83–120) durchbricht manche Hörgewohnheiten und soll neu aufmerken lassen auf den „überschießenden Reichtum" (85) eines Textes, mit dem zu Beginn der Vigil der hermeneutische Horizont für die sich anschließenden atl. Lesungen entworfen wird (vgl. 46f; 238). L. kann beispielsweise zeigen, daß die lateinische Exsultet-Fassung für das zentrale Lichtmotiv von Mal zu Mal ganz unterschiedlich nuancierte Begriffe verwendet. In der Meßbuchübersetzung sind diese Bedeutungsnuancen weitgehend nivelliert; dies vermittelt allzu oft den Eindruck, als stehe hier die Osterkerze im Mittelpunkt. L. dagegen: „Es geht nirgends im Exsultet allein um die Kerze, sondern stets zugleich um die leuchtende Feuersäule [*columna*: V. 10; 22], die vor Israel herzog, um den auferstandenen Christus selbst [*fulgor, splendor, lumen*: V. 2; 4 u. ö.] und (...) bei *lampas* [V. 24; ähnlich *flammas* V. 27] um die flammende Christusliebe der Kirche [mit zahlreichen Anspielungen auf Hld 8,6f!]" (111; vgl. 91).

Daß die hier vorgelegte Exsultet-Übersetzung auch der liturgischen Anforderung eines gesungenen Vortrags gerecht wird, zeigt die von Erwin Bücken verantwortete „Melodierung", die der Übersetzung – dem traditionellen Exsultet-Melodiemodell folgend – beigegeben ist (121–138). Zwei Ausführungen, als cantus solemnis (122–130) und als cantus simplex (130–138), stehen hier zur Verfügung.

Der zweite Beitrag von L. trägt den Titel „Die traditionellen Orationen der Ostervigil deutsch" (139–162). Er bietet eine sinnvolle und notwendige Ergänzung zu B.s Lesungsmodell, indem er den wichtigen, in langer Tradition bezeugten „liturgischen Dreischritt" – bestehend aus dem Hören des Wortes Gottes (in der Lesung), dem Bedenken des Wortes Gottes (im Psalm) und dem Antworten auf das Wort Gottes (im Gebet) – auch auf die angewachsene Zahl von Lesungen überträgt. Die Osternacht-Orationen werden nicht nur neu übersetzt, sondern auch auf ihren traditionellen liturgischen Verwendungszusammenhang hin befragt und ihrem inhaltlichen Duktus entsprechend teilweise den Lesungen neu zugeordnet.

Im Schlußteil des Buches führen beide Autoren den Ertrag ihrer Studien in einem „Vorschlag zur Ostervigil" zusammen (wiederum unterteilt in Vollform [165–206] und Kurzform [207–233] und in Lesejahr A, B und C). Abgedruckt sind hier jeweils die drei tragenden Elemente der Vigil (Lesung, Psalm mit Kehrvers, Oration), ergänzt um eine konzise, auch Nichttheologen verständliche Einführung in die einzelnen Lesungen und ihre Bedeutung im Kontext der aktuell gefeierten Osternacht. Diese Einführungstexte verstehen sich allerdings, wie die Vf. in ihren abschließenden Anmerkungen zum Gesamtentwurf (235–238, hier 235) betonen, eher als Vor- bzw. Nachbereitungshilfe für die Vigilfeier, weniger als in der Feier selbst vorzutragende Kommentare.

Der vorliegende Bd reiht sich ein in eine seit längerem geführte Diskussion um die Liturgie als Ort, an dem die „Schatzkammer der Bibel" mit den liturgischen Erneuerungen des 2. Vatikanischen Konzils weiter aufgetan werden sollte (SC 51). 40 Jahre nach *Sacrosanctum concilium* ist auf diesem Gebiet – auch hinsichtlich des Alten Testaments – viel erreicht. Das Erreichte bedarf aber, wie dieses Buch am Beispiel der Osternachtliturgie sehr deutlich vor Augen führt, beständiger Pflege und einer theologisch verantworteten Weiterentwicklung. Es zeichnet die hier vorgelegten Studien und Vorschläge der Vf. aus, daß sie bewußt theologische Fachgrenzen überschreiten und über die je notwendige Vergewisserung der liturgischen Tradition hinaus auch weitere liturgisch relevante Aspekte berücksichtigen: „moderne exegetische und hermeneutische Einsichten, eine ökumenische Weite, die auch unsere ‚Wurzel', das Judentum, miteinbezieht, nicht zuletzt die Offenheit für pastoralliturgische Notwendigkeiten" (51). Ein Grundverständnis für diese Themenkomplexe vorausgesetzt, verspricht die Lektüre der einzelnen, auch für sich verständlichen Beiträge einen Gewinn für jeden, dem das Thema „Bibel und Liturgie" auf den Nägeln brennt.

Erfurt Daniela Kranemann

Die Predigt des Alten Testaments. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anläßlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads (1901–1971), Heidelberg 18.–21. Oktober 2001, hg. v. Wallace M. Alston / Christian Möller / Helmut Schwier. – Münster: LIT-Verlag 2003. 149 S. (Altes Testament und Moderne, 16), geb. € 30,90 ISBN: 3–8258–5463–9

„Von seinem gesprochenen und geschriebenen Wort ging ein Zauber aus, der viele Menschen berührte."[1] Daß einem solchen Gelehrten und Verkündiger im Rahmen eines Symposiums zu seinem 100. Geburtstag auch eine Einheit zur Predigt gewidmet ist, bedarf keiner weiteren Begründung. Wenn dabei zugleich Schlaglichter auf das Predigen des Alten Testaments, eine für christliche Theologie und Gemeinde immer erneut sensible Frage, geworfen werden, so verspricht dies einen ertragreichen Austausch, zumal wenn der Horizont bei von Rads Predigten beginnt und bis zur Predigt im jüdischen und orthodoxen Kontext reicht. Der vorliegende Bd dokumentiert mit dem 20. und 21. Oktober 2001 zwei Arbeitstage des Heidelberger Symposiums zu Ehren dieses wirkmächtigen Alttestamentlers. Eingeleitet wurde die Zusammenkunft durch ein Referat von Christa Reich mit dem Titel „Psalmen zum Klingen bringen. Ein Weg zur Predigt", das der Bd allerdings nicht dokumentiert.[2] Ansonsten wird der Leser durch die zwei Jahre später erschienene, 153 Seiten umfassende Publikation in zumeist kurzen Beiträgen über das Zusammentreffen unterrichtet, inklusive eines summarischen Berichts der Hg. (1–3) und zweier protokollartiger Beschreibungen zum Gesprächsgang zweier Teilgruppen innerhalb der Arbeitsgruppe (19–24; 25–28). V. a. die beiden zuletzt genannten Skizzen geben Einblick in den offenen Werkstattcharakter der Debatten. Insgesamt umfaßt der Bd folgende Beiträge:

Bericht von der Arbeitsgruppe (1–3);

I – Christian Möller, Vor dem Geheimnis Gottes im Wort innehalten. Gerhard von Rad als Prediger und Helfer zur Predigt (5–17); Götz Häuser, Vom Alten Testament zum Neuen Testament (Arbeitsgruppe 1) (19–24); Dagmar Kreitzscheck, Gerhard von Rad als erzählender Prediger (Arbeitsgruppe 2) (25–28);

II – Rüdiger Lux, „... und auf die Seher folgen die Prediger". Erwägungen zum Verhältnis von Prophetie und Predigt (43–64); Hannelis Schulte, Response zu dem Vortrag von Rüdiger Lux (65–66);

III – Klaus-Peter Hertzsch, Christliche Predigt über Texte des Alten Testaments (67–75); Edzard Rohland, Response zu dem Vortrag von Klaus-Peter Hertzsch (77–83);

IV – Jonathan Magonet, The Jewish Sermon (85–96); Micha Brumlick, Problematik der Predigt im jüdischen Gottesdienst (97–100);

V – Wallace M. Alston, Preaching from the Old Testament (101–105); Michaela Bauks, „Der Text ist tot – Es lebe der Text. Zur Reanimation der alttestamentlichen Exegese in der frankophonen protestantischen Predigt(lehre) (107–120); Nelson Kilpp, Some Aspects of Old Testament Preaching in Brazil (121–125); Nikolay Shivarov, Predigen des Alten Testaments aus orthodox-christlicher Sicht (127–138); Helmut Schwier, Die Spannung aushalten und gestalten. Homiletische Bemerkungen anläßlich der Studie „Kirche und Israel" der Leuenberger Kirchengemeinschaft (139–149). Eine Kurzdarstellung der Autorinnen und Autoren (151–153) schließt den Bd ab.

Der erste Teil des Bdes nimmt zentral den Prediger von Rad in den Blick. Zunächst gelingt es Christian Möller (5–17), die Verbindung zwischen Forschungsbeiträgen des Alttestamentlers sowie Predigtpraxis und -verständnis vorzuführen, eine Verbindung, die von Rad selbst schon 1961 in dem Aufsatz „Die Predigt des Deuteronomiums und unsere Predigten" thematisiert hatte. Gott, der sich im menschlich vermittelten Wort präsent setzt, ist die grundlegende Perspektive von Dtn und gegenwärtiger Predigt. Anhand eines Predigtbeispiels über Jos 5,13–15 aus dem Jahr der Studentenproteste 1968 in Heidelberg wird deutlich, wie sich im erzählenden Nach- und Zusprechen bei von Rad Vergangenheit des Textes und Gegenwart der Hörer durchdringen. Aus dem „kunstvollen Hin- und Herspringen zwi-

[1] So R. Smend, Gerhard von Rad, in: Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, Göttingen 1989, 226.

[2] Die Hg. verweisen dazu auf Chr. Reich, Evangelium: klingendes Wort, Stuttgart 1997.

schen unserer Welt und der Welt Josuas" (12) führt der Prediger die Zuhörer zu einer Promissio, die beide Welten miteinander verknüpft: „Er wird euere Füße schon auf seinen weiten Raum stellen, nicht nur bei Jericho, immer wieder, wo es ihm gefällt" (Zitiert nach Möller, 13). Das große Zutrauen zur Wirkmächtigkeit des biblischen Textes und das Geheimnis eines auslegend-verkündigenden Umgangs mit ihm arbeitet Möller klar heraus. Dahinter stehende exegetisch-hermeneutische und theologische Zusammenhänge klingen nur thetisch in acht Sätzen an (15f). Gerade wenn Möller vom „Übersetzen" (16) in das Land des Textes oder seiner ersten Hörer (?) spricht, hätte ein Rekurs auf die Debatten zur Kunst des Übersetzens[3] oder zur Wirkung von Texten[4] zusätzliche Einsichten bieten können.

Das der Vertiefung dienende Gespräch in der Arbeitsgruppe 1 (Häuser, 19–24) konzentriert sich ganz auf „die Frage nach dem ‚Christlichen' in der Predigt eines alttestamentlichen Texts" (19). Ausgangspunkt ist eine Predigt von Rads zu Psalm 1,1–3. Die Ausführungen Häusers zum Gesprächsprozeß der Gruppe bleiben recht allgemein. Die Liste seiner Beobachtungen zur Predigt werden ohne die Resonanz der Gruppe wiedergegeben. Die Skizzierung des hermeneutischen Problems fällt recht vereinfacht aus, wenn unter den das Alte und Neue Testament vermittelnden Konzepten nur die christozentrische Position eines W. Vischer und die typologische von Rads vorgestellt werden. Selbst wenn man das abschließende knappe Fazit teilt, daß ein linearer heilsgeschichtlicher Zusammenhang und ein sukzessiver Offenbarungsprozeß den Testamenten nicht gerecht wird, vermögen Kürze und Art der Ausführung dem Rang der Frage doch nicht zu genügen. Der Bericht zur zweiten Arbeitsgruppe (Kreitzscheck, 25–28) illustriert anhand einer Predigt von Rads zu Num 22–24, der Bileamgeschichte, das Selbstverständnis des Exegeten und Verkündigers, daß „die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament (...) immer noch die Nacherzählung" ist.[5]

Die Teil I abschließende Betrachtung von Weissenrieder und Heß (29–41) setzt Exegese und Predigt bei von Rad ins Verhältnis zueinander, indem seine These ihrer Einheit im Sinn einer „kritischen Paraphrase" (29) oder zweier Formen des Übersetzens theoretisch rekonstruiert und an einem Beispiel überprüft wird. Durchsichtig wird dabei die Predigtweise von Rads sowie seine Art der Einbeziehung der Ergebnisse der Auslegung. Erhellend ist auch der knappe Hinweis auf eine faktisch in der Predigt eingenommene gesamtbiblische Perspektive, die in seinen theoretischen Überlegungen jedoch nicht angesprochen wird (40f).

Die dann folgenden Beiträge führen thematisch fort, was in Teil I in direkter Anknüpfung an von Rad zum Verhältnis von Predigt und Altem Testament angeschnitten wurde. Dabei folgt jedem Vortrag eine darauf bezogene knappe Reaktion. Auf dem Hintergrund gegenwärtiger Forschung zu den alttestamentlichen Prophetenbüchern versucht zunächst Rüdiger Lux eine neue Verhältnisbestimmung von Predigt und Prophetie (43–64). Anhand einzelner Stimmen aus reformiertem, katholischem, jüdischem und säkularem Umfeld zur Bedeutung prophetischer Predigt (Wolff; Lohfink; Baeck; 43–47) markiert Lux das gegenwärtige Gesprächsfeld. In einer eigenen, nicht zuletzt dem Thema geschuldeten Definition von Prophetie bestimmt er „die Bereitschaft (...), sich selbst zu riskieren", „Gottunmittelbarkeit" und „das ganz eigengeprägte Geschichtsbewußtsein und die damit verbundene überaus wache Zeitgenossenschaft" als die drei konstitutiven Aspekte des Prophetischen. Ganz nahe bei von Rad werden mit dieser Definition abständige Momente der biblischen Textwelt und gegenwartsbezogenen Beschreibungsformen, die sich auf PredigerInnen anwenden lassen, in einen assoziativen Schnittbereich gebracht. Dabei wird sich weder der Historiker bzw. historisch interessierte Ausleger noch der kirchliche bzw. säkulare Künder ganz wohl fühlen. Und so zielt die Kritik von Hannelis Schulte auch v. a. auf diese Definition und ihre biblische Berechtigung (65f). Zu fragen bliebe aber bei aller Angreifbarkeit einer solchen Bestimmung des Prophetischen – worauf zielt sie: auf das Prophetenbild der Textwelt oder auf dahinter stehende prophetische Gestalten? Läßt sich die „Frage der Vollmacht" (49) mit dem Begriff der Gottunmittelbarkeit fassen? Ist nicht auch prophetischer Wortempfang usw. immer ein vermitteltes Geschehen? Wann bildet sich prophetisches Geschichtsbewußtsein – beim Propheten oder im Prophetenbuch? Ob und wieweit kann sie dazu helfen, das in der Gegenwart gemeinte Phänomen prophetischer Predigt „als die Neuordnung der Welt, der eigenen Zeit und Geschichte, durch das Gottesreich, also durch die Geschichte Gottes mit der Welt" (56) präziser zu fassen? An dieser Stelle weiterführend scheinen mir die Überlegungen zu den beiden Voraussetzungen prophetischer Predigt. Lux findet sie im Prophetenbuch und in der Zeitgenossenschaft. Mit Ersterem nimmt er die neuere Prophetenforschung und die Kanondebatte auf, die zunehmend die Bedeutung der sukzessiv gewachsenen Prophetenbücher in den Blick gerückt hat. „Vorgegeben sind uns aber zunächst nicht die großen einsamen Gestalten der Gottunmittelbarkeit, sondern Prophetenbücher" (53). Gerade diesen Traditionsprozeß spricht Lux „als sachgerechte applicatio prophetischer Tradition" an und empfiehlt die Wahrnehmung dieses Vorgangs einer prophetischen Predigt, die „allemal eine Frage der Urteilskraft" ist (54). Daß damit jede heroische Stilisierung (protestantischer) PredigerInnen, die an den einsamen Prophetengestalten ihr Maß nimmt, einer Entkrampfung weichen kann, schreibt Lux auch bestimmten religionspädagogischen Rezeptionen ins Stammbuch (46f Anm. 16). Das kanonische Textmodell führt Lux zur zweiten Voraussetzung. Die unter dem Diktum andauernder Gültigkeit tradierten Texte zielen auf neue explicatio und applicatio. „Den geschichtlich gewordenen Texten (soll) ihr Verfallsdatum genommen werden" (55). In einem sprechenden Vergleich bezeichnet Lux den Kanon als Generator, „der eine Spannung erzeugt zwischen dem vorgegebenen Text und der jeweils gegebenen Zeit" (55). Somit bilden Tradition und Zeitgenossenschaft die beiden Spannungspole prophetischer Verkündigung – oder sollte man eher sagen: christlicher Verkündigung überhaupt?! Aus seinem direkten Forschungsbereich wählt Lux mit den Büchern Haggai und Sacharja (Kap. 1–8) abschließend ein biblisches Beispiel prophetischer Predigt.

Der Beitrag von Klaus-Peter Hertzsch (67–75) illustriert dessen Predigtverständnis, das Wirksamwerden der Erfahrung von Wiedererkennen, Verfremdung und Horizontöffnung, anhand dreier Predigtbeispiele als „drei Möglichkeiten, Altes Testament als christliche Prediger zu predigen" (69). In seiner Antwort plädiert Rohland (77–83) für eine stärkere Berücksichtigung alttestamentlicher Texte in der christlichen Verkündigung.

Jonathan Magonet, Direktor des Leo-Baeck-College in London und Vizepräsident der „World Union for Progressive Judaism", begibt sich mit seinem Beitrag auf Spurensuche nach „The Jewish Sermon" (85–96). Sprachlich wird er im Midrash Rabbah zu Koh 7,5 fündig. Unter Heranziehung neuerer Untersuchungen[6] legt er einen orientierenden Überblick vom frühen Rabbinat beginnend über das Mittelalter bis hinein in die neuzeitlich beeinflußten Verhältnisse des 19. und 20. Jh.s vor. Mit Erfahrungsberichten gesättigt, markiert die Response von Micha Brumlik (97–100) eine grundlegende Differenz zwischen protestantischem und jüdischem Predigtverständnis. Beglaubigung des Vertrauens zu Gott vollziehe sich jüdischerseits in der Tat und nicht im „zunächst inspirierten, dann informierten Sprechen hierzu eigens ausgebildeter Prediger" (99), eine Aufgabe, die im Judentum der Gemeinde zukomme. Brumlik sieht die Form protestantischer Predigt in Zeiten des modernen Individualismus starker Gefährdung ausgesetzt (100).

Das Schlußkapitel V bietet die überarbeitenden Statements der Podiumsdiskussion und erweitert so den Blick auf das Phänomen Predigt erneut. V. a. die ausführlicheren Beiträge zur frankophonen protestantischen Predigt (Bauks) und zur Rolle der Predigt in orthodoxer Tradition (Shivarov) sind dabei besonders hervorzuheben. Schon diese kurze Übersicht läßt die Vielfalt der Aspekte dieses Bandes deutlich werden, die anregend, jedoch in ihrer Kürze teilweise auch unbefriedigend bleiben müssen. Die Teilnehmer des Symposiums werden bei der Lektüre an die Gesamtinszenierung der Arbeitstagung erinnert. Andere Leser können sie als erneuten Einstieg in ein nicht nur für protestantischen Kirchen virulentes Thema nutzen: Die Predigt des Alten Testaments.

Jena Jürgen van Oorschot

[3] Vgl. etwa den gerade erschienenen Aufsatzband von K. Reichert, Die unendliche Aufgabe, München 2003.

[4] R. Warning, Rezeptionsästhetik, UTB 303, München 1994[5].

[5] G. von Rad, Theologie des Alten Testaments Bd 1, München 1969[6], 134.

[6] M. Saperstein, Jewish Preaching 1200–1800, An Anthology, New Haven / London 1989.

Kaiser, Otto: **Studien zur Literaturgeschichte des Alten Testamentes**. – Würzburg: Echter 2000. 249 S. (Forschung zur Bibel, 90), pb € 24,50 ISBN: 3–429–02118–9

Dieser Sbd zur Entstehungsgeschichte literarischer Texte der Hebräischen Bibel ist allein deswegen schon ungewöhnlich, weil ihn der Autor, Otto Kaiser, einer der Grandseigneurs der alttestament-

lichen Forschungslandschaft, zweien seiner Schüler, Hans-Christoph Schmitt und Karl-Friedrich Pohlmann, zu einem runden Geburtstag widmet. Das Buch ist in gewissem Sinne ein kurzes Kompendium zum historisch-kritisch orientierten Forschungsstand des ausgehenden 19. und des 20. Jh.s geworden.

Insbesondere der erste Art., der in der Theologischen Realenzyklopädie erstmals erschienen ist, gibt einen Überblick über die gesamte Literaturgeschichte aller Kanonteile und Einzelbücher des ATs und damit einen übersichtlichen Einblick in den Forschungsstand zum Thema am Ende des 20. Jh.s. Die weiteren Aufsätze „Pentateuch und Deuteronomistisches Geschichtswerk" sowie „Das Verhältnis der Erzählung vom König David zum sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerk" sind Erstveröffentlichungen. Der erste gibt Aufschluß über die Forschungsdiskussion zum Werden der beiden Kanonteile der Tora und der Vorderen Prophetie und deren Zusammenhänge bzw. Abtrennungen und versucht, Orientierung in die derzeit alternativ sich präsentierenden Modelle der Entstehung zu bringen. Kaiser vermag die Bewegung, die in die Forschung gekommen ist, positiv zu sehen und schließt sich den Klagen über den Verlust der „einfachen Modelle der Jahrhundertmitte" (vgl. 132) nicht an. Mit Blick auf die neuen Forschungstendenzen – die aufgrund der Verworrenheit der Situation und der Erkenntnis, daß jegliche präzise historische Situierung solange hypothetisch bleiben muß, bis sie durch außerbiblisches Material ihre (meist unwahrscheinliche) Bestätigung findet, auf eine historische Rückfrage ganz verzichten wollen – mahnt K. jedoch zu Recht: „Daher bedeutet der Verzicht auf die historische Frage nach der Entstehung und primären Bedeutung der biblischen Texte zugleich den Verzicht auf ihre angemessene Anwendung in der Gegenwart, die (sie erfolge reflektiert oder unreflektiert) auf dem Analogieprinzip beruht" (133). Der zweite neue Beitrag schließt die Lücke zu den bereits vorhandenen Forschungen über die Davidserzählungen und versucht ein Gespräch mit den Entwürfen eines der kreativsten Forscher der zweiten Hälfte des 20. Jh.s, John Van Seters, am Beispiel von 1 Kön 1–2. Er stellt sich dem gerade an der Davidsgeschichte besonders schwierigen Fragekomplex des Verhältnisses von Dichtung und historischer Wahrheit. Dabei würde sich die Rez.in manchmal freilich eine stärkere Berücksichtigung der Frauenforschung wünschen (so wird z.B. Abischag, die *sokœnœt*, in mangelnder Kenntnisnahme der Arbeit von Maria Häusl auf S. 147 wiederum mit einem Genderbias als „*Pflegerin*" vorgestellt).

Die beiden kürzeren Beiträge, „Beobachtungen zur sogenannten Thronnachfolgeerzählung Davids" und „David und Jonathan", sind auch gut zehn Jahren nach ihrer Erstveröffentlichung immer noch mit Gewinn zu lesen, wenngleich sie sich inzwischen als großer Ausschnitt aus dem Ganzen der Forschung ausnehmen, da gerade an diesen Textkomplexen in letzter Zeit viel mit anderer als historisch-kritischer Methodik geforscht wurde (vgl. etwa Narratologie).

Im Beitrag „Literarkritik und Tendenzkritik" stellt der Vf. einen Einblick in seine ertragreiche Jesajaforschung vor, die er im letzten Jahrzehnt durch die von ihm angeregten und betreuten Arbeiten seiner letzten Schülergeneration weiter vorangetrieben hat. Der einzig fremdsprachige Beitrag „The Law as Center of the Hebrew Bible" vermittelt nicht nur Einblick in die Fragestellung nach einer Mitte der Schrift, sondern auch in K.s Sichtweise jüdischen wie christlichen Forschens an der Bibel Israels. Als letztes Kap. dieses Sbdes, der eine runde und sehr lesenswerte Monographie geworden ist, steht der Beitrag „Zwischen Interpretation und Überinterpretation: Vom Ethos des Auslegers", der den Erweis der für den Vf. so typischen und bei Jüngeren kaum mehr zu findenden Universalgelehrtheit und deren unermeßlichen Wert für eine kulturgeschichtliche Wertung des „Buches der Bücher" bringt. K. setzt sich in ihm sehr subtil mit jenen neueren hermeneutischen Ansätzen auseinander, die Zweifel über die Möglichkeit eines angemessenen Verständnisses historischer Ereignisse hegen und sich statt am Autor mehr am Leser orientieren. In bezug auf die Fragestellung, wie denn das Alte Testament von christlichen Exegeten angemessen zu interpretieren sei, ist er aber auch eine nahtlose Fortsetzung des vorausgehenden Beitrags. Kaiser warnt dabei einerseits vor einer „Unterstellung eines verborgenen Textsinns" in bezug auf das Christuszeugnis und beurteilt eine solche „exegetisch als Überinterpretation" (240), versteht sich andererseits aber als Theologe und nicht als Historiker. Dieser Art. ist somit auch als ein beeindruckendes Zeugnis des Selbstverständnisses eines der bedeutendsten Alttestamentlers des 20. Jh.s zu lesen, der sich immer der historisch-kritischen Forschung verpflichtet wußte, sich jedoch nie in die – gerade in der letzten Jahrhunderthälfte häufiger auftretende – engführende Beharrung zurückgezogen hat. Der wie eine Definition klingende Satz „Auslegung ist methodisch gezügelter Umgang mit der Einbildungskraft des Lesers" (243) erweist einmal mehr die reflektierte Offenheit für neue Ansätze.

Insgesamt gibt dieser Bd einen hervorragenden Einblick sowohl in die klassischen Positionen historisch-kritischer Forschung als auch in die großen Entwürfe seit den 60er Jahren, die die überkommenen und damals Monopolstellung genießenden Positionen in Frage stellen. Gerade der hohe Wert dieses Buches als Forschungsgeschichte läßt allerdings ein Desiderat zutage treten: Die Gestaltung der bibliographischen Angaben ist nicht vereinheitlicht worden; man würde sich wünschen, daß alle Beiträge wie der erste und der letzte mit einer Literaturliste enden.

Auch wenn man nicht mit allen Beurteilungen konform gehen mag, so ist doch das „Markenzeichen" dieses verdienten Alttestamentlers, die Revision alter Hypothesen durch neuere Entwürfe aufgrund besserer Argumentationen, allenthalben zu erkennen. Kaum einer der Forscher des 20. Jh.s hat hierin soviel Flexibilität bei gleichzeitiger Treue zum eigenen Ansatz erwiesen. Insofern ist dieses Buch nicht einfach ein praktischer Sbd, der verstreutes Zusammengehöriges zusammenführt, sondern als solches ein eindrückliches historisches Zeugnis der neueren Entwicklung historisch orientierter Forschung an der altisraelitischen Literatur.

Graz Irmtraud Fischer

Paganini, Simone: **Der Weg zur Frau Zion, Ziel unserer Hoffnung.** Aufbau, Kontext, Sprache, Kommunikationsstruktur und theologische Motive in Jes 55, 1–13. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 232 S. (Stgt. Bibl. Beitr., 49), kt € 40,90 ISBN: 3–460–00491–6

Der Untersuchung liegt die bei G. Fischer angefertigte Diss. von P. zugrunde. Mit Jes 55 wendet sich P. dabei einem Text zu, der nach der herkömmlichen Dreiteilung des Jesajabuches den Übergang vom zweiten – „Deuterojesaja" – zum dritten Teil „Tritojesaja" bildet und durch die Worttheologie in V 11f zugleich einen Bezugszusammenhang zu Jes 40,8 aufweist. Insofern läßt eine Beschäftigung mit diesem Text Antworten auf die Frage nach der inneren Struktur, aber auch einer möglichen Gesamtaussage des Jesajabuches erwarten.

Ziel der Arbeit ist eine synchrone Analyse des Textes, um dabei sowohl seine innere Kohärenz wie seine Einbindung in den Kontext zu erweisen (10). Zwar behauptet P. ihre grundsätzliche Bereitschaft, „den Sprung in die Diachronie (...) zu wagen", stellt jedoch im selben Atemzug fest, daß dieser Sprung nicht notwendig gewesen sei (10).

In einem ersten Abschnitt erarbeitet P. eine mit zahlreichen textkritischen Anmerkungen versehene Übersetzung und begründet zugleich die von ihr vorgenommene Abgrenzung und Zusammengehörigkeit des Textes (13–27). In Abgrenzung von neueren exegetischen Positionen, die in c. 55 verschiedene Schichten entdecken (z.B. J. van Oorschot), vertritt P. die Auffassung, wonach es sich bei c. 55 um eine zusammengehörende und kohärente Perikope handle, insofern der Abschnitt eine eindeutige Entwicklung und Bewegung zu Ende führe (25) sowie eine gewisse Gemeinsamkeit des Vokabulars aufweise (26). Was das Verhältnis von c. 55 zu seinem Kontext betrifft, werden nach P. in Jes 54,1–17 diejenigen Elemente hervorgehoben, die c. 55 vorbereiten, während in Jes 56,1–9 die bereits in c. 55 behandelten Themen „erläutert und expliziert erscheinen". Daraus ergibt sich eine Zusammengehörigkeit des gesamten Abschnittes Jes 54,1–56,9 (33).

Ein zweiter großer Abschnitt widmet sich der „Gestalt des Textes" (34–84). Hier steht die *Kommunikationsstruktur*, die *Gattungskritik*, eine *poetische Analyse* sowie die jeweils verwendeten *Sprachfelder* im Mittelpunkt des Interesses. Ein besonderes Problem stellt dabei die Identität des Sprechers in Vv 1–3a dar, nicht zuletzt deshalb, weil ab Vv 3b–5a unvermittelt Jahwerede einsetzt, erkennbar an der dort geäußerten Absicht, einen Bund zu schließen (41). Da in V 5 eine weibliche Größe – die personifizierte Stadt Zion – in den Blick kommt (vgl. das ePP 2. Pers. fem. sing.), folgert P., daß als Sprecher in V 1 nur Jahwe oder Zion in Frage komme (39). P. entscheidet sich aufgrund verschiedener motivlicher Entsprechungen (z.B. „gehen zu [Zion]" vgl. Jes 60,4, ähnlich 2,3) hier für Zion, nicht zuletzt deshalb, weil die in c. 54 angesprochene Stadt Zion sonst keine Antwort gäbe (40). In V 5b wechselt die Kommunikationsebene ein zweites Mal. Hier liegt nach P. der Kommentar eines anderen Sprechers vor, dessen Ausführungen allerdings, wie P. zugeben muß, grammatikalisch von V 5a abhängen. Während in Vv 6f eine Gruppe spricht, meint P. in Vv 8–13a durchgängig Jahwerede zu finden. Dies ist aber nur für Vv 8–11 aufgrund der ePP 1. pers. sing. eindeutig ersichtlich, Vv 12.13a hingegen könnte sowohl zur Jahwerede in Vv 8–11, als auch zu den Ausführungen eines Kommentators über Jahwe in V 13b gehören. So findet P. in Vv 1–13 eine *doppelt dreigliedrige Struktur*, wonach sich eine Abfolge Zion bzw. Gemeinschaft, Jahwe, Kommentator ergibt (44). An *Sprachfeldern* unterscheidet P. (67–72): Vv 1–3a „Leben in Fülle für bedürftige Menschen", Vv 3b–5 „Der Bund und seine Entfaltung", Vv 6–9 „Die Beziehung zwischen Gott und den Menschen", Vv 10–13 „Bilder der Natur". Unter Berücksichtigung der inhaltlich und theologisch unterschiedlichen Aussagen in Vv 6–7 und Vv 8–9 (74) ergibt sich insgesamt ein sechsstufiger Aufbau von c. 55 (75–81): 1. Vv 1–3d „Ruf zum Leben", 2. Vv 3e–5 „Bund der Verbundenheit", 3. Vv 6–7 „Suche nach dem vergebenden Gott", 4. Vv 8f „Wege und Gedanken"; Vv 10f „Wort Gottes" und 6. Vv 12f „Freude in der Befreiung".

Ein dritter Abschnitt widmet sich der *sprachlichen und poetischen Feingestaltung des Textes* (85–155). Eine Wort-für-Wort-Analyse sucht dabei sowohl den Gehalt der Lexemata vor dem Hintergrund ihrer sonstigen Verwendung im Jesajabuch zu erschließen, als auch das Verhältnis der einzelnen Aussagen innerhalb des Textes zu klären. Dabei stellt P. häufig direkte Beziehungen zu anderen Texten des Jesajabuches her. So postuliert sie z.B. aufgrund der Verwendung von *l' jkrt* in Jes 55,13, 48,19 und 56,5 eine direkte Verbindung unter diesen Texten (152), ohne dabei jedoch die Frage einer möglichen Abhängigkeit zu klären, was allerdings durchaus dem eingangs formulierten Ansatz von P., sich nur synchron mit den Texten zu beschäftigen, entspricht. Das Ergebnis dieses Kapitels formuliert P. auf S. 154: „Die zahlreichen – sowohl innerhalb

der Perikope als auch innerhalb des ganzen Jesajabuches erfolgenden – Anspielungen ergeben sich deshalb (...) durch gezielte formale Verbindungen und durch die Verwendung unüblicher Worte und Wendungen. Hier in Jes 55 werden diese Themen und Motive in Andeutungen aufgenommen, um sie eindrücklicher darzustellen."

In einem vierten Kap. widmet sich P. den zentralen *theologischen Themen und Motiven* in c. 55 (156–192).

Dank der Untersuchung der Kommunikationsstruktur des Textes kristallisieren sich nach P. dabei einige prägnante bibeltheologische Themen und Motive heraus, die nicht nur in c. 55, sondern auch innerhalb des gesamten Jesajabuches von Bedeutung sind. Dazu gehören: 1. *Frau Zion*, deren Darstellung in c. 55 v.a. ihrem in c. 66 entfalteten Bild entspricht (190). 2. Eine *Gruppe von bedürftigen Menschen*, denen Erlösung in Aussicht gestellt wird. Dabei habe die in c. 55 geschilderte Situation teil an einer Entwicklung, die erst in c. 66 ihre endgültige Ausführung finde (191). 3. Die *Darstellung Gottes* in c. 55 entspricht nach P. einer Sicht, wie sie ebenfalls das ganze Jesajabuch durchzieht: Option für die Armen und Option für Zion (191).

In einem abschließenden Kapitel faßt P. ihre wichtigsten Ergebnisse zusammen. 1. c. 55 gehört zu den „extraordinary passages" des Jesajabuches; 2. c. 55 präsentiert sich als klar abgrenzbare und in sich kohärente textliche Einheit mit deutlichen Bezügen zu c. 54,1–17 und 56,1–9. 3. Insgesamt kann c. 55 nur innerhalb der ganzheitlichen Bewegung des Jesajabuches adäquat verstanden werden (193).

So kommt P. zu dem Schluß (197): „Auf Grund des untersuchten Textes ist es m. E. unmöglich, die Zeit oder den Ort seiner Entstehung zu bestimmen. Es ist auch nicht angebracht, Behauptungen und Vorschläge über die hinter diesem Text stehende Gemeinschaft bzw. über seinen Autor anzustellen." Auch hinsichtlich einer redaktionsgeschichtlichen Einordnung des Textes zeigt sich P. entsprechend ihres rein synchronen Ansatzes kritisch: „Deshalb darf Jes 55 nicht als Endtext angesehen werden, und auch die Annahme eines in c. 56 einsetzenden ‚Tritojesajabuches' ist angesichts der Brücke wie der Text-Bezüge unzulässig" (199). Daraus wiederum ergibt sich nach P. der Schluß, wonach die „three-books"-Hypothese nicht haltbar sei. Intention der Darstellung in c. 55, so das Schlußwort von P., sei es, den Weg des Menschen als einen Weg aufzuzeigen, der zur Befreiung führt. Hierfür stehe Zion, das als Symbol und Chiffre der erlösenden Wirkkraft Jahwes gelte (199). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis beschließt die Arbeit (202–218).

In der derzeitigen Methodendiskussion zur Interpretation alttestamentlicher Texte („diachron" – „synchron" – „kanonisch") bezieht P. im Blick auf das Jesajabuch eindeutig Stellung, insofern sie die Texte konsequent *synchron* liest. Damit verläßt sie die in der Forschungsgeschichte erarbeiteten diachronen Sichtweisen des Buches Jesaja und versucht einen zentralen Text in seiner heutigen – kanonischen – Stellung zu verstehen. Dieses Anliegen ist zunächst sicher legitim und bewahrt davor, sich im Gestrüpp vorgegebener diachroner Vorentscheidungen zu verlieren und damit den Text selbst in seiner kontextuellen Einbindung womöglich aus den Augen zu verlieren. So kann P. m. E. durchaus überzeugend darlegen, daß Jes 55 im heutigen Jesajabuch eine zentrale Wegmarkierung auf dem Weg nach Jes 66 darstellt, insofern er wesentliche Themen des Jesajabuches aufnimmt und fokussiert. Die zentrale Stellung von Jes 55 für das Jesajabuch als Ganzes in seiner heutigen Form wird damit überzeugend herausgearbeitet. Leider, und dies halte ich für das Defizit eines rein synchron orientierten methodischen Vorgehens, werden diese Erkenntnisse in keiner Weise *diachron* reflektiert. D. h. P. stellt sich nicht der Frage, welchen theologischen Kreisen und Prozessen es möglicherweise zu verdanken ist, daß ein Text wie c. 55 an die heutige Stelle des Jesajabuches gelangte, ja sie verneint schlichtweg die Möglichkeit dieser Fragestellung, die immerhin nach wie vor zu einem wichtigen Ansatzpunkt moderner Jesajaforschung zählt (vgl. O. H. Steck, U. Berges, R. K. Kratz, J. van Oorschot u. a.). Unter der Hand scheinen dabei dennoch im Hintergrund bestimmte Vorstellungen von der Entstehung des Jesajabuches zu stehen, wenn P. sich etwa auf S. 199 zu einer (diachronen) Aussage verleiten läßt, wonach eine „three-books"-Hypothese nicht haltbar sei. Ist dann das Jesajabuch sozusagen in einem „Rutsch" entstanden, in der Weise etwa, wie sich dies J. D. Watts (vgl. 25, Anm. 80) in seinem Jesaja-Kommentar zurechtlegt, wonach das Jesajabuch erst durch einen „writer/composer/editor" Mitte des 5. Jh. v. Chr. verfaßt wurde? Daß es methodisch gesehen noch einen Mittelweg zwischen der von Duhm begründeten „three-book"-Hypothese und der von Watts postulierten „one-book"-Hypothese gibt, haben nicht zuletzt die Arbeiten von O. H. Steck und U. Berges eindrucksvoll gezeigt, insofern sie von einer Reihe umfangreicher Fortschreibungsprozesse ausgehen, die auf dem Hintergrund bereits vorliegender Texte sich in allen Teilen des entstehenden Jesajabuches einschrieben und so dem Buch eine bestimmte Aussagelinie aufprägten. Mit dieser Forschungsrichtung, die eine „diachron-reflektierte Synchronie" betreibt, setzt sich P. in keiner Weise auseinander. Dies muß ihre Arbeit damit bezahlen, insofern nicht nur die von ihr postulierten Beziehungen von c. 55 ins Jesajabuch hinein den Eindruck einer gewissen subjektiven Beliebigkeit hinterlassen, sondern zugleich c. 55 die historische Tiefendimension verlorengeht. Denn irgendwann *muß* dieser Text ja wohl entstanden sein, und es ist auch anzunehmen, daß sich darin zeitgenössische Probleme, aber auch Sehnsüchte und Hoffnungen der Trägerkreise niederschlugen. So unterschlägt ein rein synchron orientiertes Vorgehen, das noch dazu den (möglichen) historischen Hintergrund des Textes ausblendet, wesentliche Aspekte der durchaus spannungsreichen und dadurch gleichzeitig spannenden Theologiegeschichte alttestamentlicher Texte. So kann die in dieser Arbeit geleistete synchrone Analyse ein sicher nicht unwichtiger, aber kaum ausreichender Schritt auf dem Weg der Interpretation von Jes 55 im Kontext des Jesajabuches sein.

Eichstätt Burkard M. Zapff

Exegese NT

Bachmann, Michael: **Antijudaismus im Galaterbrief?** Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus. – Freiburg: Univ.-Verlag / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999 . VII, 220 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 40) geb. € 44,00 ISBN: 3-7278-1256-7 / ISBN: 3-525-53940-1

Der Siegener Neutestamentler hat sich bereits 1990 in seiner Basler Habil.sschrift intensiv mit dem Gal auseinandergesetzt[1]. Die vorliegenden Aufsätze führen die Leitlinien der Monographie weiter und gehen auf Fragen ein, deren Beantwortung in der Habil.sschrift wegen des anderen Themenschwerpunkts noch offen blieben. Das Thema, das den Autor dabei besonders beschäftigt[2], ist die Frage nach der Legitimation einer antijudaistischen Lesart des Gal, wie sie über Jh.e in der christlichen Exegese üblich war. Zugleich hat er, wie einzelne Beiträge unschwer zu erkennen geben, durchaus eine Neigung dazu, sich solcher Texte anzunehmen, die als *crux interpretum* gelten. Eine weitere Gemeinsamkeit aller versammelten sechs Beiträge ist, daß sie die Belesenheit des Vf.s wohltuend unter Beweis stellen. Hiermit ist keineswegs nur etwas über die Kenntnis neuerer und neuester Literatur ausgesagt; vielmehr erinnert M. Bachmann in seinem umfangreichen Fußnotenapparat daran, daß die neutestamentliche Wissenschaft bereits auch im 19. Jh. Kluges zu sagen hatte.

Sogleich der erste Beitrag „Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus" (1–31) greift ein altes Problem neu auf. Nach einem ausführlichen Gang durch die Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte der „Gesetzeswerke" und der Darlegung der theologiegeschichtlichen Debatte und ihres aktuellen Stellenwertes schlägt B. eine Lösung vor, die tatsächlich eine neue Lektüre dieses Themas ermöglicht: Bei den Werken des Gesetzes ist nicht an die Ebene des Tuns und damit der Gesetzeserfüllung auf menschlicher Seite zu denken, sondern die Gesetzeswerke gehören in den Bereich des Gesetzes. Paulus meint damit „die Regelungen des Gesetzes selber. Man könnte auch so formulieren: Er meint die zu beobachtenden *mṣwt*, die *hlkwt*" (14). Diese These erhärtet B. durch eine synchrone und diachrone Analyse; insbesondere die Beobachtung, daß der Begriff „Gesetzeswerke" bei Paulus nicht mit einem qualifizierenden Adjektiv oder Personalpronomina verbunden wird, und die Beobachtungen zu Röm 2,15, wo vom „Werk des Gesetzes" die Rede ist und kein Handeln, wohl aber der Anspruch zum Handeln gemeint sein kann, untermauern seine Annahme. Exegetisch ist mit diesem Vorschlag die Überwindung eines Widerspruchs zwischen der paulinischen Auffassung von der Heiligkeit der Tora und der dann scheinbaren Abwertung der Werke des Gesetzes gewonnen. Theologisch kann aus einer Neubewertung der paulinischen Sicht der Tora auch eine ekklesiologische Besinnung einsetzen. Mit Paulus kann man sich, so M. Bachmann (30f), keineswegs darauf berufen, gute Werke abzulehnen. Nur kann der Mensch der „Sündenmisere" (31) nicht entrinnen. Sein Tun bleibt notwendig defizitär und er verwiesen auf Christus.

Der zweite Aufsatz „4QMMT und Galaterbrief, ma'ase ha-torah *und* erga nomou" (33–56) sekundiert die Thesen des ersten auf der Grundlage von 4QMMT. B. sieht in diesem Dokument eine deutliche Parallele zum Gal. Die

[1] Erschienen als: Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 59), Tübingen 1992.

[2] An neueren Beiträgen zum Gal von M. Bachmann vgl. u. a.: HIEROSOLYMA und JERUSALEM im Galaterbrief, in: ZNW 91, 2000, 288–289; *Verus Israel*. Ein Vorschlag zu einer ‚mengentheoretischen' Neubeschreibung der betreffenden paulinischen Terminologie, in: NTS 48, 2002, 500–512; Zur Entstehung (und zur Überwindung) des christlichen Antijudaismus, in: ZNT 10, 2002, 45–54; Gal 1,9: „Wie wir schon früher gesagt haben, so sage ich jetzt erneut", in: BZ 47, 2003, 112–115.

Quelle belegt nach B. das Verständnis von Gesetzeswerken als Halakot. Mit dem Gal „hat Paulus sozusagen eine Art Anti-Dokument zu 4QMMT vorgelegt (...)" (56).

Einen methodisch besonders interessanten Ansatz bietet der Art. „Jüdischer Bundesnomismus und paulinisches Gesetzesverständnis, das Fußbodenmosaik von Bet Alfa und das Textsegment Gal 3,15–29". B. wertet hier archäologische Funde aus, um sie in Beziehung zu bestimmten theologischen Vorstellungen *und* Texten zu setzen. Diese Vorgehensweise, die in der alttestamentlichen Wissenschaft immer ihr Heimatrecht hatte, wird derzeit für das Neue Testament vornehmlich in der angelsächsischen Forschung mit einigem Gewinn betrieben. Und gewiß ist die Annahme berechtigt, die B. zu seinen Überlegungen veranlaßte: Es ist höchstwahrscheinlich, daß in einem synagogalen Bau bei der Gestaltung theologische Konzeptionen mitberücksichtigt wurden. Des weiteren ist die Symbolik in verschiedenen Synagogen ähnlich: Toraschrein, Bindung Isaaks und Tierkreiszeichen. B. liest hier Piktogramme des Bundesnomismus. Das Tierkreiszeichen ist nach B. als Verweis auf die Ordnung der Schöpfung zu lesen. Gewiß macht die Stellung der Sonne im Judentum Sinn (65), doch bleibt die „heidnisch wirkende Szene" (64) eben eine heidnische Szene, wenn obendrein auch noch der Sol Invictus im Zentrum des Tierkreiszeichens steht. Hier bleibt doch die Skepsis, daß jüdische Gläubige, die keine Schwierigkeit mit dem Abbild heidnischer Gottheiten hatten, wirklich am Bundesnomismus interessiert waren. Wollte man das Bild mit seiner Zitation fremder Kulte nur als Schmucksymbol deuten, um das Ärgernis aus dem Weg zu räumen, dann fiele freilich die ganze Argumentation in sich zusammen, da dies dann eben auch für den Toraschrein gelten könnte. Vielleicht sollte man zugeben, daß wir immer (noch) zu wenig über die Kunst, Architektur und Funktion synagogaler Bauten in der Spätantike wissen, um zu so weitreichenden Aussagen zu kommen.

Der nächste Beitrag „Ermittlungen zum Mittler: Gal 3,20 und der Charakter des mosaischen Gesetzes" (81–126) könnte als Musterbeispiel dafür dienen, daß exegetische Arbeiten auch Vergnügen bringen. Er könnte auch die überzeugen, die sonst fälschlich der exegetischen Wissenschaft Langatmigkeit vorwerfen. Der Konjunktiv ist hier gesetzt, weil zwar Gesagtes für den Haupttext gilt, aber gewiß nicht für die 196 (!) Fußnoten. Die Leserin/der Leser ist wohlberaten, den Art. zweimal zu lesen: Einmal ohne, um das Lesevergnügen zu erfahren, einmal mit dem Apparat, damit er auch hier an der immensen Belesenheit teilhat. Wenn der Eindruck nicht täuscht, daß die Gestaltung der *Ermittlungen* durch den Umstand begründet ist, daß das Essay immer noch keine in der deutschsprachigen neutestamentlichen Wissenschaft etablierte Publikationsform ist, sagt das viel über das Problem des Wissenstransfers der Exegese aus. B. nimmt einen in seinen *Ermittlungen* tatsächlich mit auf die Spurensuche nach der Lösung von Gal 3,20. Die vorgeschlagene Lösung lautet: Die Verheißung gilt einem, Christus nämlich, das Gesetz durch den Mittler Mose der Vielheit Israel. Daher gilt: „Verheißung und Gesetz widersprechen sich nach Paulus nicht, sondern gehören, obwohl chronologisch, soziologisch und funktional unterschieden, gleichwohl als Werke Gottes zusammen – des Gottes, der als der universale Gott sich doch (insbesondere) bei der Gesetzgebung, unter Vermittlung des Mose, gerade dem Volk Israel verbunden hat. Von einem dämonischen Charakter der Tora wird man also angesichts unseres Textes keineswegs sprechen dürfen" (124f).

Der vorletzte Beitrag, „Die andere Frau. Synchrone und diachrone Beobachtungen zu Gal 4,21–5,1", setzt bei einem ikonographischen Motiv des christlichen Antijudaismus an: der negativ kontrastierenden Darstellung von Ecclesia et Synagoga. B. sieht hier einen deutlichen Beleg für die Rezeptionsgeschichte der Sara-Hagar-Deutung bei Paulus Gal 4,21–5,1[3]. Aber auch in Absehung vom Bildmotiv gelingt es B., genügend Belege aus älterer und neuester Literatur beizubringen, um das antijudaistische Potential der Rezeption dieser Perikope zu erweisen. Er selbst setzt wie bei den anderen Untersuchungen auf die strenge exegetische Untersuchung, um diese Meinungen als dem Text und seiner Intention fremd erkennen zu lassen. Gerade an diesem Text kann B. zeigen, daß die hermeneutische Entscheidung, einen Text aus seiner gewohnten Lesart zu befreien, eine neue Sicht auf den Text ermöglicht. Daß er diese Sicht mit Belegen aus der Traditionsgeschichte erhärten kann, offenbart das Problem einer antijudaistischen Lesweise. Denn diese Belege sind ja nicht neu in dem Sinne, daß sie jetzt erst entdeckt würden; neu ist es, daß sie mit Texten in Verbindung gebracht werden, bei denen es bisher nicht geschah. Damit wehrt B. methodisch präzis eine Vermutung ab, mit der die Exegese, insofern sie sich um eine neue Lesart gerade wirkungsgeschichtlich belasteter Texte müht, häufig konfrontiert wird: Sie betreibe Schönfärberei. Mit dem hier vorgelegten Ansatz kann man diesem Vorwurf durchaus begegnen: Denn nun ist der Erweis zu erbringen, aus welchen historischen, kontextuellen und innertextuellen Gründen eine als möglich erwiesene andere, nicht antijudaistische Lesart nicht gelten soll. Die Debatte kann auf diese Weise tatsächlich entemotionalisiert werden. B. geht davon aus, daß der Ansatz der heilsgeschichtlichen Identifikation der Frauengestalten in Gal 4,21–5,1 ein Mißverstehen bedeutet. Vielmehr verweisen sie mit der Nennung Jerusalem symbolisch auf bestimmte Existenzweisen: Auf die Existenz in Freiheit, die durch Christus gewährt und ermöglicht wird, und auf die in Knechtschaft, die wesentliches Merkmal nichtjüdischer präbaptismaler Existenz ist. Wenn Paulus die Getauften Galatiens vor einer neuerlichen Knechtschaft warnt, dann deswegen, weil sie durch den Versuch der Gesetzesobservanz in ihre alte pagane Existenz der Knechtschaft unter die ihnen nicht zukommenden Vorzeichen zurückfallen. Die immer noch geläufige Deutung der Hagar auf das Judentum hat, so B., kein Recht auf Wahrscheinlichkeit, weil sie die eigentliche Intention des Textes verfehlt.

Der letzte Beitrag ist sinnvollerweise dem Segen am Schluß des Gal gewidmet: „Kirche und Volk Gottes. Zur Bedeutung und ekklesiologischen Relevanz des Segenswortes am Schluß des Galaterbriefes". Es geht – natürlich möchte man fast sagen, wenn das Wort nicht ausgedient hätte – um die Wendung „Israel Gottes". B. kommt wieder nach gründlicher Abwägung des Für und Wider zu der Lösung: „Die paulinische Israel-Terminologie jenseits von Gal 6,16 schließt die Möglichkeit nahezu aus, daß beim ‚Israel Gottes' dieser Stelle an die Kirche aus Juden und Heiden gedacht ist. Vielmehr ist es angesichts dieses Vergleichsmaterials sehr wahrscheinlich, daß hier wirkliche Juden gemeint sind, zumal die Bindung Gottes an *sein* Volk, eben das Israel *Gottes*, und der Zukunftsbezug, wie sie für Gal 6,16 charakteristisch sind, im Zusammenhang der übrigen Israel-Aussagen des Apostels ihre Entsprechungen finden" (175).

So steht am Ende der Beiträge ein Fazit, das verdeutlicht, daß vieles von dem, was man Paulus an antijüdischen Aussagen aufschultern wollte, doch eben nicht beim Apostel zu suchen ist, sondern in der Rezeption seiner Texte. Dabei ist es, das macht B. allerorten deutlich, nicht um die Infragestellung der christologischen Wende des Gal und des Paulus zu tun, wohl aber um die zu vermeidende Eintragung textfremder Positionen, die zu einer unnötigen Verschärfung des an sich schon polemischen Textes führen.

Mit seinen ertragreichen, sorgsamen und methodisch niveauvollen Studien hat B. unabweisbar deutlich gemacht, daß es für die Lösung um die Fragen eines biblischen Antijudaismus und eines in der Exegese selbst letztlich nur ein Mittel gibt: die exegetische Arbeit.

Berlin Rainer Kampling

[3] Ob dieser Zusammenhang wirklich hergestellt werden kann, sei dahingestellt; Sara als Typos der Ecclesia ist keineswegs vorherrschend in der Auslegungsgeschichte; vgl. jetzt: Sara lacht ... Eine Erzmutter und ihre Geschichte. Zur Interpretation und Rezeption der Saraerzählungen, hg. v. Rainer Kampling, Paderborn 2004.

Hagene, Sylvia: **Zeiten der Wiederherstellung.** Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie. – Münster: Aschendorff 2003. X, 366 S. (NTA, NF, 42), kt € 49,00 ISBN: 3–402–04791–8

Der Untertitel drückt prägnant aus, worum es in der Arbeit geht (Dissertation Münster, eingereicht im SS 2001, Doktorvater: Karl Löning, was zu wissen für ihre Thematik und Entstehung nicht unwichtig ist).

Ihre Hauptgliederung: I. Teil: Forschungsstand und hermeneutische Grundlegung. § 1: Die lukanische Soteriologie auf dem Prüfstand. § 2: Untersuchungsansatz und Textauswahl. § 3: Hermeneutische Vorüberlegungen. II. Teil: Apg 3 als heuristisches Paradigma. § 4: Synchrone Analyse von Apg 3. § 5: Anschlußfragen zur Semantik und Pragmatik von Apg 3 im Makrotext. III. Teil: Soteriologische Applikationen im lukanischen Makrotext. § 6: Die Wiederherstellung des Menschen. § 7: Die Weisheit Jesu. § 8: Die Wiederherstellung der Schöpfung. § 9: Schluss. Es folgt das „Literaturverzeichnis", gegliedert nach Quellen, Hilfsmitteln und Lexika, Kommentare, Sekundärliteratur; schließlich noch ein Textstellenverzeichnis.

Es geht in der Arbeit primär um die Themen „Wiederherstellung" (Apokatastasis) und „Zeiten der Wiederherstellung" (vgl. Apg 1,6; 3,21). Die Stellen werden von der Vf.in sorgfältig und ausführlich analysiert, sowohl in ihrem Mikrokontext als auch im Makrokontext des lukanischen DW. Der Analyse ist weithin zuzustimmen. Was den Makrokontext angeht, so hätte m. E. unbedingt Lk 15 mit seinen drei Gleichnissen miteinbezogen werden müssen, speziell das Gleichnis von den zwei verlorenen Söhnen; denn in ihnen geht es um die Wiederherstellung eines verlorenen Ganzen (vgl. dazu F. Schnider, *Die verlorenen Söhne. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15*, Freiburg [Schweiz] / Göttingen 1977; von der Vf.in leider nicht berücksichtigt). Zuzustimmen ist ferner der in die Arbeit miteinbezogenen „Wiederherstellung" der Schöpfung als „Neuschöpfung"; der „Wiederherstellung" des (kranken) Menschen, wobei nach der Meinung der Vf.in der anthropologische Unheilszustand als „Unwissenheit" zu qualifizieren sei; und schließlich der Notwendigkeit der Apokatastasis Israels, wobei freilich zu konstatieren ist: „Das Problem der faktischen Trennung von Synagoge und Kirche wird als Dilemma und Tragödie (Apg 28,26f) wahrgenommen" (326), freilich verbunden mit der Hoffnung des Autors der Apg, daß sich zwischen Israel und der Kirche „eine Wissensbrücke" bauen läßt. Vgl. dazu auch F. Mussner, Die Erzählintention des Lukas in der Apostelgeschichte, in: ders., *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche* (Freiburg/Basel/Wien 1991) 101–114. Eine „Wissensbrücke" stellt zweifellos die Idee der Apokatastasis dar.

Mit dem Thema „Wissen" bzw. „Unwissen" sind wir bei der Grundthese der Vf.in, formuliert auf S. 158 so: „Die Überwindung der ἄγνοια ist das treibende Motiv der lukanischen Soteriologie". Dem widerspreche ich. Die Vf.in stützt sich für ihre These besonders

auch auf Apg 3,17 (dazu S. 122): „Nun, Brüder, ich weiß (οἶδα), ihr habt aus Unwissenheit (κατὰ ἄγνοιαν) gehandelt, ebenso wie eure Führer", nämlich bei ihrem „handeln" Jesus gegenüber. Ich behaupte: „ich weiß" ist in der Rede des Petrus nicht als Gegensatz zur „Unwissenheit" der „Handelnden" zu verstehen, vielmehr ist es Ausdruck einer Konzession des Petrus an seine jüdischen Hörer, mit der er ihre Schuld an der Ablehnung und Liquidation Jesu „entschuldigt": Sie haben eben Jesus nicht erkannt als den, der er in Wirklichkeit ist: „der Herr", der Messias, der „Heilige", der „Gerechte" etc. Damit stößt man auf eine Frage, die kaum bedacht wird und die ich so formuliert habe: „War Jesus von Nazareth für Israel erkennbar?" (F. Mussner, *Traktat über die Juden*, München ^{2}1988, 310–335, wieder abgedruckt in: ders., *Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze*, WUNT 111, Tübingen 1999, 116–134). „Erlösung" ist für Lk primär nicht Erlösungs-„Wissen", sondern „Rettung", gerade auch nach der Apg (s. Konkordanz s. σῴζω). Natürlich besitzen die Geretteten mit ihrem Glauben an Gott und an Jesus auch ein Erlösungswissen, aber als Glaubenswissen. Juden und Christen definieren sich primär nicht als „Wissende", sondern als Glaubende und „Erkennende", wobei die Lexeme „erkennen" und „wissen" semantisch nicht einfach identisch sind. Als „Wissende" verstanden sich die Gnostiker!

Unter den auf S. 333 aufgeführten Kommentatoren der Apg vermißt man die Namen Conzelmann, Jervell (dessen Kommentar bereits 1998 erschienen ist, mit einem umfassenden Literaturverzeichnis), Roloff, Schmithals und auch meinen Kommentar in der NEB (immerhin bereits in 4. Auflage vorliegend). Schade, daß die Vf.in den Aufsatz von R. Kampling, Erinnernder Anfang. Eine bibeltheologische Besinnung zur Relevanz der lukanischen Kirchenkonzeption für eine christliche Israeltheologie, nicht mehr berücksichtigen konnte (erschienen in: ders., *Im Angesicht Israels. Studien zum historischen und theologischen Verhältnis von Kirche und Israel* (SBB 47, Stuttgart 2002, 239–259).

Trotz meiner kritischen Bemerkungen läßt die Diss. der Frau Hagene nicht bloß großen Fleiß, sondern auch hohe Begabung, große Formulierungsgabe, enormes Methoden- und Problembewußtsein und Vornehmheit in der Auseinandersetzung mit anderen Meinungen erkennen. Das Studium ihrer Diss. bereichert. Es gehen von ihr bedeutende Denkimpulse aus. Ich habe von ihr gelernt.

Passau Franz Mußner

Wengst, Klaus: **Das Johannesevangelium.** 2. Teilband: Kap. 11–21. – Stuttgart: Kohlhammer 2001. 350 S. (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 4, 2), kt € 30,60 ISBN: 3–17–016981–5

Bereits 2001 ist der zweite Teil von Klaus Wengsts Johanneskommentar erschienen, schon ein Jahr nach dem ersten Bd im Jahr 2000. Beide Bde sind bereits mehrfach in Besprechungen hervorgehoben worden, denn sie sind nicht nur das erste Modellexemplar in der neuen „Reihe Theologischer Kommentar zum Neuen Testament", der Vf. hat mit ihnen auch eine neue Art von Johanneskommentar vorgelegt. Der Kommentar folgt zwar im Aufbau der Art der klassischen Johanneskommentare: Der Übersetzung folgt eine Erklärung der Struktur des Textabschnitts, darauf die Versauslegung, in die in kleinerem Druck informative Exkurse zu historischen Fragen oder zur exegetischen Fachdiskussion eingefügt sind. Allerdings ist der Umfang des Kommentars mit nun insgesamt 749 S. komprimierter geblieben als der der großen exegetischen Kommentare von Rudolf Schnackenburg und Raymond Brown. Denn W. konzentriert sich in seiner Auslegung des Evangeliums auf Anknüpfungspunkte für eine systematisch-theologische Reflexion und die Möglichkeiten zur Aktualisierung seiner Aussagen. Diachrone Erklärungen zur Entstehung des Textes sind demgegenüber im Unterschied zu dem ebenfalls zweibändigen Kommentar von Jürgen Becker ganz an den Rand des Kommentars getreten (vgl. 87, Anm. 4, zu Joh 13,1–20). Statt dessen zeichnet den Kommentar das Bemühen, den Text des Evangeliums in seiner Gesamtheit ernst zu nehmen, aus (vgl. 304).

Der zweite Bd des Kommentars setzt nach den Auseinandersetzungen Jesu anläßlich des Chanukka-Festes und seinem Rückzug in das Ostjordanland ein und beginnt mit dem Bericht von der Auferweckung des Lazarus in Joh 11. W. setzt mit einem breiten Konsens der Ausleger mit der Überschrift in 13,1 den Beginn des zweiten Teils des Evangeliums an, der bis zum Ende des Evangeliums reicht. Auch in der Auslegung der Abschiedsreden treten literarkritische Erklärungen zur Textgenese deutlich in den Hintergrund: W. unterscheidet zwei Abschiedsreden 13–14 und 15–16 und das abschließende Gebet Jesu in 17. Unterteilt sind die beiden Reden in 14,31 durch die Aufforderung Jesu an seine Jünger, sich vom abgeschlossenen Mahl zu erheben. Ursprünglich waren die beiden Reden – nach W. – zwei unterschiedliche Fassungen einer einzigen Abschiedsrede, die aber in der Endgestalt des Evangeliums stehenbleiben sollten. Die in der Endfassung übriggebliebene Aufbruchnotiz in 14,31 ist das Signal an die Leser, das Folgende „als ergänzende Parallele zur ersten Abschiedsrede zu lesen" (136).

Die Passionserzählung gliedert W. durch die Zeitangaben in drei Teile: Gefangennahme und Verhör durch Hannas von der Nacht bis zur Morgenzeit (18,28), das Verhör im Prätorium bis zum Mittag (19,14) und von der Übergabe bis zur Bestattung am Nachmittag (19,42). Die Passionserzählung ist dadurch geprägt, daß der leidende Jesus dennoch als der eigentlich Handelnde in Erscheinung tritt (195). Dies hat Johannes v. a. durch seine Gestaltung des Verhörs vor Pilatus herausgearbeitet. Der faktische Machthaber Pilatus wird durch seine ständige Bewegung zwischen Anklägern und Angeklagten geradezu zu einem Bild der Lächerlichkeit. Dagegen wird der „angeklagte Jesus (...) in seiner Ohnmacht als König verspottet und tritt doch als der wahre König auf" (216).

In den vier Berichten von Joh 20 erscheint der Auferstandene jeweils am „achten Tag" der Woche, auch genau eine Woche später in der Erscheinung vor Thomas. W. sieht darin ein Anzeichen, daß die sonntägliche Zusammenkunft der Gemeinde zur Abfassungszeit des Evangeliums „schon ein fester Brauch war" (297). Die vier Erscheinungsberichte sind durch das übergreifende Thema „Zeugnis und Glaube" (274) miteinander verbunden und laufen auf das Bekenntnis des Thomas „mein Herr und mein Gott" (20,28) zu. Fast am Ende des Evangeliums schlägt es den Bogen wieder zu seinem Anfang (1,14.18) zurück (299). In 20,30f sieht W. mit einer breiten Mehrheit der Ausleger einen ersten Buchschluß, auf den 21 als literarischer Nachtrag angefügt ist.

Erst am Ende des zweiten Bdes kommentiert W. die Über- und Unterschriften des Evangeliums in den ältesten Handschriften (330–333). Gegen Hengels Annahme einer frühen Herkunft der Überschrift schließt er mit David Trobisch darauf, daß diese Überschrift auf eine erste kanonische Redaktion der vier Evangelien Mitte des 2. Jh.s zurückgeht. Sie hat das Evangelium auf den Zebedäus-Sohn Johannes zurückgeführt. Diesen hatte die Redaktion aus den Angaben der redigierten Schriften, Evangelien und Apostelgeschichte als Autor erschlossen. Auf historischen Informationen beruht diese Überschrift nicht mehr. Demnach müssen die Redaktoren den Hinweis auf den Autor in 21,2 als einen der beiden anderen Jünger Jesu ohne Namen, die in der Liste der sieben Jünger von den vorher genannten Zebedäus-Söhnen unterschieden sind, bereits nicht mehr verstanden haben (vgl. 310–311). Trobischs weitere Annahme, daß auch der letzte Vers des Evangeliums (21,25) bereits von der Endredaktion der vier Evangelien als eine Überleitung zur Apostelgeschichte verfaßt worden ist, um das Johannesevangelium zwischen das Lukas-Evangelium und die Apostelgeschichte einzubetten, wird von W. hingegen nicht rezipiert.

Die Einleitungsvoraussetzungen, von denen W. ausgeht, sind bereits im ersten Bd vorgestellt. Demnach ist das Johannesevangelium mitten in eine jüdisch-judenchristliche Kontroverse hinein geschrieben (I, 21–26). Als Ort dafür setzt er auch im zweiten Bd gegen Hengel noch das nördliche Ostjordanland in Syrien voraus (vgl. II, 326, Anm. 65). W.s Kommentierung folgt im zweiten Bd dem Schema des ersten. Er sucht auch hier mit seiner Auslegung bewußt den Dialog mit dem Judentum. Damit arbeitet sein Kommentar eine Geschichte auf, die v. a. in der deutschsprachigen Exegese verhängnisvoll war. So ist etwa Jesu Einsatz seines Lebens für andere nach Joh 15,13 in Ansprachen bei Feldgottesdiensten und zu den Einweihungsfeiern nationaler Denkmäler als heldenhaftes Vorbild für deutschnationale Propaganda vereinnahmt worden (145). Bereits lange vor diesen nationalistischen Verzerrungen sind die mißverständlichen Aussagen des Evangeliums über die Juden gegen den Sinn des Evangelisten antisemitisch interpretiert worden.

Durch die breite Einbeziehung rabbinischer Parallelen gelingt es W. dagegen, gerade auch in der Christologie des Johannesevangeliums wieder Türen für den Dialog mit dem Judentum zu öffnen. Zu der Präexistenzaussage in Joh 17,5 verweist er in der jüdischen Tradition auf Vorstellungen von Dingen, die es vor der Erschaffung der Welt gab. Besonders erwähnt er den Tempel, „der doch, als die Texte geschrieben wurden, in Schutt und Asche lag – genauso offensichtlich, wie Jesus am Kreuz geendet war" (179).

Die heftige Sprache der Auseinandersetzung des Evangelisten mit der Mehrheit seines Volkes erklärt W. aus der historischen Situation heraus. Im Unterschied zur Zeit des Lebens Jesu hatte die jüdische Oberschicht inzwischen bereits mit Gegenmaßnahmen auf seine Anhänger reagiert (vgl. 77–78, 152–154).

Auch theologisch rückt W. mit dieser Richtung seines Kommentars die Intentionen des Evangelisten in das richtige Licht: Johannes schreibt sein Evangelium im Ringen mit einer „Mehrheit seiner Landsleute, die ihrerseits Gründe hatte, seinen Glauben an Jesus als Messias nicht zu teilen" (333). Seine Auseinandersetzung ist ein verzweifelter innerjüdischer Versuch, diese Mehrheit zurückzugewinnen. Von dieser Hoffnung spricht auch der Schlußsatz des Zitats aus Jes 6,10 (LXX) in Joh 12,40: „und ich werde sie heilen." Nach W. (74–76) ist hier wie bei den vorangehenden Verstockungsaussagen

Gott als grammatikalisches Subjekt vorausgesetzt. Nach dem vorangehenden prophetischen Gerichtswort in der dritten Person markiert der Wechsel zur 1. Person im Schlußsatz „den Übergang zur Verheißung" (76). Demgegenüber gibt Bultmanns nachhaltig wirksam gebliebene Sicht der „Gleichstellung von Judentum und Heidentum" (159) durch das Evangelium dessen Intention wohl kaum richtig wieder (vgl. Joh 4,22).

Überraschend bleibt allerdings, warum W. sich dann im Kommentar zu Joh 20,22 die Frage stellt: „Können und dürfen *wir* denn von Jesus als ‚König der Juden' – als ‚Messias Israels' im Sinne eines Messias für Israel – reden?" W. stellt dies mit Joh 4,42 in Frage, nach dem der König der Juden sich als „Retter der Welt" erweist. Läßt Joh 4,42 als ein Bekenntnis der Samaritaner nicht bereits einen missionarischen Akzent erkennen? Widerspricht dieser Titel also der Intention des Evangelisten, Jesus als einen neuartigen König für Israel zu bekennen? Als solcher wird Jesus im Evangelium das erste Mal von Nathanael, also von einem Mann aus dem *am ha-aretz* in Galiläa bekannt (1,50). Dann ist doch aber ein Bekenntnis zu Jesus als Messias für Israel eine christliche Position, die im Dialog mit dem Judentum dem Johannesevangelium verpflichtet bleibt.

W.s neuer Typ von Johannes-Kommentar läßt aus exegetischer Sicht sicherlich auch Fragen offen. Schon in Besprechungen des ersten Bdes ist manchmal eine genauere Datierung oder Einordnung der rabbinischen Parallelen zum Text des Johannes-Evangeliums als Desiderat genannt worden. Am Ende des zweiten Bdes wäre ein ausführliches Register wünschenswert gewesen, um sich in den kurzgefaßten informativen Exkursen des Kommentars leichter orientieren zu können.

Fragen ergeben sich auch bisweilen bei der Übersetzung des Textes. Das griechische πιστεύειν wird von W. meist mit „vertrauen" übersetzt, auch etwa in 11,26: „und alle die im Vertrauen auf mich leben" (21). Dies läßt aber die kunstvolle chiastische Verschränkung des Jesus-Satzes in 11,25–26 nicht mehr erkennen: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ ... ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ ... In 12,44 übersetzt W. dann allerdings doch wieder mit „glauben" (72).

Ein Hauptgegner in der johanneischen Frage, die wegen der Gestalt des Lieblingsjüngers v. a. im zweiten Teil des Evangeliums relevant wird, ist Martin Hengel (326, 330–331). Auf die jüngeren Beiträge von Richard Bauckham, der Hengels Position differenziert hat, geht der Kommentar nicht ein. Sie hätten W.s paränetisches Bild des Lieblingsjüngers als idealem „Schüler, mit dem sich alle identifizieren können und sollen" (258) modifiziert. Denn nach Bauckham ist der Lieblingsjünger v. a. „idealer Autor": R. Bauckham, „The Beloved Disciple as Ideal Author", JSNT 49 (1993) 21–44; ders., „Papias and Polycrates on the Origin of the Fourth Gospel", JThS 44 (1993) 24–69 (und zur Beziehung des Joh-Ev.s zu den übrigen Evangelien im NT: Ders., „John for Readers of Mark", in: ders. [Hg.], *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*, Grand Rapids, MI, Edinburgh 1998, 147–171).

Der oft im Kommentar herausgestellten vertrauten Kenntnis jüdischer Schrift und Tradition, die das Evangelium voraussetzt, hätte es auch entsprochen, in Joh 19,5 eine wörtliche Anspielung auf 1 Sam 9,17 (LXX) zu erkennen. Denn mit den Worten ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος macht Gott dort Samuel auf Saul als dem ersten König Israels aufmerksam (vgl. D. Böhler, „Ecce homo!" [Joh 19,5] ein Zitat aus dem Alten Testament, BZ 39 [1995] 104–108). So ließen sich noch andere Fragen und Anmerkungen auflisten, auf die ein stärker fachexegetischer Kommentar in Zukunft eingehen müßte.

Das Hauptverdienst des neuen Typs von W. Johanneskommentar ist aber eine Auslegung, die den Endtext des Joh-Ev.s als ganzen ernst nimmt. Seine Auslegung ist auch ohne große Vorkenntnisse der innerexegetischen Fachdiskussion gut lesbar. Sie bietet viele Anknüpfungspunkte für das Studium des Joh-Ev.s, die über das Gebiet der Exegese hinausreichen. Hoffentlich gelingt es Wengsts Johannes-Kommentar, die Exegese wieder neu in das interdisziplinäre Gespräch innerhalb der Theologie einzubringen.

Frankfurt a. M. Ansgar Wucherpfennig

Woyke, Johannes: **Die neutestamentlichen Haustafeln**. Ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2000. 84 S. (SBS, 184), kt € 20,90 ISBN: 3–460–04841–7

1. Anlage und Zielsetzungen:

Johannes Woyke (W.) gliedert seinen Überblick entsprechend den nach seinem „Ermessen wesentlichen Kontroversen der Forschung" (11) in sechs thematische Abschnitte: 1. Begriff und Texte der neutestamentlichen „Haustafeln", 2. Gattungsgeschichtliche Hintergründe, 3. ‚Sitz im Leben' und Funktion, 4. Das spezifisch Christliche, 5. Kirchen- und theologiegeschichtliche Einordnung, 6. Theologisch-hermeneutischer Ertrag. Ein Literaturverzeichnis (77–82) und ein Autorenregister (83f) schließen den Forschungsüberblick ab. Ziel ist nicht nur die systematisierte Darstellung der Haustafelforschung des 20. Jh.s und ihre kritische Würdigung, sondern darauf aufbauend ein Urteil über die ‚bleibende theologisch-hermeneutische Bedeutung der neutestamentlichen Haustafeln' (73–76).

2. Anmerkungen

a. Formalien

W. verzichtet darauf, Quellen und Hilfsmittel anzuzeigen, und er registriert auch nur jene Kommentare (zu Kol, Eph, 1 Petr und Past), „die sich explizit mit dem Thema Haustafeln befassen" (77). Das bedeutet allerdings nicht, daß alle andere relevante Literatur (Monographien, Art.) zum Thema erfaßt ist; es fehlen u. a. exegetische Studien, die zusätzlich sozialwissenschaftliche Erklärungsansätze heranziehen sowie Forschungsbeiträge von Althistorikern, von Klass. Philologen (K. Thraede ist nicht nur Latinist), von Rechts- und Wirtschaftshistorikern. Die Literaturauswahl ist auf Arbeiten der ntl. Exegese fokussiert. Im Blick auf die Zielsetzung des Buches und die Bedeutung, die es den „gattungsgeschichtlichen Hintergründen" einräumt, würde man es sehr begrüßen, wenn W. die auch seiner Einsicht nach wichtigen (oder wichtigsten) antiken Quellen für die Bestimmung sowohl der paganen Vorgeschichte der sog. Haustafeln als auch des zeitgenössischen Diskurses um „Familien- und Hausethik" verzeichnet hätte. Der angekündigte Überblick ist also wörtlich gemeint.

b. Inhaltlich

Bezüglich des Begriffs „Haustafel" und den davon erfaßten Texten moniert W., daß in der Regel „der methodische Ausgangspunkt" „unklar" ist, und er empfiehlt daher als „methodisch sicherste[n] Weg" die „vorläufige [...] Begrenzung auf neutestamentliche Texte" (15f). An dieser Stelle wird erkennbar, daß W. nicht nur eine Forschungsgeschichte schreiben und ggf. Desiderate benennen, sondern die Richtung für künftige Arbeiten zum Thema vorgeben will. Darum wäre es interessant, die Argumente für die o. g. Begrenzung zu erfahren; das können nicht die Strukturbeobachtungen zu der auf S. 18 ausgegrenzten Textgruppe Kol, Eph und 1 Petr sein. Die von W. propagierte Begrenzung auf den ntl. Kanon bedeutet de facto eine Einschränkung auf das Corpus Paulinum und den von pl. Tradition nicht unberührten 1 Petr. Ist aber nicht gerade dadurch verhindert, daß verläßliche gattungskritische Aussagen über die Texte gewonnen werden? Am Beispiel der sog. Haustafeln scheint mir deutlich zu werden, daß die Exegese zumindest in der literarischen Analyse von der dogmatischen Beschränkung auf das NT absehen muß; nur dann kann mit dem Kriterium der literarischen Unabhängigkeit operiert und entschieden werden, ob diese Texte einer Gattung zugehören oder einem Schema folgen. Der methodisch richtige Weg scheint mir deshalb der Strukturvergleich stoffverwandter Texte aus christlichen und außerchristlichen Quellen zu sein. Andernfalls dient dann doch wieder Kol als gattungskritische Meßlatte. Allerdings können dann stoff- und strukturverwandte Texte, die von seiten der ntl. Forschung und der Klass. Philologie hinreichend benannt sind, nicht mehr als bloße „gattungsgeschichtliche Hintergründe" klassifiziert werden und nicht zuletzt müßte ntl. Exegese die Beurteilung dieser Texte durch Althistoriker und Altphilologen noch deutlicher registrieren.

Abgesehen von dieser Anfrage hinsichtlich der richtungsweisenden Perspektive auf diese wichtigen Texte findet man in den ersten vier Hauptabschnitten einen sinnvollen, manchmal etwas knappen Forschungsüberblick. Nicht immer sind die Begriffe glücklich gewählt (z. B. „Gesetz und Evangelium"); einzelne terminologische Differenzierungen (z. B. Spezifikum/Proprium) verwirren mehr, als daß sie die Sache erhellen. Bezüglich W.s eigener Position fragt sich, ob diese knappen Folgerungen aus der Forschungsliteratur oder aus der Beschäftigung mit antiken Texten gewonnen sind.

Wenn die Schriften über die Oikonomik der „geistes- und sozialgeschichtliche Ort" (36f) der ntl. Haustafeln sind, dann ist um so auffälliger, daß erstens Fragen zu sozialgeschichtlichen und soziologischen Aspekten dieser Texte und der von ihnen anvisierten Lebenswelt nur eine marginale Rolle spielen und Untersuchungen dazu nicht berücksichtigt sind. Das mag auch darin begründet sein, daß

Biblikern und Kirchengeschichtlern meistens die sozialwissenschaftliche Begrifflichkeit fremd ist und daß sie oft soziologische Vorgehensweisen und Erklärungsmodelle weder kennen noch Ergebnisse, die auf diesem Weg gewonnen werden, für die Deutung einzusetzen verstehen. Ebenso auffällig ist zweitens, daß pagane kaiserzeitliche bzw. nachklassische Positionen hinsichtlich der in den sog. ntl. Haustafeln verhandelten Rollen-, Kompetenz-, und Machtverteilung sowie deren Erklärung und Beurteilung seitens anderer altertumswissenschaftlicher Disziplinen nur gestreift sind. Beides scheint mir aber bei Texten unumgänglich, die anerkanntermaßen ein für die mediterranen Gesellschaften grundlegendes Sozialgebilde ins Visier nehmen. Sofern hierüber keine einschlägigen oder verläßlichen Untersuchungen vorliegen, darf von einem Forschungsüberblick wohl doch erwartet werden, daß er dies als Desiderat herausstellt – es sei denn man ist überzeugt, für die Exegese der ntl. Haustafeln sei vom Diskurs mit Nachbardisziplinen sowieso wenig zu erhoffen und soziologische Fragestellungen seien innerhalb der Frühchristentumsforschungen ohnedies fehl am Platz.

Diese beiden in dieser Forschungsgeschichte – und möglicherweise auch in der Forschung – weniger beachteten Faktoren könnten Gründe dafür sein, daß „zur theologisch-hermeneutischen Bedeutung der neutestamentlichen Haustafeln" (73–76) wenig Neues mitgeteilt werden kann. Die Leitfrage der ntl. Haustafeln ist – das betont auch W. – die nach den Möglichkeiten des Christseins im Alltag der Welt. In den theologischen (paränetischen) Antworten im Kol, Eph und 1 Petr werden weder die sozialen, wirtschaftlichen, rechtlichen und kulturellen Strukturen der griechisch-römischen Welt selbst zum Thema, noch werden zeitgenössische Verhaltensstandards und -ideale, die mit diesem Sozialgebilde tradiert, gesellschaftlich garantiert und staatlich sanktioniert sind, außer Geltung gesetzt. Aber ihre Antworten erfolgen im Blick auf diese Lebenswirklichkeit. Darum ist die theologisch-hermeneutische Bedeutung nicht mittels einer artifiziellen Ausfilterung dieser Welt-Strukturen zu destillieren. Die „bleibende Bedeutung" ist nur aus dem für die Haustafeln grundlegenden Interdependenzverhältnis der weltgeschichtlichen und der heilsgeschichtlichen Komponente zu gewinnen. Deshalb aber ist dieses Ethos kaum zu profilieren – und dies ist doch die Voraussetzung für den Transfer –, wenn nicht sowohl das „typisch Christliche" darin aufgezeigt als auch seine damalige Funktionalität mit historischen Argumenten begründet und womöglich mit soziologischen Erklärungsmodellen einsichtig gemacht werden kann. Weniger aussichtsreich dürfte der Versuch sein, das Ethos über die pl. κεφαλή-Struktur in der Doppelmetapher Eph 5,21–33 zu erfassen. Das dominante Thema in diesen Versen ist die Einheit der Kirche; ihm ist die Frage nach Möglichkeiten christlichen Handelns in den usuellen oikonomischen Lebensstrukturen funktional untergeordnet.

Der von W. vorgelegte Forschungsüberblick ist eine gute Hilfe, um sich über grundlegende Fragestellungen und Antworten zu den sog. ntl. Haustafeln zu orientieren; er verzeichnet die eng am Thema ausgerichtete und in der ntl. Forschung wichtig gewordene Literatur. Der Überblick läßt unter verschiedener Rücksicht deutlich werden, daß die ntl. Exegese um der Sache willen und wegen ihrer Aufgabe für die Kirche den Diskurs mit den geistes-, kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen suchen und pflegen muß.

Gießen Ferdinand R. Prostmeier

Kirchengeschichte

Markschies, Christoph: **Die Gnosis.** – München: Beck 2001, 128 S. (Becksche Reihe Wissen, 2173), pb € 7,50 ISBN: 3–406–44773–2

Das Buch bietet eine Übersicht über ausführlich vorgestellte Texte (35–68) sowie Personen und Gruppen (68–107) der römischen Kaiserzeit, die der „Gnosis" zugeordnet werden. Angesichts der komplizierten Quellenlage – Datierung und literarische Gestaltwerdung der in zahlreichen Sprachen vorliegenden gnostischen Originaltexte sind umstritten – will M. seine Darstellung ausdrücklich als Versuch mit hypothetischen Zügen verstanden wissen (7). Dieser Kautel zum Trotz leistet er Beachtliches: Das Büchlein orientiert in der Tat, wie von M. erhofft, „zuverlässig über einen unklaren Begriff und ein dunkles Phänomen" (8). Der historisch-hermeneutisch entscheidende Teil ist die Einführung in die Begriffsgeschichte und die hauptsächlichen Forschungsprobleme (9–35). M. stellt den Begriff „Gnosis", „Erkenntnis" – an sich ein Allerweltswort, freilich ein bedeutungsschweres – in einen sehr weiten geistesgeschichtlichen Kontext und vermag so die Schwierigkeit seiner Anwendung auf das religions- und geistesgeschichtliche Phänomen der „Gnosis" hervorzuheben (9–21). Vielleicht sollte dieser Begriff in der „Gnosis"-Forschung doch stärker auf seine Verwendung in einem religiös-*soteriologischen* Kontext fokussiert werden, um ihm mehr semantische Schärfe zu geben und ihn dadurch brauchbarer zu machen; das entspräche der Nr. 7 in dem typologischen Modell, das M. seiner Entwicklungsgeschichte „gnostischer" Bewegungen in der Antike zugrunde legt (25f). Hervorgehoben sei noch das kurze Kap. über „Gnostiker"-Gemeinden (107–115), weil es das in der Alten Geschichte zur Zeit dominierende Paradigma sozial- und mentalitätsgeschichtlicher Forschung einbezieht, dabei aber klar die begrenzte Reichweite dieses Ansatzes beim Phänomen der „Gnosis" kenntlich macht. Insgesamt vermittelt das Buch einen vorzüglichen Einblick in die historischen Phänomene, die der „Gnosis" zugerechnet werden.

Münster Alfons Fürst

Die Konzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414–1418). Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, ausgewählt und übersetzt von Jürgen Miethke / Lorenz Weinrich. Teil 1. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. X, 555 S. (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe Bd 38a), Ln € 118,00 ISBN: 3–534–06876–9

Die Konzilien von Pavia / Siena (1423/24), Basel (1431–1449) und Ferrara / Florenz (1438–1445). Quellen zur Kirchenreform im Zeitalter der großen Konzilien des 15. Jahrhunderts, ausgewählt und übersetzt von Jürgen Miethke / Lorenz Weinrich. Teil 2. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. 510 S. (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe Bd 38 b), Ln € 132,00 ISBN: 3–534–02436–2

Die Reformkonzilien des 15. Jh.s gehören zu den spannendsten Themen der Kirchengeschichte. Erst dem Konzil von Konstanz (1414–1418) gelang es mit der Wahl Martins V., das Große Abendländische Schisma (seit 1378) zu beenden. Dazu mußte aber die Konziliare Theorie von der Superiorität des Ökumenischen Konzils über den Papst Wirklichkeit werden. Damit ist ein Grundproblem katholischer Ekklesiologie angesprochen. Entsprechend tobt bis heute ein heftiger Streit über die Gültigkeit der entsprechenden Dekrete (v. a. „Haec Sancta" und „Frequens"): Sind sie Basisbausteine auch heutiger Ekklesiologie und stehen damit im bleibenden Widerspruch zu „Pastor aeternus" des I. Vaticanums oder waren es nur einmal gültige Notstandsverordnungen, die heute überholt sind? Die Konzilien von Pisa, Konstanz, Pavia / Siena und Basel / Ferrara / Florenz hatten aber weit mehr als die causa unionis zu lösen, die causae reformationis et fidei waren ebenfalls von entscheidender Bedeutung. Während man in den Konzilsausgaben von Alberigo und Wohlmuth nur die Konzilsdekrete selbst findet, werden hier v. a. zahlreiche andere Quellengattungen aus dem Umfeld der Reformkonzilien vorgelegt: Etwa Reformforderungen und Reformprogramme des Konstanzer Konzils, die sich z. B. gut zum Vergleich mit dem vom Constantiense verabschiedeten Reformdekreten eignen (Bd 1). Ähnliches gilt für das Basiliense, wo überdies die für die Rezeption wichtige „Pragmatische Sanction von Bourges" (30. Juni 1438) und das „Mainzer Akzeptationsinstrument" (26. März 1439) geboten werden. Diese hervorragend eingeleitete und übersetzte Quellenedition ist ein geradezu unersetzliches Hilfsmittel für den akademischen Unterricht und etwa für kirchenhistorische Seminare als Textgrundlage bestens geeignet. Sie seien aber auch Dogmatikern, die sonst ihr Wissen gerne aus dem ‚unhistorischen' Denzinger-Hünermann (DH) beziehen, wärmstens empfohlen.

Münster Hubert Wolf

(Kirchliche) Zeitgeschichte

Bertelsmann im Dritten Reich. Bd 1, hg. v. Saul Friedländer / Norbert Frei / Trutz Rendtorff / Reinhard Wittmann unter Mitarbeit v. Hans-Eugen Bühler / Christoph Haas / Tanja Hetzer / Beate von Miquel / Helen Müller / Stefan Pautler / Olaf Simons / Sybille Steinbacher. – München: C. Bertelsmann 2002. 794 S., geb. € 35,00 ISBN: 3–570–00711–1

Bertelsmann 1921–1951. Gesamtverzeichnis. Bd 1/2 bearb. v. Dina Brandt / Olaf Simons. – München: C. Bertelsmann 2002. 640 S., geb. € 20,00 ISBN: 3–570–00712-X

Das vorliegende zweibändige Werk (in Kassette) verdankt sein Entstehen kritischen publizistischen Anfragen im Blick auf verlege-

risches Anpassungsverhalten des Verlages C. Bertelsmann in Gütersloh während des Dritten Reiches. Die Leitung der Bertelsmann AG (Reinhard Mohn und Thomas Middelhoff) entschloß sich deshalb Ende 1998 zur Einsetzung einer unabhängigen Expertenkommission, der Saul Friedländer als Vorsitzender und der Zeithistoriker Norbert Frei, der Theologe Trutz Rendtorff und der Literatur- und Buchhandelshistoriker Reinhard Wittram als Mitglieder angehörten. Sie wurden durch eine Reihe meist jüngerer Mitarbeiter unterstützt, deren Anteil an den einzelnen Kap.n jeweils namentlich ausgewiesen ist. Die Recherchen begannen mit der Übernahme der unternehmerischen Verantwortung durch Heinrich Mohn 1921 und reichten bis zur Gründung des Bertelsmann Leserings Anfang der 50er Jahre. Zu Bd 2 (Gesamtverzeichnis) heißt es: „Der chronologische Aufbau ermöglicht einen detaillierten Einblick in die Kontinuitäten der Programmentwicklung wie auch in ihre Brüche und Widersprüche. Es dokumentiert den Weg eines ursprünglich weitestgehend auf theologische Inhalte hin ausgerichteten Verlagshauses zu einem höchst erfolgreichen Produzenten für den belletristischen Massenmarkt." (II, 5)

Aus lutherisch-erweckungstheologischen Anfängen 1835 unter Carl Bertelsmann (1791–1850) entstanden, war die Verlagsentwicklung schon vor der Jahrhundertwende von einem breitem konservativ-kirchlichen fachtheologischen und kirchenpraktischen Profil gekennzeichnet („Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie", Missionstheologie, Religionspädagogik, Gesangbücher, Posaunenhefte etc.). Seit Heinrich Mohn (1885–1955), der Urenkel des Gründers, im Jahre 1921 die Leitung des Familienunternehmens übernommen hatte, erweiterte sich der belletristische Sektor allmählich zur Massenproduktion; bes. während des Zweiten Weltkrieges kam es zu Millionenauflagen für die Wehrmacht (vgl. Kap. 9: „Geistige Stärkung für Front und Heimat. Der Boom der Jahre 1939–1942").

Theologisch knüpfte der Verlag an Konzeptionen der Lutherrenaissance (Paul Althaus u. a.) an, die sich als Gegenposition zur Dialektischen Theologie (Karl Barth u. a.) verstand, wie sich auch an der „Zeitschrift für Systematische Theologie" (Hg. Carl Stange) zeigte, die von 1923 bis 1937 bei Bertelsmann herauskam. Die positive Aufnahme des Volkstumsgedankens ließ den Verlag Adaptionsneigungen gegenüber dem Nationalsozialismus entwickeln. Im Kirchenstreit suchte Heinrich Mohr den örtlichen Kontakt zu der in Westfalen dominanten Kirchenpartei der Bekennenden Kirche. Doch zum ausgesprochenen Verlag der Bekennenden Kirche (wie etwa Chr. Kaiser oder auch Vandenhoeck & Ruprecht) wurde Bertelsmann nicht. Autoren, die den Deutschen Christen nahestanden, blieben gleichwohl akzeptiert (vgl. 176).

Die Vorgeschichte (Kap. 1: „Das fromme Erbe. Das Haus Bertelsmann bis 1933"; 19–44) stellt das Thema in einen zeitlich übergreifenden Rahmen. Kap. 2 („Gütersloh im nationalsozialistischen Aufbruch"; 45–72) zeigt die Firma an der Schwelle des Dritten Reiches mit auch sonst im kirchlichen Bereich gängigen Erwartungen. Kap. 3 („Theologie für die Praxis"; 73–118) schildert die traditionellen Schwerpunkte des Verlagsprogramms (Vermittlung von religiöser Praxis und akademischer Disziplin) und zeichnet Bertelsmann in die Verlagslandschaft der 20er und 30er Jahre ein, wobei Erzählungen und Romane sich als zur „literarische(n) Gesundung unseres Volkes" beitragend verstehen (123ff). Kap. 4 („Bekenntnis zum deutschen Menschen"; 119–172) stellt Bertelsmann als Romanverlag vor. Kap. 5 („Theologie zwischen Anpassung und Distanz") gibt ein theologiegeschichtliches Bild der Verlagsproduktion in der Kirchenkampfzeit des Dritten Reiches. Hier auch die apologetische Literatur gegen die Deutschgläubigen und Rosenbergs Mythos. Von der Erfolgsgeschichte der in hohen Aufl. erschienenen Kriegsbücher und politischen Schriften berichtet Kap. 6 („Feldgrau schafft Dividende"; 241–296). Für Kap. 7 („Antisemitismus im Verlagsprogramm. Theologische Reflexionen und belletristische Stereotype"; 297–334) zeichnet Saul Friedländer verantwortlich: Hier wird der Primat unternehmerischer Interessen bei Heinrich Mohn als ausschlaggebend angesehen und eine „moralische Indifferenz" konstatiert, die sich aus der „antijüdischen Tradition des konservativen Protestantismus" herleite (334), ohne daß eine persönliche Judenfeindschaft nachweisbar wäre. Insgesamt gab es damals 73 jüdische Bürger in Gütersloh. Innerhalb der historischen Romane und der sonstigen auflagenstarken (auch völkisch akzentuierten) Unterhaltungsliteratur finden sich antisemitische Passagen, in der Kriegsliteratur verschiedentlich ausgesprochene Hetzpropaganda. Das wurde im Interesse der Verlagsökonomie in Kauf genommen; der Verlagschef überließ dabei offenbar den Vf.n die inhaltlichen Fragen. Interessant hier und auch anderswo die z. T. disparaten Anforderungen der NS-Buchzensur (Behinderung des Narvik-Buches wegen Hinweis auf Bedeutung christlicher Überzeugungen für Tapferkeit vor dem Feinde). Kap. 8 zeichnet ein Bild der Betriebsgemeinschaft, gibt Einblicke in familiäre Zusammenhänge, auch im Blick auf übliche Parteispenden, Mitgliedschaften (H. Mohn war nicht Parteimitglied, aber „förderndes Mitglied" der SS; 335–376). Der taktische Schachzug, den Verlag 1939 zu teilen und theologische Literatur nur noch im neu eröffneten Rufer-Verlag (1943 geschlossen) zu veröffentlichen, sollte angesichts verlagspolitischer Restriktionsmaßnahmen des Regimes die im Verhältnis zur Theologie bei Bertelsmann quantitativ überwiegende Produktion der Unterhaltungsliteratur retten (219ff). Über Probleme der Kriegswirtschaft in ihrer Auswirkung auf den Verlag, Schließung des Verlages Bertelsmann im Zeichen totaler Mobilisierung im Herbst 1944 (dramatische Ereignisse im Zusammenhang „illegaler" Papierbevorratung, Prozeß wegen „Kriegswirtschaftsverbrechen" usw.) orientiert Kap. 10 (45–514). Wie Kap. 2 kennzeichnet auch Kap. 11 („Bertelsmann in den ersten Nachkriegsjahren"; 451–550) das Verhalten in „Systemzäsuren". Es schildert „Kriegsende, Besatzung und den Weg zur Buchlizenz" durch Verhandlungen mit amerikanischer, bald britischer Besatzungsbehörde und zeigt das Verhandlungsgeschick des neuen Verlagschefs Reinhard Mohn, der nach Rückkehr aus amerikanischer Kriegsgefangenschaft – politisch unbelastet – die Geschicke von Bertelsmann übernimmt. Das theologische Programm nach 1945 und der belletristische Wiederbeginn werden perspektivisch geschildert. Ein zusammenfassendes Schlußkapitel (551–562) rundet die beeindruckende Darstellung des ersten Bdes dieses von historiographischer Kompetenz zeugenden verlagsgeschichtlichen Werkes ab.

Der Publikation kommt angesichts der erst seit wenigen Jahren einsetzenden betriebswirtschaftlichen Forschungen eine Pionierfunktion auf verlagshistorischem Felde zu. Wiederholt wird darauf hingewiesen (299, 333 u. ö.), daß eingehende Vergleiche mit anderen Verlagen wegen fehlender Untersuchungen schwer möglich sind. Für die differenzierende wie unbestechlich kritische Urteilssicht zum Verlagsgeschehen während des Dritten Reiches sei abschließend zitiert (I, 240): „Die Theologie, die bei Bertelsmann verlegt wurde, war jedenfalls nicht von der Art, daß sie jene Klarheit reflektiert hätte, die der protestantischen Theologie und Kirche die Gründe ihrer Selbständigkeit in unverwechselbarer, vom herrschenden politischen Zeitgeist deutlich unterscheidbarer Weise zur Darstellung bringen konnte." (Trutz Rendtorff in: „Heinrich Mohn als theologischer Verleger im Dritten Reich"; 237–240). Dieses Urteil gewinne noch klarere Konturen, wenn das Verhalten im Zusammenhang mit den Verlagsaktivitäten insgesamt gesehen werde. Auch über das Resistenzproblem wird im Blick auf die Argumentationsstruktur des Verlages nach Kriegsende und während der Entnazifizierungsphase einiges gesagt. Zu dem nur vermeintlich widerständlich-systemstörenden, als vielmehr zu unternehmerischer Existenz- und Interessenwahrung dienenden Resistenzverhalten des Verlages bieten die Schlußkapitel kritische Beurteilungsaspekte. Insgesamt ein verlagsgeschichtlich interessantes, theologie- und literarhistorisch informatives zeitgeschichtliches Werk zur Aufarbeitung der Vergangenheit, das trotz betrieblicher Archivverluste (Bombenkrieg!) durchaus quellenorientiert bleibt (vgl. Anmerkungsteil; 585–708). Betriebswirtschaftliche Unternehmensdaten (565–584) sind wegen besserer Lesbarkeit des Ganzen anhangsweise beigegeben. Illustrationen (zumal die farbigen) zur Titelgestaltung der Bücher und Hefte bereichern die Darstellung. Personen- und Sachregister sowie Literaturverzeichnis bieten die üblichen Benutzungshilfsmittel.

Leipzig Kurt Meier

Caritas in der SBZ/DDR 1945–1989. Erinnerungen, Berichte, Forschungen, hg. v. Christoph Kösters. – Paderborn: F. Schöningh 2001. 257 S., kt € 15,80 ISBN: 3–506–74791–6

Im Rahmen der Katholizismusforschungen zeigt sich seit Beginn der 90er Jahre ein reges Interesse an Untersuchungen zur kirchlichen Situation in der DDR. Dies kommt nicht von ungefähr, ließ doch vor der Wende die Quellenlage kaum Studien von zeithistorischem Wert zu.

Unter den zahlreichen zur katholischen Kirche in der DDR inzwischen erschienenen Arbeiten verdient auch der von Christoph Kösters in seiner Eigenschaft als Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Bonner Kommission für Zeitgeschichte herausgegebene Sbd Beachtung. Er enthält die Beiträge einer von der Kommission und vom Deutschen Caritasverband veranstalteten Tagung „Caritas in der SBZ/DDR 1945–1989", die vom 30. April bis zum 1. Mai 1999 in Berlin stattfand. Mit Prälat Hellmut Puschmann, zwischen 1982 und 1991 Leiter der Zentralstelle des Deutschen Caritasverbandes mit Sitz in Ostberlin und heute sein Präsident, Dr. Dieter Stolte, in den Jahren 1966–1989 stellvertretender Leiter der Zentralstelle, Heinz Dietrich Thiel, von 1969 bis 1996 Leiter der im Westen der Stadt ansässigen Hauptvertretung Berlin, sowie mit dem als Bevollmächtigter der DDR für humanitäre Fragen seit Mitte der 50er Jahre bis zum Ende der DDR tätigen Rechtsanwalt Dr. Wolfgang Vogel und Dr. Dorothee Wilms, Ministerin für innerdeutsche Beziehungen (1987–1991), stan-

den Referenten zur Verfügung, die aufgrund ihrer Führungsposition fundiert und detailliert die Organisationsstrukturen der Caritas, ihre Aufgabenfelder sowie die mit ihrer Existenz im sozialistischen DDR-System verbundene gesellschafts- und kirchenpolitische Problematik und deutschlandspolitische Klammerfunktion zu verdeutlichen vermochten.

Neben der Behandlung der sozial- und gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen für die Arbeit der beiden zentralen Berliner Caritasbüros (Thiel, Puschmann), den schwierigen Verhandlungen mit staatlichen Stellen (Stolte), einschließlich des MfS (Kösters), die von den dazu Beauftragten Beharrlichkeit, Standfestigkeit und diplomatisches Geschick verlangten, und der Art und Weise bundesdeutscher finanzieller Hilfen (Wilms), enthält der Bd in seinem zweiten Teil Referate zum karitativen Wirken vor Ort, das der Erfurter Kirchenhistoriker Prof. Dr. Josef Pilvousek als eine „Erfolgsgeschichte" (145) beschreibt. Sie wird im einzelnen für den Leser nachvollziehbar durch Einblicke in die regionale Caritasarbeit des Bistums Dresden-Meißen (Grande) sowie in die Probleme katholischer Krankenhäuser (Willms) und kircheneigener Aus- und Weiterbildung (Kroll). Eine Zusammenfassung der Diskussionsergebnisse der Tagung, das Verzeichnis der Tagungsteilnehmer sowie ein Personenregister beschließen den Bd.

Im folgenden können lediglich einige wenige Aspekte dieser „Erfolgsgeschichte" dargelegt werden. Diese ist um so erstaunlicher, als die „Fürsorgediktatur" der DDR im Grunde für eine organisierte katholische Caritas und evangelische Diakonie keinerlei Raum ließ; sie paßten nicht ins System, wie ein Vergleich zu den anderen sozialistischen Staaten zeigt, deren Organisationsstrukturen zerschlagen oder – wie in Polen – verstaatlicht wurden. Damit stellt sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit organisierter Caritas in der SBZ/DDR, der Hans Günter Hockert, Prof. für Neuere und Neueste Geschichte an der Univ. München, einleitend nachgeht. In ihrer Beantwortung konzentriert sich Hockert auf die mit den 70er Jahren beginnende Ära Honecker und die von ihm propagierte „Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik". Interessant seine Analyse: „De facto löste sich die Sozialpolitik sogar aus der proklamierten Balance der Gleichrangigkeit und gewann ihrerseits tendenziell das Übergewicht. Denn in dem Maße, in dem andere Stützbalken der SED-Herrschaft morsch wurden und verfielen, sah sich die Staats- und Parteiführung auf die Sozialpolitik als letzte größere Legitimationsreserve verwiesen" (32). Sie hatte das Demokratiedefizit auszugleichen (soziale Sicherheit anstelle politischer Freiheit), kaschierte die ökonomische Ineffizienz und trug letztlich aufgrund der nicht erwirtschaftbaren Sozialkosten zum Untergang der DDR entscheidend bei.

Dieser Befund erklärt insoweit die Anomalie organisierter Caritas im sozialistischen System, als von den konfessionellen Trägern wichtige soziale Aufgaben und finanzielle Lasten übernommen werden konnten. Damit ist aber noch nicht die Frage nach den Faktoren beantwortet, die unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg die Caritasarbeit überhaupt erst ermöglichten und in der kaum sozialpolitisch orientierten Ulbricht-Ära ihren Handlungsspielraum garantierten. In seinem Abriß zur Geschichte des Deutschen Caritasverbandes verweist Pilvousek auf eine gewisse Kontinuität der Caritasarbeit unter dem Nationalsozialismus und der SBZ/DDR. In beiden Fällen waren die Herausforderungen ähnlich und verlangten bei weitgehender politischer Abstinenz eine zu ihrem Schutz notwendige enge Anbindung der Caritas an die Hierarchie. Hinzu kommt, daß die Sowjetische Militäradministration die kirchlich-karitative Arbeit nicht behinderte, sondern teilweise direkt förderte, so daß sich in der SBZ die Organisationsstrukturen der Caritas verfestigen konnten, an deren Spitze im übrigen Persönlichkeiten (Franz Nitsche, Johannes Zinke) standen, die bereits in der NS-Zeit in Schlesien verantwortliche Caritaspositionen bekleidet hatten und ihren Erfahrungsschatz unter der neuen politischen Konstellation zu nutzen verstanden. Damit war eine Ausgangslage geschaffen, die nur durch einen harten Kirchenkampf hätte rückgängig gemacht werden können, den Ulbricht zwar in dem auch die Caritas tangierenden Bereich der Erziehung zu führen bereit war (Schließung bzw. Umfunktionierung von Kinderheimen), während er das Wirken der Caritas im Gesundheitssektor (Krankenhäuser) weitgehend unangetastet ließ.

Natürlich ist die „Erfolgsgeschichte" der Caritas in der SBZ/DDR zugleich eine Konfliktgeschichte, denn die Wahrnehmung der vielfältigen kirchlich-karitativen Aufgaben (Krankenhäuser, Alters- und Kinderheime, Kindergärten sowie – und dies v. a. – die Ausbildung und Qualifikation der MitarbeiterInnen) mußte immer wieder gegen staatliche Widerstände behauptet werden, was fast alle Referenten durch zahlreiche Beispiele belegen.

Unter den Strukturelementen der Caritas in der DDR war das Zusammenspiel von Hauptvertretung (Westberlin) und Zentralstelle (Ostberlin) von höchster Wichtigkeit. Die Zentralstelle im Osten der Stadt war von Prälat Zinke bereits vor dem Mauerbau eingerichtet worden. Die fundamentale Bedeutung dieser „Zwillingsstruktur HV/Zentralstelle" (48) wird in den Beiträgen von Thiel und Puschmann detailliert dargelegt, wobei die damals notwendige und über Jahrzehnte geübte Vertraulichkeit auch über die Wende hinaus gewahrt bleibt und der nach den Gesetzen der DDR „illegale" Anteil dieses Zusammenwirkens lediglich hier und dort angedeutet wird. Die „Zwillingsstruktur" sicherte den Kontakt zur Freiburger Zentrale und zu Caritas Internationalis sowie zu den Bonner Regierungsstellen, ohne den die für die Arbeit vor Ort erforderliche Materialbeschaffung, die Bauvorhaben der Sonderprogramme und die beachtlichen finanziellen Zuwendungen nicht möglich gewesen wären.

Ein besonderes Kap. bilden die sog. „Kirchengeschäfte". Vorreiter war in diesem Falle das Diakonische Werk, das bereits 1956/57 in der DDR benötigte Waren beschaffte, deren Gegenwert den evangelischen Landeskirchen in der DDR gutgeschrieben wurde, wobei die Bundesregierung in der Regel 50 Prozent der aufzubringenden Mittel bereitstellte. Seit 1966 folgte auch der Deutsche Caritasverband diesem Beispiel. Schätzungsweise wurden insgesamt „Waren und Rohstoffe im Wert von 2,8 Milliarden DM in die DDR geliefert" (66), die diese über den von Schalck-Golodkowski geleiteten „Bereich Kommerzielle Koordinierung" (KoKo) zumeist auf dem Weltmarkt gegen Devisen eintauschte. Angesichts der beachtlichen Dimension solcher Geschäfte ergibt sich die auch auf der Tagung diskutierte Frage, ob und inwieweit diese den wirtschaftlichen Zusammenbruch der DDR verzögert haben.

Ein „Kirchengeschäft" bes. Art war der bis auf das Jahr 1963/64 zurückgehende „Freikauf politischer Häftlinge und die Zusammenführung getrennter Familienangehöriger durch die Bundesregierung" (64), bei dem nach Auskunft von Frau Wilms das innerdeutsche Ministerium allein mit dem Diakonischen Werk und nicht mit dem Deutschen Caritasverband zusammenarbeitete. Rechtsanwalt Vogel verweist allerdings in seinem Beitrag darauf, daß er bereits seit Mitte der 50er Jahre im Kontakt mit Prälat Zinke für die katholische Kirche unter Verzicht auf ein Honorar in dieser Richtung tätig war. 1962/63 seien dann von der Regierung der DDR wirtschaftliche Gegenleistungen eingefordert worden, die im Auftrag der Bundesregierung über das Diakonische Werk geleistet wurden. Auf Initiative beider Kirchen wurden über den gesamten Zeitraum hin etwa 35 000 Häftlinge freigekauft und 250 000 Familien wieder zusammengeführt. Vogel bekennt von sich: „Alles in allem gehört die Zusammenarbeit mit der Caritas zu meinen schönsten Erinnerungen in meiner 35jährigen anwaltlichen Tätigkeit" (141).

Die Lektüre der zwölf Beiträge dieses Sbdes vermittelt ein eindrucksvolles Bild von der weit in die sozialistische Gesellschaft hineinwirkenden Caritasarbeit der katholischen Diasporakirche in der SBZ/DDR, die in der Tat das Prädikat einer „Erfolgsgeschichte" für sich in Anspruch nehmen darf und die unter Anpassung an die mit der Einheit Deutschlands veränderten politischen und sozialen Rahmenbedingungen ihrem Auftrag weiterhin gerecht wird.

Bad Oeynhausen Theo Mechtenberg

Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus der DDR, hg. v. Thomas A. Seidel im Auftrag der Evangelischen Akademie Thüringen und der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte. Redaktion: Michael Beyer. – Leipzig: Evang. Verlagsanstalt 2002. 240 S. (Herbergen der Christenheit. Jahrbuch für deutsche Kirchengeschichte, Sonderband 7), kt € 13,80 ISBN: 3–374–01959–5

Der Sbd ediert Beiträge einer Tagung, die 1999, 30 Jahre nach Gründung des „Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR", von der Ev. Akademie Thüringens in Neudietendorf veranstaltet wurde, nimmt aber auch Art. auf, die mit dem Thema im Zusammenhang stehen. Die Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus, durchweg von kompetenten Autoren aus Zeitgeschichte, Journalistik, Theologie und Kirchenpolitik gestaltet, zumeist auf exakter Quellengrundlage, aber auch aus hautnaher zeitgenössischer Erfahrung konzipiert, vermitteln dem Leser ein konturen- wie nuancenreiches Bild evangelischen Kirchentums während der letzten 40 Jahre der DDR. In drei Teile gegliedert, variiert der erste Teil („Kirchenhistorische Spurensuche") „die jeweils besondere Problematik des Staat-Kirche-Verhältnisses unter Diktaturbedingungen" (15).

Die Kirchenbundesgründung in den Jahren 1968/69 behandelt Christian Dietrich, ehedem Forschungsstelle für Zeitgeschichte in Naumburg (Saale). Ursachen und Motive der Bundesgründung werden in der neuen DDR-Verfassung, stärker noch im Autoritätsverlust der wichtigsten Sprecher der EKD gesehen. Neben der kirchenpolitischen Zwangssituation wird der kirchliche Autonomieanspruch gewürdigt. Die organisatorischen Bemühungen der Bundesgründung sollten der Kirche „einen von der SED trotz ihres Führungsanspruchs tolerierten Freiraum innerhalb der DDR-Gesellschaft bewahren" (34).

Rudolf Mau, Kirchenhistoriker in Berlin, erörtert den „Weg des Bundes 1969 bis 1989 als Problem der SED" (ähnlich wie in seinem Buch) und kommt zu dem Ergebnis, daß die – wenngleich stark dezimierte – ev. Kirche in der DDR „für die SED-Führung ein nicht wirklich zu bewältigendes Problem, am Ende nun gar in einer den Zusammenbruch des Regimes mit-verursachender Weise" (45) gewesen sei. Die Kirche habe sich schon vor der Bundesgründung, nun aber zunehmend auf den DDR-Staat und den SED-gesteuerten Sozialismus eingelassen, „tat dies aber in einer die führenden Funktionäre immer wieder irritierenden selbständigen und tendenziell auf Systemveränderung zielenden Weise" (44).

Götz Planer-Friedrich, Akademiedirektor und Chefredakteur der „Evang. Kommentare" („Trojanische Pferde. Wie sich die Stasi in die evangelischen Kirchen der DDR einschlich"), schildert das Vorgehen des MfS im Blick auf die evangelische Kirche und analysiert die psycho-sozialen, theologischen und kirchenrechtlichen Angriffsflächen ihrer Amtsträger. Angemahnt wird selbstkritische Reflexion im Blick auf jederzeit mögliche Instrumentalisierung theologischer Lehre und den Mißbrauch kirchlicher Positionen.

Dietmar Remy, Soziologe in Jena („Sekt, Pralinen und Schildkrötensuppe. Der Versuch der DDR-Staatsorgane, der Kirchenleitung die Fortsetzung des ‚Thüringer Weges' schmackhaft zu machen", 69–84) versucht anhand von staatlichen Berichten zu zeigen (die kirchlichen Akten konnten nicht eingesehen werden), wie die Bezirks- und Kreisbehörden und ihre für Kirchenfragen zuständigen Funktionäre im Auftrag des Staatssekretariats für Kirchenfragen bestrebt waren, durch finanzielle Zuwendungen, Ehrungen und sonstige Vergünstigungen (Urlaubsaufenthalte etc.) Amtsträger verschiedener Ebene zu staatspositiver Einstellung zu bewegen.

Sebastian Engelbrecht behandelt (in Anlehnung an seine Leipziger Diss.) den „Sächsischen Weg in der DDR" (85–100) und erörtert einfühlsam an drei Repräsentanten der sächsischen Landeskirche deren theologische Konzeptionen. Vorgestellt werden Landesbischof Volker Kreß, Oberkirchenrat Dietrich Mendt und der Kirchenjurist Steffen Heitmann. Der grundlegende kirchen- und theologiegeschichtliche Einfluß von Franz Lau, 1945/47 selbst Leiter der Landeskirche, hernach Kirchenhistoriker in Leipzig, habe Reibungsflächen der unterschiedlichen Positionen ausgeglichen und dadurch die sächsische Landeskirche „vor fatalen (kirchen)politischen Irrwegen bewahrt" (so Seidel, 17). Auch auf die Haltung von Landesbischof Johannes Hempel und seine Orientierungsformel vom „begrenzten politischen Mandat" der Kirche wird ausführlich hingewiesen. Als drei Kennzeichen des sächsischen Weges gelten die „Präferenz der geistlichen Dimension vor der politischen, die Nüchternheit in der politischen Ethik und die Berufung auf Luthers Zwei-Reiche-Lehre" (66). Man könne von einem „spezifischen theologischen Klima in Sachsen" sprechen, „das sich signifikant von den opportunistischen Einstellungen der Kirchenführer Thüringens unterschied" (66f). In der Unionskirche Berlin-Brandenburg habe „die stärkere Präsenz der Lehre von der Königsherrschaft Christi, die räumliche Nähe zur Regierung, aber auch die offensiveren politischen Gruppen in der Kirche eine ganz andere Atmosphäre" geschaffen, die zu größerer Offenheit der kirchenleitenden Instanzen zu den Gruppen, mitunter aber auch zu einer mangelnden Distanz gegenüber dem Staat führte (66f).

Th. A. Seidel beschreibt den Arbeitskreis Solidarische Kirche, der relativ singulär in der Gruppenbildung gegen Ende der DDR für eine Wiedervereinigung entschlossen eingetreten ist und in deren Regionalgruppe Thüringen er selbst mitwirkte (85–100). Auf seinen die Einzelbeiträge des Bdes eingangs überblickhaft resümierenden Einführungsbeitrag „Gottlose Jahre? (13–23) sei hingewiesen.

Teil II („Geschichte und Erinnerung"; 101–196) schildert die kompetente Zeitzeugenschaft, vornehmlich verantwortlicher theologisch wie juristisch tätiger Kirchenfunktionäre, teilweise auch unter Westperspektive, so die des Ende 2000 verstorbenen Ludwig Geissel, der seit 1958 Bevollmächtigter der westdeutschen Landeskirchen der EKD bei der Regierung der DDR war und als Verantwortlicher für den das kirchliche Leben in der DDR materiell wie finanziell unterstützenden Transfer fungierte.

Altbischof Werner Krusche (Magdeburg) steuert seinen aufschlußreichen Synodalvortrag von Februar 1991 bei, der einen sorgfältig dokumentierten Rückblick auf die Arbeit des Kirchenbundes bietet.

Walter Hammer behandelt die „rechtserhebliche Wirklichkeit" der Geschichte des Kirchenbundes und zeigt, wie durch Beibehaltung der Verfassung der EKD eine unkomplizierte kirchliche Wiedervereinigung 1991 möglich wurde (141–150).

Im Beitrag von Dietrich Mendt („Kirche im Sozialismus" zwischen Anpassung und Widerstand, 151–158) wird die „Ostperspektive" geschildert. Stark ökumenisch-missionarisch orientiert entwirft er die Geschichte der zumeist nicht oder nur ganz fragmentarisch realisierten Reformversuche (Eigenfinanzierung der DDR-Kirchen, differenziertes Berufsbild kirchlicher Mitarbeiter, Gemeindereform mit verstärkter Laienkompetenz u. a.). Die ohnehin nur schwachen Ansätze vor 1989 dazu seien durch die Wiedervereinigung verdrängt worden. Die Westperspektive erörtert Uwe-Peter Heidungsfeld, nicht ohne dem kirchlichen Politikverständnis Mendts zu widersprechen (159–174). Reinhard Henkys steuert ein Statement über die von ihm in den 70er Jahren gegründete Dokumentation „Kirche im Sozialismus" bei, die – zuletzt in „Übergänge" umbenannt – nach der Wende aufgegeben wurde (175–180).

Ludwig Großes Tagungspredigt ist abgedruckt; sie artikuliert die „Macht der Ohnmächtigen" als Signatur des DDR-Protestantismus (181–186). Ulrich Schacht, jetzt freier Schriftsteller in Schweden, zeichnet sein Erfahrungsbild der DDR aus persönlicher Opferperspektive (187–196).

Im dritten Teil „Protestantische Problemlagen" werden Zukunftsaufgaben anhand der kirchlichen Gegenwartsproblematik erörtert. Der kath. Professor Eberhard Tiefensee aus Erfurt (Beitrag: „Homo areligiosus"; 197–216) stellt auch auf Grund von religionssoziologischen Faktizitäten interessante „Überlegungen zur Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR" an (Untertitel). Er plädiert besonders im Blick auf die neuen Bundesländer für eine „Ökumene dritter Art", für die der konfessionelle Toleranzgedanke noch nicht ausreiche, vielmehr eine Art interreligiös-interkonfessioneller Dialog eingeübt werden müsse, der auch die sog. Areligiösen einbeziehe (Verweis auf „Feier zur Lebenswende" als Jugendweihe-Alternative und das „Weihnachtslob für Ungetaufte" im Erfurter Dom (214).

Herbert Ammon, als Historiker und Soziologe an der FU Berlin tätig, geht es „um die tieferen Gründe des objektiven Bedeutungsverlustes der Kirche, um die Frage, wie die evangelische Glaubenstradition ihre Bindekraft verliert, warum die Kirche als Sinninstanz immer weniger wahrgenommen wird" (228). In einer Nachbemerkung zu seinem auch die theologiegeschichtliche Entwicklung (punktuell auch die katholische Situation; vgl. 229) anreißenden Beitrag „Zur Identitätskrise des deutschen Protestantismus" (217–236) meint der Vf.: „Angesichts des umfassenden Säkularismus bedarf christlich-religiöse Sinnstiftung eines tragfähigen philosophisch-theologischen Fundaments, und die spezifisch christlichen Sinnangebote müssen unterscheidbar bleiben von den Geboten der Zivilreligion" (235). Der Erosion der christlichen Glaubenstradition sei „weder allein mit Anstrengungen im politisch-ethischen Bereich noch mit emotionsreichen Kirchentagsritualen zu begegnen, sondern nur mit glaubwürdigen Aussagen über die christlichen Glaubensinhalte".

Der Sbd dient im Sinne des Hg.s „nicht einem bloß fachwissenschaftlichen Selbstzweck", sondern will „die Neugier der zeitgeschichtlich interessierten Nachgeborenen wecken" und versteht sich überdies als „eine notwendige hermeneutische Voraussetzung für die gegenwärtige theologische, politische und kulturelle Selbstvergewisserung der evangelischen Kirchen im wiedervereinigten Deutschland" (14).

Autoren- und Abkürzungsverzeichnis sowie Personenregister sind beigegeben; ebenso Anmerkungen in Fußnotenform.

Leipzig Kurt Meier

Kösters, Christoph: **Staatssicherheit und Caritas 1950–1989.** Zur politischen Geschichte der katholischen Kirche in der DDR. – Paderborn: F. Schöningh 2001. 225 S., kt € 15,80 ISBN: 3–506–74792–4

Bei dem vorliegenden Bd handelt es sich um das Ergebnis eines zeithistorischen Forschungsprojekts, mit dem der Vf. zwei Jahre lang (1997–1999) im Auftrag des Deutschen Caritasverbandes und der Kommission für Zeitgeschichte befaßt war. Die Arbeit steht auf einer breiten Quellenbasis. Zur Auswertung herangezogen wurden nicht nur caritasrelevante, sondern auch einzelne kirchenpolitisch bedeutsame Stasiunterlagen, dazu Akten des Caritasverbandes, verschiedener kirchlicher und staatlicher Archive sowie eine breite Palette von bereits vorhandenen Publikationen zur Caritas und zur katholischen Kirche in der SBZ/DDR im allgemeinen. Entsprechend zahlreich sind die Quellenvermerke und Literaturverweise in den Textanmerkungen.

Außer den nicht sehr zahlreichen, die Caritas betreffenden Sachakten des Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) prüft Kösters bei 183 Führungskräften im kirchlich-karitativen Dienst (73 Kleriker, 59 weibliche und 51 männliche Laienmitarbeiter), ob und in welcher Weise sie repressiven Maßnahmen des MfS ausgesetzt waren oder als Informelle Mitarbeiter (IM) geführt wurden. Die Fülle des ausgewerteten Materials erlaubt eine verläßliche Darstellung der Caritas im sozialistischen Überwachungsstaat. Der Bd verdeutlicht das Ausmaß an Kontrolle und versuchter Einflußnahme, die zumal in der Frühphase beträchtlichen Repressionen sowie die Spannungen der späteren Jahre, die allerdings mehr durch eine Entwicklung von einer „pragmatischen Koexistenz" zu einer „partiellen Kooperation" gekennzeichnet waren.

Der Vf. geht von einem den gesamten Zeitraum bestimmenden unaufhebbaren „Grundkonflikt" zwischen dem kirchlichen Selbstverständnis der Caritas und den atheistisch-ideologischen Grundlagen der SED-Diktatur aus (I). Im Rahmen dieser grundsätzlichen Konfrontation fiel dem MfS die Aufgabe zu, die a priori als „feindlich-negativ" eingestuften Aktivitäten der Caritas „aufzuklären" und auf ihre Entscheidungsprozesse Einfluß zu nehmen. In dieser unausweichlichen Auseinandersetzung ging es der Caritas primär darum, ihren durch die Machtverhältnisse begrenzten Handlungsspielraum nicht zu gefährden und optimal zu nutzen, „ohne den Machthabern Einfluß auf karitative Belange zu ermöglichen (...)" (22).

In einer Zusammenfassung seiner Recherchen bzgl. der 183 Führungskräfte der Caritas (II) kommt Kösters zu einem erfreulichen Ergebnis: 126 von ihnen sind in den Stasiakten nicht vermerkt. Von den 57 erfaßten Fällen sind 43 Repressionsmaßnahmen zuzuordnen. Die restlichen 14 Führungskräfte wurden als IM registriert, darunter auch jene, die im kirchlichen Auftrag Gespräche mit dem MfS wahrzunehmen hatten und ohne ihr Wissen als IM geführt wurden. Lediglich drei Caritasmitarbeiter begingen durch ihre Spitzeltätigkeit einen gravierenden Vertrauensbruch. In einem der drei Fälle (IM „Erika") war es dem MfS durch Einschleusung ab 1986 möglich, regelmäßig vertrauliche Dokumente der Caritaszentrale des Bistums Dresden-Meißen zu beschaffen. Kösters urteilt: „Unbeschadet ihrer Pläne gelang es dem MfS in den knapp 40 Jahren dauernden Bemühungen nicht, entscheidend in die Elite der Caritas einzudringen" (30).

Dennoch war der Informationsstand des MfS bzgl. der Caritas keineswegs mangelhaft. Durch Überwachung des Brief- und Telefonverkehrs sowie durch Auswertung eines allgemein zugänglichen Schrifttums, die durch ein eigenes Referat der für die Kirchen zentral zuständigen Hauptabteilung XX/4 vorgenommen wurde, wußte das MfS seit Ende der 50er Jahre über die Organisationsstruktur und die Stellenbesetzung der Caritas in der DDR recht gut Bescheid.

Seinen Hauptteil, den chronologischen Abriß des Verhältnisses von Caritas und Staatssicherheit, unterteilt K. in drei Abschnitte. Der erste (III.1) umfaßt die durch besondere Repressionen gekennzeichnete Frühphase ihrer Bezie-

hungen. Sie beginnt mit der Bildung des Ministeriums für Staatssicherheit (1950) und endet mit dem Mauerbau und der fast zeitgleichen Ablösung von Kardinal Julius Döpfner durch Bischof Alfred Bengsch in der Leitung des Berliner Bistums (1961), ein für die Kirche in der DDR insgesamt höchst bedeutsamer Wechsel. Mit der von Bischof Bengsch verfolgten kirchenpolitischen Linie „politischer Abstinenz" kommt es auch im Umgang mit dem MfS zu einem Perspektivwechsel, der eine eng mit der Person von Prälat Johannes Zinke verbundene Phase „pragmatischer Koexistenz" einleitet (II.2), die mit seinem Tod (1968) und einer Neuregelung der Gesprächskontakte mit Regierungsstellen in eine bis zum Ende der DDR währende Zeitspanne „partieller Kooperation" (1968–1989) überging (III.3).

Die Repressionen der Frühphase waren beachtlich: Aufgrund der Monopolstellung, welche die Volkssolidarität bei der Verteilung westlicher Hilfsgüter für sich in Anspruch nahm, wurde die Caritas aus dem Verteilersystem verdrängt; ihre Lagerbestände unterlagen der Kontrolle und wurden teilweise beschlagnahmt (1951). Die ersten Anwerbungsversuche von Caritasmitarbeitern seitens des MfS gehen auf die 50er Jahre zurück. Das MfS bildete eine eigene Operativgruppe „Caritas" (1952). Bahnhofsmissionen und Kinderheime wurden geschlossen. Durch Telefonüberwachung und Installierung von „Wanzen" in zentralen kirchlichen Dienststellen sowie durch systematische Verletzung des Briefgeheimnisses versuchte das MfS, in den Besitz kircheninterner Informationen zu gelangen und strafrechtlich relevante „Beweisstücke" (Spionage, Devisenvergehen, Republikflucht) zu sammeln. Es kam zu Verhören und Verhaftungen. Mit den mit hohen Haftstrafen endenden Prozessen gegen vier Berliner Jesuiten und elf aus Rathenow stammenden Laien, die im Westteil Berlins an einem Sozialseminar des Katholischen Hilfswerks für Männer teilgenommen hatten, war der Zenit an Verfolgung erreicht. Zu keinem späteren Zeitpunkt sahen sich die Caritas und die katholische Kirche insgesamt einer vergleichbaren Unterdrückung durch DDR-Organe ausgesetzt.

Die am 13. August 1961 vollzogene Abtrennung Ostberlins vom Westteil der Stadt und der Wechsel in der Leitung des Berliner Bistums markieren auch für die Caritas einen tiefgreifenden Einschnitt. Anstelle des in den 50er Jahren nicht nur staatlicher-, sondern auch kirchlicherseits praktizierten Konfrontationskurses war man im Sinne des sogenannten „Bengschkurses" einer „politischen Abstinenz" bzw. „loyalen Distanz" nunmehr darauf bedacht, die Reibungsflächen zum Staat möglichst gering zu halten und unter Wahrung kirchlicher Eigenständigkeit in der sozialistischen Gesellschaft karitativ wirksam zu sein. Zur Beilegung von Konflikten und zur Führung notwendiger Verhandlungen mit Regierungsstellen ernannte Bischof Bengsch eigene Gesprächsbeauftragte. Um jeder „Differenzierungspolitik" des SED-Regimes den Boden zu entziehen, waren die übrigen Ordinarien gehalten, über rein lokale Angelegenheiten hinaus keine Gesprächskontakte mit dem System zu pflegen, was zur Ausbildung eines innerkirchlich umstrittenen „Berliner Zentralismus" führte.

Für die Gesprächskontakte ist auf der Geschäftsgrundlage einer „politischen Abstinenz" eine enge Verflechtung von karitativen und kirchenpolitischen Motiven und Zielsetzungen kennzeichnend, ein Junktim, das bis zum Ende der DDR Bestand hatte. Es bestimmte bereits die Verhandlungsführung von Caritasdirektor Zinke, dem Leiter der Westberliner Hauptvertretung des Deutschen Caritasverbandes und ersten Gesprächsbeauftragten unter Bischof Bengsch. Er hatte bereits unter Kardinal Döpfner Kontakte zum MfS unterhalten und stand seit Mitte der 50er Jahre in enger Verbindung zum Ostberliner Rechtsanwalt Dr. Vogel. Durch seine Kontakte hatte Zinke schon vor dem Mauerbau die Voraussetzungen für erfolgversprechende Interventionen bei Verhaftungen, Strafmilderung und Familienzusammenführung geschaffen – Probleme von fraglos karitativer Relevanz, zugleich aber auch von politischer Brisanz. Zinke behielt diese Schlüsselstellung über den 13. August 1961 hinaus bis zu seinem Tod (1968) bei.

In seine Zeit fallen die Anfänge des komplizierten Häftlingsfreikaufs unter Einschaltung des Diakonischen Werkes und der Bundesregierung (1962/63) sowie die ersten Familienzusammenführungen als Folge der Häftlingsfreikäufe, bei denen es zu einer Auseinandersetzung mit dem DRK kam, das diesen Aufgabenbereich für sich beanspruchte, letztlich aber bei den DDR-Verantwortlichen nicht die erforderliche Akzeptanz fand.

Auch das sogenannte „Kirchengeschäft C" wurde von Zinke eingefädelt (1966). Hier trafen sich staatliche und kirchliche Interessen: Um den wachsenden Devisenhunger des Systems zu befriedigen, wurde 1966 der unter der Kontrolle des MfS stehende „Bereich Kommerzielle Koordinierung" (Koko) gebildet, der auf der Basis von in der Bundesrepublik beschafften und bezahlten Waren einen Finanztransfer zugunsten der Kirche in der DDR ermöglichte und damit auch ihre kostenträchtige Caritasarbeit absicherte. Kösters bewertet das Wirken von Zinke wie folgt: „Der Caritasmann und Prälat in kirchenpolitischer Schlüsselstellung handelte pragmatisch zum Wohle der Kirche und Caritas jenseits von Mauer und Stacheldraht; er verband dabei Loyalität gegenüber der Kirche und persönliche Integrität mit einer gleichermaßen hartnäckigen wie verbindlichen Verhandlungspraxis, was ihn zu einem vertrauenswürdigen Gesprächspartner staatlicher Stellen auf beiden Seiten des Eisernen Vorhangs werden ließ" (120).

Nach Zinkes Tod kam es zu einer gewissen Entflechtung und Neuverteilung der bis dahin auf seine Person konzentrierten Aufgaben. Die Leitung der Hauptvertretung in Westberlin übernahm Zinkes Stellvertreter Heinz Dietrich Thiel, ein Laie. Leiter des von Zinke eingerichteten und nun in den Rang einer „Zentralstelle" erhobenen Ostberliner Büros wurde der Magdeburger Caritasdirektor und spätere Schweriner Bischof Theodor Hubrich. Zum Sekretär der Berliner Ordinarienkonferenz wurde – nach einer kurzen Zwischenlösung – Paul Dissemond berufen. Doch die von Zinke, zumal zum MfS, geknüpften Gesprächskontakte gingen in die Kompetenz von Otto Groß, dem Chefredakteur des Hedwigsblattes, über. In seiner Hand lagen bald „sämtliche kirchenpolitisch relevanten Kontakte (...), und zwar in einer problematischen Vielzahl, wie sie selbst Zinke nicht besessen hatte. Der Prälat im (Ost)Berliner Ordinariat avancierte zur kirchenpolitischen ‚Grauen Eminenz' der katholischen Kirche in der DDR" (126).

Bei keinem anderen Nachfolger Zinkes wird die mit der Beauftragung zu Gesprächen mit dem MfS verbundene Problematik deutlicher als bei dem als IMV „Otto" geführten Prälaten Groß. Er ist der erste in der Reihe der Gesprächsbeauftragten, die vom MfS ohne ihr Wissen als IM geführt wurden. Die erhaltenen „Treffberichte" des IMV „Otto" belegen, daß durch Groß zahlreiche kirchliche Interna dem MfS bekannt wurden. Zu keiner Zeit waren die Kontroll- und Einflußmöglichkeiten des MfS auf die Belange der Kirche größer als zwischen 1968 und 1974, dem Todesjahr von Prälat Groß. Allerdings enthält sich K. jeder moralischen Bewertung der im Unterschied zu Zinke wenig karitativ, sondern vornehmlich kirchenpolitisch motivierten Kontakte des IMV „Otto" zum MfS. Im Zentrum seiner Arbeit, so K., stehe nicht „eine dienstrechtliche oder moralische ‚Aufarbeitung' von (...) IM-Tätigkeit und sog. Gesprächskontakten" (186).

Eine „partielle Kooperation" lag auch nach dem Tod von Prälat Groß weiterhin im beiderseitigen Interesse. Sie wurde von seinem Nachfolger, Prälat Dissemond (IM „Peter"), entsprechend fortgesetzt, galt aber auch für Kontakte zur Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen (Prälat Lange) sowie zum Ministerium für Außenwirtschaft und – in Fragen von Familienzusammenführungen – zu Rechtsanwalt Dr. Vogel (Prälat Steinke, Prälat Puschmann). Auf dieser Grundlage wurde es u. a. möglich, drohende Strafverfahren gegen einzelne Caritasdirektoren gegen Zahlung eines „kirchlichen Gegengeldes" abzuwenden (144; 156).

Seit Mitte der 80er Jahre geriet das Modell „partieller Kooperation" angesichts einer ständig wachsenden Zahl von Ausreisewilligen, die sich hilfesuchend an Caritasstellen wandten, unter Druck. Einerseits betrachtete auch die Kirche diese Entwicklung mit Sorge, war doch auch sie von dieser Ausdünnung betroffen, wodurch u. a. die Caritas Gefahr lief, durch personelle Verluste ihre Funktionsfähigkeit einzubüßen, andererseits war angesichts der Notsituation von Ausreisewilligen die Caritas zur Hilfeleistung gefordert, die sie auch in vielfältiger Form leistete. Besonders belastend waren vereinzelte Kirchenbesetzungen durch Ausreisewillige, bei denen – wie im Falle der Besetzung des Erfurter Doms – die Kirche seitens des Staates zur Zwangsräumung aufgefordert wurde, dem Druck jedoch widerstand und in Berlin durch Verhandlungen mit der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen die straffreie Ausreise der Betroffenen erreicht werden konnte.

K. fragt abschließend: „Haben Gesprächskontakte und Spitzeltätigkeit auch dazu beigetragen, die Caritas in der DDR politisch zu neutralisieren, als sich im Sommer 1989 zunehmend die Machtfrage stellte?" Eine klare Antwort bleibt er schuldig; dazu bedürfe es einer „breiteren Auswertung einschlägiger Staats- und Kirchenakten" (185). Es erscheint jedoch zweifelhaft, ob eine noch breitere Quellenlage in dieser Sache weiterhilft. Die enge, kaum auflösbare Verflechtung von karitativen und kirchenpolitischen Motiven erschwert eine endgültige Beurteilung. Man wird sich wohl mit einem „Zwar-aber" begnügen müssen. So nützlich die karitativ motivierten und im Interesse notleidender Menschen gepflegten Kontakte zum MfS und anderen Regierungsstellen auch waren, ihre kirchenpolitische Geschäftsgrundlage „politischer Abstinenz" wirkte nachweislich auf der Ebene der Gesprächsbeauftragten politisch neutralisierend, als sich im Sommer und Herbst 1989 aus kleinen, weitgehend kirchlich geprägten Gruppen eine friedliche Umsturzbewegung entwickelte.

Bad Oeynhausen Theo Mechtenberg

Fundamentaltheologie

Kleden, Paulus Budi: **Christologie in Fragmenten.** Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz. – Münster: LIT-Verlag 2001. 448 S. (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, 20) pb € 40,90 ISBN: 3–8258–5198–2

Mit seiner Studie tritt P. B. Kleden an, um die These (vor allem J.-H. Tücks) von der zunehmenden Verdrängung der Christologie durch die Theodizee bei J. B. Metz zu widerlegen. Zu diesem Zweck ruft er dessen weniger beachtetes, in Rahnerscher Transzendentaltheologie verankertes „vorpolitisches" Frühwerk mit seiner dezidierten Hoffnungstheologie in Erinnerung. Alle, auch die späteren Phasen des Metzschen Denkens, sollen von hierher betrachtet und – fragmentarisch zwar, aber durchgängig – als inkarnatorische „Christologie aus dem Blick der Hoffenden und Leidenden" verstanden werden können. Ein solches Verständnis impliziert, daß man mit dem Vf. der Frage der Denkbarkeit dieser Theologie und Theodizee nachgeht und sie einer transzendentallogischen Reflexion unterzieht. Da die Arbeit hier aber inkonsequent ist und stets auch das Ziel einer theologischen Metz-Biographie verfolgt, sind Widersprüche und Spannungen unvermeidlich. Davon zeugt nicht nur die weit-

hin paraphrasierende und sich oft wiederholende Darstellung (Blochs Einfluß wird über-, Adornos unterschätzt!), die die bei Metz vermutete Christologie zumindest für dessen Spätwerk nicht wirklich aufzeigen kann und sich deshalb ersatzweise auf andere (nicht immer kompatible) Entwürfe (z. B. Moltmanns, Pannenbergs und Rahners) stützt. Gravierender scheint es, daß der Vf., um seine These aufrechterhalten zu können, das Profil der Metzschen Theologie selbst verändern muß und diese nun in genau jener ausgewogenen Region zwischen Inkarnation und Kreuz, Schöpfung und Erlösung, Urvertrauen und apokalyptischer Klage, Heils- und Endzeitgeschichte, Schon und Noch-nicht ansiedelt, die eher seinem eigenen Willen zum System entspricht als dem Projekt einer systemkritischen, kontextuellen und politischen Theologie.

Münster Tiemo Rainer Peters

Dogmatik

Hünermann, Peter: **Dogmatische Prinzipienlehre.** Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. – Münster: Aschendorff 2003. 304 S., kt € 39,00 ISBN: 3–402–033003

Zum systematischen Kern katholischer Theologie gehört die Dogmatik, deren Aufgabe darin besteht, die christliche Glaubenslehre ausgehend von den primären und sekundären Glaubensquellen systematisch darzustellen und ihren Wahrheitsanspruch zu erörtern. In der dogmatischen Prinzipienlehre, in der Regel bildet sie den ersten Traktat der Dogmatik, wird sich die Dogmatik selbst zum Gegenstand. Mit dem vorliegenden Lehrbuch, das aus einer langjährigen Lehrtätigkeit an den Universitäten Freiburg i. Br., Münster, Tübingen und Freiburg/Schweiz hervorgegangen ist, legt der emeritierte Tübinger Dogmatiker Peter Hünermann eine anspruchsvolle dogmatische Prinzipienlehre vor. Sie setzt beim Christusereignis ein, das als Ereignis von Glaubenssprache und Wahrheitsgeschehen gefaßt wird, und fragt nach den geschichtlichen Vermittlungsstrukturen für dieses Geschehen sowie den Kriterien und Arbeitsweisen einer Dogmatik, die sich als Hermeneutik des christlichen Sprach- und Wahrheitsgeschehen begreift. Der Untertitel des vorliegenden Lehrbuches bringt die formale Perspektive auf den Begriff: Glaube, Überlieferung und Theologie werden als Sprach- und Wahrheitsgeschehen verstanden (VII–VIII).

Zunächst (Teil A) erläutert der Vf. sein Verständnis von Dogmatik und die Aufgabe einer dogmatischen Prinzipienlehre (1–32). Gegenstand der Dogmatik ist nicht die kirchliche Glaubenslehre im engeren Sinne, die Lehrverkündigung der Kirche, sondern das hermeneutisch für die jeweilige Zeit zu erschließende verbindliche Verständnis des christlichen Glaubens (4f). Werden Glaube, Überlieferung und Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen gefaßt, stellt sich für die Dogmatik die Frage nach der Triftigkeit der Glaubenssprache, das heißt ihrer Sachbezogenheit, der Wahrheitsfähigkeit der Überlieferungsformen und Instanzen des Glaubens sowie dem spezifischen Wissenschaftscharakter der Dogmatik (10–17). Der dogmatischen Prinzipienlehre weist der Vf. die Aufgabe zu, Glaube, Überlieferung und Theologie als Wahrheitsgeschehen zu reflektieren. Darin unterscheidet sich das vorliegende Lehrbuch von den geläufigen „Einführungen in die Dogmatik", den „Prolegomena zur Dogmatik" oder der „Theologischen Erkenntislehre" (17–21). Denn in der Reflexion auf das christliche Sprach- und Wahrheitsgeschehen setzt die dogmatische Prinzipienlehre Offenbarung, Glaube, Schrift und Tradition nicht einfach voraus, sondern bezieht diese in die Reflexion mit ein. Dies geschieht mit Hilfe eines zugleich transzendental-sprachlichen und geschichtlichen Zugangs zur Glaubenssprache, der auf neuere transzendentalphilosophische, sprachphilosophische und hermeneutische Ansätze (Hermann Krings, Wittgenstein, Gadamer, Ricœur, Bubner, Schaeffler) zurückgreift und ausgehend von der Pluralität geschichtlicher Sprachgestalten die Glaubenssprache sowie ihre geschichtliche Vermittlung untersucht (22–32). Zunächst geschieht dies für das grundlegende Sprach- und Wahrheitsgeschehen des Christusereignisses (Teil B), sodann für die Sprachformen, Instanzen und Institutionen, durch welche dieses Sprach- und Wahrheitsgeschehen in der Geschichte bezeugt wird (Teil C), und schließlich für die Kriterien und Arbeitsmethoden der Dogmatik, sofern sie sich als wahrheitsverpflichtete Glaubenshermeneutik versteht (Teil D). Am Ende macht der Vf. einen Vorschlag zur kritischen Fortschreibung der Lehre von der Unfehlbarkeit des Glaubens (Teil E).

Nach der Exposition der Aufgaben, die der Vf. seiner dogmatischen Prinzipienlehre zuweist, werden in Teil B (33–98) zunächst Pragmatik, Semantik und Grammatik der Glaubenssprache erörtert, um zu zeigen, wie Gott in der Glaubenssprache zu Wort kommt (33–59). Danach wird aufgewiesen, warum das Christusereignis als das eschatologische, letztgültige Ereignis von Glaubenssprache zu verstehen ist (59–86) und warum die Kanonbildung ein Moment eschatologischer Glaubenssprache darstellt (87–98). Die Glaubenssprache wird vom Vf. dabei als eine autonome, aber nicht autarke Sprache charakterisiert: Sie hat ihr eigenes Regelwerk, ihr eigenes Gesetz, ist aber für andere Sprachen nicht nur offen, sondern in der hermeneutischen Erschließung des Glaubens auf sie auch angewiesen (53). In ihrer Pragmatik, Grammatik und Semantik ist die Glaubenssprache durch die Umkehr zu Gott bestimmt, der sich nur innerhalb der Glaubenssprache, für die der anakletische Sprechakt der *Acclamatio Nominis* konstitutiv ist, erschließt (34f). Glaubenssprache ist ein aus göttlicher Ansprache hervorgehendes Sprechen, in dem die Identität des Menschen und die Einheit der Welt konstituiert werden (43). Die Differenz zur allgemeinen religiösen oder mythischen Sprache besteht darin, daß in der Glaubenssprache der eine Gott aufgeht, im Unterschied zu den weltlichen Göttern (46f). Der göttliche Gott kommt in der Glaubenssprache zu Wort (54). In der Wissenschaftssprache „gibt" es keine Erfahrung seiner Nähe. Selbst in der Philosophie mit ihrem Abschlußgedanken des Absoluten ist der eine Gott ein „Lehnwort" (Richard Schaeffler).

In allen seinen Momenten, im Zeugnis Jesu, in seinem Tod und seiner Verherrlichung, ist das Christusereignis das eschatologische, letztgültige Ereignis von Glaubenssprache: Botschaft und Leben Jesu schreiben sich ein in die Glaubenssprache Israels und sein Tod und seine Auferweckung werden in der Glaubenssprache bezeugt (59–62). Eschatologisch ist dieses Ereignis von Glaubenssprache, weil sich im Leben des Gerechten, in seinem Sterben für die Vielen und seiner Auferweckung Gottes endgültiges Wort seiner Treue manifestiert, in einer Nähe für alle Zeiten, die größer nicht gedacht werden kann (71f). Im Leben und Sterben des Gerechten ist der „eine Name Gottes vollbracht, sein Name geheiligt" (73). Der christliche Glaube „bekennt Jesus Christus als den Zeugen Gottes, als den Knecht Gottes, in dessen Leben und Sterben sich Einung und Heiligung des Namens Gottes auf vollendete Weise ereignet haben" (74).

Als eschatologisches Ereignis von Glaubenssprache konstituiert das Christusereignis „eine *eschatologische Sprachgemeinschaft* in der Geschichte" (77): die Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus als das eschatologische Wort Gottes glauben, die Kirche. Die eschatologische Subjekthaftigkeit der christlichen Glaubensgemeinschaft ist „partizipativer Art" (77): Konstituiert durch Gottes in Jesus Christus gesprochenes Wort ist ihr Lebensraum Gottes Geist. Vermittelt ist das eschatologische Sprachereignis durch das Kerygma der Apostel (78–86). In diesem Zusammenhang diskutiert der Vf. auch die Frage nach der Zugehörigkeit von Frauen (Maria von Magdala, Junias) zum Kreis der Apostel (79–81). Zum apostolischen Kerygma zählt der Vf. auch die „kommunikativen Handlungen", in denen die Gemeinschaft der Gläubigen ihre „pragmatische Verdichtung" erfährt: Taufe und Eucharistie (82). Als die zentralen Bezeugungsinstanzen neben dem apostolischen Kerygma erweisen sich im Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche die Glaubenshinterlassenschaft und die Didaskalia; im Dienst der authentischen Weitergabe des Glaubens stehen das kirchliche Amt und die apostolische Sukzession, die mit der Verpflichtung auf das apostolische Kerygma zeigen, daß sich die Sprachgemeinschaft des Glaubens als apostolische Kirche versteht (82–86). In der Ausbildung der Glaubenshinterlassenschaft, verbunden mit der Institutionalisierung des Amtes, sieht der Vf. den Rahmen für die neutestamentliche Kanonbildung. Gegenüber Kurt Alands These, die Kanonbildung sei nach dem „Prinzip der Prinzipienlosigkeit" erfolgt, kann der Vf. unter Rückgriff auf die Kanonforschung und Exegese des *canonical approach* (Brevard S. Child u. a.) zeigen, daß der Prozeß der Kanonisierung der alttesamentlichen wie der neutestamentlichen Schriften ihrer Entstehung nicht äußerlich ist, die Kanonisierung also dezisionistisch erfolgte (87–98). Zu überzeugen vermag v. a., die Kanonbildung durch ein Bündel unterschiedlicher Kriterien als Moment des eschatologischen Ereignisses von Glaubenssprache zu begründen, die mit den Prinzipien der apostolischen Herkunft (Alter der Schrift, geschichtliche Treue etc.), der Erbauung der Gemeinden und der einzelnen Gläubigen (Katholizität, Verständlichkeit, geistlicher Sinn) und dem Prinzip der kirchlichen Anerkennung (Rezeption, liturgischer Gebrauch) verbunden sind (93–96). Die Heilige Schrift beider Testamente ist Zeugnis des einen Wortes Gottes und entspringt der Sprachlogik des Glaubens. Dieser theologische Sachverhalt wird durch die Qualifikation der Schrift als von Gott inspiriert ausgedrückt. Die Schrift ist die „maßgebliche Sprache des Glaubens aus der Ermächtigung durch Gott selbst" (97).

Im Anschluß an die Erörterung der Pragmatik, Semantik und Grammatik der Glaubenssprache gibt Teil C (99–192) einen Überblick über die Entwicklung der als Sprach- und Wahrheitsinstanzen begriffenen kirchlichen Lehrstrukturen: die Herausbildung der Sapientia christiana in der Väterzeit als gegenüber der Häresie sich etablierende orthodoxe Lehre (99–115), die Konzilien als Instanzen der *consensio antiquitatis et universitatis* mit einer abschließenden Reflexion auf das Wesen und den Wahrheitsanspruch des Konzils (116–130), die Entstehung wissenschaftlichen Theologie seit dem mittelalterlichen *intellectus fidei* – als dritter Sprachgestalt bzw. Sprachinstanz zwischen *paratheke* und *praedicatio fidei* (131–175) – und schließlich das aktive und gestaltende Magisterium der Kirche, wie es sich verstärkt seit dem 1. und 2. Vatikanischen Konzil herausgebildet hat (175–192).

In Teil D der dogmatischen Prinzipienlehre erläutert der Vf., ausgehend von dem gewandelten Rahmen der Öffentlichkeit für die Sprachgestalt des Glaubens (moderne Medienwelt, Wissenschaftsbegriff, Wirtschafts- und Bildungsgesellschaft), die dogmatischen Arbeitsweisen und Kriteriologien für die Vermittlung der Wahrheit des Glaubens (193–251). Das neue Sprachgefüge der Theologie ist bedingt durch die moderne Spezialisierung der Theologie und das Verhältnis der *scientific community* der Theologen zur allgemeinen *scientific community*, wobei es sich im Sinne der wissenschaftlichen Glaubensreflexion sowohl von der öffentlichen Sprachgestalt wie der Glaubenssprache der kirchlichen Glaubensgemeinschaft abhebt (200–207). Aus der modernen Sprachgestalt des Glaubens ergibt sich die Notwendigkeit einer Fort-

schreibung der *loci theologici*, die sich auf Zuordnung und Gebrauch der *loci proprii* wie der *loci alieni* bezieht (207f). So zeigt der Vf., wie unter veränderten Bedingungen heute theologische Argumentationsinstanzen zu bestimmen und zu verstehen sind: von der Schrift und Tradition über die *congregatio fidelium* bis zur Liturgie, die bei Melchior Cano nicht eigens erwähnt wird, aber auch der Kultur und den Religionen sowie den Zeichen der Zeit (209–251).

Der zentrale Gedanke des eschatologischen Sprach- und Wahrheitsgeschehens führt im abschließenden Teil E zu einer bedenkenswerten Neuinterpretation der Lehre von der Indefektibilität der Kirche und der Infallibilität ihrer Bezeugungsinstanzen (252–275). Der Vf. geht dabei von der Unfehlbarkeit des Glaubens (*infallibilitas fidei*) als dem Vergewisserungsgrund innerhalb der für die Glaubensüberlieferung konstitutiven Argumentations- und Bezeugungsinstanzen (*loci proprii*) aus und erschließt so den Kern der dogmatischen Entscheidungen des 1. Vatikanischen Konzils. Die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs in der Inanspruchnahme seines außerordentlichen Lehramtes ist nach Hünermann keine absolute, sondern sie ist auf die Infallibilität des Glaubens der Kirche bezogen, so daß der römische Bischof, der *ex cathedra* spricht, als bevollmächtigter Zeuge des überlieferten Glaubens der Kirche zu verstehen ist (257f). Da sich der Glaube aber auf ein *complexum enuntiabile* (Thomas von Aquin) bezieht und sein Inhalt in menschlicher Sprache niemals vollständig gegeben ist, bedürfen Verkündigung und Bezeugung des Glaubens immer neu der kritischen Unterscheidung und der Reinigung (265). Von hier aus ergibt sich ein verändertes Verständnis der Infallibilität des Glaubens und der Kirche sowie ihrer Bezeugungsinstanzen. Der Vf. nennt diese Unfehlbarkeit „pragmatisch", nicht weil er die kirchliche Unfehlbarkeit relativieren will, sondern weil es die Infallibilität des geschichtlich vermittelten und überlieferten Glaubens ist, dessen Perspektivität jeweils bei den unterschiedlichen Argumentations- und Bezeugungsinstanzen hermeneutisch zur Geltung zu bringen ist (270f). Es handelt sich um eine Infallibilität des Glaubens der *congregatio fidelium*, der an der Infallibilität Gottes als erster Wahrheit teilhat. Die kirchlichen Bezeugungsinstanzen haben eine Vermittlungsfunktion sekundärer Art (271). Sie sind dabei konstitutive Vermittlungsinstanzen für den Glauben und seine „infallibilitas participativa" (272). So empfangen die Inhaber des kirchlichen Lehramtes keine neue Offenbarung; vielmehr haben sie die Aufgabe, den gemeinsamen, geschichtlich vermittelten Glauben zu verkünden und verbindlich zu bezeugen. Dabei müssen sie das jeweilige Glaubensverständnis (*intellectus fidei*), wie es in der Theologie erarbeitet wird, berücksichtigen. Die Unfehlbarkeit des gemeinsamen, geschichtlich vermittelten Glaubens besteht zudem nicht einfach in der konkreten Sprachgestalt, sondern in der darin zum Ausdruck gebrachten Wahrheit.

Im kurzen Schlußwort (276–285) kommt der Vf. rückblickend noch einmal auf das Verständnis der Dogmatik als Glaubenswissenschaft zu sprechen. Der Dogmatik wird die Aufgabe zugewiesen, das verbindliche Verständnis des Glaubens zu erheben und so die inhaltliche Artikulation der formalen Perspektive des Glaubens und der Theologie zur Geltung zu bringen. Dieser Aufgabe kann die Dogmatik nur in einem intensiven interdisziplinären Dialog nachkommen. Als Glaubenswissenschaft ermöglicht die Dogmatik die rationale Kommunikabilität des Glaubens im Dialog von Kirche, Öffentlichkeit und Wissenschaft. Im Kontext der theologischen Disziplinen besitzt die Dogmatik eine Schlüsselfunktion: Die formale Perspektive des Glaubens, die für die Dogmatik konstitutiv ist, ermöglicht es den einzelnen Disziplinen, sich als theologische zu verstehen (280). Wo die Dogmatik keine eigene formale Perspektive mehr besitzt, droht die Einheit der Theologie zu zerfallen (279). „Nur wenn es der Dogmatik gelingt, die formale Perspektive des Glaubens herauszustellen, haben die einzelnen Disziplinen die Möglichkeit, sich als theologische Disziplinen zu begreifen und zu vollziehen" (280). Die Theologie braucht die formale Perspektive des Glaubens nicht nur, um unter den einzelnen Disziplinen, sondern auch mit den nicht theologischen Disziplinen einen sachhaltigen Dialog führen zu können.

Die von H. vorgelegte Prinzipienlehre geht über ein in die Dogmatik einführendes Lehrbuch weit hinaus. Sie stellt einen profilierten Entwurf zur Selbstverständigung der Dogmatik und ihrer Aufgabe der Glaubenshermeneutik dar, in der ein neuer Weg eingeschlagen wird: Ausgehend von einer Reflexion auf die Pragmatik, Grammatik und Semantik der Glaubenssprache, werden der Glaube und seine Bezeugungsinstanzen als Sprach- und Wahrheitsgeschehen reflektiert. Dies eröffnet die Möglichkeit einer Fortschreibung der Lehre von den *loci theologici*, die dem geschichtlich vermittelten und überlieferten Glauben und seiner Hermeneutik gerecht wird. Zugleich wird aufgezeigt, worin die formale Einheit der theologischen Disziplinen begründet ist. Auch wenn sich bei der Reflexion auf die Grundzüge der Glaubenssprache vielleicht deutlicher hätte zeigen lassen, wie im Pluralismus der Sprachspiele die *eine* Vernunft zu denken ist, besticht doch die vom Vf. vorgelegte Prinzipienlehre durch ihren transzendental-sprachlichen und geschichtlichen Ansatz.

Freiburg Helmut Hoping

Piegsa, Joachim, **Das Ehesakrament.** – Freiburg/Basel/Wien: Herder 2002. 116 S. (Handbuch der Dogmengeschichte Bd 4, Fasz. 6), kt € 29,00 ISBN: 3–451–00740–1

Das „Handbuch der Dogmengeschichte" ist inzwischen ein Teil derselben. Aber auch im 53. Jahr seit Eröffnung des monumentalen Werkes wird es in respektabler Unbeirrbarkeit fortgeführt und ist nun nur noch sechs Faszikel vom Abschluß entfernt, eine Art Dinosaurier in einer inzwischen nach Methode und Konzeption recht veränderten theologischen Welt. Mit dem angezeigten Beitrag ist der sechste Bd „Sakramente – Eschatologie" zum Abschluß gelangt. Er ist keinem Dogmatiker, sondern einem ausgewiesenen Moraltheologen anvertraut worden – was sich allenthalben bemerkbar macht.

Der Generallinie des Handbuchs folgend, befaßt sich der ehemalige Augsburger Prof. in chronologischer Folge mit den wesentlichen Schritten der Gestaltung und Ausgestaltung des letzten Sakramentes, ohne freilich die Zeitsequenzen immer genau zu wahren. Im Kap. „Patristische und scholastische Entwicklung" z. B. ist erst von der Scholastik und dann, sehr selektiv, auch von den Kirchenvätern die Rede (näherhin freilich ausführlich nur von Augustinus). Schwerpunkte der Darstellung sind die „Biblische Grundlegung" (10–48) mit der dankenswerten Akzentuierung des Liebesgebots als des ehetheoretischen Rahmens der Schrift sowie die lehramtlich-päpstliche Lehre seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (85–116). Aber auch Problemkreise wie das Scheidungsverbot und die Ausnahmen der privilegia Paulinum und Petrinum, denen eingehende Sequenzen gewidmet sind, kommen nicht zu kurz. Die eigentliche Dogmengeschichte aber doch wohl: Die Neuzeit besteht praktisch nur aus Luther, Trient und geht dann erst ab Vaticanum II weiter.

Der Vf. bemüht sich, die ziemlich komplizierte und alles andere als logisch-geradlinig verlaufende Entwicklung in behutsam-kritischer Beobachtung punktuell nachzuzeichnen. Es wird deutlich, daß und in welchem Maß als essentiell erachtete Momente der gegenwärtigen Doktrin in historischen Vorentscheidungen begründet liegen, deren Gesamtrahmen freilich nicht mehr als gültig angesehen wird – etwa die allgemeine Bewertung der Sexualität. Überhaupt nicht wird der soziologische Hintergrund beleuchtet, ohne den jene Vorentscheidungen gar nicht hätten erfolgen können.

Auf angesichts des knappen Raumes relativ weiten Strecken ergeht sich der Moraltheologe in sehr moralistisch anmutenden paränetischen, von einer sehr pessimistischen Grundhaltung bestimmten Abschweifungen, die gewiß gut gemeint sind, aber nicht so recht in das Genus litterarium passen (z. B. über Ursünde und Sünde, 17–21, oder Treue, 46–48). Dafür kommen die dogmatischen Strukturlinien schwach heraus, zumal das Buch sich gerade hier praktisch nur auf ein oder zwei Fachvertreter der Disziplin stützt, der das „Handbuch" dienen möchte. Die Differenziertheit der systematischen Überlegungen in der Dogmengeschichte wird nur ansatzweise sichtbar. In der heutigen Diskussion um die wiederverheirateten Geschiedenen neu beachtete Synoden wie das Illiberitanum (um 306) oder die Konzilien von Vannes und Agde (Ende 5., Anfang 6. Jh.) werden nicht erwähnt.

Über einzelne Urteile des Vf.s wird man streiten dürfen. So wohl über die sehr plane Behauptung, die Ehescheidung habe im AT „grundsätzlich als Unrecht" gegolten (22). Neben der angeführten Stelle Dtn 24,14 wären aber sehr wohl zu diskutieren: Jer 3,1; 2 Sam 3,14ff; 16,20ff; 20,3; Gen 16; 21,8–21; Hos 3,1 und Ri 19,2. Durch den Neuen Bund, heißt es 27, sei der Sinai-Bund „abgelöst und ist zum Alten Bund geworden" – eine Aussage, die man ohne die Provokation von Mißverständnissen kaum mehr vertreten kann. Viele bekommen wohl auch Beschwerden, wenn sie die „ausgewogene Lehre" von „Humanae vitae" dahingehend charakterisiert finden, daß sie „die Ehgatten nicht überfordert" (87). In diesem Kontext wird die „Königsteiner Erklärung" der Deutschen Bischöfe von 1968 zwar erwähnt, aber doch höchst selektiv beschrieben. Ähnliches ist hinsichtlich der Urteile zur Feministischen Theologie (11) und zur Evolutionslehre (16) zu konstatieren.

Pentling Wolfgang Beinert

Sühne, Erlösung, Miterlösung, hg. v. Dirk Grothues. – Altenberge: Oros 2000. 145 S. (Beiträge zu Medjugorie, 10), kt € 12,00 ISBN: 3–89375–191–2

Im Zentrum der Sammlung von neuen Beiträgen stehen die Ausführungen von Dieter Hattrup zum Thema „Die Neuentdeckung der Sühne im Erlösungsgeschehen" (29–53). Bei seinen Ausführungen geht H. zunächst kurz auf die allgemeine Problematik der Gewalt ein und legt dann eine Sicht vor, die weitgehend von R. Girard inspiriert ist. Im Unterschied zu manchen Kritikern, die eine theologische Rezeption Girards mit dem undifferenzierten Argument ablehnen, das Kreuz sei etwas anderes als der Sündenbockmechanismus, unterscheidet H. klar zwischen dem, was Menschen Jesus antun und ihn insofern zum Träger der Sünde (Sündenbock) machen, und dem, was

Jesus selber in seiner Antwort auf die menschliche Gewalt vollbringt. Diese Tat bewirkt Erlösung, und sie ist ein Selbstopfer, das aber eine ganz andere Art des Vollzugs und einen völlig anderen Sinn hat als die blutigen Tier- und Menschenopfer oder als die ‚Selbstopfer' moderner Selbstmordterroristen. H. weiß, daß mit dieser Unterscheidung nicht alle Probleme gelöst sind, denn es gibt Wahrheiten, über die „positiv und zustimmend zu reden" schwierig ist, weil bereits durch das Reden die Situation sich verändert oder gar verkehrt. „Die Opferwahrheit ist eine solche. Denn wenn ich darüber spreche und öffentliche Reden halte, erheische ich Einverständnis, mindere also die Stimmung meiner potentiellen Konkurrenten, sich zu widersetzen, und stärke gleichzeitig meine eigene Lage für eventuelle Kämpfe. Zum Opfer machen kann man nur sich selbst; oder man kann darüber zu dem reden, den man liebt, sonst wird diese Rede zu einer scharfen Waffe, die von Links und Rechts auch in dieser Schärfe eingesetzt wird" (51). H. illustriert diesen Kampf mittels der Opfersprache in der heutigen Welt: „Wie scharf der Kampf zwischen Links und Rechts ausgetragen wird, ergibt sich an der grundverschiedenen Deutung des jüdischen Holocaust durch die Nazis und die heutige Einstellung zu Abtreibung und Euthanasie. Mit der Girardschen Erkenntnis, daß alle Kulturen, auch die säkularisierte Moderne, auf dem Opfer aufgebaut sind und dies zugleich nicht wahrhaben wollen, lassen sich die Abgründe ausleuchten" (52). Die Schwächsten und Opfer waren damals die Juden, heute sind es die Ungeborenen und Alten. Dennoch fallen die Urteile in beiden Fällen meistens sehr unterschiedlich aus. Diesen präzisen Ausführungen von Hattrup kann ich – von einer kleinen Ausnahme abgesehen – ganz zustimmen. Man sollte die Vernichtung der Juden nicht mit dem Wort *Holocaust* bezeichnen, das Ganzopfer meint, denn dieses Wort suggeriert eine unbewußte Zustimmung zur Sicht Hitlers, der die Ausrottung der Juden selber als Gründungs- und Ganzopfer für sein ‚tausendjähriges' Reich verstanden hat.

Die meisten anderen Beiträge im vorliegenden Bd sind von weniger grundsätzlicher Art. J. Müller weist auf „Normale und pathologische Formen der Sühnepraxis" hin (22–28). D. Grothues zeichnet kurze Lebensbilder vom miterlösenden Lieben und Leiden bei „Anna Katharina Emmerick" (54–72), deren Visionen und Mitteilungen der bekannte Dichter Clemens Brentano festgehalten hat, und von der miterlösenden Solidarität bei „Maria Halfmann" (73–88). Beide seien – im Unterschied zu damaligen Vorstellungen – nicht einem Gottesbild gefolgt, nach dem der göttliche Zorn durch das Opfer des Sohnes besänftigt werden mußte. Beide hätten aber tragen wollen, was andere Menschen verfehlt hatten. Drei weitere Beiträge beschäftigen sich mit dem Wallfahrts- und Erscheinungsort Medjugorie. P. Petar Ljubicic berichtet über die „Aktuelle Situation in Medjugorie" (13–21), Kurtz Knotzinger über „Welche Rolle spielen Sühne und Miterlösung in den Botschaften von Medjugorie?" (89–108) und Alfons Sarrach über „Medjugorie – ein geschenktes drittes Auge" (108–117). Es wird festgehalten, daß in den Botschaften das Wort Sühne nicht vorkommt und sich auch kein genereller Sühneaufruf an alle Gläubigen findet, denn dies setze eine besondere Berufung voraus und überfordere durchschnittliche Christen. Das Hauptthema von Medjugorie sei der Friede. Dafür seien aber verschiedene Formen der Entsagung, der Buße und des ‚Opfers' notwendig, und das größte Opfer sei das Opfer der Liebe (100). Dadurch sollen die Menschen der Muttergottes helfen, ihre große Aufgabe des Friedens in der Welt zu erfüllen (101–103). Unter dem indischen Bild vom geschenkten Auge wird auch ausgeführt, Medjugorie leite zu einer neuen Sicht der Wirklichkeit und der modernen Welt an. Diese drei Beiträge sind kurz und lassen viele Fragen offen. Sie zeigen aber, daß es sinnvoll wäre, wenn auch die akademische Theologie sich mehr mit religiösen Phänomenen beschäftigen würde, die zwar nicht nach ihrem Geschmack sind, bei Gläubigen aber doch eine große Rolle spielen.

Der abschließende Beitrag von Albrecht von Raab-Straube stellt die Frage „Maria – Miterlöserin?" Er greift biblische Themen und Aussagen vom Zweiten Vatikanischen Konzil über die Stellung Mariens im Erlösungsgeschehen auf, wobei er gleichzeitig die Rolle des Hl. Geistes betont. „Mittler, Tröster, Fürsprecher und Miterlöser ist im strengen Sinn der Heilige Geist, insofern er im Menschen gegenwärtig ist, damit das Werk Christi ankommen kann. Aber insofern dieses Werk des Geistes im *Menschen* ansetzt in aller Freiheit, ist uns Maria das Zeichen für die charakteristisch menschlich freie Tat und Zustimmung" (134). In einem nächsten Schritt plädiert Raab-Straube dafür, daß innerhalb der Geistesgaben „eine ‚männliche' Form der Weiterführung des Werkes Christi in den Diensten der Apostel, der Propheten, der Lehrer und der anderen Aufgaben in der Kirche und andererseits eine ‚weibliche' Form der Durchseelung" zu unterscheiden ist (135f). Maria komme „als der ‚Seele' des Leibes der Kirche die ‚miterlösende' Aufgabe zu in einem spezifisch weiblichen Sinn. Sie ist das geschöpfliche Prinzip der Miterlösung, insofern alle Gaben des Geistes primär zu haben sind als empfangene und durchtränkt sind von der Liebe als der beseelenden Kraft" (136). Raab-Straube geht weiter auf die Frage der Nachfolge Jesu Christi ein, wobei er deutlich zwischen Nachahmung und Nachfolge unterscheidet und den klassischen Satz ‚per Mariam ad Jesum' aufgreift: „Es gibt keine Nachfolge Jesu, wenn sie nicht in der Haltung vollzogen wird, die konkret an Maria sichtbar geworden ist" (140). In diesem Kontext deutet er die Einladung an alle Gläubigen zur Nachfolge Christi als Aufruf zur Miterlösung: „Entscheidend ist jetzt aber, daß jeder, der dem Herrn auf seinem Weg folgt, selbst mithineingezogen wird in sein erlösendes Tun für die Welt" (143). Nach kurzer Erwähnung protestantischer Einwände plädiert Raab-Straube abschließend für folgende Formulierung: „Die beste und zutreffendste Beschreibung der persönlichen Würde Mariens ist für alle Christen der Titel ‚Muttergottes!' Andererseits kann die Aufgabe, der besondere Dienst Mariens für die Kirche nicht besser ausgedrückt werden als durch den Titel Miterlöserin" (146). Obwohl die Ausführungen von Raab-Straube im ganzen einigermaßen ausgewogen sind, entscheidet er sich doch für einen anderen Sprachgebrauch als das Zweite Vatikanische Konzil, das die gleiche Frage ausführlich diskutiert hat. Es hat den Begriff „Miterlöserin" nicht für den geeignetsten, sondern für einen sehr problematischen gehalten, und ihn deshalb verworfen. Es zog den Begriff ‚Gefährtin Christi' im Erlösungsgeschehen vor. Es hatte dafür gute Gründe. Wenn Raab-Straube dennoch fürs Gegenteil plädiert, wirkt sein Vorstoß nicht klärend, sondern eher verwirrend. In einer Situation, in der die Mariologie keinen leichten Stand hat, hilft er dieser nicht weiter, sondern trägt eher dazu bei, auch eine gesunde Mariologie durch seine problematische Wortwahl zu diskreditieren.

Innsbruck Raymund Schwager (†)

Ostkirchenkunde

Witte, Bernd: **Die Sünden der Priester und Mönche.** Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602 pp. 104–154 (ps. Athanasius) der Pierpont Morgan Library. Bd 1: Textausgabe. – Altenberge: Oros 2002. 302 S. (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten, 12), kt € 50,00 ISBN: 3–89375–208–0

Texte, die darüber Aufschluß geben, wie das orientalische Christentum die islamische Herrschaft ertrug zu einer Zeit, da die Muslime noch deutlich die Minderheit, die Christen hingegen deutlich die Mehrheit der Bevölkerung in den von den Arabern eroberten Gebieten darstellten, aber nicht mehr nur als temporäre Erscheinung gesehen werden konnten, gibt es nicht zu viele.

Seit einiger Zeit finden solche Texte ein verstärktes Interesse. Ohne sie lassen sich die Vorgänge im frühislamischen Orient überhaupt nicht verstehen. Die Schriften der „Sieger" waren an den inneren Vorgängen in den von ihnen beherrschten Völkerschaften kaum interessiert, auch wenn im Fall der Kopten Ägyptens bereits bei der Eroberung deutlich wurde, daß die Sieger dem vor den Byzantinern abgetauchten koptischen Patriarchen nun für die Festigung ihrer Herrschaft zu nutzen wußten und zunächst die muslimische Herrschaft auch eine Erleichterung gegenüber der kirchenpolitisch bedrängenderen der Byzantiner war.

Von den drei Varianten der Reaktion auf die Eroberer – Konversion zum Islam, Umsturz der Verhältnisse oder religiöse Introversion – zeugt der von Witte edierte Text von der letzteren. W. hebt hervor, daß der Text unter den für diese Zeit erhaltenen koptischen Texten zum ersten gemeinsamen Jh. mit den muslimischen Eroberern insofern eine Sonderstellung einnimmt, als er konkrete Bezüge zu historischen Geschehnissen enthält. Da W. in diesem als „Teil 1: Textausgabe" bezeichneten Bd dazu keine eingehenderen Ausführungen folgen läßt, ist zu erwarten, daß der dann hoffentlich bald erscheinende Bd 2 dies nachholen wird. Auch wenn für Theologen die philologischen und editorischen Fragen von nachgeordneter Bedeutung sind, darf doch darauf hingewiesen werden, daß W. hier umfassend zu den koptischen und arabischen Textzeugen des Textes Kodex M 602 der Pierpont Morgan Library arbeitet. W.s berechtigte Kritik an den ersten Texterschließungen Orlandis geht einher mit einer größeren Nähe zur Diss. von F. J. Martinez von 1985 („Sahidic Apocalypse of Pseudo-Athanasius"). Eine weitere Edition des Textes ist an der Ruhr-Universität Bochum in Bearbeitung. Um diese Doppelung der Edition des Textes zu begründen, kann auch W. nur auf nicht in der Sache der Editionsarbeit liegende Gründe verweisen. Er habe erst 1997 von den Bochumer Arbeiten erfahren. Man habe sich geeinigt, zunächst W.s hier vorliegenden Text erscheinen zu lassen, dann den fließenden Lesetext der Bochumer. Immerhin wurden beide Texte verglichen und Lesungen korrigiert. W. weist in seinen Anmerkungen Korrekturen aufgrund der Bochumer Arbeit gesondert aus. Kodex, Schriftbild, Schrift, Schreibung, die diakritischen Zeichen, die Abkürzungen im Text, die Interpunktion, Sprache und Orthographie: Alles wird von W. ebenso ausführlich behandelt wie die Vorstellung der weiteren Textzeugen (koptische Fragmente und arabische Textzeugen). Der Textgeschichte ist eine graphische Darstellung beigegeben.

W. setzt sich in der Frage der Abfassungszeit von Orlandi ab (der hielt 740 bis 750 für die gegebene Zeitspanne), vermeidet aber auch

die Engführungen bei Martinez und Hoyland, indem er die Zeit von 715 bis 744 für wahrscheinlich hält. Der Verfasser sei ein unter dem Pseudonym des Athanasius schreibender Mönch oder Kleriker, die Adressaten eine ländliche – auch Laien umfassende – Bevölkerung. Der Text gehöre zur Gattung der Homilien (und nicht zugleich zu der der Apokalypse, wie Martinez behauptete). Der für die koptische Eschatologie und die Antichrist-Thematik ertragreiche Text mit seiner Kritik am vorauslaufenden Zustand der kirchlichen Wirklichkeit verdient eine gründliche Kommentierung. Gerade die Korrekturen an dem auf der Textedition von Martinez (dessen Arbeit leider nie gedruckt wurde) aufbauenden Werk von R. G. Hoyland (*Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997) gibt schon der vorliegenden Textedition ihr besonderes Gewicht. Man darf gespannt sein, ob das nun auch inhaltlich Konsequenzen haben wird.

Göttingen Martin Tamcke

Theologiegeschichte

Bayer, Oswald: **Martin Luthers Theologie.** Eine Vergegenwärtigung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2003. XVIII, 354 S., brosch. € 29,00 ISBN: 3–16–148122–4

Oswald Bayer hat mit seiner Vergegenwärtigung der Theologie Luthers die Bilanz einer über 40jährigen wissenschaftlichen und seelsorgerlichen Beschäftigung mit Luther gezogen und ihre Früchte geerntet. Das aus Reden an die allgemeine Öffentlichkeit im Rahmen des Studium generale der Universität Tübingen hervorgegangene Buch hat nicht nur ein akademisches Anliegen, es entspricht vielmehr selbst seinem Gegenstand, der Theologie Luthers, wenn es diese nicht bloß historisch distanzierend darstellt, sondern geschichtlich und systematisch vergegenwärtigt als eine Anrede, die heute zu hören ist, die heute wie damals zur Stellungnahme herausfordert und die heute wie damals nicht zuerst dem fragenden Verstand antworten, vielmehr dem bedrängten Gewissen zu Hilfe kommen will. Auch für B.s Buch soll gelten, was der Autor in Anlehnung an den Titel einer Thesenreihe aus dem Jahr 1518 von Luthers Theologie insgesamt sagt: „Die intellektuelle Glaubenserkenntnis wird nicht geschieden von der affektiven Glaubenserfahrung" (VIII). Dies gilt für B.s Darstellung insofern, als sie die Theologie Luthers zur Sprache bringen, ihr Wort und Widerhall verleihen, sie für Verstand und Gefühl zu Gehör bringen möchte und deshalb selbst Theologie im Sinne Luthers zu sein beansprucht.

Obwohl es die Komplexität von Luthers Theologie verwehre, sie auf einen Grundbegriff zu bringen, sei dennoch ein Urmotiv auszumachen, das ihrem Anliegen, dem Gewissen Schärfe und Trost zu verleihen, entspreche und das seine Theologie von innen her zusammenhalte, so B. in seinem Vorwort. Diese Mitte könne mit den Motiven der christlichen Freiheit, der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und der Rechtfertigung allein aus Glauben umschrieben werden, drei Motiven, die in dynamischer Weise den einen Grund umkreisen. Dementsprechend entfaltet B. seine Darstellung in drei konzentrischen Kreisen, die immer wieder das Ganze und die Mitte beleuchten und vergegenwärtigen: in der Einführung, den Prolegomena und der thematischen Entfaltung. Dadurch wird klar, daß auch die am traditionellen Aufbau der Systematischen Theologie orientierte Stoffgliederung in A. Prolegomena und B. materiale Dogmatik und Ethik nicht einfach ein bei Luther nicht auffindbares, erst in der späteren Theologiegeschichte entwickeltes Schema dem lebendigen Wort Luthers einengend und fesselnd überstülpt, sondern daß diese Gliederung der Entfaltung des einen Urmotivs in Luthers Theologie dient, das in der Vielfalt seiner Konsequenzen immer wieder neu zur Sprache gebracht wird. Daß Dogmatik und Ethik nicht voneinander getrennt werden, wiewohl sie voneinander zu unterscheiden sind, verdankt sich der konsequenten Verfolgung des Urmotivs, das einerseits Unterscheidungen, andererseits Einheit begründet. Dem Verhältnis von Einheit und Unterscheidung entspricht die trinitarische Struktur der Themenabfolge im zweiten Teil. Diese aus dem Glaubensbekenntnis erwachsende Struktur bezieht die umfassendere Systematik des Lutherschen Katechismus ein, deren Kern sie ausmacht. Das zeigt sich auch an der Methode der Darstellung, die durchgängig auf die Texte Luthers bezogen ist und diese unmittelbar zu Wort kommen läßt. Dabei legt der Autor ein besonderes Gewicht auf drei Gattungen: Katechismus, Bibelvorrede und Lied, die jeweils in unterschiedlicher Weise die eine Mitte der Theologie zur Sprache bringen, als Glaubenslehre, als Anleitung zum Schriftverständnis, als Ausdruck und Akt der Frömmigkeit. Der Katechismus bildet dabei den Leittext und in ihm das Glaubensbekenntnis. Die Arbeit am Text führt entsprechend der exegetischen Methode Luthers selbst von sich aus zu den systematisch bedeutsamen Zusammenhängen. Der Wahrheitsanspruch bringt sich in der Gegenwart neu zur Geltung und provoziert eine kritische Auseinandersetzung mit den die Neuzeit prägenden geistigen Kräften.

Der Vf. bewältigt in seinem Buch drei Aufgaben in einem: 1. eine historisch fundierte systematische Darstellung der Theologie Luthers, 2. eine Kommentierung von Hauptschriften Luthers, besonders des Katechismus, 3. die Durchführung einer Lutherischen Systematischen Theologie in gegenwärtiger Perspektive. Diese drei Aufgaben sind eng miteinander verwoben, wie es die durch ihren Gegenstand gespeiste Methode erfordert. Das Werk weist dadurch ein hohes Maß an Einheit von Form und Inhalt auf.

Das Vorwort des Vf.s setzt den Leser in wünschenswerter Klarheit über das Anliegen, die Methode und die Voraussetzungen des Werks ins Bild.

Die Einführung bietet eine erste Entfaltung der Mitte und des Ganzen der Theologie Luthers unter dem geschichtlichen Leitmotiv des Zeitenbruchs, das sie in einen apokalyptischen Horizont stellt. Der Bruch und Umbruch der Zeiten, den Luther in sich erfahren und für andere dargestellt habe, sei der zwischen altem und neuem Äon, zwischen dem Reich der Sünde und dem des Heils, dem der gefallenen und dem der erneuerten Schöpfung. Dieser Umbruch führe in eine neue Zeit, die Zeit der „Geistesgegenwart" (1). Die Erfahrung dieser Zeitenwende in sich selbst ließ Luther nicht nur ein „Mensch zwischen Gott und Teufel" [so der Untertitel von H. A. Obermans Lutherbuch] werden, sondern durch die bedrängende Einsicht bestimmt sein: „Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden" (WA 31I,249,25f). Wenn das Böse so eng mit Gott verbunden ist, daß der angefochtene Mensch Gott nicht mehr vom Teufel unterscheiden kann, dann kann nur Gott selbst in seinem Leiden und Tod am Kreuz davon erlösen. Diese befreiende Wendung wird dem Menschen durch das Wort zugesagt. Deshalb steht das Wort Gottes im Zentrum von Luthers Theologie. In der Taufe wird es dem Menschen so zugesprochen, daß er aus der alten in die neue Welt gehoben wird. Darin, so B., zeige sich Luthers Aktualität, daß er den Zeitenbruch im Kreuz Christi neu zur Sprache bringt. Dies alles wird immer wieder durch den Bezug auf eine Aquarellzeichnung von M. M. Prechtl veranschaulicht, die das Lutherbild einer Zeichnung von J. Reifenstein und eines Gemäldes von L. Cranach d. Ä. aufgreift und surrealistisch mit den Figuren des Gekreuzigten und Menschen füllt. So bekommt die Vergegenwärtigung anschauliche Form und Versinnlichung in der bildenden Kunst, wozu auch Bilder von Kunstwerken HAP Grieshabers und Toni Zenz' dienen. Das entspricht der sinnlichen Seite des „leiblichen Worts".

Der erste Teil des Buches behandelt aus dem Urmotiv Luthers ableitbare grundsätzliche Einsichten in die Theologie, die sog. Prolegomena. Es wird klargestellt, daß die Frage nach dem Wesen der Theologie zuerst eine Frage nach dem ist, was einen Theologen ausmacht. Denn die Theologie sei nicht nur eine akademische Angelegenheit, sie sei eine Tätigkeit von Menschen, so daß zuerst nach dem Menschen gefragt werden müsse, der Theologie betreibt. Entscheidend sei dabei für Luther, daß jeder Mensch Theologe ist, weil jeder Mensch vor Gott gestellt ist und durch die Anrede von Gott er selbst wird. Der Annahme aber, daß die drei Merkmale der Theologie, die Sache jedes Christen, ja jedes Menschen ist, nämlich oratio, meditatio, tentatio, für Luther auch Regeln des Theologiestudiums seien, das Angelegenheit des professionellen akademischen Theologen ist, scheint eine Verwechslung der wissenschaftlichen Theologie mit der allgemeinen zugrunde zu liegen, die schon Johann Salomo Semler kritisiert hat und die die unbeschadet des Zusammenhangs notwendige Unterscheidung zwischen Frömmigkeit und Wissenschaft mißachtet, auch wenn diese Unterscheidung Luther selbst nicht ausdrücklich vorgenommen hat. Aus dieser Vermischung ergibt sich ein Problem: Es solle Aufgabe des professionellen Theologen sein, in wissenschaftlichen „Sätzen, die den höchstmöglichen Grad von Bestimmtheit" (17) erreichen, vom christlichen Glauben Rechenschaft zu geben. Kommt denn nicht in religiöser Hinsicht den Sätzen in der allgemeinen Theologie, die Ausdruck der Frömmigkeit sind, von sich aus schon die höchste Bestimmtheit zu? Bedarf das Wort Gottes, um den Menschen treffen zu können, wissenschaftlicher Bestimmtheit? Der Stellenwert, der der wissenschaftlichen Theologie für die Theologie überhaupt zukommt, wird eher verschleiert als geklärt. Die Aufgabe der allgemeinen Theologie nach Luther hingegen stellt der Autor sehr einleuchtend dar. Der neuzeitlichen Gefahr des Auseinandertretens von Frömmigkeit, Religion und Theologie kann aber nicht durch Verzicht auf Unterscheidung, sondern nur durch Aufzeigen des inneren Zusammenhangs des Unterschiedenen begegnet werden.

Thema der Theologie nach Luther sei, so B., der sündigende Mensch und der rechtfertigende Gott. Um dieses Thema angemessen behandeln zu können, müsse die Theologie sich auf Erfahrung beziehen, nicht auf die Erfahrung als solche, sondern auf die Erfahrung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift (20, 34). Sie sei deshalb weniger Wissenschaft als Erfahrungsweisheit. Für diese Weisheit gelten nun die drei Regeln der oratio, meditatio, tentatio, nicht jedoch für das wissenschaftliche Studium der Theologie als solches. Diese Weisheit erfahre den „Wortwechsel zwischen Gott und Mensch" (36), in dem Gott dem Menschen die Vergebung der Sünde zusagt. Der Vorgang der Rechtfertigung sei der Schlüssel für alle theologischen Aussagen. Er werde im Glauben als einer

„vita passiva" erfahren, die weder Kontemplation oder Spekulation noch Praxis oder Werk sei.

B. bestimmt erneut das Reformatorische in Luthers Theologie als die Beziehung zwischen Verheißung und Glaube, wie sie in der Schrift „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" von 1520 zum Ausdruck kommt. Die reformatorische Entdeckung Luthers sei in der Besinnung auf das Bußsakrament geschehen. Dabei sei ihm deutlich geworden, daß das Evangelium eine performative Sprachhandlung ist, bei der das Zeichen die von ihm bezeichnete Sache selbst ist. Diese zeichentheoretische Bestimmung der reformatorischen Entdekkung Luthers durch B. bringt aber Schwierigkeiten mit sich. Erstens wird der Unterschied zu solchen Fällen einer Identität von Zeichen und Sache nicht klar, die auf Selbstbezüglichkeit oder Selbstinklusion beruhen (so ist etwa das Wort Substantiv selbst ein Substantiv, d. h. es steht auch für sich selbst). Zweitens ist die bloße Performativität nicht hinreichend für die Bestimmung der Verheißung des Evangeliums, da sie nur den unmittelbaren Vollzug der Verheißung im Akt ihrer Äußerung meint, nicht aber schon die Erfüllung, die Voraussetzung ist für die Heilsgewißheit. Die Heilszusage des Evangeliums ist für Luther mehr als bloße Heilsverheißung, sie ist Heilsgewährung. Nicht daß das Evangelium eine Tätigkeit Gottes ist, ist entscheidend, sondern daß die Tätigkeit der Verheißung zugleich ihre Erfüllung mit sich bringt. Wäre dies nicht so, dann könnten immer noch Zweifel an der Erfüllung bestehen bleiben, Heilsunsicherheit wäre die Folge. Die zeichentheoretische Fassung der reformatorischen Entdeckung Luthers bleibt bei B. zunächst unterbestimmt. Erst wenn er das Evangelium als wirksames Wort bezeichnet, das gibt, was es zusagt, hat er die spezifisch theologische Bestimmtheit der Verheißung erfaßt, die Heilsgewißheit begründet. Dann wird deutlich, daß „promissio" bei Luther nicht einfach Versprechen bedeutet, das wohl ein performativer Akt ist, dessen Erfüllung aber noch ausstehen kann, sondern in spezifisch theologischer Weise die Zusage, die das, was sie zusagt, auch schon zugleich gewährt. Diese reformatorisch-theologische Transformation des Begriffs der promissio bei Luther hätte schärfer herausgearbeitet werden können. Dann wäre auch klarer geworden, warum sowohl die Absolutionsformel als auch der Gabespruch der Abendmahlsworte als auch der Taufspruch als auch die Weihnachts- und Ostergeschichten promissiones in diesem Sinne sind, wie B. behauptet.

„Gewißheit setzt Eindeutigkeit voraus" (53), so der Vf., die für Luther nur durch die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium möglich sei. Das Gesetz habe einen faktischen, das Evangelium einen sachlichen Vorrang. Die Verabsolutierung einer der beiden Größen bringe die Gefahr entweder des Nomismus oder des Antinomismus mit sich. Das Evangelium werde so zu einem neuen Gesetz oder das Gesetz werde verharmlost. Diesen Gefahren sei die Neuzeit in hohem Maße ausgesetzt gewesen. Deshalb sei auch heute die Unterscheidung Luthers unverzichtbar.

Diese grundlegende Unterscheidung sei durch die Hl. Schrift gespeist, die, indem sie sich selbst auslege, den Hörer ihres Worts kritisch auslege und nicht umgekehrt in einem Akt der auf das Selbstbewußtsein sich gründenden Anmaßung von diesem ausgelegt werde. Die Hl. Schrift sei also für Luther selbst Subjekt ihrer Auslegung, der Hörer des Worts sei ihr Objekt, er erfahre sich als der Ausgelegte. Erst dann könne die Schrift ihm das sagen, was er sich nicht selbst sagen kann, wessen er aber notwendig bedarf. Erst dann erweise sich die Schrift als das lebendige Wort Gottes, weil sich als ihre Mitte Christus selbst im vom Gesetz zu unterscheidenden Evangelium zeigt.

Der zweite Teil ist ein nochmals das Ganze und das Urmotiv entfaltender Durchgang durch Einzelthemen der Theologie Luthers, der sich in durch die Gliederung nach außen nicht kenntlich gemachten, aber im Vorwort angekündigten zwei großen Schritten vollzieht. Der erste reicht von der Schöpfung bis zur Frage nach dem Bösen, der zweite von der Überwindung des Bösen bis zur Weltvollendung. Der Übergang vom ersten zum zweiten Schritt bildet den Umbruch der Zeiten ab, der nach B. für Luthers Theologie entscheidend ist. Eine Frage stellt sich bei der Verortung der Lehre von den Weltordnungen vor der Sündenlehre. Hätte sie nicht nach dieser behandelt werden sollen, am besten im Zusammenhang mit der Zwei-Regimentenlehre, da die Dreiständelehre, wie B. selbst sagt, die biblische Urgeschichte nicht nur schöpfungstheologisch, sondern auch sündentheologisch auslegt (111), und da die beiden Lehren einander ergänzen (295)?

Die Gliederung dieses zweiten Teils ist eine Kombination aus synthetischem und analytischem Aufbau, da sie einerseits von Schöpfung über Fall und Erlösung zur Weltvollendung synthetisch fortschreitet, andererseits analytisch vom Menschen und der menschlichen Gemeinschaft über Christus zum trinitarischen Gott zurückführt. Obwohl die Trinitätslehre im Bezug auf die Erlösung in Christus und auch schon im Bezug auf die Schöpfung zu verstehen ist, könne sie nach Luther nicht als Prinzip der gesamten Theologie oder als Rahmentheorie des christlichen Glaubens gelten, wie für viele Theologen nach Karl Barth. Da sie, so B., nur als Entfaltung des reinen Evangeliums zu begreifen sei, erfasse sie nicht die Seite des Gesetzes und habe nichts mit der unerklärlichen Verborgenheit Gottes zu tun (305f). Dann stellen sich aber die Fragen, ob das Gesetz nicht vom trinitarischen Gott stammt, wenn es doch auch sein Wort ist, und ob die Verborgenheit Gottes in Leiden und Tod Christi nicht zur Trinität gehört. Diese Fragen beantwortet B. mit der Unterscheidung der Trinitätslehre von einer „allgemeinen Gotteslehre" (203, 307). Während die Trinitätslehre für den Glauben die Heilszusage, das reine Evangelium entfalte, müsse es nach Luther eine allgemeine Gotteslehre geben, die zeigt, was Gott für den Unglauben bedeutet. Der Unglaube habe es auch mit Gott zu tun, für ihn werde aber Gott zum Teufel, er sei ihm verborgen im richtenden und tötenden Gesetz. Das Evangelium aber erlaube es, im Glauben vom verborgenen Gott zum offenbaren, dreieinen Gott zu fliehen. Könnte diese Unterscheidung so zu verstehen sein, daß für Luther neben der Theologie im engeren und eigentlichen Sinn, die den im Evangelium offenbaren Gott bekennt, eine Theologie als Anthropologie notwendig ist, die den Menschen unter der Macht der Sünde und vor dem Gesetz betrachtet, und als Kehrseite davon eine Antitheologie, die durch die Verborgenheit Gottes bedingt ist?

B. betont immer wieder, daß die Theologie nach Luther nicht eine zeitlose Spekulation, nicht eine transzendentale Reflexion, nicht eine bewußtseinstheoretisch fundierte universale Religionstheorie sein dürfe, sondern daß sie ihre Quelle im konkreten, lebendigen, jeweils neuen Zuspruch des Heils haben müsse. Dies bedingt Abgrenzungen gegen Entwicklungen der Theologie nach Luther, besonders in der Aufklärung, im Pietismus, im Idealismus, im Neuprotestantismus, aber auch in der Dialektischen Theologie. Ob dabei immer mit der nötigen hermeneutischen Behutsamkeit vorgegangen wurde und die Geschichtlichkeit auch der Theologie selbst hinreichend bedacht wurde, bleibt zuweilen fraglich.

Ökumenische Relevanz und Resonanz des neuen Lutherbuches von Oswald B. wurden schon kurz nach seinem Erscheinen deutlich in einer ihm gewidmeten Tagung der katholischen Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Das Buch bietet in der Tat einige Perspektiven für die „heutige kontroverstheologische Arbeit, verstanden als Mittel ökumenischer Verständigung" (51). Es dient der Klarheit in der Unterscheidung der Standpunkte, etwa bei der Frage, ob inzwischen Einigkeit in der Rechtfertigungslehre bestehe (51), welcher Grad an Normativität der Hl. Schrift zukomme (78), welche Rolle einem kirchlichen Lehramt zukomme (79), was Kirche bedeute (221). Insgesamt erscheint die Theologie Luthers bei B. als eine Anfrage und Anrede nicht nur an den römischen Katholizismus auch heute noch, sondern auch an den heutigen Protestantismus in reformierter wie lutherischer Gestalt.

B.s neues Lutherbuch ist im Unterschied zu seiner wissenschaftlichen Untersuchung „Promissio" (1971, 2. Aufl. 1989) keine rein akademische Arbeit, sie entspricht vielmehr auch darin ihrem Gegenstand selbst, als sie den Leser seelsorgerlich anspricht und ihm durch Luthers Theologie den Zuspruch Gottes zu Gehör bringt. So ist B.s Vergegenwärtigung der Theologie Luthers selbst ein performativer Akt, indem sie Luthers Mitvollzug der promissio Dei selbst neu mitvollzieht und mitvollziehbar machen will.

Tübingen Reinhold Rieger

Liturgiewissenschaft

Liturgisches Kompendium, hg. v. Christian Grethlein / Günter Ruddat. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 480 S., kt € 31,90 ISBN: 3–525–57211–5

Wie die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils den Gottesdienst als „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt" (SC 10) bezeichnet, so sieht das neue Evangelische Gottesdienstbuch in der Liturgie das „Herzstück des christlichen Gemeindelebens" (Berlin 1999, 5). Beide Dokumente schreiben demnach dem Gottesdienst eine zentrale Bedeutung für das je eigene kirchliche Leben zu. Damit aber setzen sie zugleich die Notwendigkeit einer eingehenden und beständigen Beschäftigung mit Gehalt und Gestalt der liturgischen Feiern voraus. Dies gilt einerseits für die hauptberuflich Verantwortlichen für den Gottesdienst in den Gemeinden, dies gilt aber ebenso für all diejenigen, die sich ehrenamtlich im Bereich der Liturgie engagieren. Eine angemessene liturgische Bildung ist heute nicht nur deshalb unverzichtbar, weil erfreulicherweise die Vorbereitung und Feier der Liturgie wesentlich von vielen ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern mitgetragen wird. Liturgische Bildung muß vielmehr einen umfassenderen Anspruch erheben, da sie der theologisch-spirituellen Erschließung dessen dient, woran die Mitfeiernden wesentlich teilhaben sollen und müssen. Die Forderung nach einer im rechten Sinne verstandenen „tätigen Teilnahme" der Gemeinde am Gottesdienst setzt nicht nur Grundkenntnisse der theologischen und geistlichen Bedeutung der Liturgie und ihrer einzelnen Vollzüge voraus, sie muß auch nach den je unterschiedlichen Situationen der Menschen fragen, die Gottesdienst feiern, sie muß um die soziokulturellen Bedingungen wissen, in denen sich die Kirche zum Gottesdienst versammelt, und sie hat zu bedenken, wie unter den gewandelten gemeindlichen Verhältnissen und den daraus entstehenden neuen Herausforderungen der Gottesdienst als Feier der Kirche sinngerecht und menschengemäß gefeiert werden kann.

Während in der römisch-katholischen Kirche das II. Vatikanum die Liturgiewissenschaft als eigenständiges Hauptfach an Semina-

rien, Studienhäusern und Theol. Fak.en etabliert hat (vgl. SC 16), konnte in den vergangenen Jahren auch auf den verschiedenen Ebenen der Aus- und Fortbildung im evangelischen Bereich ein deutlich gestiegenes Interesse am Fach Liturgik konstatiert werden. Stehen hierfür v. a. die großen Standardwerke der Liturgiewissenschaft zur Verfügung (katholischerseits: *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Regensburg 1983ff; aus der protestantischen Tradition das 1995 erstmals erschienene, 2003 überarbeitete *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, Göttingen/Leipzig; vgl. ThRv 92, 1996, 181–195; 100, 2004, 58f), so fehlte im evangelischen Bereich ein für die liturgische Bildung weiterer Kreise gedachtes Arbeitsbuch.

Diesem Desiderat wollen die beiden Hg., selbst als Prof.en für Praktische Theologie in Münster bzw. Bochum und Wuppertal in der Aus- und Fortbildung von Theologinnen und Theologen tätige Lehrer, zusammen mit 19 weiteren MitarbeiterInnen aus Wissenschaft und Praxis der Kirche, abhelfen. Es ist erklärtes Ziel des Buches, „die wesentlichen Grundkenntnisse heutiger evangelischer Liturgik übersichtlich zu präsentieren und so einen Beitrag zu einer reflektierten liturgischen Praxis im Bereich der deutschsprachigen evangelischen Kirchen zu leisten" (8). Somit richtet es sich nicht nur an Studierende und Ordinierte, sondern auch an all diejenigen, die als Gemeindepädagoginnen und Gemeindepädagogen, als Diakoninnen und Diakone und als ReligionslehrerInnen tätig sind, oder aber ehrenamtlich Verantwortung für die Vorbereitung und Feier von Gottesdiensten übernehmen.

Das Werk unterteilt sich in vier Abschnitte: Grundlagen (13–150), Menschen feiern Gottesdienst (151–231), Gottesdienst an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten (233–416) und Orientierungen für die Praxis (417–475). Ein Anhang (476–480) bietet neben dem Verzeichnis der AutorInnen ein knappes Sachregister.

Wie von einem Sbd nicht anders zu erwarten, sind die einzelnen Beiträge unterschiedlich in Dichte und Umfang. Gleichwohl versuchen sie dem vorgegebenen didaktischen Grundkonzept gerecht zu werden. Sie gliedern sich jeweils in einem Überblick über die historische Dimension des behandelten Themas, informieren über die gegenwärtige Situation und geben dann in einem dritten Schritt liturgiedidaktische Anstöße und Perspektiven. Abgerundet wird jeder Beitrag mit konkreten Anregungen zur Weiterarbeit. Darin eingeschlossen sind auch Hinweise auf weiterführende Literatur. Allerdings kommt das Bemühen um eine solche durchgängige didaktische Systematik gelegentlich an ihre Grenzen, wenn es um Grundlagenfragen geht (so z. B. im Beitrag über die kulturelle Dimension des Gottesdienstes).

Den Grundlagenteil des Buches eröffnen die Hg., indem sie den Gottesdienst als Reformprojekt vorstellen (13–41) und die Erneuerung der Liturgie als ein Grundprinzip in der Geschichte der Kirchen präsentieren, vergleichbar der umfangreichen Festschrift für Angelus A. Häußling (*Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*, hg. v. Martin Klöckener / Benedikt Kranemann [LQF 88] Münster 2002; vgl. ThRv 99, 2003, 66–69). Sie skizzieren ausgehend von der biblischen Botschaft exemplarisch die Reformimpulse Luthers wie des II. Vatikanums und erläutern gegenwärtige Tendenzen des evangelischen Gottesdienstes, die in ihrer Vielfalt die Herausforderungen durch protestantische Identitätsbildung (Bibelübersetzung, Predigt, Kirchenmusik) und pastorale Neuorientierung (neue Gottesdienstformen, Kirchenraumpädagogik) spiegeln. Hans-Günter Heimbrock widmet sich der „Feier des Lebens" als kulturelles Phänomen (42–76). Dabei betont er die Relevanz „religionsproduktiver" Rituale im Sinne der Orientierungs- und Entlastungsfunktion ebenso wie die Notwendigkeit einer ästhetischen Inszenierung gottesdienstlicher Feiern. Daß seit geraumer Zeit dieser Dimension in der evangelischen Liturgik vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt wird, zeigt sich u. a. in dem angesprochenen gestiegenen Interesse Studierender an Fragen des symbolischen Handelns und am Erwerb spezifischer liturgischer Rollenkompetenz.

Wie sehr sich gerade auch die deutschsprachige Liturgiewissenschaft von der Aufgabe der Ökumene herausgefordert sieht, beweist Benedikt Kranemann (Gottesdienst als ökumenisches Projekt [77–100]). Er beschreibt auf dem Hintergrund der spannungsreichen Beziehungen zwischen evangelischer und katholischer Kirche (vom Gegeneinander der Konfessionen über das Nebeneinander zu ersten Dialogversuchen) die bereits erreichten ökumenischen Meilensteine, die von den gemeinsamen Aufbrüchen in den christlichen Kirchen am Anfang des 20. Jh.s getragen wurden (Liturgische Bewegung, Bibelbewegung, ökumenische Bewegung) und sich in Dokumenten wie der Liturgiekonstitution, verschiedenen Konvergenzerklärungen („Das Herrenmahl" 1978, Lima) und dem gegenwärtigen Evangelischen Gottesdienstbuch (EGb) niedergeschlagen haben. Wie sehr eine ökumenische Liturgie(geschichts-)forschung das Kennenlernen der je eigenen Tradition befördert, zugleich aber auch Impulse für eine Neuorientierung gegeben hat, wird an der „Wiederentdeckung" der eucharistischen Liturgie mit dem Eucharistiegebet oder der zeichenhaften Dimension des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche ebenso sichtbar wie an der Neugewichtung der Schriftlesungen, dem Gebrauch der Volkssprachen oder der Neubewertung der Musik in der katholischen Liturgie. Den ausschlaggebenden Grund für diese Austauschbewegungen und Konvergenzen zwischen den Kirchen sieht er in dem gemeinsamen Anliegen, „die eigene Liturgie von den Wurzeln her so zu erneuern, daß aus der Feier des Gottesdienstes der Glauben gestärkt wird" (87). Zu den gegenwärtigen ökumenischen Aufgaben gehören nicht nur zwischenkonfessionelle Fragen (gemeinsame ökumenische Feiern, Problem „Abendmahl"), sondern auch die ebenso den Kirchen gemeinsame Herausforderung, wie Gebet und Gottesdienst in einer nachchristlichen Gesellschaft Gestalt gewinnt, und in welcher Weise die christlichen Kirchen den Dialog mit Judentum und Islam zu führen vermögen.

Bildende Kunst und Musik als wichtige kulturelle Dimensionen des Gottesdienstes finden in zwei weiteren Beiträgen Beachtung (Martin Kumlehn, Kunst und Gottesdienst [101–119] und Peter Bubmann, Musik und Gottesdienst [120–133]). Einen eigenen Grundlagenbeitrag wert erscheint den Hg.n, aus der protestantischen Tradition verständlich, der Bereich der Predigt. Bernd Schröder (Die Predigt im Gottesdienst [134–150]) verweist auf die liturgietheologisch wie -praktisch bedeutende Einsicht, die Predigt als integratives Element der Gesamtfeier Gottesdienst aufzufassen, weshalb er zu Recht fordert, „den Gottesdienst als Gestalt (nicht etwa exklusiv die Predigt) als maßgebliche Orientierungsgröße theologischen Nachdenkens" zu begreifen (147). Das betrifft sicher nicht allein die Art der Predigt (Liedpredigt, Verbindung mit Kirchenraum) oder die inhaltliche Kongruenz zwischen Gebet und Predigt, sondern auch die Wahrnehmung, daß die Predigt in das Gesamtgefüge Gottesdienst organisch eingebunden ist und „pars ipsius liturgiae" (SC 52) darstellt; eine Aufgabe, die auch in der katholischen Gottesdienstpraxis bislang noch recht wenig Beachtung gefunden hat.

Der zweite Teil des Buches nimmt die gottesdienstfeiernden Menschen in den Blick, näherhin Kinder (Friedrich-Wilhelm Bergheer, Kinder im Gottesdienst, 153–175, der u. a. die innerprotestantische Diskussion um die Frage der Zulassung von Kindern zum Abendmahl thematisiert und für eine Konvergenz mit katholischer und orthodoxer Eucharistiepraxis plädiert), Jugendliche (Mechthild Bangert, Jugendliche und Gottesdienst, 176–193) und Frauen (Brigitte Enzer-Probst, Gottesdienst von Frauen, 194–212, mit der Betonung eines eigenen Profils frauenliturgischer Praxis).

Erfreulicherweise erfährt auch die Neubewertung der liturgischen Dienste, wie sie im neuen EGb ersichtlich ist, eine eigene Darstellung (Gerd Kerl, Mitwirkende im Gottesdienst, 213–231). U. a. angestoßen durch die liturgietheologische Begründung der *participatio actuosa* an der Feier des Pascha-Mysteriums Christi in SC, erhebt die neue Agende die grundlegende Forderung, der Gottesdienst sei unter Verantwortung und Beteiligung der ganzen Gemeinde zu feiern, und macht damit ernst mit dem von Luther zu seiner Zeit wieder neu geschärften Theologumenon vom allgemeinen Priestertum aller Getauften. Der Beitrag erläutert neben der „Hauptrolle" der Gemeinde sowohl die „professionellen Dienste im Haupt- und Nebenamt" (darunter nach protestantischem Amtsverständnis PfarrerIn, aber auch Verantwortliche für Kirchenmusik, Kirchenraum) als auch die ehrenamtlichen Dienste (Liturgiekreise, LektorInnen, AbendmahlshelferInnen).

Unter dem Titel „Gottesdienst an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten" finden sich im dritten Teil Art. zur Liturgiegeschichte und -theologie der Zeit (Harald Schroeter-Wittke, Gottesdienst in der Zeit, 235–259) und des Raumes (Thomas Klie, Gottesdienst im Raum, 260–281). Besonders gelungen und ökumenisch bedenkenswert erscheint der Beitrag von Jan Hermelink, der sich mit dem Weihnachtsgottesdienst (282–304) auseinandersetzt und dessen Feier als „Integration, Unterbrechung und Überschreitung der sozialen Festpraxis" (299) verstehen möchte. Dabei verweist er auf die Relevanz der zentralen Symbole der biblisch-kirchlichen Tradition und betont die Grunderfahrung von Dunkel und Licht.

Neben Zeit und Raum kommen aber auch Anlässe zur Sprache. Die Kasualien – hier stehen die unterschiedlichen Kirchen ebenso vor vergleichbaren Herausforderungen – nehmen im heutigen gesellschaftlichen Kontext teil am Problem des Rückgangs kirchlicher Bindungen und damit regelmäßiger liturgischer Praxis, sind aber im allgemein gestiegenen Interesse an rituellen Vollzügen gleichwohl gefragt. Zwischen „religiöser Dienstleistung" und „gemeinschaftlicher Feier der Kirche" werden Taufe (Christian Grethlein, 305–328), Konfirmation (Michael Meyer-Blanck, 329–347), Trauung (Michael Klessmann, 348–370) und Bestattung (Traugott Roser, 371–393) in historischer, theologischer und pastoraler Dimension dargestellt und auf dem Hintergrund gegenwärtiger Tendenzen analysiert.

Diesen dritten Teil beendet ein Beitrag über den Sonntagsgottesdienst (Helmut Schwier, 394–416). In der Anlage dieses Abschnittes ist diese Einordnung nicht ganz verständlich, bildet doch die Feier des Herrentages den „Ur-Feiertag" der Kirche. Gerne hätte man sich – schon aus liturgietheologischen Gründen – auch eine eingehendere Darstellung der Osterfeier als Jahrespascha gewünscht, als dies Harald Schroeter-Wittke eingangs leisten konnte.

Der letzte Teil ist stärker der Gottesdienstpraxis gewidmet. Er befaßt sich mit der für die Entwicklung des EGb wichtigen liturgietheoretischen Frage nach der Struktur des Gottesdienstes. Wolfgang Ratzmann (419–436) erläutert die dem Liturgiebuch zugrunde liegende Strukturidee und gibt zugleich Hilfen zum Umgang damit. Dabei verschweigt er nicht die in diesem Blickwinkel bestehende Gefahr, Liturgie vorrangig unter formalen Gesichtspunkten zu betrachten. Deshalb fordert er ergänzend die künftige Aufgabe ein, den evangelischen Gottesdienst nun auch „theologisch angemessen beschreiben und profilieren zu können" (435). Ähnlich bedeutsam wie das Erscheinen des EGb war die sukzzesive Einführung des Evangelischen Gesangbuches (EG) in den Landeskirchen und Gemeinden. Klaus Danzeglocke versteht „Das Gesangbuch als liturgische Hilfe" (437–456) und schließt diesen in der protestantischen Tradition besonders beheimateten Buchtyp für das Verstehen und Gestalten gottesdienstlicher Feiern auf. Werner Reich schließlich weist auf die Notwen-

digkeit vorausschauender „Gottesdienstplanung" hin (457–475) und erläutert konkrete Ansätze und Möglichkeiten für eine Zusammenarbeit im Gottesdienstarbeitskreis.

Die Hg. legen damit ein äußerst hilfreiches und inhaltlich umfassendes Arbeitsbuch vor, das den Namen „Kompendium" zweifellos verdient. Es bietet sowohl einen für die Praxis angemessen gestrafften historischen und theologischen Abriß und gibt einen die gegenwärtige Pastoral und Feier des Gottesdienstes treffend erläuternden Überblick, andererseits eröffnet es eine Fülle von Perspektiven für die weitere Arbeit in der Gemeinde. Wenn auch aus der Warte der evangelischen Liturgietradition und für deren Liturgiepraxis geschrieben, behält es immer die ökumenischen Aspekte im Blick. Insofern dient es der Erschließung des Gottesdienstes für breitere Kreise von MitarbeiterInnen, die nicht als Fachtheologinnen und Fachtheologen ausgebildet sind. Hinsichtlich dieses angezielten Lesepublikums hätten gelegentlich Schaubilder und Übersichten dem didaktischen Interesse des Buches gut getan (vgl. die vier Abbildungen: 103, 112, 117 und 245). Auch eine Kommentierung der jeweils angegebenen Literatur könnte Nicht-Fachleuten gezielter bei der Weiterarbeit behilflich sein (verschiedentlich vermißt man auch einige Titel, so ist z. B. bei „Bestattung" nicht mehr aufgenommen worden: *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, hg. v. Albert Gerhards/Benedikt Kranemann [EThSchr 30] Leipzig ^{2}2003). Dies beeinträchtigt aber keineswegs den Wert des verdienstvollen Buches, dem man eine weite Verbreitung gerne wünscht.

Eichstätt Jürgen Bärsch

Lurz, Friedrich: **Erlebte Liturgie.** Autobiografische Schriften als liturgiewissenschaftliche Quellen. – Münster: LIT-Verlag 2003. 360 S. (Ästhetik – Theologie – Liturgik, 28), pb € 29,90 ISBN: 3–8258–6987–3

Die am liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhl der Bonner Fak. (Albert Gerhards) gefertigte Studie knüpft an Forschungen und Desiderate der Historischen Anthropologie an. Deren neuerliches Interesse an Religion und Frömmigkeit macht liturgiewissenschaftliche Forschung auf eine bisherige Einseitigkeit in der Forschung aufmerksam, die Konzentration auf die liturgischen Bücher. Dem steht aber die – vom Vf. geteilte – Erkenntnis entgegen, daß der wesentliche Gegenstand der Liturgiewissenschaft die Feier (und nicht ein Text im Sinn schriftlicher Aufzeichnung) ist. Lurz, u. a. bereits durch eine sowohl methodologisch als auch inhaltlich innovative Diss. (*Die Feier des Abendmahls nach der Kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563*, 1998) v. a. auf dem Gebiet der ökumenischen Liturgiewissenschaft hervorgetreten, möchte angesichts des genannten Desiderats mit vorliegender Untersuchung exemplarisch die Bedeutung autobiographischer Texte erweisen. Durch die Analyse von autobiographischen Aufzeichnungen auf die darin enthaltenen Berichte bzw. Hinweise zu liturgischen Feiern will er der tatsächlichen Feierpraxis in früherer Zeit auf die Spur kommen und damit der Liturgiegeschichte zu größerer Wirklichkeitsnähe verhelfen.

Sorgfältig diskutiert der Vf. bei diesem Vorhaben begegnende Schwierigkeiten, etwa hinsichtlich der Auswahl des Materials und der durch die jeweilige Gattung implizierten Prägungen. Konkret beschränkt er sich auf deutschsprachige Texte des 16. und 17. Jh., die bereits ediert vorliegen und so dem unmittelbaren liturgiewissenschaftlichen Zugriff zur Verfügung stehen. Ausdrücklich schließt er „Schriften von Personen mit einem besonderen Interesse an Liturgie" (36) und Texte von Dichtern und Schriftstellern aus. Auch beschränkt er sich auf Texte von Katholiken (wobei Konvertiten wiederum ausgeschlossen sind). So werden in der materialen Darstellung, die den Hauptteil des Buches umfaßt (40–293), sechs biographische Texte ausgewertet: aus dem 16. Jh. das sehr ausführliche Gedenkbuch des Kölner Ratsherrn (und Magisters) Hermann Weinsberg, aus dem 17. Jh. die Stausebacher Chronik des Bauern Caspar Preis, das Diarium des Grafen Johann Maximilian Lamberg, die Aufzeichnungen der beiden (leitenden) Ordensfrauen Magdalena Haidenbucher und Klara Staiger sowie das Hausbuch der Hausfrau und 16fachen Mutter Maria Elisabeth Stampfer. Zwar ergibt diese Auswahl – was dem Vf. wohl bewußt ist – keinesfalls ein repräsentatives Bild der damaligen Bevölkerung. Sie eröffnet gleichwohl einen Einblick in recht unterschiedliche Lebensbereiche, nicht zuletzt hinsichtlich der Geschlechterperspektive.

Lurz referiert aus diesen Dokumenten, teilweise anhand längerer Zitate, die liturgischen Vollzüge betreffenden Passagen. Dabei begegnet eine Fülle von Material, das in verschiedenster Hinsicht interessant ist, aber dessen auch exemplarische Auflistung bei weitem den Rahmen einer Rez. sprengen würde. Hier nur soviel: L. präsentiert das Material systematisiert nach den jeweiligen liturgischen, wiederum nach ihrer „Wertigkeit" (38) geordneten Formen und ermöglicht so auch für an speziellen Gottesdienstformen Interessierte einen raschen Zugriff. Wichtiger ist aber, daß er sich um eine behutsame Interpretation des Materials bemüht und nicht vorschnell gegenwärtigen Kategorien und Fragestellungen aussetzt, obgleich hier unverkennbar sein Hauptinteresse liegt. Die Einzelergebnisse jedes Dokuments werden in einer abschließenden „Auswertung" noch einmal systematisch deutlicher konturiert. Insgesamt zeigen sich einige bedenkenswerte Gemeinsamkeiten aller Texte, u. a.: Die theologischen Deutungen, wenn überhaupt im Blick, treten bei den ausgewerteten Dokumenten deutlich hinter den rituellen und symbolischen Charakter der Feiern zurück; der jeweilige soziale Kontext bestimmt in hohem Maß die geschilderten liturgischen Vollzüge, wobei auf jeden Fall das Handeln im Umfeld von Krankheit und Tod einen großen Raum einnimmt. Individuelle Partizipationsformen zeigen sich bei den meisten v. a. in Gebeten, die in den Text eingestreut sind. Hier erweist sich die lebensgestaltende und -fördernde Kraft der Religion in besonderem Maße.

Im letzten Teil reflektiert der Vf. noch einmal die erzielten Ergebnisse auf dem Hintergrund des eingangs genannten Vorhabens. Deutlich weist er zurück, daß mit seinem Vorgehen Lücken der bekannten liturgischen Formulare gefüllt bzw. gar fehlende Zwischenglieder überbrückt werden könnten. Umgekehrt ist es ihm aber zweifellos gelungen, zu zeigen, daß anhand autobiographischer Texte eine Rekonstruktion gottesdienstlicher Partizipation und Rezeption in der jeweiligen Zeit möglich ist. L. stößt auch in einem sehr interessanten Fall auf eine Feierform, die sich in liturgischen Büchern nicht findet. Im 16. Jh. begegnete bei Weinsberg ein von einem Laien geleiteter priesterloser Sonntagsgottesdienst (165f; 299). Sodann weist der Vf. noch einmal auf die durch die jeweilige Zeit gegebenen Grenzen der Auskünfte über das Erleben von Liturgie hin und skizziert für zukünftige Forschung noch einige dementsprechende Hinweise für das 18. und 19. Jh.

Insgesamt liegt hier eine wichtige Studie vor, die die Liturgiewissenschaft überzeugend auf bisher noch unbeachtetes Quellenmaterial für ihre Forschungen hinweist. Dabei überwiegt das systematische Interesse zweifellos die historische Rekonstruktion, ohne daß jedoch die Texte interpretativ überstrapaziert würden. Für die Erhellung der gegenwärtigen religiösen Situation übliche Differenzierungen, wie die zwischen gelebter und gelehrter Religion, erhalten so historische Tiefenschärfe. Allein die methodisch schwierige, vom Vf. durchaus bedachte Frage nach dem Verhältnis von systematisierender Darstellung und der Eigenlogik der AutorInnen könnte im einzelnen kritisch angefragt werden. Könnte hier nicht der Rückbezug auf die „Wertigkeit (...), die die Theologie und die liturgischen Bücher den einzelnen Feiern geben" (38), zumindest zu problematischen Akzentuierungen führen?

Der evangelische Rez. las das Buch mit besonderem Interesse. Denn entsprechend der spätestens seit dem Pietismus unübersehbaren Neigung protestantischer Frömmigkeit zur Introspektion – wie L. zu Recht anmerkt – und wegen der traditionell hohen Bildungsaspiranz von Protestanten dürfte das autobiographische Quellenmaterial für den Gottesdienst dieser Konfession erheblich zahlreicher sein. Hier liegt viel Arbeit vor uns – L. hat auch hier einen innovativen Impuls für eine ökumenische Liturgiewissenschaft gegeben. Vielen Dank!

Münster Christian Grethlein

Rieger, Michael: **Liturgie und objektive Theologie.** Johannes Brinktrine – ein Liturgiewissenschaftler? – Paderborn: Schöningh 2002. 811 S. (Paderborner Theologische Studien, 30), kt € 90,00 ISBN: 3–506–76283–4

Auf Anregung und unter Begleitung des Paderborner Liturgiewissenschaftlers Michael Kunzler entstand in nur gut drei Jahren diese voluminöse Studie über den Fundamentaltheologen und Dogmatiker Johannes Brinktrine (1889–1965, im folgenden: B.). Zwei Ziele leiten den Vf.: erstens einen Beitrag zur Erforschung der Theologiegeschichte des 20. Jh.s zu liefern (27) und zweitens aus B.s Ansatz heraus Rückfragen an die gegenwärtige Liturgiewissenschaft zu formulieren und zwar im Hinblick auf deren Rückbindung an die Systematische Theologie (28). Die letztgenannte Zielsetzung wäre allein schon eine eigene Studie wert, allerdings weist die zaghafte Formu-

lierung schon darauf hin, daß es dem Vf. mehr darum geht, *Anfragen* zu formulieren als *Antworten*. Wenn der Vf. dennoch beabsichtigt, mit der Studie einen kleinen „Beitrag für die Selbstdefinition der Liturgiewissenschaft" zu leisten (415), aber weder gegenwärtige Ansätze darstellt noch diskutiert, dann laufen die am Ende einiger Abschnitte formulierten rhetorischen Rückfragen (525, 592) an die gegenwärtige Theologie letztlich ins Leere.

Die Studie gliedert sich in vier Teile. Der I. Teil (31–255) ist eine Biographie B.s, der II. Teil stellt sein Verständnis von Offenbarung u. Theologie (einschließlich biblischer Theologie), sowie Ekklesiologie, Gotteslehre und Anthropologie dar (257–413), der III. Teil wichtige liturgische Veröffentlichungen (B.s Studien über die Messe, Epiklese, Einsetzungsworte und Vaterunser; seine Monographie über das Brevier wird nur ganz knapp gestreift) sowie Meßopferlehre und Sakramententheologie (415–663; mit einer Teilbibliographie seiner liturgischen Schriften: 419–423), der IV. Teil schließlich enthält Texte aus dem Nachlaß (zeitgeschichtlich oder biographisch interessante Dokumente, einen Text über die Liturgiekonstitution des Vat. II, der insofern außerordentlich enttäuschend ist, als es sich um ein bloßes Exzerpt handelt, zahlreiche Ansprachen zu Festen des Kirchenjahrs, die dokumentieren sollen, daß es B. um die vertiefende Erschließung von Liturgie ging, die jedoch in ihrer mystagogischen Qualität weit hinter Liturgieerklärungen etwa von Pius Parsch oder Aemiliana Löhr zurückbleiben, 667–774) sowie eine hauptsächlich nach Publikationsorganen sortierte Bibliographie seiner Schriften (775–783, aus unerfindlichen Gründen sind die Monographien, mithin seine wichtigsten Veröffentlichungen, an den Schluß gerückt; außerdem fehlen die im Haupttext gelegentlich herangezogenen Rezensionen, die erst das Literaturverzeichnis nennt), sowie das Literaturverzeichnis (784–811, Seitenzahlen bei Aufsätzen und Lexikonartikeln der Sekundärliteratur fehlen fast durchgehend). Das Buch enthält weder Namen- noch Sachregister, was angesichts der Materialmenge ein erhebliches Manko darstellt. Auch ein tabellarischer Lebenslauf B.s wäre hilfreich gewesen.

Eine theologiegeschichtliche Situierung B.s ist zweifellos eine lohnende Fragestellung: Als neuscholastischer Theologe und Autor auflagenstarker dogmatischer Lehrbücher besaß er gleichzeitig enorme liturgiegeschichtliche Quellenkenntnisse, die sich in zahlreichen einschlägigen Publikationen niederschlugen, und die im Untertitel der Studie formulierte Frage apriori positiv entscheidet: B. ist gewiß nicht nur Fundamentaltheologe (1931–1963 Prof. in Paderborn), sondern – wenngleich das Fach seinerzeit noch kaum als eigene universitäre Disziplin etabliert war – Liturgiewissenschaftler. Aus dieser Besonderheit ergibt sich zwingend die Notwendigkeit eines doppelten Vergleichs: 1. mit den neuscholastischen Handbüchern im Hinblick auf die Frage, welchen Einfluß seine liturgiegeschichtlichen Erkenntnisse hier gewinnen konnten (verändern sie die Darstellung inhaltlich oder sind sie bloß als weiteres Traditionszeugnis hinzuaddiert?), 2. mit jenen Liturgikern, die geschichtliche Forschung mit einem gegenüber der Neuscholastik neuen theologischen Ansatz verbanden, der die liturgische Erneuerung wesentlich prägte, also mit Odo Casel und Josef Andreas Jungmann. Der Vf. referiert zwar in den Teilen II und III ausführlich die theologischen Lehrbücher B.s, gibt jedoch keine vergleichende Interpretation mit anderen neuscholastischen Handbüchern, sondern allenfalls punktuelle Hinweise z. B. auf Scheeben, mit dessen Werk B. sehr vertraut war, so daß die liturgie-theologische Profilierung B.s innerhalb des neuscholastischen Spektrums damit ausfällt.

Die besondere Stellung von B. zwischen Neuscholastik und Liturgischer Bewegung zeigt ein Detail aus der Biographie: Er pflegte ab 1918 intensive Kontakte nach Maria Laach, wurde 1921 sogar Oblate der Abtei, und war eingeladen, einen Band zum Kirchenjahr für die in der Geschichte der Liturgischen Bewegung einschlägige Reihe „Ecclesia orans" zu schreiben (143f). Eine Veröffentlichung kam jedoch nicht zustande, da der Hg., Abt Ildefons Herwegen, die erste Fassung seines Manuskripts ablehnte. Wie sich die Kontakte im Zeitraum von 1921 bis 1950 zwischen der Abtei als einem Zentrum der Liturgischen Bewegung und dem neuscholastischen Theologen B. gestalteten und was aus dem seinerzeit eingereichten Manuskript wurde, darüber setzt der Vf. den Leser nicht in Kenntnis. Die hier aufscheinende Zwischenposition B.s wäre liturgie- und theologieschichtlich von Interesse gewesen, bleibt so jedoch ein letztlich kaum einzuordnendes biographisches Bruchstück.

Auch die Behandlung des Laacher Mönchs Odo Casel als eines Antipoden von B. kann nicht befriedigen (611–618). Der Vf. referiert Casels Positionen nach den gegenseitigen Rez. von Casel und B. sowie aus der Sekundärliteratur zum Werk Casels, aber offenbar ohne eigene Kenntnis von dessen einschlägigen Schriften. Unzutreffend ist die Feststellung, die Mysterienlehre habe die Liturgische Bewegung seit dem 1. Weltkrieg geprägt (612), da die Rezeption Casels erst Mitte der 20er Jahre einsetzte und sich v.a. in der Liturgischen Bewegung nicht uniform gestaltete. Die Verdienste Casels um den Gedächtnischarakter der Liturgie kennt und würdigt der Vf. nun durchaus (614), ja, er meint sogar, B.s „Meßopferbegriff [müsse] durch den Aspekt der anamnetischen Vergegenwärtigung aller Heilstaten Christi seine notwendige Ergänzung erfahren" (523). Da die Mysterientheologie eine grundsätzliche Infragestellung der neuscholastischen Meßopfertheorien darstellt, ist zu bezweifeln, ob eine Ergänzung überhaupt möglich ist. Eine überzeugende Profilierung B.s ist auf dieser Basis freilich nicht möglich.

Auch Josef Andreas Jungmann ergeht es nicht besser. Der Vf. subsummiert ihn unter die Kategorie Verkündigungstheologie oder kerygmatische Theologie, ohne die Differenzierungen innerhalb dieser Richtung zu beachten und auch hier ohne Kenntnis der dazu einschlägigen Schriften eines Gesprächspartners B.s. Daß Jungmanns Verkündigungstheologie die liturgische Bewegung geprägt habe (227, 302 u. ö.), ist nicht mehr als eine unbewiesene und m. W. bisher nicht vertretene Behauptung. Die Unterschiede zwischen B. und Jungmann sind knapp zusammengefaßt (618–622), aber ein kommentierender Vergleich zwischen Jungmanns bis heute nicht überholtem Standardwerk Missarum Sollemnia und B.s Buch über „Die heilige Messe" ist damit noch nicht geleistet. Statt dessen faßt Rieger dieses Buch ohne jeden Hinweis auf vergleichbare damalige Werke oder gar auf den heutigen Erkenntnisstand einfach nur zusammen (449–475). Eine theologiegeschichtliche Einordnung dieses Werkes ist damit unterblieben.

Angesichts der schon genannten methodischen und inhaltlichen Defizite überrascht dann doch der wohl nur als verwegen zu bezeichnende Versuch, B. als einen Vertreter einer „apokryphen Liturgischen Bewegung" zu erweisen. Die Unterscheidung einer „offiziellen" (gibt es das? wer könnte diesen Status verleihen?) von einer „apokryphen" Liturgischen Bewegung, der es „ausschließlich um eine intensivere innere Teilnahme der Mitfeiernden" (629) gegangen sei und nicht um Änderung der äußeren liturgischen Formen, ist unhaltbar: Bekanntlich ging es in den Anfängen der Liturgischen Bewegung primär gar nicht um Änderung liturgischer Formen, aber diese waren auch nicht auszuschließen, weil es sie in der Geschichte immer gegeben hat und gleich zu Beginn des 20. Jh.s ein Papst den Willen zu Reformen artikuliert hatte. Wie auch immer Brinktrine zur Liturgischen Bewegung gestanden haben mag – vermutlich aber eher sehr wohlwollend –, so verhilft ihm die Erfindung einer apokryphen Liturgischen Bewegung gewiß nicht zu einem größeren Renommee. Eine Profilierung B.s in der Theologiegeschichte des 20. Jh.s erfordert notwendigerweise eine erheblich breitere Kenntnis der Theologie- und Liturgiegeschichte des 20. Jh.s als sie hier anzutreffen ist, erscheint dann jedoch keineswegs ohne Chance und durchaus von bleibendem Interesse.

Fribourg/München Gunda Brüske

Witt, Thomas: **Repraesentatio Sacrificii.** Das eucharistische Opfer und seine Darstellung in den Gebeten und Riten des Missale Romanum 1970. Untersuchungen zur darstellenden Funktion der Liturgie. – Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 2002. 401 S. (Paderborner Theologische Studien, 31), kt € 55,00 ISBN: 3–506–76282–6

Hohe Aufmerksamkeit richtet sich gegenwärtig im Gespräch unter Christinnen und Christen in den Ortskirchen sowie in der theologischen Forschung auf ökumenische Fragen der Abendmahls- und Eucharistielehre. Diese bisher weithin den systematisch-theologischen Disziplinen anvertraute Themenstellung gewinnt durch die in jüngerer Zeit intensivierte Teilhabe von Vertreterinnnen und Vertretern exegetischer, historischer und praktisch-theologischer Fächer der Theologie an Prägnanz und Perspektivität. Die zu besprechende Studie von Thomas Witt, die 2001 von der Theol. Fak. Paderborn als Diss. angenommen wurde, möchte aus liturgiewissenschaftlicher Sicht einen Beitrag zum Opfercharakter der eucharistischen Feier leisten, der sowohl im innerkonfessionell römisch-katholischen als auch im ökumenischen Dialog Gehör finden könnte. Das Leitbild in der Methode (das Nachzeichnen der wechselweisen Verwiesenheit von lex orandi und lex credendi) übernimmt der Vf. von der in Münster entstandenen ebenfalls liturgiewissenschaftlichen Diss. von Martin Stufflesser (*Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Altenberge 1998[1]) die im

[1] ThRv (95) 1999, Sp. 414–416.

Hintergrund nahezu beständig als Folie präsent bleibt, vor der der Vf. sich durch sein eigenes theologisches Urteil zu profilieren sucht.

Die Studie ist in drei Hauptteile untergliedert: Teil I. (S. 21–132) ist bemüht, die Thematik „Das Opfer Christi und der Kirche" bibeltheologisch und dogmatisch zu fundieren, Teil II (133–329) zeigt Formen der liturgischen Darstellung des Opfers Christi und der Kirche auf, Teil III (331–379) gibt rückblickend Rechenschaft über Methode und Ergebnis der Diss. Als erkenntnisleitendes Interesse des Vf.s ist das Anliegen wahrnehmbar, die der römisch-katholischen Tradition vertraute Vorstellung von der Teilhabe der Kirche bei der Feier des eucharistischen Opfers mit systematisch-theologischen Argumentationen zu verteidigen und eine entsprechende liturgische Feiergestalt anzumahnen. Die Studie versteht sich als Beitrag zum ökumenischen Gespräch, in dem in jüngerer Zeit eine wachsende Offenheit für die Vorstellung vom Opfercharakter der Eucharistie festzustellen ist. Anlaß zu einer Reform der Wortgestalt der in den eucharistischen Feiern gesprochenen Gebete sieht der Vf. (anders als viele ökumenische Dokumente) jedoch nicht. Seines Erachtens erschließen die bisherigen Formulierungen den gemeinten Sinngehalt des eucharistischen Opfers angemessen. Ihnen wäre aus diesem Grund und auch angesichts der kirchenoffiziellen Autorität der Texte mit hoher Achtung zu begegnen.

Ich vermag nicht zu erkennen, daß das Vorgehen und die Erkenntnisse der Diss. die gegenwärtig in der ökumenischen Forschung üblichen Standards erreichen. Weder in methodischer noch in inhaltlicher Hinsicht erfüllt diese Studie die Erwartungen, die an wissenschaftliche Forschungen zu richten sind, wenn sie sich im ökumenischen Dialog als fruchtbar erweisen sollen: Die durchgängig apologetische Grundhaltung in den Ausführungen wird keiner kritischen Selbstreflexion unterzogen. Scheinbar in den reformatorischen kirchlichen Traditionen vertretene Positionen werden einzig aus entsprechenden Zusammenfassungen in römisch-katholischen Büchern erschlossen und lassen jegliche Differenzierung im theologischen Urteil vermissen (vgl. etwa die wenigen S. zu den „Eucharistieauffassungen im Reformationszeitalter", 70–71). Bei der Darstellung der römisch-katholischen Lehre werden vorwiegend ältere Werke verwendet (etwa Johannes Brinktrine oder Erwin Iserloh), ohne daß ersichtlich würde, daß der Vf. kritische Distanz etwa zu einzelnen Überlegungen früherer Thesen zum Meßopfer empfindet. Recht vage Verweise auf Gewährsleute in der Sekundärliteratur erweisen sich bei kritischer Prüfung als ungenau und sind zu differenzieren (dies betrifft v. a. die Verweise auf Lothar Lies). Lehramtliche Schreiben werden oft mit Hinweis auf ihren vermeintlichen Verbindlichkeitsgrad als Autoritäten herangezogen, ohne daß dieser präzise bestimmt wäre. Einzelne Fragestellungen wirken angesichts der inzwischen ökumenisch konvergenzfähigen biblischen Begründung des Opfercharakters der Eucharistie befremdlich (etwa die Behandlung der Frage nach einer notwendigen „Doppelkonsekration" mit Brot und Wein, 196–199, die auf die inzwischen fragwürdig erscheinende, traditionelle Unterscheidung zwischen dem Opfer des Leibes und dem Opfer des Blutes Christi Bezug nimmt, ohne neuere exegetische Ausführungen zu beachten). Häufig werden Gesichtspunkte ausführlich erörtert, die sich v. a. aus der Perspektive des Vorstehers der eucharistischen Feier nahelegen (etwa die Frage nach der bei einer eucharistischen Feier erforderlichen Priesterkommunion oder nach der Übergabe von Geschenken an einen Primizianten als Erweis der aktiven Teilhabe der Gemeinde an der eucharistischen Feier). Die Beispiele zur Konkretisierung der Teilhabe der mitfeiernden Gemeinde am Opfer Christi sind nahezu ausschließlich dem Bereich des liturgischen Handelns entnommen und nehmen kaum Bezug auf Fragen des Zeugnisdienstes oder der Diakonie. Die konsekratorische Worthandlung wird entgegen der inzwischen auch in der Liturgiewissenschaft einmütig vertretenen Überzeugung isoliert und dem Gesamtzusammenhang der Feierhandlung entrissen; neuere Erkenntnisse zur Wirksamkeit der sakramentalen Worthandlung finden dementsprechend keinerlei Beachtung. Eucharistisches Opfer und eucharistisches Mahl erscheinen nicht als Wirklichkeiten, die in ihrem inneren Zusammenhang betrachtet werden müssen, wie es in einer heutigen systematisch-theologischen Betrachtung gemeinhin als notwendig erscheint. Fragen der trinitarisch-theologischen Begründung des Kreuzesopfers werden nicht gestellt, die soteriologische Relevanz des Geschehens wird vielmehr im Rückgriff auf altvertraute Formulierungen aus der geistlichen Tradition früherer Jahrhunderte als gegeben vorausgesetzt.

Ich möchte das Bemühen des Vf.s achten, auf die bleibende Bedeutung der ekklesialen Dimension der eucharistischen Opferfeier aufmerksam zu machen. Dieses Anliegen findet – wie der Vf. selbst zutreffend herausarbeitet – gegenwärtig auch weithin Anerkennung in den ökumenischen Gesprächen. Ob es erforderlich ist, auf dem Weg der Rede von den bereits in der Lebenszeit Jesu mitopfernden Jüngern und Maria (etwa bei der Fußwaschung oder unter dem Kreuz) zu einem Verständnis des Opfers (auch) der Kirche zu finden, mag dahingestellt bleiben. In der geistlichen Tradition sind solche typologischen Zugänge zum Geschehen gewiß hilfreich. Die vom Vf. gesehene Schwierigkeit, ohne den Nachweis der passiven, geschehen lassenden Teilhabe der Kirche am Opfer Jesu Christi könnte das eucharistische Gedächtnis in den liturgischen Feiern der Kirche wertvoller sein als das Kreuzesopfer selbst, besteht meines Erachtens jedoch nicht, da zwischen dem Geschehen der Lebenspreisgabe des Gottessohnes und der feiernden Repräsentation dieses einmaligen Ereignisses eine Differenz besteht, die der kategorialen Unterscheidung zwischen gründendem Urbild und begründetem Abbild entspricht. Die Gebete und Riten in der gegenwärtigen römisch-katholischen liturgischen Ordnung bedürfen nicht nur aus ökumenisch-theologischer Perspektive einer kritischen Sichtung, die in vorliegender Dissertation – anders als ihr Untertitel es erwarten läßt – wohl v. a. angesichts ihrer systematisch-theologischen Vorentscheidungen leider nicht geschieht, andernorts jedoch bereits wegweisend vorangetrieben wurde.

Münster Dorothea Sattler

Wolnik, Francisek: **Liturgia ślaskich cystersów w średniowieczu.** – Opole: Wydzialu Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2002. 603 S. (Opolska Biblioteka Teologiczna, 52), kt ISBN: 83–88939–28–9

Kobienia, Joachim: **Muttersprachliche Elemente im Rituale.** Eine Studie zu den Breslauer Diözesanritualien von 1319 bis 1931. – Opole: Wydzialu Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2002. 272 S. (Opolska Biblioteka Teologiczna, 54), kt ISBN: 83–88939–30–0

Die beiden hier anzuzeigenden Bücher entstammen einer beachtlichen Reihe, die seit 1994 von der Theol. Fak. an der staatlichen Univ. in Opole/Oppeln hg. wird. Sie sind, wenn auch durch die zumeist polnische Sprache nicht leicht zu rezipieren, auch für „westliche" Theologie von Bedeutung. Die Oppelner Fak. unterhält enge wissenschaftliche Kontakte zu mehreren deutschen Fakultäten, z. B. auch durch Kooperationsabkommen wie mit der münsterischen Kath.-Theol. Fak.

Bd 52 bietet eine gründliche Untersuchung der Liturgie in den schlesischen Zisterzienser-Klöstern (Leubus, Kamenz, Heinrichau, Grüssau, Groß Rauden, Himmelwitz sowie den Pfarreien in Wartha, Liegnitz und dem Konvent der Zisterzienserinnen in Trebnitz) seit dem Mittelalter u. a. anhand eines Liber Ordinarius, der in 13 Büchern erhalten ist, und der Statuten der Generalskapitel. Nach einer Zusammenstellung aller Quellen und verfügbaren Literatur werden das Schicksal der Abteien geboten, der dort benutzte Kalender, die Tagzeitenliturgie, Sakramente und Sakramentalien, der Marien- und Heiligenkult sowie ein Einblick in das Verhältnis von Liturgie und täglichem Leben. Das alles wird gut erschlossen durch Indizes, Orts- und Namensregister. Insgesamt eine bedeutsame Arbeit nicht nur zur Liturgie der Zisterzienser in Schlesien, sondern auch zur schlesischen Frömmigkeitsgeschichte.

Bd 54 ist eine in Bamberg 1999 angenommene Diss., die neben den Breslauer Ritualien auch Visitationsberichte, Akten der Diözesansynoden und Schematismen als Quellen auswertet. Dabei wird auch deutlich, wie sehr das Bistum Breslau Ort des Zusammenlebens verschiedener Kulturen und Sprachen war. Die einzelnen Kap. befassen sich mit der Geschichte der Ritualien und mit muttersprachlichen Elementen bei Taufe, Trauung, Krankensalbung und Buße. Die deutsche Sprache findet sich schon im ersten gedruckten Rituale von 1499, die polnische seit 1587, die tschechische allerdings erst seit 1929. Das alles wird durch tabellarische Übersichten gut erschlossen. Diese Studie reiht sich ein in die in den letzten Jahren verstärkt in Erscheinung tretenden Untersuchungen der Eigenliturgien der deutschsprachigen Diözesen. Auch dieser Bd ist darüber hinaus ein wichtiger Beitrag zur schlesischen Kirchengeschichte.

Münster Klemens Richter

Kulturgeschichte

Apfelbacher, Karl-Ernst: **Selig die Trauernden.** Kulturgeschichtliche Aspekte des Christentums. – Regensburg: Pustet 2002. 464 S., kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1797–9

Der Vf. untersucht die kultur- und religionsgeschichtlichen Wurzeln und die weltanschaulichen Bedingungen in der abendlän-

dischen Geschichte des Umgangs mit der Trauer. Ausgehend von der Feststellung, daß es trotz der Seligpreisungen der Trauernden und Weinenden in der Bergpredigt (Mt 5,4; Lk 6,21) eine verbreitete Auffassung gibt, wonach sich Trauern mit christlicher Glaubenszuversicht nicht vertrage, fragt der Vf. nach den Hintergründen dafür in der hellenistischen und jüdisch-christlichen Antike (Kap. 1 mit einer gründlichen Untersuchung von AT, NT, frühem Mönchtum und Spätantike), im frühen Mittelalter (Kap. 2: u.a. iroschottisches Mönchtum, Passionsfrömmigkeit – Schuldbewußtsein – Trauer, Bedeutungsveränderungen in der Sprache) und im Kulturwandel des 11. und 12. Jh.s (Kap. 3), wobei letzterer vornehmlich an Bernhard von Clairvaux festgemacht wird. Als überzeugendes Ergebnis wird herausgearbeitet, daß es von Anfang an zwei gegensätzliche Traditionen im Umgang mit Trauer gab, wobei die „trauergünstige" im AT gründet (Propheten, Psalmen, Klagelieder, Ijob), im NT fortlebt (Mt 5,4; Apg 2,37; 2 Kor 7,10) und sich im ägyptischen Mönchtum entfaltet bis hin zu Bernhard von Clairvaux und der Mystik. An hellenistisch-stoisch beeinflußten Bibelstellen wird die „trauerabwehrende Tradition" belegt (1 Thess 4,13), wie sie sich in der iroschottischen Bußpraxis und auch im Sündenbewußtsein Augustins findet. In beiden Traditionen stehen sich zwei unterschiedliche Sichtweisen von Gerechtigkeit gegenüber, wobei die forensische, auf ein Strafgericht bezogene Sicht im Abendland dominierend wird. „Wer sich ständig vom unerbittlichen Zwang gedrängt sieht, um der Gerechtigkeit Willen für seine Schuld entweder Genugtuung zu leisten, oder Strafe zu erleiden, (...) der kann verzweifeln, aber nicht trauern in Hoffnung" (428). Der Vf. arbeitet heraus, daß es auch in Christologie und Erlösungslehre eine Tradition gibt, Trauervorgänge abzuwehren, und eine andere mit der Tendenz, Trauerwege hoffnungsvoll zu eröffnen. Letztere ankert im biblischen Begriff der Gerechtigkeit.

Obwohl der Vf. eine streng theologiegeschichtliche Studie vorlegt, ist sein Interesse auf die heutige Pastoral gerichtet, die in Übereinstimmung mit der Psychologie aus heute allein vertretbaren theologischen Gründen Mut zur Trauer fordern muß, entsprechend auch der Programmatik von „Gaudium et Spes": „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute ... sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi."

Münster Klemens Richter

Davis, Natalie Zemon: **Die schenkende Gesellschaft.** Zur Kultur der französischen Renaissance. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Kaiser. – München: C. H. Beck 2002. 232 S. (C. H. Beck, Kulturwissenschaft), brosch. € 24,90 ISBN: 3–406–48721–1

„Das Bewerben um Gastprofessuren und Forschungsstipendien – von der Bewerbung über Empfehlungsschreiben bis zur Gewährung und der Danksagung – ist ein Schenkverhalten par excellence." Es mag sein, daß die Kulturwissenschaftlerin Natalie Zemon Davis, die an den renommiertesten Univ.en Amerikas gelehrt und höchste wissenschaftliche Auszeichnungen empfangen hat, aus dieser persönlichen Erfahrung auf das Thema ihrer Monographie „Die schenkende Gesellschaft" gestoßen ist. Jedenfalls greift sie eine Fragestellung auf, die der französische Sozialhistoriker und ‚undogmatische Sozialist' Marcel Mauss vor mehr als 80 Jahren (dt.: „Die Gabe") in die historische Forschung hineingetragen und die nicht zuletzt die kirchengeschichtliche Forschung in vielerlei Hinsicht inspiriert hat.

Aus seiner entwicklungsgeschichtlichen Perspektive und mit Blick auf die Bedeutung des Gabentausches ging Mauss davon aus, daß eine Gesellschaft gewöhnlich drei Phasen durchlaufe: In der ersten Phase dominiere der totale Gabenaustausch zwischen Gruppen, so daß jeder Gabe eine Gegengabe folgen *müsse* (mit weitreichenden Auswirkungen: u.a. Warenverkehr, Freundschaftsbesiegelung, Friedenswahrung, Statusverfestigung), in einer zweiten ‚Übergangsphase' bleibe der Gabentausch immerhin noch zentral, bevor in einer dritten Phase das Stadium des reinen Individualvertrages erreicht werde. Mit seinem Werk initiierte Mauss eine umfassende Diskussion über Ökonomien des Gabentausches. Während Claude Lévi-Strauss oder Georges Duby der These von Mauss noch weithin zustimmten, stellen neuere Forschungen (u.a. Gabriel Hermann, Barbara Rosenwein) dem Geschenksystem, das von einem Marktsystem überholt und abgelöst werde, eine Entwicklung gegenüber, bei der Elemente des Schenkens überdauern und neue Bindungen entstehen.

In Fortführung der neueren Forschung konzentriert sich D. auf die bei der Diskussion der Mauss-These aufgetretene „Vernachlässigung des ‚Schenkmodus'". Diesen sucht sie unter Berücksichtigung des kirchlich-christlichen Lebens sowie mit Blick auf die französische Renaissance in seiner Vielfalt beispielhaft zu erheben. Vergleichend behält sie zwei andere Weisen der ‚Zirkulation' von Gütern (Kauf/Verkauf; Zwang) im Blick, die ebenso wie das Schenken soziale Beziehungen zwischen Menschen stiften.

Das Schenken sei in Frankreich während des 16. Jh.s von zwei Grundüberzeugungen getragen gewesen: Erstens hätten alle Güter als Gaben Gottes gegolten und die Menschen hätten sie lediglich als ‚Leihgabe' angesehen. Zweitens sei man mit Blick auf die innerweltlichen Beziehungen davon ausgegangen, daß der vertikale Gabenkreislauf durch den horizontalen Austausch von Gütern ergänzt bzw. ‚beantwortet' werde. So pflegte ein Katholik in Frankreich während des 16. Jh.s an seinem Namenstag keine Gaben zu erhalten, sondern beschenkte vielmehr seine nahen Angehörigen als Zeichen der Dankbarkeit für das ihm gewährte Leben. Insgesamt – so D. – standen die horizontal-schenkenden Austauschbeziehungen im Dienste der christlichen Nächstenliebe, der adligen Freigebigkeit, der Wohltaten von Freundschaften sowie nachbarschaftlicher Großzügigkeit. Mit kritischem Blick auf die Mauss-These resümiert D. ihr bis in feine Verästelungen vorangetriebenes Untersuchungsergebnis: „Das Modell der Gabe und Gegengabe und selbst die Vorstellung von zirkulierenden Geschenken können nicht hinreichend die wechselnden Beziehungen von Familien in einer Gemeinschaft darstellen. Wir sollten uns vielleicht besser bewegliche Felder des Schenkens vorstellen, die intensive Verbindungen zwischen unterschiedlichen und wechselnden Gruppen schufen" (53).

Ohne Übertreibung dürfen die damaligen „Geschenksysteme" in ihrer Prägekraft mit dem Mörtel verglichen werden, der ein Bauwerk zusammenhält, wie D. anhand von Beispielen aus unterschiedlichen Bereichen des Soziallebens aufweist (99). Freilich waren damit auch damals schon Gefahren für den gesellschaftlichen Zusammenhalt verbunden, insofern die Geschenke in Kirche und Welt auch der Bestechung und der Vorteilsnahme dienen konnten: „Wo fing in einer Welt von Geschenken, die ‚Freundschaften' schufen und die Verpflichtung zur Dankbarkeit, Bestechung an?" (129) Von besonderer Relevanz war diese Frage für das von D. stets in ihre Überlegungen einbezogene religiöse Leben. Sie erläutert dies anhand des Geschenkaustauschs zwischen Laien und Geistlichen, anhand des Schenkverhaltens unter Klerikern, anhand der Schenkungen von Laien und Geistlichen an Arme, schließlich anhand der Geschenke von Laien und Klerikern an Gott. Die Analyse dieser Zusammenhänge mündet in ein auch unter konfessionsvergleichender Perspektive wichtiges Ergebnis: „Die protestantische Reformation wurde nicht durch Konflikte im familiären und politischen Leben ‚verursacht', noch war sie deren ‚Widerspiegelung'. Vielmehr waren in allen drei Bereichen ähnliche Muster des Gebens und Nehmens sowie des Denkens über Verpflichtungen und Reziprozität am Werk, und ihr Zusammenspiel verstärkte den Druck der Verpflichtung als kulturellen Grundton" (181f).

Die Studie von D., die sie als persönliche Bilanz einer fast 20jährigen Forschung zum Thema versteht, besticht durch die Präzision der Gedankenführung, die Leichtgängigkeit der Lektüre sowie den freigesetzten Perspektivreichtum. Zum einen unterstreicht sie rückblickend noch einmal die Impulskraft der Mauss-Studie, zum anderen distanziert sie sich von einem übermäßig linear ausgerichteten Entwicklungsmodell, das die schenkende Gesellschaft am Anfang und die auf individualvertraglich geregelten Austauschbeziehungen basierende Gesellschaft am Ende sieht. Mittels der Analyse der äußerst differenzierten Austauschbeziehungen beleuchtet D. über die Geschenkmodi hinaus auch die Beziehungen der an diesen Akten Beteiligten. So kristallisiert sich ein differenziertes Bild gesellschaftlicher Wirklichkeit während der französischen Renaissance heraus, das angesichts der in den Geisteswissenschaften gegenwärtig umfassenden Suche nach Formen symbolischer Kommunikation höchste Aktualität beanspruchen darf.

Mit Blick auf die Christentumsgeschichte bedeutet die Studie von D. eine Problemanzeige, die auch für das Verständnis des konfessionellen Ausdifferenzierungsprozesses in der (Früh-)Neuzeit von größter Wichtigkeit ist und weitere Vertiefung verdient: die Frage nach den Austauschbeziehungen innerhalb der Kirche(n) sowie die Analyse der Geschenkmodi zwischen Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche(n). Umfassender noch würde es sich lohnen, die Christentumsgeschichte längsschnittartig daraufhin zu befragen, wie sich zwei in ihr verwurzelte, in ihrer Ausrichtung jedoch geradezu extreme Austauschsysteme im Laufe der Jh.e zueinander verhielten; auf der einen Seite fände sich die Messe als Brennpunkt und „Modell strikter Reziprozität von Geschenken" zwischen Gott und Mensch (hier müßten Überlegungen zur „Gezählten Frömmigkeit", in: FMSt 29 [1995] 1–71 berücksichtigt werden), auf der anderen Seite die in der Apostelgeschichte beschriebene christliche Urgemeinde ohne jedes Privateigentum („alle hatten alles gemeinsam"), d.h. unter äußerster Ablehnung jedweder auf Reziprozität basierender Austauschbeziehungen.

Münster Hubertus Lutterbach

Religionswissenschaften

Raddatz, Hans-Peter: **Von Gott zu Allah?** Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft. – München: Herbig 2001. 528 S., geb. € 34,90 ISBN: 3–7766–2212–1

Das sehr breit angelegte Buch des Islamwissenschaftlers Hans-Peter Raddatz unternimmt den Versuch einer Gesamtdeutung des christlich-islamischen Verhältnisses. Hier sollen v. a. Aspekte angesprochen werden, die für die theologische Diskussion von Bedeutung sind, auch wenn eine Auseinandersetzung mit Raddatz aus geschichts- bzw. sozialwissenschaftlicher Perspektive nicht weniger wichtig wäre.

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der auf eine programmatische Einleitung (14–24) folgende *erste Teil* geht dem „Gang des Geistes im Westen und im Islam" nach (25–290). Jeweils vier Epochenüberblicke werden einander gegenübergestellt. Damit verfolgt der Vf. das Ziel, Unterschiede der beiden Religionen herauszuarbeiten.

Der Verf. zeichnet die Entstehung des Christentums in deutlicher Antithese zum Judentum und als Überhöhung der griechischen Philosophie (31–34). Das Christentum betrachtet er als „neues Fundament für die Vereinigung der Menschen mit Gott, der den Gott der Philosophen überschritt" (32). Die besondere Stärke des Christentums bestehe in Trinität und Inkarnation (98). Mit einer klar davon unterschiedenen universalen Gottesidee sei es dem Islam gelungen, zu einem bedeutenden politischen Machtfaktor zu werden (52). Die Unantastbarkeit des Koran wurde das zentrale Dogma der Muslime (61), weshalb sich der Islam immer wieder in einer unkreativen, stereotypen Art an seinen Anfängen orientiere (84). Während es Thomas von Aquin gelungen sei, Vernunft und Glauben in ein Gleichgewicht zu bringen, erweise sich der Islam als „antirational" (99). Kritisch steht der Vf. den klerikalen Machtstrukturen der Kirche gegenüber, die dem Freiheitsanspruch des Menschen widersprechen. Der Islam habe seine Macht weniger durch Institutionen gesichert als durch die religiös begründete Unterwerfung des Gläubigen unter das Gesetz „Allahs" (143).

Humanismus, Reformation, Aufklärung und Postmoderne sieht der Vf. in einer Linie. Da diese Strömungen jeweils dazu beitragen, den Menschen zum Maß aller Dinge zu erheben, betrachtet der Vf. sie als Verrat an der Offenbarung. Eine wichtige Rolle bei der Verbreitung der aufklärerischen Dogmen, zu denen auch der Dialog gehöre (174), mißt er der Freimaurerei bei (170–173) . Den Gipfel der westlichen Entwicklung sieht er im postmodernen „Momentismus", „dem Denken in Einzelaspekten innerhalb eines materiell bestimmten Eigenhorizonts ohne Transzendenzbezug" (243). Von doktrinärem Schriftglauben und ständiger Rückorientierung am Medina-Modell geprägt, sei es dem Islam dagegen gelungen, systemfremde philosophische Einflüsse und damit den Einfluß der Vernunft abzuwehren. Allerdings: „Von den wiederholten Schlägen des doktrinären Schriftglaubens gegen die Philosophie und ihre rationalen Denkalternativen hat sich das geistige Potential der islamischen Welt nicht mehr erholt" (198). Die Geschichte des Islam sei die einer „jahrhundertelange(n) Selbstbestätigung" (252). Auch die islamischen Modernisten betrachtet der Vf. als Exponenten eines homogenen Systems (268). Die Unterscheidung zwischen Islam und islamischem Fundamentalismus lehnt er entschieden ab und hält sie für ein Konstrukt des interreligiösen Dialogs (264). Die Gegenwart sei schließlich dadurch gekennzeichnet, „daß diese spezifische islamische Statik gerade aus der unkritischen Fremdorientierung des westlichen Kulturwandels in unserer Zeit entscheidende Vorteile ziehen kann" (271).

Der *zweite Teil* („Toleranzdoktrin und Islamexpansion") behandelt in drei Kapiteln den kirchlich-islamischen Dialog (292–369), den politisch-islamischen Dialog (270–436) und endet mit einer abschließenden geistesgeschichtlichen Gesamtdeutung (437–504). Das Zweite Vatikanische Konzil hält der Vf. für Verrat an der katholischen Tradition. Ergebnis des Konzils sei ein „offenbarungswidrige(r) Glaube an das Gemeinsame der Religionen" (322), den er als „neukatholische(n) Glaube(n)" (318) bezeichnet. Papst Johannes Paul II. wird als Vollender des Konzils und seiner Religionstheologie gesehen, die er mit Hilfe der traditionellen Machtstrukturen und den mit den mittelalterlichen Bettelorden vergleichbaren neuen geistlichen Bewegungen verbreite (323). An die Stelle des Verstandes habe er Gefühl und Intuition gesetzt, womit die neuen Dogmen gegen Einwände immun würden (339). Schließlich sei mit dem interreligiösen Gebetstreffen in Assisi von 1986 ein „multiple(r) Religionskult" (316) entstanden, durch den die Kirche sich selbst verleugne. Zentrales Ergebnis dieser Entwicklung sei die „Verschmelzung des katholisch-trinitarischen Gottes mit der antagonistischen Allah-Idee des Islam" (424). Damit habe das Christentum seine zentrale Wahrheit aufgegeben. Der Hauptvorwurf gegen den Dialog lautet daher, daß dieser zur Selbstauflösung des Christentums und somit zur Islamisierung Europas führe. Das Christentum nehme dadurch islamähnliche Züge an (405) und verwandle sich in „Chrislam" (334), was der Vf. insbesondere in der Vorstellung eines gemeinsamen Gottes mit dem Islam belegt sieht. Die Dominanz des Dialogs reiche so weit, daß eine innerkirchliche Karriere ohne Einsatz für den Islam „nicht denkbar" (343) sei.

Damit überschätzt der Vf. sicherlich die innerkirchliche Bedeutung des christlich-islamischen Dialogs. Der Vorwurf, daß der Glaube durch den interreligiösen Dialog eine tiefgreifende Veränderung erfahren habe, läßt sich so nicht erhärten. Wenn *Nostra Aetate* Gemeinsamkeiten der Religionen aufführt, geschieht dies in einer radikal christozentrischen Konzeption, die nichts vom christlichen Anspruch aufgibt (vgl. Nr. 2 und Nr. 4). „Traditionelle(r) Geltungsanspruch" und „Gemeinsamkeit mit dem Islam" (343) werden somit in Relation gesetzt. Wenn der Vf. das Konzil allein als Traditionsbruch versteht, zeigt dies, daß er die komplexe Debatte zur Konzilshermeneutik nicht zur Kenntnis nimmt. Der Behauptung eines „antitrinitarischen Konzilsglauben(s)" (441) steht u. a. entgegen, daß *Lumen Gentium* stark christologisch und pneumatologisch geprägt ist (vgl. Nr. 2–4). Die Trinität bleibt für den Vf. offensichtlich eine vage Chiffre der Rechtgläubigkeit, die er nicht systematisch-theologisch aufarbeitet.

Auch die sehr ambivalenten Konzilsrezeptionen im Pontifikat Johannes Pauls II. passen nicht in das Schema des Vf.s. Sämtliche Tendenzen der neueren Theologie werden von ihm abgelehnt oder ignoriert: So arbeitet der Vf. mit einem rein materiellen Traditionsbegriff (361.366f) und begreift jegliche anthropologische Vermittlung als Selbsterlösung (319). Offenbarung ist für ihn ein festes Wahrheitsdepositum; die fundamentaltheologische und hermeneutische Problematik eines solchen Offenbarungsbegriffs ist ihm fremd.

Schließlich ist auch der vom Vf. unterstellte Dialogbegriff zu einseitig (303). Gerade die römischen Dokumente haben immer wieder deutlich gemacht, daß Dialog nicht „Wahrheitsverzicht" (333) bedeutet (vgl. Redemptoris Missio Nr. 55; Dialog und Verkündigung Nr. 48; Das Christentum und die Religionen Nr. 47). Auch die Gebetstreffen von Assisi bringen dies zum Ausdruck, weshalb wiederholt deren Zentrierung auf die katholische Kirche kritisiert wurde (vgl. A. Feldtkeller, Assisi, auf die Melodie von „Dominus Iesus" zu singen, in: MdKI 1/2002, If). Daß Muslime unter Dialog möglicherweise etwas anderes verstehen und der christlich-islamische Dialog in mancherlei Hinsicht womöglich einseitig gewesen ist, kann dem Dialog nicht jede Legitimation entziehen.

Die im *zweiten Kapitel* des zweiten Teils geäußerte Kritik an der „Multikultur" entspricht in vielerlei Hinsicht der Kritik an der „Interreligion", zumal eben das Konzil eine Angleichung der Kirche an die Gesellschaft herbeigeführt habe (482). Entgegen dem, was die Forschung der letzten zehn Jahre zum Islambild in den Medien herausgearbeitet hat, behauptet der Vf. „eine Allianz aus kirchlichem Dialogglauben und multikultureller Einwanderungspolitik, unterstützt durch eine vereinheitlichte Medienkommentierung" (372). Wer die von den politischen Parteien betriebene Förderung des Fremden nicht mitmache, werde als rechtsradikal abgestempelt (269.393.439 u. ö.), was für den Vf. die Totalitarität der „Multikultur" belegt. Schließlich kritisiert er „Islam-Sponsoring" und die Vermischung von „Politklasse und Islamkader" (407) als die Aufgabe jeglichen Eigeninteresses.

Das *dritte und letzte Kapitel* des zweiten Teils stellt eine Synthese dar, in der der Vf. das Verhältnis von Christentum und Islam u. a. auf das unterschiedliche Zeitverständnis der Religionen zurückführt. Katechismusartig kehren viele der Thesen des Vf. s wieder.

Nach dieser exemplarischen Vorstellung der zentralen Inhalte des Buches ist eine grundlegende wissenschaftstheoretische und theologische Kritik angebracht:

a) Systemtheoretische Methode?

Der Vf. spricht sowohl vom „islamischen" als auch vom „katholischen System". Obwohl er in der Einleitung ankündigt, er werde auf die „distanziertere Methode der Systemanalyse zurückgreifen" (16), bleibt der häufig verwendete Systembegriff erstaunlich unbestimmt – weder Niklas Luhmann noch andere Theoretiker werden zitiert. Wenn der Vf. also vom „offene(n) System" (62.452), von „Systemstufen" (82.245), „Systemprogramm" (240) oder „Systemlogik" (419) spricht, ohne die Begriffe systemtheoretisch zu untermauern und für die Analyse fruchtbar zu machen, klingt dies sehr floskelhaft. Die Behauptung, daß Selbstreferenz Fremdreferenzen ausschließe (445), läßt sich aus systemtheoretischer Sicht nicht aufrechterhalten (vgl. N. Luhmann, Soziale Systeme, Frankfurt ^{7}1999, 59.593). Auch das vom Vf. eingeführte Prinzip der „Exformation" (445), worunter er die implizit zum Ausdruck gebrachte Struktur eines Systems versteht, ist methodisch fragwürdig. Da eine fundierte systemtheoretische Methodik also nicht zu erkennen ist, liegt die Vermutung nahe, daß die systemtheoretische Begrifflichkeit primär dazu dient, das statische und essentialistische Verständnis, das der Vf. von Christentum und Islam hat, zu untermauern.

b) Das Verhältnis von Christentum und Islam

Den Islam versteht der Vf. allein als Antithese zum Christentum (374) und das Verhältnis beider Religionen als Kampf. Vf. gibt eine klare Definition von Islam: „eine egalitäre Religionsideologie mit elitärem Dominanzverständnis und latenter Gewaltbereitschaft" (372). Ambivalenzen bleiben unberücksichtigt – sei es im Christentumsbild des Koran (449) oder im jihad-Verständnis (340) . Dialog sei aus dem Selbstverständnis des Islam heraus nicht möglich (427). Das „uniforme Sein der Kirche" (303) und die „eindeutige Identität des katholischen Systems" (316), deren Verlust der Vf. beklagt, hat es wohl ebenso wenig jemals gegeben wie die des Islam. So werden beispielsweise zeitgenössische islamische Denker nur sehr vereinzelt zitiert, da deren Thesen wohl das vom Vf. gezeichnete Bild vom starren System des Islam stören würden. Als scharfer Kritiker beider Religionen zeichnet der Vf. einen Islam, der paradoxerweise formaliter dem entspricht, was er sich als traditionstreue Kirche vorstellen würde: So braucht dieser Islam weder Wahrheitssuche noch Fremdanleihen. Er konzentriert sich auf seine unveränderliche Wahrheit und hat daher eine feste Identität. Obwohl der Vf. den Islam entschieden ablehnt, fungiert für ihn das Gegenbild Islam als Projektionsfläche für ein bestimmtes Christentumsideal, das er allenfalls im Mittelalter und dort bei Thomas von Aquin verwirklicht sieht (97f.145.213). Was also dem Leser als tiefgründige Analyse christlich-islamischer Beziehungen präsentiert wird, erweist sich als eine stark ideologisch geprägte und mit einer unhistorischen Hermeneutik operierende Bildkonstruktion, mit deren Hilfe der Vf. letztlich für eine bestimmte weltanschauliche und kirchenpolitische Richtung wirbt. Die Gegensatzpaare Dialog – Monolog, Wandel – Erstarrung und Rückzug – Expansion, die der Vf. jeweils Christentum bzw. Islam zuordnet, legen die vom Vf. anvisierte Richtung zwingend nahe, will man noch der drohenden Islamisierung der Welt entgehen.

c) Gesamteinschätzung und Impulse für die Theologie

Sicherlich sind manche der vom Vf. vorgetragenen Gesichtspunkte bedenkenswert. Daß weite Passagen als sehr polemische Rundumschläge angelegt sind (so wendet sich der Vf. z. B. auch gegen „Sektenwesen, Esoterik, Körperkult, Pansexualität sowie Arbeits- und Drogensucht" [444]), ist ein Hauptproblem der Darstellung. Außerdem zieht der Vf. stets große Linien und fällt weitreichende Urteile, ohne daß dies durch wirkliche Detailarbeit und solide Quellenanalyse gedeckt ist. So erweist sich auch die Literaturbasis für Thesen dieser Tragweite als bei weitem zu dünn. Eine detaillierte Behandlung eines der vielen Teilthemen wäre daher überzeugender gewesen. Indem sich eine der Lefèbvre-Bewegung nahestehende Theologie (324–327), Überfremdungsangst, Globalisierungs- und Wissenschaftskritik sowie ein tiefer Kulturpessimismus miteinander verbinden, wird das Buch eher zu einer pauschalen und redundanten weltanschaulichen Programmschrift als zu einer wissenschaftlichen Analyse. Somit kann das Buch weder methodisch noch inhaltlich überzeugen. Es erhebt den Anspruch einer Gesamtdeutung, die in weiten Teilen eher ein subjektiv-ideologisches denn ein wissenschaftlich nachvollziehbares Urteil präsentiert (so fehlen auch bei vielen Behauptungen belegende Erläuterungen oder Anmerkungen; etliche Kurztitel wie z. B. in Anm. 30.86.196.227.298 führen zu keiner Angabe im Literaturverzeichnis). Einer echten Auseinandersetzung mit Deutungsalternativen beugt der Vf. dadurch vor, daß er diese als im Dienste der Islamexpansion stehend bewertet (z. B. 373). Es überrascht daher nicht, daß das Buch Menschen mit vagen Islamängsten als ideologischer Überbau dient und Vf. z. B. bei Moscheebaugegnern ein viel zitierter Gewährsmann ist.

Sucht man nach einem wissenschaftlichen Wert des Buches, so kann dieser höchstens darin gesehen werden, daß es die Theologie, insbesondere die Religionstheologie, auf bestimmte Diskussionspunkte stößt, die dringend einer weiteren Aufarbeitung bedürfen. Abschließend seien exemplarisch einige dieser Themenfelder genannt: die Debatte um Christentum und Pluralismus; die Kontextualität der Religionstheologie, welche die Perspektive christlicher Minderheiten in Ländern mit mehrheitlich islamischer Bevölkerung nicht übergehen kann (vgl. die kritischen Bemerkungen des Vf.s 349f.406.503); die Frage der Abgrenzung des Christentums von anderen Religionen; die systematische Diskussion um den einen Gott des Christentums und des Islam. Es bleibt zu hoffen, daß sich in manchen dieser Themenfelder die wenig konstruktive Polemik des Vf.s als fruchtbare Provokation erweisen wird.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Scognamiglio, Edoardo: **Il volto di Dio nelle religioni.** Una indagine storica, filosofica e teologica. – Milano: Edizioni Paoline 2001. 398 S. € 21,69 ISBN 88–315–2225–6

Edoardo Scognamiglio, Franziskaner und Dozent an der Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, läßt sich inspirieren von Ps 27,8. „Mein Herz hält dir vor dein Wort: ‚Ihr sollt mein Antlitz suchen!'"

Er deutet die Sehnsucht nach Gott als anthropologisches Grunddatum. Das „Antlitz" „des Anderen" und „Fremden" wird ihm in Auseinandersetzung mit u. a. Levinas, Hegel und Buber zum sprechenden Symbol, anhand dessen sich „Gott als Möglichkeit" denken läßt. Zu seinen Axiomen gehört dabei die Überzeugung, gnoseologisch gelte: „finitum capax infiniti (oder homo capax Dei)" (64). Offenbarung und religiöse Erfahrung sind für ihn zwei Seiten derselben Sache: „Gott, wie er in den heiligen Theophanien, in der mystischen Ekstase, in der östlichen Meditation und in persönlicher Spiritualität begegnet, ist derselbe Gott, der sich in der biblischen Religion und in der eschatologischen Epiphanie des Christentums offenbart" (65). Nun kann S. als Überschrift eines Abschnitts formulieren: „Die Religionen als Antlitz Gottes" (ebd.). Dabei orientiert er sich an dem libanesischen Dichter-Philosophen Khalil Gibran. Hinter jeder Religion entdeckt er die „transzendentale Dynamik des geheimnisvollen Seins Gottes" (84), wie sie sich unter den Bedingungen von Raum und Zeit vollziehe. Dialog lege sich von daher unbedingt nahe. Nach welchen Kriterien er zu erfolgen hat, wird im Gespräch mit K. Barth, J. Daniélou, K. Rahner, R. Panikkar und anderen entwickelt. Keinesfalls dürfe das Prinzip lauten: „Christus gegen die Religionen" (frei nach K. Barth; 114). Andererseits sei gegenüber Vertretern einer pluralistischen Religionstheologie wie z. B. P. Knitter die Argumentation von „Dominus Iesus" zur Geltung zu bringen. Damit ist der Status quaestionis endlich formuliert. Nach einem Blick auf den biblischen Sprachgebrauch läßt sich nun unter Berufung auf Hebr 1,1 („Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat …") sagen: Auch als der sich offenbarende übersteigt Gott den Horizont des Menschen. Er ist in den Religionen vorauszusetzen als deren Ursprung und Existenzgrund.

Religionen werden damit Ausdruck „der noch nicht in ihrer Fülle und Gänze verehrten Wahrheit" (233). Die Gegenwart Gottes in den Religionen ist „differenziert". Unter dieser Perspektive ist dann leicht der Anschluß zu der gewohnten Auffassung von den „Strahlen" jener Wahrheit zu finden, die auch nach der Lehre des II. Vatikanums alle Menschen erleuchtet. Allerdings: Es handle sich tatsächlich um heilswirksame Wahrheit, wenngleich dieses Heil gleichsam abgeleitet und komplementär, also differenziert sei – zu ergänzen durch die Offenbarung des „Verbum caro" (233). „Die Universalität des Heilsplans Gottes des Vaters und die Partikularität der Sendung des Sohnes entsprechen sich" (ebd.). Die Originalität Jesu vollziehe sich in der Gemeinschaft mit allem; das mache die Kenosis Christi als des Wortes Gottes aus, die ernstgenommen werden müsse. Schließlich liege es an der ununterbrochenen Wirksamkeit des Geistes, daß jede Religion ein Zeugnis für Gott enthalte. Mit seinem unaussprechlichen Seufzen bleibe der Geist stumm. „Er ist Schweigen, Ekstase der Liebe des Vaters durch den Sohn und umgekehrt" (241). Der Geist, dem Sohn keineswegs untergeordnet, komme als der „andere Tröster, als ob er ein anderer Gott wäre" (242). Kein Wunder, daß nun ostkirchlich-orthodoxe Stimmen zitiert werden. Christus sei in den Getauften gegenwärtig, aber die Menschen außerhalb des sakramentalen Lebens erreiche er durch den Geist, der zu einem „Anruf wird, zu einem ‚Schrei Gottes in jedem Menschen'" (243). Wo der Geist sei, da sei aber auch die Kirche, weswegen man keineswegs feststellen könne, „wo die Kirche *nicht* ist" (244; Hervorhebung: H.-M. B.). Das menschliche Antlitz des „Sohnes" bewahre die Authentizität der Transzendenz, deren Wirken in irgendeiner Weise von allen Religionen interpretiert werde.

Man blättert um und begegnet überrascht und unvermittelt der Überschrift „Das leuchtende Antlitz Allahs" (246). Es folgen einfühlsame Erläuterungen über den Islam, das Antlitz Gottes in den östlichen Religionen Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus, schließlich auch in New Age, in neuen orientalischen und christlichen „Religionen", denen u. a. die Adventisten und die Zeugen Jehovas zugerechnet werden. Das Judentum fehlt. Abrupt endet das Buch mit einer Konklusion: „Wir haben den Herrn gesehen."

Nirgends wird näherhin zu bestimmen versucht, wie sich das Antlitz Gottes nach dem Verständnis der Bibel von dem der nichtchristlichen Religionen wohl unterscheidet. Dem Buch fehlt ein dritter Teil, der diese Beziehung herstellen und etwaige Unterschiede deutlich machen würde. Es mag die Absicht des Vf.s sein, dies dem Leser zu überlassen, der aber doch etwas ratlos bleibt. S. schreibt in einer gewinnenden, manchmal geradezu poetischen Sprache, aber auch das trägt nicht unbedingt zur Klärung der hier anstehenden Probleme bei. Schon das Symbol „Antlitz Gottes" ist einerseits schwierig zu verstehen und theologisch zu handhaben; andererseits bringt es die Dynamik der Wirklichkeit des dreieinen Gottes nur unzureichend zum Ausdruck. Die Vorstellung des Antlitzes Gottes gerät zu einem Bild, dessen Augen – nach dem berühmten Vergleich des Nikolaus von Kues in „de visione Dei" – den Menschen überall hin zu verfolgen vermögen, das aber immer schön an seinem Platz bleibt. Auswirkung und Ausstrahlung hat es auch so, aber man weiß nie, ob von den Augen des Antlitzes Gottes oder von den Augen des Menschen die Rede ist, der es betrachtet.

Interessant sind die trinitarischen Erwägungen, die S. anstellt; in der Tat scheint sich das trinitarische Bekenntnis der Christenheit in bes. Weise dazu zu eignen, Nähe und Distanz zwischen christlichem Glauben und nichtchristlichen Religionen zu formulieren. S. spricht freilich nahezu ausschließlich von Nähe, wobei Anthropologie und Pneumatologie eine unauflösliche Symbiose einzugehen scheinen. Hilfreich ist ihm bei seinem Ansatz ein inflationärer Gebrauch der Begriffe „Symbol"/„symbolisch". Die brutale, den Menschen herausfordernde und rettende Wirklichkeit der Kreuzigung Jesu muß dabei zurücktreten.

In früheren Zeiten mögen Christen hinter den Religionen die Fratze des Teufels vermutet haben; insofern ist es zu begrüßen, wenn die Theologie heute in ihnen das Antlitz Gottes zu entdecken meint. Sollte es aber nicht vorerst genug sein, sich dem Befremdlichen an den nichtchristlichen Religionen auszusetzen und nach dem Handeln des verborgenen Gottes zu fragen, der sich den vom Globalisierungsprozeß erfaßten Menschen in Jesus Christus durch die Begegnung mit fremden Religionen auf eine ganz unerwartete Weise neu erschließen könnte?

Marburg Hans-Martin Barth

Tworuschka, Udo: **Heilige Schriften.** Eine Einführung – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. 318 S., geb. € 39,90 ISBN: 3–534–13594–6

Vor uns liegt eine deutschsprachige Einführung in die Heiligen Schriften der großen Religionen, organisiert und mitverfaßt vom verdienten Jenaer Religionswissenschaftler Udo Tworuschka, den man zu Recht einen Vordenker interreligiösen Lernens nennt. Am Anfang steht ein Beitrag von Tworuschka: „Vom Umgang mit Heiligen Schriften". Immer wieder im Gespräch mit Fachleuten, die sich schon vorher mit „Heiligen Schriften" befaßt haben (z. B. G. Lanczkowski und Joachim Wach), fragt er, was eigentlich Heilige Schriften seien, beschäftigt sich mit ihrem Charakter als homologe, d. h. nur äußerlich vergleichbare, und analoge Phänomene, redet vom Lehren und Lernen Heiliger Schriften (was an Buddhismus, Islam und Judentum verdeutlicht wird). Auch die Rolle Heiliger Schriften im Kult wird in diesen einleitenden Bemerkungen angesprochen.

Weitere Vf. sind u. a. Manfred Hutler, Thomas Oberlies, Jürgen von Oorschot und Nikolaus Walter. Sie kommen sowohl aus den Religionswissenschaften als auch aus der ev. und der kath. Theologie (sowie vereinzelt aus anderen Fächern bzw. Fachverbindungen). Ähnlich wie bei den Einführungen ins Alte und Neue Testament in der Theologie gibt es dann jeweils einen Überblick über Aufbau, Entstehung literarischer Eigenart sowie hermeneutische Probleme der einzelnen Heiligen Schriften. Im Einzelnen: Altes und Neues Testament, Koran, Heilige Schriften des Zoroastrismus, des Hinduismus, Buddhismus, Sikhismus, Taoismus, Konfuzianismus, der Bahai und der Neuen Religionen (wie Christian Science, Vereinigungskirche und Universelles Leben). Sehr nützlich sind die Auswahlbibliographien am Ende der jeweiligen Kap., hilfreich sind auch die Chronologie und Personen- wie Sachregister am Ende.

Natürlich kann man über einzelne Aussagen streiten, die ja immer bestimmte Grundoptionen zum Ausdruck bringen. Für die Studierenden handelt es sich gleichwohl um ein Werk von unschätzbarem Wert. Gerade in diesem Sinne wäre es u. U. hilfreich gewesen, jeweils einen kurzen Abschnitt aus den Heiligen Büchern zu bringen.

Münster Harald Wagner

Philosophie

Esser, Wolfgang G.: **Philosophische Gottsuche.** Von der Antike bis heute. – München: Kösel 2002. 447 S., geb. € 22,50 ISBN: 3–466–36603–8

Essers umfangreiches Buch, das die philosophische Gottsuche von der Antike bis heute zum Thema hat, bietet auf dem Schutzumschlag das Bild einer blassen Person mit geschlossenen Augen, die – gleichsam in Trance von ernsten Träumen ergriffen – mit der Hand außerhalb des Schärfebereichs ins Leere zu greifen scheint. Ins Leere greift auch oft der Leser, der sich präzise und überprüfbare Informationen wünscht, die ihn zu gezielter Weiterarbeit befähigen könnten. Das betrifft zunächst die Zitation klassischer Texte. Die Motti zum Gesamtwerk von Augustinus und Nietzsche sind nicht wörtlich und nicht ausgewiesen (4), die Einführungstexte aus der Apostelgeschichte (17,22–28), aus einem Text des kashmirischen Shivaismus und von Sloterdijk sind disparat (9f); der Umgang mit überlieferten Texten und Gedanken ist ziemlich sorglos. Unter *philosophischer* Gottsuche könnte ein strengeres Verfahren verstanden werden, als es hier zutage tritt. Tatsächlich ist die Aufgabenstellung E.s aber eine andere (15): „Das leitende Interesse dieses Buches ist es, Anstöße zu heute lebbarer Spiritualität zu gewinnen. Und tatsächlich: Spirituelle Bodenschätze finden wir nicht nur in der griechischen Philosophie der Antike und der von ihr beeinflußten Theo-Philosophie bis zur neuzeitlichen Wende, sondern auch in den folgenden Jahrhunderten." Es geht ihm gar nicht um *Philosophie*, sondern um eine „Sophia perennis", um „eine ‚ewige Weisheit'" (15). Er findet sie *im Menschen selbst* (18): „Aber der Morgen dämmert schon im Fragen und Suchen vieler Menschen heute nach dem ‚unbekannten Gott' *in* uns, den wir aufspüren und finden können, weil er nicht weit weg von uns ist, vielmehr in jedem von uns, wie *Paulus* den Athenern zu sagen wußte, weil wir von göttlicher Herkunft und Art sind." E. rührt es wenig, daß Paulus davon spricht, daß ‚wir in Gott' seien, nicht aber davon, daß ‚Gott in uns' sei. E.s Bestreben ist es, „im Widerspruch gegen den dualistischen Theismus der traditionellen christlichen Theologie" „nach dem ‚unbekannten Gott' *in* der Welt" zu fragen. Er stellt seine These unter den Titel des „Pan-*en*-theismus" oder des „Anthropo-*en*-theismus" (18). Diese These findet ihren stärksten Ausdruck im letzten Kap. des Buches, das vom Gott der Philosophen zum mystischen Erfahrungskern von Religion führen soll.

E. überschreitet – mutig, vielleicht aber auch sorglos und unbedacht – die Unterschiede der Religionen und überlieferter Formen philosophischen Denkens. Behandelt werden: Sokrates und Augustinus (Kap. 2), Platon (Kap. 3), Meister Eckhart (Kap. 4), Aristoteles und Thomas von Aquin (Kap. 5), Johannes Duns Scotus, Meister Eckhart und Nikolaus von Kues (Kap. 6), Descartes und Pascal (Kap. 7), Spinoza und Leibniz (Kap. 8), Kant und Fichte (Kap. 9), Schelling und Hegel (Kap. 10), Feuerbach (Kap. 11), Nietzsche (Kap. 12), Heidegger (Kap. 13). Da zahlreiche Originaltexte zitiert werden, könnte man das Buch als Fundgrube philosophisch-theologischer Gedanken loben. Daß keine Fundstellen genannt werden, verdirbt aber ein gutes Stück dieser Qualität. Zudem wird der Kontext der Zitate aus dem Zitierten nicht klar, besonders wenn unvollständig zitiert wird. Wer die Texte der zitierten Autoren kennt, hat stets mit der Frage zu kämpfen, ob die vorgenommenen Vereinfachungen der Sache gerecht werden. Der Vf. fügt Zitaten älterer Autoren sehr oft moderne Parallelen bei, die gut gemeint sein mögen, deren Berechtigung aber zu diskutieren wäre. Einen kleinen Ausgleich für die Ungenauigkeiten bieten allerdings am Ende jeden Kap.s die Quellenhinweise und die Leseempfehlungen.

Ohne beckmesserische Kritik üben zu wollen, sei erwähnt, daß die Interpretationen zur Philosophiegeschichte einerseits harmonisierend ausgefallen sind, andererseits ausgerichtet auf das, was E. als ‚ewige Weisheit' lehren zu können meint. Eine angemessene Diskussion kann hier nicht stattfinden. Doch möchte der Rez. gerne seine Annahme verteidigen, daß die Philosophie bisher noch nicht in ‚sophia perennis' überführt werden konnte – und das Erreichen dieses Ziels gar nicht wünschenswert wäre, da Ungewißheit und Wagnis wesentlich zur endlichen Freiheit des Menschen gehören. Ein Problem des Buches ist wohl, daß die Wahrheit – wenn auch mit geschlossenen Augen und auf die Weise der Mystik – doch assertorisch gewußt werden kann.

Dazu muß der Vf. ansatzweise zeigen, daß alle sachbezogenen Wortmeldungen aus der bekannten Geschichte und aus allen Kulturen integrationsfähig sind. Diese Aufgabe kulminiert im 14. Kap., das vom „Gott der Philosophen zum mystischen Erfahrungskern von Religion" vorstoßen soll (363–406). Begonnen wird mit Rahners Wort, daß der „Fromme von morgen [...] ein ‚Mystiker' sein" werde, „einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein". Ihm folgt ein Wort Nishitanis (ein Zen-Buddhist aus der Kyōto-Schule). Es spricht zum Ort wahren menschlichen Lebens, der „nicht einfach bloß ‚transzendent'" sei, sondern (auch?) „*radikal* diesseitig" (363). Rahners Wort wird insofern erläutert, daß die gesuchte Mystik nicht praxisfern sei und zur Weltverantwortung führe (366). Im Nachgang zu einem längeren Nishitani-Zitat ergibt sich laut E. „ein erster Schritt zur Annäherung an das, was mit ‚Mystik' gemeint ist: Es handelt sich um einen Bewußtseinswandel, der sich dem *persönlichen Innenleben des Menschen* zuwendet" (369). In der „Hinwendung nach Innen" könne eine Erfahrung gemacht werden, nämlich „‚im Wesentlichen ein Bestreben des Herzens, die Grenzen des individuellen Standpunkts zu überschreiten und sich der endgültigen Wirklichkeit hinzugeben'" (369; Zitat: Underhill). Oder es geht (ebd., Zitat: Scherer) „‚um die Erfahrung einer übergegenständlichen, mit keinem innerweltlichen Objekt vergleichbaren, schlechthin grenzenlosen Wirklichkeit'".

Diese unbestimmten ‚ersten' Annäherungsversuche weisen auf die vorausgegangenen Kap. Als Kriterium der Echtheit der Mystik nennt E. verantwortungsvolles Leben in der Welt, nur unechte Mystik führe zur Weltflucht (370). Bestätigung seiner These sucht er in den Unterabschnitten zu gewinnen, die zur jesuanischen Mystik sprechen (371ff), zur chassidisch-jüdischen Mystik (378ff) und zur im Hinduismus wurzelnden buddhistischen Mystik (391ff). E. will im darauf folgenden Rückblick die Verschiedenheit der Zugänge festhalten, aber behauptet doch, daß sie sich „an mindestens vier Wegstationen treffen: Das sind ihr Wahrheitsverständnis, ihr Wirklichkeitsverständnis, die Konvergenz zwischen beiden und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für

das eigene menschliche Selbst" (402). Der innere Zusammenhang der verschiedenen Zugänge kann laut E. „als *gemeinsamer mystischer Erfahrungskern von Religion* (im Singular!) in seinem ursprünglichen, klassischen Sinn bestimmt werden" (402). Das ‚Theoriengestrüpp' der verschiedenen Religionen wird weniger freundlich betrachtet (403) als die Mystik, die dem Theoriengestrüpp entsagt. Die Mystik suche nach der alles bestimmenden Wirklichkeit, die „‚die Welt im Innersten zusammenhält'" (403). E. hätte ein weiteres Wort Fausts hinzufügen sollen: „Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist, / Nenn es dann, wie du willst, Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! / Ich habe keinen Namen / Dafür! Gefühl ist alles; / Name ist Schall und Rauch / Umnebelnd Himmelsglut" (*Faust.* Erster Teil. Marthens Garten: Vers 3452–3458). Der Rez. bewundert Fausts Sprachkunst wie Gretchen, zu dem Goethe Faust dies sagen läßt; er ist aber mit dem sachlichen Gehalt ebenso unzufrieden wie sie.

Die Unbestimmtheit von E.s Buch hat mit seinem Wunsch zu tun, Philosophie in „ewige Weisheit" umzuformen. Dagegen könnte die Hervorhebung der Differenzen ein besseres Verfahren sein, gewiß nicht im Bewußtsein eigener Unfehlbarkeit. Wer sicheren Abstand vom ‚Theoriengestrüpp' zu halten sucht, steht in der Gefahr, im Gefühlsmorast zu versinken. In den lebenspraktischen Aussagen entgeht E. ihr, indem er ‚echte' und ‚unechte Mystik' unterscheidet. Die Schärfe seiner theoretischen Untersuchungen scheint aber steigerungsfähig zu sein.

Eichstätt Norbert Fischer

ΦΙΛΟΘΕΟΣ PHILOTHEOS. International Journal for Philosophy and Theology. Heft 1, hg. v. Boguljub Šijaković. – Beograd/Nikšić/Trebinje: Ohne Verlagsort 2001. 293 S., kt € 40,00 ISSN: 1451–3455

Anzuzeigen ist die Startnummer eines neuen Jahrbuchs, das mit dem erklärten Ziel ins Leben gerufen wurde, ein Forum speziell für den Dialog zwischen Philosophie und Theologie zu eröffnen (vgl. 4). Dem Gründungsherausgeber ist es dabei gelungen, gleich für das erste Heft eine erstaunliche Anzahl gerade auch deutschsprachiger Vf. zu gewinnen, die einen Originalbeitrag beisteuerten. Die Titel belegen, daß die Gründungsintention mit Entschiedenheit eingelöst wird. Mitgearbeitet haben:

Emerich Coreth: Philosophos – Philotheos. Philosophie vor der Frage nach Gott (5–16); Wolfgang Röd: Das Wissen aufheben, um Platz für den Glauben zu bekommen? (17–29); Sergey Horujy: Philosophy Versus Theology: New and Old Patterns of an Ancient Love-Hate (30–42); Georg Scherer: Sein und Gott (43–53); Jörg Splett: Wissenschaft – Weisheit – Christliche Weltsicht (54–68); Oswald Bayer: Hermeneutische Theologie (69–82); Johannes Wirsching: Zur Begründung des Wortes Gott. Sprachanalytische Thesen (83–89); Ulrich Wikkert: Zu den Anfängen der Hellenisierung des Christentums (90–99); Václav Ježek: How Original was Porphyry's Criticism of Christianity (100–109); Θεοφιλος Αμπατζιδης: Χρονος και αιωνιοτητα στον Γρηγοριο Νυσσης (110–121); Nicholas Loudovikos: The Trinitarian Foundations and Anthropological Consequences of St. Augustine's Spirituality and Byzantine „Mysticism" (122–130); Vladan Perishich: Person and Essence in the Theology of St. Gregory Palamas (131–136); Stavros Yangazoglou: The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas (137–143); Georgi Kapriev: Das Schweigen bei Ludwig Wittgenstein und Gregorios Palamas (144–149); Werner Beierwaltes: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus (150–176); Predrag Milidrag: Francisko Suárez o poimanju, božanskim idejama i večnim istinama (177–204); Friedo Ricken: John Henry Newman über Religion, Philosophie und Vernunft (205–224); Predrag Čičovački: Suđenje čoveku i suđenje Bogu: Refleksija o Jovu i Velikom inkvizitoru (225–235); Theodor Schneider: Christologie – exegetisch und dogmatisch. Methodische Vergewisserung (236–241); Albrecht Dihle: Der sakrale und der säkulare Staat (242–254); Gerhard Podskalsky: Ein Reich, ein Kaiser, ein Glaube – unter dem Halbmond? (255–260); Theodor Nikolaou: Byzanz. Kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtungen im europäischen Kontext (261–274); Miroslav Simijonović: Die Entstehung der Ikonographie (275–287); Boguljub Šijaković: On Sacrifice and Memory (288–293).

Das neue Publikationsorgan bringt gute Voraussetzungen mit, nicht nur klärende Diskussionen auf dem „verminten Gelände" (J. Habermas) des Verhältnisses von Vernunft und Religion zu beheimaten, sondern zugleich den Austausch zwischen west- und osteuropäischen Denkstilen der Theologie inklusive ihrer ökumenischen Implikationen zu fördern. Die Zusendung einschlägiger Beiträge für die folgenden Nummern des Jahrbuchs wird im Editorial ausdrücklich erbeten an: Prof. Dr. Boguljub Šijaković: Faculty of Philosophy, P.O. box 91, 81402 Nikšić, Yugoslavia.

Münster Klaus Müller

Plutarch: ΕΙ ΚΑΛΩΣ ΕΙΡΗΤΑΙ ΤΟ ΛΑΘΕ ΒΙΩΣΑΣ – Ist „Lebe im Verborgenen" eine gute Lebensregel? Eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays versehen v. Ulrich Berner / Reinhard Feldmeier / Bernhard Heininger / Rainer Hirsch-Luipold. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. 176 S. (SAPERE, 1). Hc. € 21,50 ISBN: 3–534–14944–0

Mit dem Bd eröffnet die Wissenschaftliche Buchgesellschaft in der seit Jahrzehnten bewährten interdisziplinären Sammlung „Texte zur Forschung" eine neue Unterserie mit dem Reihentitel SAPERE, Akronym aus „Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam REligionemque pertinentia", die zweisprachig griechische und lateinische Schriften der späteren Antike (1.–4. Jh. n. Chr.) zu ethischen und religiösen Fragen zugänglich macht und durch Einleitungen sowie kommentierende Essays erschließt.

R. Hirsch-Luipold eröffnet den Bd (11–30) mit einem Biogramm Plutarchs, einer Übersicht zu Werk und Denken, die die religiöse Prägung der Philosophie Plutarchs generell und seine Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie speziell herausarbeitet. Ausdrücklich verweist der Vf. auch auf die Philanthropie des spätantiken Philosophen und seine aus ihr folgende Auffassung der Ehe als einer von Liebe getragenen partnerschaftlichen Gemeinschaft sowie seine generelle Hochschätzung der Frau. Wirkungsgeschichtlich ist von Bedeutung, daß seine in etwa zeitgleich zu weiten Teilen des NT entstehenden Schriften ihren Autor kraft ihres pastoralethischen Charakters zu einem populären heidnischen „Kirchenvater" werden lassen, der nicht nur seitens eines Erasmus höchste Wertschätzung erfährt, sondern über die kongeniale Übersetzung durch J. Amyots für die moderne französische Sprache vergleichbare Bedeutung bekommt wie Luthers Bibelübersetzung für das Deutsche (vgl. 28–30).

Der zweisprachigen, reich annotierten Edition (49–76; 76 Anm. für fünfeinhalb S. Text) vorangestellt ist außerdem eine Einleitung von B. Heininger und R. Feldmeier (vgl. 33–48), in der die epikureische Philosophie und ihre – vor allem durch Lukrez zugespitzte – Religionskritik als Kontext der kleinen, wohl gattungsmäßig als „Thesis" (39) einzuordnenden Plutarch-Schrift, die ja ganz dem Epikur-Wort („Ob das ‚Lebe im Verborgenen' gut gesprochen ist") gewidmet ist, herausgearbeitet werden.

Dem Text und seiner Übersetzungen folgen schließlich vier interpretierende Essays zu den Themenkreisen Anthropologie, Metaphorik, Philosophie und Eschatologie: „Der Mensch als Wesen der Öffentlichkeit. *De latenter vivendo* als Auseinandersetzung um die menschliche Daseins- und Handlungsorientierung" v. R. Feldmeier (79–98); „Gedeihen im Licht – Verderben im Dunkel. Bilder für die existentielle Bedeutung einer Ethik des Politischen" v. R. Hirsch-Luipold (99–116); „Plutarch und Epikur" v. U. Berner (117–139); „Der ‚Ort der Frommen'. Zur Rezeption eschatologischer Tradition bei Plutarch und im 1. Clemensbrief" v. B. Heininger (140–161). Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und Register runden den Bd ab.

In jedem Fall vermittelt die vorliegende Ausgabe eine gelungene Hinführung zu Plutarch in exemplarischer Beschränkung und stellt zugleich eine vorzügliche Ergänzung zu der jüngst besorgten Edition religionsphilosophischer Schriften Plutarchs dar.[1] Zu wünschen bleibt, daß die Folgebände von SAPERE das mit dem Eröffnungsband markierte Niveau und die Leserfreundlichkeit wahren.

Münster Klaus Müller

[1] Vgl. Plutarch: Drei religionsphilosophische Schriften. Über den Aberglauben – Über die späte Strafe der Gottheit – Über Isis und Osiris. Griechisch-deutsch. Übers. u. hg. v. Herwig Görgemanns unter Mitarbeit von Reinhard Feldmeier / Jan Assmann. Düsseldorf/Zürich 2003 (Tusculum).

Judentum

Allison, Dale C. Jr.: **Testament of Abraham.** – Berlin/New York: de Gruyter 2003. XVI, 527 S. (Commentaries on Early Jewish Literature), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017888–5

Nichts vermag den Fortschritt in der Erforschung jüdischer Literatur der hellenistischen und römischen Zeit in eindrucksvollerer Weise zu dokumentieren als die Tatsache, daß zu diesem Literaturkorpus, das noch vor wenigen Jahrzehnten als *terra incognita* bezeichnet werden konnte,[1] das dann durch knapp eingeleitete Übersetzungen (z. B. Old Testament Pseudepigrapha; Jüdische Schriften

[1] Hierzu J. H. Charlesworth, The JSHRZ and the OTP: A Celebration, in: Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext (JSHRZ. Studien 1), hg. v. H. Lichtenberger/G .S. Oegema, Gütersloh 2002, 11–34, bes. 11–12. Dort auch weiteres zur Forschungsgeschichte.

aus hellenistisch-römischer Zeit) einem breiteren Publikum zugänglich gemacht wurde, nun seit kurzer Zeit große wissenschaftliche Kommentierungen entstehen. Trotz der in den letzten Jahren erschienenen Bde zu 4 Esra (M. Stone) und 1 Henoch (G. W. E. Nickelsburg) in der amerikanischen *Hermeneia*-Serie stellt die neue, verlegerisch von de Gruyter betreute Reihe „Commentaries on Early Jewish Literature" (Hg. Loren T. Stuckenbrock, Pieter W. Van der Horst, Hermann Lichtenberger, Doron Mendels und James R. Mueller) eine wissenschaftliche Pionierleistung dar.

Nun ist nach J. A. Fitzmyers prächtigem Werk zu Tobit mit Dale C. Allisons Kommentar zum „Testament des Abraham" (TestAbr) der zweite Bd erschienen, gleichzeitig die erste umfangreiche wissenschaftliche Kommentierung dieses Werks überhaupt.

Die Einleitung, die mit einer kurzen Zusammenfassung des Inhalts einsetzt, widmet sich zunächst ausführlichst der äußerst problematischen Textüberlieferung von TestAbr, das in grundsätzlich zwei Rez.en überliefert ist. Bereits hier wird ein Zug der Kommentierung, der den Leser durch den gesamten Bd begleiten wird, deutlich: A. sucht alles, was an Wissenswertem über das zu kommentierende Werk greifbar ist, zu dokumentieren. So findet sich eine vollständige Liste sämtlicher griechischer Hss., die den Text der Langrezension bieten, sowie alle griechischen Zeugen der Kurzrezension mit knappen Beschreibungen. Der Vf. legt hier sichtlich Grundlagen und sammelt verstreutes, z. T. kaum zugängliches Material – er bleibt jedoch keineswegs dabei stehen. Nach einem Überblick über die koptischen, arabischen, äthiopischen, altkirchenslawischen und rumänischen Zeugen des Werks, der auch offenbart, welche Manuskripte bis heute noch nicht in wissenschaftlichen Editionen zugänglich sind, wendet sich A. einer *Crux* der Exegese des TestAbr zu, der Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Fassungen des Textes zueinander. Hier werden zunächst die kontroversen Urteile der Forschungsgeschichte (James, Turner, Schmidt, Nickelsburg, Ludlow) wiedergegeben, dann folgt eine ungeheuer detaillierte Analyse durch den Vf. selbst. Zunächst sei die Frage nach der Priorität einer der beiden Rezensionen dahingehend zu präzisieren, daß zumindest an manchen Stellen keine der beiden Textformen das Original bewahrt haben dürfte und damit beide in gewisser Hinsicht als sekundär einzustufen seien. Trotz ihrer großen Unterschiede sei aber aufgrund von Übereinstimmungen im Vokabular davon auszugehen, daß beide Rez.en auf die gleiche griechische Vorlage zurückgingen. Zwar zeigten sich in der Sprache der Kurzrezension mehr Semitismen, aber auch die lange Rez. sei nicht ganz frei davon, wie A. an einer ganzen Liste von Beispielen belegt. Trotzdem lehnt er mit guten Gründen die These ab, daß das TestAbr auf eine semitische Vorlage zurückgehe. Besonders interessant ist der Befund, daß im Griechischen der Langrezension eine Vielzahl von Worten und Wendungen begegnen, die sonst erst in christlichen oder gar mittelalterlichen Texten nachgewiesen sind. Hier könnte man zwar sicherlich über das eine oder andere Beispiel diskutieren – die Fülle von Belegen, die A. anführen kann (16–19), ist aber von großer Überzeugungskraft. Dieses Argument sei aber im Hinblick auf das Verhältnis der Rez.en zueinander schon deshalb nicht entscheidend, weil sich ähnliches – wenn auch in geringerem Maße – in der Kurzversion nachweisen lasse. Für die Langversion hingegen spreche die in der gesamten Überlieferung des TestAbr zu beobachtende Tendenz zur Abkürzung des Textes. Zwar könnte die Kurzrezension zumindest an einigen Stellen das Original bewahrt haben, jedoch kann A. eine Vielzahl von Beispielen anführen, wo der ältere Text mit größter Wahrscheinlichkeit in der Langform erhalten ist. So – und an einer Reihe weiterer Argumente – zeigt A. die ungeheuere Komplexität des Problems und die Ambiguität jeder Argumentation auf und kommt zu dem Schluß, daß zumindest grundsätzlich die These von M. R. James, der der Langrezension den Vorzug geben möchte, durchaus weiter zu halten ist.

Die Problematik der Textüberlieferung mündet in ein anderes, mindestens ebenso grundsätzliches Problem: Kann ein Text wie das TestAbr als jüdischer oder als christlicher Text bezeichnet werden? Bereits an der sprachlichen Analyse des Langtextes hat A. erwiesen, daß die christliche Bearbeitung des Textes offensichtlich sehr viel weiter reichen dürfte, als man sich dies häufig vorstellt. Wenn es also um mehr als einige leicht erkennbare wenige Interpolationen von christlicher Seite geht, die durch einige Retuschen rückgängig zu machen sind, kann dann überhaupt noch von einem jüdischen Text gesprochen werden? Was aber bedeutet es, einen Text des 1. oder 2. Jh.s unserer Zeitrechnung als „christlich" an Stelle von „jüdisch" zu bezeichnen? Kaum jemand ist M. R. James, der das TestAbr in seiner Edition als „christlich" einordnete, gefolgt. A. gibt auch hier eine äußerst differenzierte Antwort: „The present writer's judgment is that, while many have underestimated the Christian elements and too quickly assumed that there must have been a Jewish original behind the extant versions of *TA*, it nonetheless remains overwhelmingly probable that a non-Christian Urtext underlies our two recensions. The telling point is not the overwhelming number of verses whose language or thought has Jewish parallels but rather the places that have no Christian parallels and indeed clash with what we otherwise know of Christian beliefs" (28f). Das Judentum des Buches führe keinen Kampf gegen die heidnische Gesellschaft, gegen Idolatrie oder versuche die Überlegenheit des Judentums zu erweisen – man könne es am besten als „kosmopolitisch" beschreiben (29). Die Erkenntnis eines *jüdischen* Ursprungs des Werkes aber stehe nicht im Widerspruch zu der Tatsache, daß die lange wie die kurze Rez. des Buches *in ihrer heute vorliegenden Form* als „christlich" bezeichnet werden müßten: Zu viele christliche Hände hätten den Text bearbeitet, als daß die Möglichkeit bestünde, mit einiger Sicherheit Grundtext von Redaktion zu scheiden und zu einem rein jüdischen Werk zurückzugelangen (30–31).

Auch die Frage nach dem Entstehungsort wie der Entstehungszeit des Werkes ist – gerade auch vor diesem Hintergrund – nur äußerst hypothetisch zu beantworten. Zwar sprächen viele Argumente für eine ägyptische Herkunft des TestAbr – und A. kann gegenüber der bisherigen Forschungslandschaft eine Reihe weiterer anführen –, am Ende aber trage nur die Summe der Argumente und könne kaum letzte Sicherheit gewonnen werden. Auch die Tatsache, daß kaum explizite Zeugnisse über die Kenntnis des TestAbr nachweisbar sind, noch der Text selbst sichere Anhaltspunkte bietet, machen eine Datierung äußerst problematisch. Auch hier diskutiert A. alle Argumente, gewichtet sie und gelangt schließlich zu dem vorsichtigen Urteil, daß der ursprüngliche Text vor dem zweiten Jh. unserer Zeitrechnung, auf jeden Fall aber nach dem Aufkommen der LXX, entstanden sein dürfte, während die heute vorliegenden Rez.en in ihrer jetzt vorliegenden Form deutlich später einzuordnen seien.

Ebenso ist die Bestimmung des Genres des TestAbr keineswegs einfach. Nachdem schon in der Antike verschiedene Überschriften und Bezeichnungen kursierten, ist auch in der modernen Forschung keineswegs Einigkeit erzielt. A. selbst geht einerseits davon aus, daß diese Diversität deutlich mache, daß das Genre des Textes tatsächlich keineswegs klar bestimmbar sei. Dieser lehne sich an verschiedenen Textsorten an, gehöre selbst aber zu keiner. Der Text selbst lasse den Leser ein Testament erwarten – hierzu passe auch gut die Form der Apokalypse im zweiten Teil. Da aber das erwartete Testament an keiner Stelle begegne, könne das TestAbr als „Parodie" der Testamentform, ja als „Anti-Testament" bezeichnet werden. Nach einer detaillierten Darstellung der Textstruktur schließt die Einleitung mit einer Übersicht über die wichtigsten Themen und Leitideen des TestAbr, unter denen A. die Idee des barmherzigen Gottes aller, die Rolle exegetischer Traditionen, die ihre Wurzel in der Bibel finden, die Vorstellung von Tod und Gericht sowie Humor und Ironie des Buches herausstellt.

Nach einer ausführlichen Bibliographie wird zum eigentlichen Kommentarteil übergeleitet. Der Umfang einer Rez. erlaubt es leider nicht, hier auf jeden Abschnitt in detaillierter Weise einzugehen. Jedem Kap. des TestAbr entspricht ein Kap. des Kommentars. Dieser stellt zunächst synoptisch Übersetzungen der beiden Rez.en des Textes – links die Langrezension, rechts die kurze Fassung – gegenüber. Ausführlich werden im Anschluß daran textkritische Notizen zur Langversion (am griechischen Text) angereiht und textkritische Entscheidungen knapp begründet. Der Kommentar bettet das TestAbr ausführlich in antike Literatur ein und zeigt detailliert, wie der Text biblische und außerbiblische Traditionen aufgreift und verarbeitet. Immer wieder sucht A. vorsichtig aus dem Vorhandenen das jüdische Original herauszuarbeiten. Er verliert sich aber nie in Spekulationen, sondern macht immer seine Argumentation am Text einsichtig. Die Fülle an Angaben macht eine durchgängige Lektüre des Bdes nicht immer leicht – hier wäre manchmal ein zusammenfassender Kurzüberblick hilfreich. Andererseits bietet A. eine sicherlich kaum zu übertreffende Fundgrube für jede weitere Auseinandersetzung mit dem Text. Wieviel er dabei verarbeitet hat, zeigt sich bereits daran, daß allein das Stellenregister des Bdes 99 S. umfaßt!

A.s Kommentar zum TestAbr ist sicherlich keine leichte exegetische Kost. Vielmehr wird unter Aufbietung allen exegetischen Handwerkszeugs in akribischer Weise ein beeindruckendes Fundament gelegt, auf dem jede zukünftige Exegese des faszinierenden „Testament Abrahams" für sicherlich mehrere Generationen aufzubauen hat (und sicherlich dankbar aufbauen wird). Wer sich auf diesen Text einläßt, wird von der Arbeit A.s in ungeheurer Weise profitieren können – eine Meisterleistung, die sicherlich einen Höhepunkt bisheriger Auslegung des TestAbr darstellt, gleichzeitig aber Impuls für neue Auseinandersetzungen mit diesem Text darstellen dürfte.

Regensburg Tobias Nicklas

Theologie / Medizin

Beck, Matthias: **Seele und Krankheit**. Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie. – Paderborn: F. Schöningh 2001. 2. Auflage. 404 S., kt € 52,00 ISBN: 3–506–70778–7

Die Psychoanalyse S. Freuds erkannte den Ausdruckscharakter neurotischer Symptome und Erkrankungen; sie stellen Lösungsver-

suche unbewußter Konflikte und Spannungen dar. Die psychosomatische Medizin nimmt die psychoanalytische Sichtweise wie Behandlung von unbewußten Konflikten auf, um im Kranken nicht eine defekte Maschine „Körper" zu sehen und zu behandeln, sondern eine unteilbare bio-psycho-soziale Einheit „Mensch", in der Körper und Psyche (sowie Umwelt) sich ständig wechselseitig beeinflussen. Ungelöste psychische Konflikte können sich aus dieser Sicht unbewußterweise in somatischen Störungen verbergen und ausdrücken zugleich. Den latenten Zusammenhang zwischen persönlicher Lebensgeschichte, aktuellen psychosozialen Lebensumständen und somatischer Erkrankung sucht die Psychosomatik zu ergründen und für die Therapie nutzbar zu machen. Dazu fragt sie über das diagnostische „Was" hinaus nach dem „Warum" (bzw. „Wozu") der Erkrankung eines Menschen: Warum *diese* Krankheit? Warum zu *diesem* Zeitpunkt? Warum in *dieser* sozialen Situation, unter *diesen* ökonomischen Umständen?

An diese Fragen nach dem „Warum" von menschlichen Erkrankungen schließt die bereits in zweiter, korrigierter Auflage vorliegende interdisziplinäre Studie des Mediziners und Theologen Matthias Beck an (Diss. an der Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, SoSe 1999, zum Zeitpunkt der Drucklegung bereits in 3. Aufl.). Er will die Perspektiven von Medizin und Theologie auf den kranken *Menschen* miteinander ins Gespräch bringen und den Interpretationshorizont von naturwissenschaftlicher und psychosomatischer Medizin ausweiten auf das „Ganze" des Menschen, des Seins und so auf Gott hin. Als Dreh- und Angelpunkt des Gesprächs eruiert B. das jeweils zugrunde liegende Verständnis vom Menschen und näherhin seiner „Seele". B.s These lautet: Die psychosomatischen Konzeptionen erfassen nicht die tiefste Wirklichkeit von Seele und Leib-Seele-Einheit des Menschen und somit auch nicht der Bedeutungen von Krankheiten. Letztere haben „immer auch – wie immer geartet – mit Grundfragen menschlichen Seins und dem Verhältnis des Menschen mit Gott zu tun. Bei aller notwendigen naturwissenschaftlichen und psychosomatischen Interpretation von Krankheiten sind insbesondere solche, die den innersten Kern des Menschen betreffen, letztlich nur vom Seins- und Gottesverhältnis des Menschen aus zu verstehen" (20). B. stellt die Frage, „ob aus Sicht der theologischen Auffassung von der Geistseele nicht auch geistig-geistliche und damit religiöse Defizite im Hintergrund von Krankheitsbildern zu finden sind" (28).

Diese These entfaltet B.s Studie in drei Teilen. Der erste und zweite Teil sind der Darstellung der Leib-Seele-Konzepte der Psychosomatik und der Theologie gewidmet. Dazu wählt er jeweils zwei starke Vertreter, die in ihren Disziplinen hohe Anerkennung genießen: Für die Psychosomatik Thure von Uexkülls (* 1908), Seelenkonzept des Situationskreises und bio-psycho-soziales Krankheitsverständnis sowie Viktor von Weizsäckers (1886–1957) Konzept des Gestaltkreises mit einem anthropologisch-teleologischen Krankheitsverständnis. Für die Theologie kommen Karl Rahners (1904–1984) und Hans Urs von Balthasars (1905–1988) transzendentalphilosophische bzw. phänomenologische Rezeption und Auslegung der *anima-forma-corporis*-Lehre des Thomas von Aquin zur Darstellung. Im dritten Teil bedenkt B. diese Konzeptionen miteinander mit Bezug auf ihre Krankheitsverständnisse, insbesondere um Krankheit „im Horizont der transzendenten Bestimmung des Menschen" und die Möglichkeit von Kranksein als Seinsmangel, ja als Ausdruck verfehlter Berufung zu erwägen.

B. erkennt an, daß Tiefenpsychologie und Psychosomatik mit der Analyse des dynamischen Unbewußten und frühkindlicher Prägungen einen wichtigen Beitrag für das Verstehen des Menschen und damit auch für die Theologie leisten, den diese lange zu wenig beachtete. Doch nicht die Frage nach der immer noch ausstehenden systematischen Integration dieser Erkenntnisse in die theologische Anthropologie bewegt B., sondern umgekehrt der Beitrag letzterer für Medizin und Psychosomatik. In von Uexkülls Modell stellt die menschliche Seele ein Subsystem des Systems Umwelt und ein aus der Materie aufsteigendes (emergentes) Phänomen dar, welches die Fähigkeit zum Aufbau einer Innenwelt der Phantasie besitzt, in der innen und außen, Subjekt und Objekt unterschieden werden können, so daß sich ein eigenständiges Ich entwickeln kann. Die Emergenzthese kann nach B. die Herkunft des Geistes nicht erklären; und die nur system-funktionale Sicht reflektiert die Seele des Menschen ebensowenig als „Ganze", wie dies in von Weizsäckers Überlegungen zur wechselseitigen Darstellungs- und Vertretungsfunktion von Leib und Seele geschieht; darin wird die Seele empirisch als „das Unbewußte" betrachtet und vom Geistigen getrennt. Hier liegt für B. der springende Punkt: Beide Konzeptionen erfassen nur Teilaspekte der Seele. Zur Seele des Menschen gehört ontologisch aber die Geistbegabung. Die *ganze* Seele des Menschen als *Geistseele* ist aus philosophisch-theologischer Sicht – mit Rahner und von Balthasar in thomanischer Tradition – Formprinzip des Leibes und bewirkt, „daß *in* allem Psychischen bereits der Geist präsent ist und seine Ausrichtung auf ein Letztziel nicht nur als eine allgemeine Hinordnung auf dieses Ziel zu verstehen ist, sondern sehr *konkrete* Bedeutung für alle seine seelischen Zustände hat. *In* allen zwischenmenschlichen und innerseelisch-psychischen Konflikten ist der Geist präsent und macht sich bis in die Gefühlswelt des Menschen hinein bemerkbar" (275).

Aus dieser vervollständigten Sicht von der menschlichen Seele ergeben sich für B. wichtige Konsequenzen für die Krankheitsdeutungen in Ergänzung zu den gültigen Einsichten der (psychosomatischen) Medizin; etwa indem er fragt, ob ein ‚Seinsmangel' auf der geistigen Ebene den Zellaustausch so beeinflussen kann, daß beispielsweise die Neubildung von Zellen so durcheinander gerät, daß es zur Wucherung von Krebszellen kommt; ob durch ‚Fehlinformationen' des Geistes Genexpressionen, die für die Bildung von Proteinen (beispielsweise des Immunsystems) notwendig sind, verhindert oder aber – von der anderen Seite her – Gene, die eigentlich inhibiert werden sollten, durch ‚geistigen Einfluß' (fälschlicherweise) aktiviert werden.

„Ein derartiger Mangel (...) informiert – so die These – auch die Materie fehlerhaft. Zwar wird nicht gleich jeder Seinsmangel auf der Ebene des Geistes die Materie so nachhaltig ‚fehlinformieren', daß ein genetischer Defekt oder eine Erkrankung entsteht (...) zumal der Körper über eine große Zahl von ‚Reparaturmechanismen' verfügt. Nimmt man aber das Prinzip des Formseins ernst, dann fügt jeder Seinsmangel auf der Ebene des Geistes der Materie auch kleinste ‚Erschütterungen' und ‚Schäden' zu" (321). Dies führt B. zu spekulativen Überlegungen über Kranksein als Mangel an Erkenntnis und Bei-sich-Sein, als Ausdruck der Verabsolutierung der Welt und als Ausdruck verfehlter Berufung, sei diese Berufung „ins Eigene" (Rahner) oder „ins Andere seiner selbst" (von Balthasar), jedenfalls zu persönlicher Freiheit und Identität in Übereinstimmung mit „Gottes Wille". Die geistige Verweigerung dem Ruf Gottes gegenüber könne sich zunächst im Psychischen auswirken, das sich dann auch leiblich ausdrückt; sei dies durch geringere Abwehrkraft, durch Verlust „innerer Einheit", durch Entstehung und Verstärkung zwischenmenschlicher Konflikte. Im Anhang wie im Nachtrag zur zweiten Auflage wendet B. diese Überlegungen auf die Psychoneuroimmunologie und verschiedene Syndrome wie Infektionserkrankungen, Krebserkrankungen, Allergien, Autoimmunerkrankungen, AIDS und psychische Erkrankungen an.

B. tritt somit für eine dreidimensionale Analyse von Krankheitsphänomenen ein, auf den drei Ebenen von Naturwissenschaft, Psychologie/Psychosomatik und Philosophie/Theologie. Zwar macht B. sich für die Suche nach geistigen Mängeln in Krankheitsphänomenen stark; doch er warnt immer wieder mit dem differenzierenden Verweis auf die anderen Dimensionen, auf konstitutionelle, psycho-soziale und Umweltfaktoren ausdrücklich davor, nun jede Krankheit als Folge eines solchen Defizits auf seiten des Subjekts oder gar mit der Kategorie „Schuld" zu deuten; ebenso führe nicht jede subjektive Lebenslüge zu einem Krankheitsphänomen. Jedoch werden Krankheitserscheinungen bei Menschen nicht genügend verstanden, wenn nicht auch Mängel auf der Ebene des Geistes gesucht werden: „Ein Phänomen (...) kann weder auf der reinen Bildebene, noch in direktem Schluß vom Phänomen auf den geistigen Hintergrund ohne Berücksichtigung der materiellen Komponente adäquat interpretiert werden. (...) Nur so sind die Einheit und Ganzheit des Menschen und die Einheit menschlicher Phänomene in ihrer ganzen Bedeutungstiefe zu erfassen" (345).

B.s Studie ist als interdisziplinäre methodisch vorbildlich angelegt. Mit Hilfe einer relevanten Fragestellung werden starke, anerkannte Vertreter von seiten der Psychosomatik und der Theologie für die Bestimmung der Positionen gewählt, die miteinander ins Gespräch zu der leitenden Frage gebracht werden sollen. Der Ansatz der Arbeit mit Blick auf den Forschungsstand ist wohlbegründet (vgl. 20–25), die Positionen werden deutlich herauspräpariert, wenn auch etwas redundant. Weniger deutlich ist allerdings, daß die interdisziplinäre Begegnung selbst im Medium philosophischer Reflexion geschieht. Ontologie wird von B. manchmal geradezu mit Philosophie identifiziert. Die thomanische Denkfigur der Formalursächlichkeit und der Ansatz beim Immunsystem können für das Leib-Seele-Problem hilfreich sein. Mit der entsprechenden Frage, *wie* „Geist" „Materie" (formalursächlich) informiert, ist die auch neurowissenschaftliche Forschung nach dem Zusammenhang von Körper oder Gehirn und Geist, „brain and mind" (noch) nicht gelöst, sondern bleibt – ein Rätsel (vgl. Hans Goller, *Das Rätsel von Körper und Geist*, Darmstadt 2003). Dem Rez. drängt sich auch die Frage auf, inwieweit B.s Überlegungen zur Krankheitsentstehung aufgrund von geist-seelischen „Seinsmängeln" geeignet operationalisiert und empirisch untersucht werden könnten. Dies dürfte überaus schwierig sein und intensive interdisziplinäre Zusammenarbeit verlangen.

B.s Studie ist ungeachtet dieser ergänzenden Anmerkungen ein gewichtiger Impuls zu solcher Zusammenarbeit: B. wendet sich mit seiner Kompetenz auch im Feld der Medizin im Grunde nicht nur gegen ein reduktionistisches Krankheitsverständnis, sondern weitreichender gegen ein defizitäres Menschenbild in Medizin und Psychologie. Seine Studie fordert sie *erstens* auf, die ontologische Auffassung von der Geistbegabung der Seele in der menschlichen Leib-Seele-Einheit in ihrem Menschenbild sowie in Forschung und Praxis durchgängig zu beachten. Darüber hinaus wäre mit B. *zweitens* zu plädieren für eine psychodynamische Operationalisierung des aus der philosophisch-theologischen Analyse der Geistbegabung erhobenen Drangs des Menschen zur Selbsttranszendenz auf das Wahre, das

Gute, das Schöne und letztlich auf Gott hin; diese Dynamik zu theozentrischer Selbsttranszendenz findet er *drittens* als anthropologische Zielgestalt im Christusereignis so konkretisiert, daß sich von hierher letztlich die „(Seins-)Mängel" kriteriologisch (im Sinne einer Unterscheidung der Geister) bestimmen lassen. Diese Mängel brauchen sich jedoch keineswegs als Krankheit zu manifestieren. Wie diese Mängel dennoch psychodynamisch höchst relevant sein können, ist über B.s Studie hinaus ein wichtiges Thema interdisziplinärer, philosophisch-theologischer Anthropologie von hoher alltagsweltlicher, ethischer und pastoraler Relevanz.

Selbst wo Psychosomatik und Psychologie den dritten, christologischen Schritt nicht mitvollziehen wollen, da er die gläubige Annahme des Christusereignisses als *universale concretum* impliziert, liegt ihnen in B.s Studie ein erhellender, stimulierender, kritisierender und integrierender Gesprächsbeitrag in philosophisch-theologischer Perspektive vor, um den Menschen in Krankheit und Gesundheit mehr in seiner Ganzheit zu sehen und verstehen. Ihr ist eine breite interdisziplinäre Rezeption, Diskussion und Weiterführung zu wünschen.

Paderborn Klaus Baumann

Theologie / Medien

Gräb, Wilhelm: **Sinn fürs Unendliche.** Religion in der Mediengesellschaft. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002. 347 S., kt € 29,95 ISBN: 3–579–05390–6

Jenseits aller klassischen Literatur und der zwei- und dreidimensionalen Ikonographie in der Kunst überschwemmen die technischen Medien mit einer Bilder-, Film-, Ton- und Textflut alltägliches Bewußtsein und sprechen in ihren Formen und Inhalten auch die Suche des Menschen nach Lebenssinn und Spiritualität an. Die technischen Medien im Ganzen geben (neben anderen sozialen Wirklichkeiten, die ähnliche religionsproduktive Kräfte entwickeln) Anlaß zu der Feststellung: Die diversen Szenarien eines Verschwindens der Religion parallel zum Fortschritt aufgeklärt-technischer Vernunft haben sich nicht bestätigt. In den letzten Jahren haben verschiedene Vf. in Einzelbeiträgen auf verblüffende Äquivalenzen zwischen der technisch-medialen Wirklichkeit sowie den Ausdrucksweisen und symbolischen Sinnwelten aus christlichen und im weiteren Sinne religiösen Bezügen hingewiesen. Die Ansätze zeigen, daß es ein Desiderat bleibt, eine kriteriologisch abgesicherte theologische Schneise in die mediale Vervielfältigung der kulturellen und religiös relevanten Sinnhorizonte zu schlagen. Mit der Arbeit von W. Gräb liegt erstmals eine umfassend ansetzende Studie zur Frage des Medienreligiösen vor. Allein diese Fokussierung verdient bereits Aufmerksamkeit und Anerkennung.

Zwei grundlegende Ziele werden in der Studie verfolgt: „Dieses Buch will *zum einen* die Wahrnehmung stärken für die *Vielfalt religiöser Symbolwelten* in der Mediengesellschaft." (13) Zum anderen: „Mit der ‚Religion in der Mediengesellschaft' sind Herausforderungen für die Kirche verbunden, die es *theologisch* zu bedenken gilt." (14) Methodologisch wurzelt der Gedankengang folglich in einer medien-theologisch derzeit zwar beliebten, aber durchaus hinterfragbaren Kontrastierung: Es wird wahrgenommen, daß technische Medien eine weitreichendere lebenssinnprägende Kraft entfaltet haben als christlich-kirchliche Bezüge. Angesichts des sich entwickelnden kulturellen und religiösen Pluralismus wird Ausschau gehalten nach einer angemessenen theologischen Antwort, die ihren Akzent auf die Praktische Theologie legt: „Und es sind die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens in ihre unter den Bedingungen der religionsproduktiven Mediengesellschaft kommunikable, symbolische Form zu bringen. Im Durchgang durch präzisere Wahrnehmungen der Mediengesellschaft geht es hier darum, den Weg zu einer kulturhermeneutisch verfahrenden ‚Praktischen Theologie gelebter Religion' weiter auszubauen." (14)

In der Einleitung fragt der Vf. nach dem Ort und der Aufgabe der Theologie und setzt sich mit der „Theologie in Zeiten des religiösen und kulturellen Pluralismus" (19–36) auseinander. Im wesentlichen kommen darin altbekannte und an anderen Orten bereits ausführlich entfaltete Anknüpfungen aus der dialektischen Theologie zu Wort: Paul Tillichs theologische Kulturhermeneutik mit seiner Berücksichtigung der Dimension des Unbedingten ebenso wie die Darstellungen zu den ‚verkappten Religionen' von Carl Christian Bry (beide werden als „spezifisch protestantisch" bezeichnet, 35). Letztlich wird die religiöse Existenz hier als „Suche nach Sinn" (33) qualifiziert, wobei der Sinnbegriff selbst semantisch gesehen eher unbestimmt bleibt. Das ist insofern problematisch, als man mit Recht fragen kann, ob die Frage nach Sinn tatsächlich in unserer Gegenwart stets gestellt wird oder ob sie nicht eher im Meer des Vergessens versinkt. Der Vf. weist schließlich mit seinem Rückgriff auf Paul Tillich und Carl Christian Bry der Theologie die Aufgabe zu, das religiöse Moment in der Kultur, hier als implizite Religion bezeichnet (36), zu thematisieren.

Im ersten Teil werden „Theoriefragen Praktischer Theologie" (37–81) angesprochen, im Einzelnen „Religionstheologie für die kirchliche Praxis" (39–52), „Religionstheologie und Kulturhermeneutik" (53–69) und „Praktisch-theologische Perspektiven auf die Religionskultur der Gegenwart" (70–81). Zwar entspricht es durchaus der bekannten theologischen Tradition, wenn der Vf. die Praktische Theologie in ihrer wissenschaftlichen Grundbewegung auf die *speziell kirchliche* Praxis im „Kontext ihrer kulturell-gesellschaftlichen Bedingungen" (39) hin zielen läßt. Man wird allerdings mit Recht weitergehend fragen dürfen, ob über diese eng gefaßte Verortung hinaus der Praktischen Theologie nicht auch umfassender die Aufgabe zukommt, dem Volk Gottes innerhalb und außerhalb der verfaßten Kirche dabei zu helfen, aktuelle Probleme auf dem Feld religiöser Praxis zu bearbeiten.

Der Vf. entwirft und definiert auf diesem Hintergrund eine speziell *religionstheologische* Kulturhermeneutik als Interpretationsschlüssel, der die religiösen Sinndimensionen in der medial grundierten und konstituierten Gegenwartskultur verstehen hilft: „Die *religionstheologische Kulturhermeneutik* kann nun bestimmt werden als die Hermeneutik der Kultur und ihrer Medien im Blick auf ihren die Unbedingtheitsdimension ansprechenden *Sinngehalt*. Ihre Aufgabe findet sie in kulturellen Medien, die ihre Materialisierung und somit Wahrnehmbarkeit heute v. a. in den *elektronischen Massenmedien* haben. Es geht um die *Wahrnehmung* der religiösen Sinndimension im Gesamt der kulturellen Medien *und* um deren theologischen *Begriff*. Religionstheologische Kulturhermeneutik verfährt dabei wie alle Kulturhermeneutik so, daß sie die Grundmomente des Kulturverstehens bei ihrem Vorgehen berücksichtigt: Individualität und Sozialität religiöser Sinnproduktion und -kommunikation, die Religionsgeschichte und die geographisch verschiedenen Religionskulturen. Theologie als religionstheologische Kulturhermeneutik verlangt insofern, auf die wissenschaftliche Erkenntnis der »Religion in Geschichte und Gegenwart« auszugreifen. Es versteht sich von selbst, das dies nur interdisziplinär möglich ist und hier auch nur im Blick auf die Medienthematik ansatzweise geleistet werden kann." (68) Auf die Disziplin der Praktischen Theologie appliziert, folgert der Vf.: „Die Praktische Theologie muß die historischen Herkunftsbezüge und systematischen Verweisungszusammenhänge in den symbolischen Welten gegenwärtiger Religionskultur mit in Betracht ziehen. Ihre spezifische Aufgabe ist es, die Hermeneutik der biblischen und christlichen Überlieferungen mit der Hermeneutik der Kultur der Gegenwart, die heute v. a. durch die Massenmedien konstituiert wird, zu vermitteln. Sie zielt auf Beiträge zur Erschließung und Kommunikation der symbolischen Welt des Christentums in der Vielfalt der symbolischen Welten in der heutigen Mediengesellschaft." (68f.)

Damit liegt für den Vf. das wissenschaftliche Instrumentarium zur Untersuchung religiöser Dimensionen in der Gegenwartskultur bereit, das im zweiten Teil „Transformation der Religionskultur" (83–131) angewandt wird. Der Vf. skizziert den Wandel der in der Vergangenheit tragenden religiösen Sinnsysteme hin zu einer Pluralisierung des religiösen Sinns. Dabei setzt er seine ekklesiale Perspektive konsequent fort, indem er nach den daraus resultierenden Herausforderungen für die Kirchen fragt. Beispielhaft für die Transformationen der Religionskultur erläutert der Vf. die Änderungen in Kunst und Kult sowie Wort und Bild. Angesichts der Fokussierung auf die technischen Medien legen sich diese Beispiele zwar nahe. Berücksichtigt man allerdings, daß zahlreiche soziale und kulturelle Prozesse durch die technischen Medien *kommuniziert* werden, dann wünschte man sich darüber hinaus noch einen Verweis auf den spezifischen Bereich der Kommunikation und deren Relevanz.

Der dritte Abschnitt „Mediengesellschaft" (133–241) ist der konkreteste, das heißt an den einzelnen Medien und ihren Erscheinungsformen orientierteste Teil des Buches. Sehr weit ausholend werden die Grundlinien, Funktionen und gesellschaftlichen Implikationen der Massenmedien dargelegt, die Verbindungslinien von Mediengeschichte und Religionsgeschichte aufgezeigt, um schließlich wiederum bei den Massenmedien anzukommen. Freilich sind es die Massenmedien, deren Hauptmerkmal es ist, keine wechselseitige Interaktion zwischen Sender und Empfänger ermöglichen zu können (so die Definition von Niklas Luhmann in: Die Realität der Massenmedien, Opladen ^{2}1996, 10f), die wesentlich zur Transformation der religiösen Kultur beitragen. Diese Einsicht müßte allerdings durch die Wahrnehmung des Fortschrittes im Bereich der Kommunikationstechnologie erweitert und ausgebaut werden. Gerade das Interaktionsmedium Internet, das wechselseitige Kommunikation ermöglicht und keine klare Rollenverteilung von Sender und Empfänger mehr kennt, stellt die Suche nach den religionskulturellen Signaturen der Moderne vor weitreichendere Aufgaben.

An Klarheit und Überzeugungskraft nichts vermissen lassen die Perspektiven und Konsequenzen für die religiöse Kommunikation in der Kirche, die der Vf. schließlich bündelt: „Aufgabe der Kirche ist (...) das Erzählen von Heils-Geschichten nicht im Sinne gesteigerter Krisenprovokation, sondern als Hilfe zur Krisenbewältigung – durch Sinnvergewisserung im Unbedingten. Es geht dann um den Aufbau der ordnenden, in Letztgewißheiten verankernden Kraft religiösen Bewusstseins (...). Das kann für die Kirche jedoch nur die Konsequenz haben, es besser machen zu wollen, aus dem Reichtum an starken Bildern und Geschichten schöpfend, den sie in ihren Überlieferungen hat, zu-

gleich im kritisch-konstruktiven Anschluß an die Zeiterfahrungen, unter Einsatz der *Hermeneutik*, einer Sinn *erschließenden* Auslegung der kulturellen Gegenwart ebenso wie der Tradition." (173) Diese klare Aufgabenbeschreibung wirkt einer doppelten Versuchung innerhalb der kirchlichen Praxis entgegen. Weder kann es angesichts des Medienreligiösen die Aufgabe sein, die Identität des christlichen Sinnangebotes allein auf dem Weg der Absonderung des Glaubens von der Medienwelt retten zu wollen und damit eine Theologie zu fördern, die sich in einer pluralisierten Welt bedroht glaubt und deshalb bestrebt ist, sich ausschließlich abgrenzend zu begreifen. Ebenso bewahrt die eingenommene Perspektive davor, in eine Medieneuphorie zu verfallen, die „an die Flut der Nachrichten auch noch die ‚Gute Nachricht' von Gott anzuhängen" (174) gedenkt.

Nachrichten, Unterhaltung und Werbung sind dann im Folgenden die Untersuchungsgegenstände, an denen exemplarisch religionsbildende Kräfte aufgezeigt werden. Der Fortgang der Überlegungen legt diese Beispiele auch nahe: Sie besitzen einen im weiteren Sinne narrativen Charakter, wie er hier auch als Charakteristikum der Religion ausgewiesen wird. Die einzelnen Ausführungen darin sind zwar nicht neu. Inzwischen liegen eine Reihe von einschlägigen Publikationen diverser Autoren über sinnstiftende und religiöse Tendenzen und Ausfaltungen in den Nachrichten, der Unterhaltung oder Werbung vor. Die Überzeugungskraft der Ausführungen liegt jedoch in der Systematisierung und theologischen Auswertung im Rahmen einer religionstheologischen Kulturhermeneutik, die auf ein Überdenken der ekklesialen Praxis hinzielt.

Leider sind die Überlegungen zu Radio, Fernsehen und v. a. zum Internet mehr als knapp und bleiben deshalb weit hinter den Erwartungen zurück. Der Vf. verfängt sich hier selbst in den Verästelungen seines religionshermeneutischen Ansatzes, indem er etwa das Internet als Transporteur von verschiedenen religiösen Entwürfen und damit faktisch als eine der Kirche gegenüberstehende Größe denkt. Darin ist freilich kein Platz mehr dafür, das Internet zu deuten als einen möglichen Ort von gelebter Gottesbezogenheit. Es sei darum ernsthaft in Frage gestellt, was der Vf. schließlich mit Blick auf das Internet folgert: „Was er [der Internetnutzer, St. B.] dort aber nicht findet, ist eine ihn in der Tiefe anrührende, mit dem Unbedingtheitsgrund des eigenen Daseins in Kontakt bringende Selbstdeutung. Sie darf er – hoffentlich – in einer Kirche erwarten, die wieder zu ihrer Religionsfähigkeit gefunden hat." (242) Hier geschieht eine fatale Substitution: „Kirche statt Internet" (241).

Der vierte Abschnitt wendet sich der „Theologie für die Praxis" (243–347) zu und thematisiert die Konstellationen von Theologie und Kirche, Theologie und Religion, Bibel und Unterricht, Bibel und Predigt, Gott und Sinn, Sünde und Schuld, Rechtfertigung und Gnade vor dem Horizont der diagnostizierten Medienreligiosität. Es ist das Verdienst des Vf.s, die medienreligiösen Umformungen von Kultur als Impuls für eine deutliche und kreative Profilierung kirchlicher Praxis zu begreifen und aufzugreifen. Die von den Entfaltungen ausgehende überaus brauchbare Botschaft für die Theologie ist Anspruch und Aufgabe zugleich: Eine Theologie, die als Theologie für die Praxis angelegt ist, muß ihr Deutungspotential stets neu bedenken, sprachlich und ästhetisch in der Pastoral, der Liturgie und der Verkündigung neu ausformen, damit sie ihre lebensstiftende Kraft entfalten kann. Was hier als Anspruch für die ekklesiale Praxis detailreich formuliert wird, ist eine ausgezeichnete Zusammenstellung von Verbindungslinien zwischen den Einzelthemen des Medienreligiösen und den reichen Schätzen christlichen Glaubens.

Fazit:

Am Ende der Lektüre bleibt der Eindruck, daß eine Kontrastierung des Medienreligiösen mit der praktischen Theologie im Hinblick auf die kirchliche Praxis überaus weitreichende Handlungsimpulse freisetzen kann. Diese sind unbedingt notwendig und für eine theologische wie auch praktische Qualitätssicherung unerläßlich. Leider wagt es die Studie aber nicht, die Methode dieser Kontrastierung aufzusprengen. Perspektivenreich wäre es – dezidiert systematisch-theologisch ansetzend – zu überlegen, inwieweit die technischen Medien selbst zu Orten werden können, an denen etwa ekklesiales Miteinander Gestalt gewinnen kann. Inwieweit sind technische Medien Orte der Gottespräsenz? Können sie als Orte begriffen werden, an denen Gottes freie Selbstoffenbarung durch Jesus Christus geschieht? Diese weiterhin offenen Fragestellungen zeigen, daß eine Theologie der Medien ein Desiderat bleibt.

Dem Vf. ist es gelungen, eine seit langem notwendige systematische Erörterung der Veränderungen religiöser Fragestellungen im Rahmen einer durch Medien bestimmten Gesellschaft vorzulegen. Über alle bereits vorliegenden Einzelstudien anderer Vf. hinaus trägt er der Tatsache Rechnung, daß mit den alltagsbestimmenden technischen Medien neue Formen von Sinnerfahrung, Lebensorientierung und Spiritualität entstehen, die die Theologie erkunden muß. Das Buch leistet einen Beitrag zu einer Theologie, die sich beherzt den Medien stellt und diese nicht von vornherein abschätzig als Deformation hergebrachter Leitvorstellungen und Orientierungskoordinaten brandmarkt. Leider vermißt man ein Sach- und Autorenregister, das als Lesehilfe unverzichtbar gewesen wäre. Noch bedauerlicher wirkt es sich aus, daß ein Literaturverzeichnis völlig fehlt. Angesichts der Breite des Untersuchungsgegenstandes und der Fülle der theologischen Akzentsetzungen liegt hier sicherlich ein Defizit des Buches vor. Ebenfalls bleibt der Eindruck, daß das Internet theologisch noch längst nicht genügend wahrgenommen ist. Trotzdem bleibt dem Buch eine breite Leserschaft zu wünschen. Es ist eine Fundgrube für alle, die sich ernsthaft um eine Verzahnung von Theologie, ekklesialer Praxis und technischen Medien bemühen, ohne in vordergründigen Fragen nach dem praktischen Nutzen der Medien stecken zu bleiben.

Münster Stefan Böntert

Kurzrezensionen

Schützen brauchen Ziele. Werkbuch für Gottesdienste und andere Anlässe, hg. v. Georg Austen / Frank D. Niemeier. – Paderborn: BDKJ-Verlag 2001. 151 S., kt € 12,50 ISBN: 3–9807411–2–5

Vielerorts sorgen Schützenvereine mit ihren Aktivitäten für das Erleben von Gemeinschaft und bescheren den Menschen ein Miteinander, das über die schießenden Aktivitäten hinausreicht. Durch seine Geschichte ist das Schützenwesen eng mit dem christlichen Glauben verbunden, so daß es auch heute noch zu Berührungspunkten mit unserem Glauben im Leben der Gemeinschaft, den Festen des Kirchenjahres und der Gemeinden kommt. Wie die Kirche stehen die Schützen vor der Aufgabe, alte Ziele (im Schützenwesen v. a. „Glaube, Sitte und Heimat") jung zu erhalten. Dieses Buch greift einige Anlässe exemplarisch heraus und gibt modellhaft Anregungen und Impulse für die Gestaltung von Gottesdiensten, Ansprachen und Gedenk- oder Pastoralsfeiern: Neben allgemein gehaltenen Predigten zum Schützenfest oder zu ökumenischen Schützengottesdiensten zu atl. und ntl. Textstellen, denen Gebete und Fürbitten beigefügt sind, lassen sich recht spezielle Ansprachen, etwa „bei einer Schützenbruderschaft oder Fahnenschwenkertreffen" (53–57) oder „in einem Zeltlager der Jungschützen" (99–104), finden. Hilfreich kann dieses Buch insbesondere für Seelsorger sein, die dem Schützenwesen eher befremdet bis abneigend gegenüber stehen, erklärt es doch einige grundlegende Anliegen der Schützen. B. I.

Goodman-Thau, Eveline: **Fremd in der Welt, zu Hause bei Gott.** Bruch und Kontinuität in der jüdischen Tradition. – Münster: Lit-Verlag 2002. 66 S. (Forum jüdische Kulturphilosophie. Studien zu Religion und Moderne, 1), brosch. € 15,90 ISBN: 3–8258–5489–2

Die Vf.in möchte im Kontext des „Forums jüdische Kulturphilosophie" versuchen, die Beziehungen zwischen Judentum und Abendland als Paradigma der Moderne schlechthin neu zu denken. Bei der Ortsbestimmung soll Augenmerk auf Metaphern gelegt werden, die Bruch und Kontinuität betreffen, so daß ein Brückenschlag zur Überwindung des Abgrundes zwischen beiden Seiten gelingen kann. In diesem Buch nimmt die Vf.in dabei die jüdische Position ein und reflektiert die Themen „Sprache", „Geschichte" und „Mensch" mit Hilfe der drei jüdischen Denker Franz Rosenzweig, Walter Benjamin und Emmanuel Levinas. Erstgenannter versucht vor dem durch die Shoa verursachten Bruch durch die gemeinsam mit Martin Buber verfaßte neue Bibelübersetzung eine Erneuerung zu erreichen. Benjamin will die Geschichte retten, wobei er jedoch selbst Bruch erleidet, und Levinas lenkt seinen Blick auf den Menschen mit der Hoffnung, den anderen wahrzunehmen.

Der Text ist eine überarbeitete Fassung eines Vortrags, den die Vf.in 1995 für Radio Bremen gehalten hat. Es zeigt sich, daß die drei behandelten Themenbereiche eng miteinander verknüpft sind. Diese drei Aspekte meditiert sie abschließend mit Rückgriff auf das eingangs erwähnte Gedicht „Die Schleuse" von Paul Celan, dessen Verse sich genau diesen Punkten widmen und ihre Gedanken zum Thema abrunden. B. I.

Alltagserfahrungen im interreligiösen Kontext, hg. v. Folkert Rickers. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2000. 92 S., kt € 14,90 ISBN: 3–7887–1803–X

Der Sbd möchte die Begegnung nicht auf theoretischem Gebiet ansetzen, beispielsweise im Gespräch über religiöse Grundsatzfragen, sondern Angelegenheiten des Alltags wie Essen, Trinken, Kleidung und Wohnen in den Blick nehmen und deren religiösen Tiefgang ergründen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf der Betrachtung der interreligiösen Kommunikation, die bereits bei Alltagserfahrungen in den kleinsten Elementen des Alltäglichen, z. B. zwischen Currywurst und Kebap, beginnt. Hierfür erhalten die sowohl muslimischen Türken als auch christlichen Deutschen bekannten „global players" wie McDonald's, Coca-Cola oder Adidas Beachtung. Der interreligiöse Dialog erstreckt sich aber bis in die stets kulturell geprägten Gesundheitsaspekte hinein. Der Blick wird erweitert auf den zwischenmenschlichen Bereich (etwa bei Fragen der bireligiösen Ehe und Partnerschaft oder der Kindererziehung in einer christlich-islamischen Mischehe). Bevor der Hg. religionspädagogische Folgerungen formuliert und interreligiöses Lernen als einen „Mehrwert" tituliert, schließen sich Anmerkungen zu Sterben und Tod und deren Stellenwert in den Religionen an. Das Buch bietet gute Anregungen für ein zusammenwachsendes multikulturelles Europa und fordert besonders zu gegenseitiger Toleranz auf, wobei der Hg. zu bedenken gibt, daß es noch eine Weile dauern werde, „bis die Religionspädagogik über plausible Konzepte verfügt, um dieser Herausforderung entsprechen zu können" (7). B.I.

Globalisierung und Verantwortung – wirtschaftsethisches Forum im Münsterland, hg. v. Evangelischer Kirchenkreis Münster. – Münster: Lit 2003. 104 S. (Evangelische Kirche im Dialog, 1), kt € 12,90 ISBN: 3–8258–6729–3

Der vorliegende Bd liefert eine Dokumentation des wirtschaftsethischen Forums der Evangelischen Kirche in Münster (2002).

Ausgangspunkt der Beiträge bildet die als krisenhaft erachtete Konvergenz globalwirtschaftlicher Entfesselungsdynamiken und der damit herbeigeführten Erosion nationalstaatlicher Zugriffsmöglichkeiten. Die Minimierung kulturell wie auch sozial spezifizierter Gestaltungskapazität nationaler Politiken veranlassen die Referenten, von sozialtethischer Handlungsstrategie die Zielsetzung der Stärkung einer „politische(n) Re-Regulierung" (28) einzufordern. Christlich-sozialethisches Handlungspotential sei demnach auf zivilgesellschaftlicher Ebene zu formieren und berühre somit den Kompetenzbereich der christlichen Kirchen als Akteure in lokalen, gleichwohl global vernetzten Wirkungsfeldern.

Das Gesamt der Beiträge bietet eine kritische Illustration gesellschaftspolitischer und soziokultureller Problemherde von Globalisierung sowie die entsprechend realistische Vermessung christlich-sozialethischer und diakonaler Handlungsrahmen innerhalb eines globalwirtschaftlich konturierten Koordinatensystems. Aufgrund der Knappheit in Darstellung und Schlußfolgerung kann der Bd allenfalls einführenden Charakter gewinnen, was seiner Gesamtzielrichtung jedoch nicht zu widersprechen scheint.

Erwähnung verdient in jeder Hinsicht der echte und damit zukunftsfähig geführte Dialog unter ausgewogener Beteiligung relevanter Interessengruppen. Kr.

Fußball und mehr ... Ethische Aspekte eines Massenphänomens, hg. v. David Neuhold / Leopold Neuhold. – Innsbruck: Tyrolia 2003. 334 S., pb € 27,00 ISBN: 3–7022–2551–X

Ersatzreligion oder kultivierter Haß auf der Tribüne? In 26 Interviews und Art.n melden sich Wissenschaftler, Studenten, aber auch Spieler, Schiedsrichter und Funktionäre zu Wort, in deren Darstellungen es in keinster Weise an aktuellen Beispielen wie der finanziellen Situation Real Madrids, oder dem architektonischen Beispiel des Stadions in München fehlt. Die Lektüre behandelt die Verbreitung des Fußballs in der Gesellschaft und den damit verbundenen wirtschaftlichen Nutzen. Es wird der Blick gewagt auf die ethischen Fragen, die einen Spieler, wie auch die Clubs bewegen.

Partiell amüsant wirken Beispiele von Fußballclubs und Besucherzahlen, die zum größten Teil aus Österreich stammen, was auch vom Vf. selbst als teilweise unvergleichbar mit außer-österreichischen Verhältnissen erklärt wird. So mag es den Nicht-Österreicher etwas verwundern, wenn von Rapid Wien oder Sturm Graz die Rede ist.

Insgesamt eine gelungene, sehr facettenreiche Lektüre, die es schafft, neben einer wissenschaftlichen Betrachtung nicht den „zwölften Spieler auf dem Feld", den Fan zu vergessen; seine Eigenarten, seine Rituale. Das Buch bewegt sich in manchen Teilen stets zwischen Wissenschaftlichkeit und einer Beschreibung von Fußballern und Stadionatmosphären, bei der ein Fan Hand angelegt haben könnte. Sicherlich jedoch kein Makel, sondern lediglich die Handschrift eines Fachmanns, was Fans nun einmal sind. Al.

Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle hg. v. Klaus Krämer / Ansgar Paus. – Freiburg: Herder 2000. Ca. 800 S., geb. mit SU € 50,00 ISBN: 3–451–27343–8

Diese FS wird zum 75. Geburtstag Horst Bürkles von Bekannten, Freunden und Kollegen vorgelegt und widmet sich – wie könnte es anders sein? – zur Hälfte (Teil II) den Problemen des Dialogs der Religionen und der Mission (mit Beiträgen von Walter Kasper, Franz Wolfinger, Norbert Klaes und anderen). In den anderen Teilen rückt aber die ganze Breite der Theologie in den Blick. So findet man in Teil I (Überschrift: „Aus der Mitte des Mysteriums") einen Beitrag von Joseph Ratzinger: „Was heißt Theologie?", von Leo Scheffzcyk über „Symbol und Sakrament in der Theologie Paul Tillichs" u. ä. In Teil III (Überschrift: „Auf der Suche nach der Einheit") geht es um ökumenische Fragen, darunter mehrere zum Problem der Konversion, verständlich angesichts der Vita des Geehrten. Im vierten Teil („In Verantwortung für die Zukunft") ist eben die Zukunftsperspektive das Leitmotiv. H.E.W.

George, Larry Darnell: **Reading the Tapestry.** A Literary-Rhetorical Analysis of the Johannine Resurrection Narrative (John 20–21). – New York: Peter Lang 2000. 195 S. (Studies in Biblical Literature, 14), pb € 33,20 ISBN: 0–8204–4444–8

Die PhD von L. D. George bietet eine narrative Analyse der beiden Osterkapitel des JohEv mit dem Ziel, die Einheitlichkeit und Kohärenz beider Kap. aufzuweisen. Die vom Vf. näherhin als „literary-rhetorical analysis" bezeichnete Methode spürt der Interaktion zwischen implizitem Autor und implizitem Leser nach. Mit Ausnahme des Forschungsüberblicks zur Auslegung von Joh 20–21 wird die Sekundärliteratur in den Einzelauslegungen nicht mehr berücksichtigt. Kritisch anzumerken ist, daß der Epilogcharakter der Verse 20,30–31 vollständig eingeebnet wird zugunsten der Annahme, die Osterbegegnungen in 20,1–29 verlangten nach einer Fortsetzung in Joh 21. Aber fordert Joh 20 tatsächlich eine Fortsetzung in Joh 21 (vgl. 148)? Den Beweis dafür kann die vorliegende Studie nicht wirklich liefern. K.S.

Religionen im Dialog der Kulturen. Kontextuelle religiöse Bildung und interkulturelle Kompetenz, hg. v. Thomas Schreijäck. – Münster: Lit-Verlag 2000. 288 S. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 2), geb. € 30,90 ISBN: 3–8258–4764–0

Religiöse Bildung wird in dem von Thomas Schreijäck hg. Buch im Spannungsfeld kontextueller Herausforderungen und interkultureller Dialogbemühungen positioniert. Die Beiträge des ersten Teils bearbeiten Grundfragen religiöser Bildung unter den Bedingungen interkultureller Verständigung in einer globalisierten Welt. Die zweite Abteilung des Sbdes lokalisiert interreligiöse bzw. interkulturelle religiöse Lernprozesse in verschiedenen Regionen der Welt, wobei auch unser hiesiger Kontext (am Beispiel Frankfurts a. M.) Aufmerksamkeit findet. Im Schlußteil des Buches werden religionspädagogische Überlegungen vorgestellt, die sich mit religiöser Bildung in interkulturellen Lernprozessen befassen. Die Beiträge bieten eine fundierte und vieldimensionale Auseinandersetzung mit einer der wichtigsten Herausforderungen religiöser Bildungsarbeit in unserer Zeit. A.B.

Railton, Nicholas M.: **Transnational Evangelicalism.** The Case of Friedrich Bialloblotzky (1799–1869). – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 263 S. (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 41), geb. € 44,00 ISBN: 3–525–55825–2

Der Vf. stellt den Göttinger lutherischen Theologen Friedrich Bialloblotzky (1799–1869) vor, der durch Kontakte zu erwecklichen Kreisen in Großbritannien methodistischer Missionar wurde (ohne

sich allerdings konfessionell vereinnahmen zu lassen). Im Laufe der Jahre entwickelte Bialloblotzky zunehmend Interesse an philosophischen Reflexionen wie naturwissenschaftlichen Erforschungen. Dabei lassen die Quellen, so Railton, offen, ob und inwieweit Bialloblotzkys kritische Distanz zu konfessioneller Kirchlichkeit in späteren Jahren zu einer auch inhaltlichen Entfremdung vom Christentum bis hin zu einer Zuwendung zum Gedankengut universeller Aufklärung führte. P.L.

Zlatohlávek, Martin / **Rätsch,** Christian / **Müller-Ebeling,** Claudia: **Das Jüngste Gericht.** Fresken, Bilder und Gemälde. – Düsseldorf/Zürich: Benziger 2001. 234 S., geb. € 34,90 ISBN: 3-545-34160-7

Die bildende Kunst im Raum des Christentums setzte sich zu allen Zeiten mit der Endzeitproblematik auseinander. Dieser Kunstband, ediert und kommentiert von Fachleuten aus Kunstgeschichte, Theologie und Ethnologie, unternimmt es, davon einen Überblick auf höchstem fotografischen Niveau zu bieten. Bilder der großen Meister – von Giotto di Bondone über Michelangelo Buonarotti – ziehen an einem ebenso vorbei wie Sammlungen von Bildelementen der Darstellungen des Jüngsten Gerichts (Auferstehung, Gericht, Himmel, Hölle usw.). Material aus vorchristlichen bzw. nichtchristlichen Berichten fehlen ebenfalls nicht. Die Bilder und Fresken sind zweifellos kompetent und meisterhaft kommentiert. Damit ist ein wichtiger Bereich christlicher Ikonographie erschlossen. Was der Theologe vermißt, wäre freilich eine Diskussion um die Grenzen, bzw. der theologischen Legitimität/Illegimität solcher Darstellungen. H.E.W.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Biblica Vol. 84 Fasc. 3, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. - -Roma: 2003. 600 S., € 45,00 pro Jahr ISSN: 0006-0887: 305–325: Aletti, J.-N.: Romains 4 et Genèse 17. Quelle enigma et quelle solution?; 326–343: Rosse, H.: Joh 20,30f: Ein (un)passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums; 344–365: Parker, F.: The Terms „Angel" and „Spirit" in Acts 23,8; 366–387: Nicklas, T.: ‚153 große Fische' (Joh 21,11). Erzählerische Ökonomie und ‚johanneischer Überstieg'; 388–402: Scheitzer, S. J.: The High Priest in Chronicles: An Anomaly in a Detailed Description of the Temple Cult; 403–411: Topel, J.: What Kind of a Sign are Vultures? Luke 17,37b; 412–416: Sneed, M.: A Note on Qoh 8,12b–13; 417–420: Pinker, A.: The Lord's Bow in Habakkuk 3,9a.

Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953, hrsg. v. Martin Greschat / Jochen-Christoph Kaiser. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 303 S. (Konfession und Gesellschaft, 31), kt € 30,00 ISBN: 3-17-018348-6: 15–48: Loth, W.: Der 17. Juni 1953 im internationalen Kontext; 53–84: Heise, J.: Der forcierte Aufbau des Sozialismus in der DDR und die Kirchen; 85–104: Greschat, M.: Reaktionen der evangelischen Kirche auf den 17. Juni 1953; 109–128: Ueberschär, E.: Ein neuer ‚Kirchenkampf'? Kirchliche Deutungen im Vorfeld des 17. Juni; 129–150: Kaiser, J.-C.: Der staatliche Zugriff auf die Diakonie; 155–172: Stengel, F.: Die Theologischen Fakultäten in der DDR im Umfeld des 17. Juni 1953; 217–233; Bräuer, S.: Erfahrungen vor Ort: Bericht eines Zeitzeugen; 243–266: Buder, M.: Erfahrungen vor Ort – Kirche in Cottbus 1952; 267–276: Kunter, K.: Die Ökumene, das Jahr 1953 und die Wahrnehmung des deutschen Protestantismus; 277–292: Friedrich, N.: Protestantische Reden im Deutschen Bundestag zum Tag der Deutschen Einheit.

Im Lichte Lavaters. Lektüren zum 200. Todestag, hg. v. Ulrich Stadler / Karl Pestalozzi. – Zürich: Neue Zürcher Zeitung 2003. 228 S. (Johann Caspar Lavater Studien, 1), kt € 24,00 ISBN: 3-03823-024-3: 13–19: Ulrich, C.: J. C. Lavater in Zürich: Zur Eröffnung der Ausstellung „Das Antlitz, eine Obsession"; 21–40: Boehm, G.: „Mit durchdringendem Blick": Die Porträtkunst und Lavaters Physiognomik; 41–78: Gessinger, J.: „Sprechende Maschinen" in Wien, Paris und St. Petersburg, oder: Physik, Physiologie und Physiognomik der Stimme des 18. Jahrhundert; 79–87: Siegrist, C.: Lavaters Erbauungshymne *Das menschliche Herz*; 89–101: Caflisch-Schnetzler, U.: Johann Caspar Lavater: Die Sprache im Himmel; 103–116: Schuller, M.: Gesichter und Gesichte: Lavaters ‚weibische' Suche nach dem Individuellen; 117–140: Gutbrodt, F.: Physiognomik, Predigt, Okkultismus: Lavater und die Medien der Kommunikation im 18. Jahrhundert; 141–163: Gamper, M.: Urbane Körperlichkeiten: Physiognomik als Stadtlektüre; 165–200: Von Arburg; H.-G.: „Sage mir, wie du baust, und ich sage dir, wer du bist!": Physiognomik in der Architekturpublizistik der Weimarer Republik; 201–224: Muschg, A.: Hat der Romanheld noch ein Gesicht?

Kosmische Bescheidenheit. Was Theologen und Naturalisten voneinander lernen können, hg. Rainer Isak. – Freiburg i. Br.: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2003. 224 S., kt € 12,50 ISBN: 3-928698-21-4: 11–40: Vollmer, G.: Geht es überall in der Welt mit rechten Dingen zu? Thesen und Bekenntnisse zum Naturalismus; 41–66: Wetz, F. J.: Der neue Naturalismus. Eine Annäherung; 67–80: Wetz, F. J.: Naturalistische Bescheidenheit? Kritische Anfragen an das theologische Weltbild; 83–101: Römer, H.: Annäherung an das Nichtmessbare. Wolfgang Pauli (1900–1958); 102–125: Römer, H.: Naturwissenschaftliche Bescheidenheit? Religiöses Bekenntnis und physikalische Weltbild; 127–148: Lüke, U.: Theologische Bescheidenheit? Kritische Anfragen an das naturalistische Weltbild; 149–175: Broch, T.: Kosmische Bescheidenheit? Eine kritische Würdigung Pierre Teilhards de Chardin; 176–189: Drewermann, E.: Wozu Religion?; 190–203: Schwager, R.: Religion im Rückzug? Der neue Naturalismus und die moderne Theologie; 204–222: Isak, R.: Bescheidenheit als theologische und naturalistische Tugend. Rückblick auf 10 Jahre interdisziplinären Dialog an der Katholischen Akademie Freiburg.

Moderne im Umbruch. Fragen nach einer zukunftsfähigen Ethik. Sozialethisches Symposium zum 75. Geburtstag von Wilhelm Korff, hg. v. Gerhard Bachleitner / Wolfram Winger. – Freiburg: Herder 2003. 227 S. (Studien zur theologischen Ethik, 98), kt € 25,00 ISBN: 3-451-28070-1: 13–23: Rendtorff, T.: Das Erste und das Letzteüber den Ort des Prinzipiellen in der Ethik; 24–44: Sautter, H.: Wirtschaftsethische Herausforderungen der Globalisierung; 45–58: Hilpert, K.: Brennpunkte der aktuellen bioethischen Diskussion; 59–71: Mertens, G.: Moderne im Umbruch. Probleme ethischer Vermittlung: Sittliche Bildung heute; 72–94: Hausmanninger, T.: Der Medienmarkt als Moralmarkt – Zur Vermittelbarkeit moralischer Diskurse in kommerziellen Medien; 95–125: Vogt, M.: Methodische Reflexion zur Kirche als ethischer Instanz in pluraler Gesellschaft; 129–131: Baumgartner, A.: Anmerkungen zur vita; 132–136: Hunold, G. H.: Aus alten Bonner Tagen; 137–143: Honnefelder, L.: Ethik als Integrationswissenschaft – Wilhelm Korff als Herausgeber ethischer Sammelwerke; 144–155: Korff, W.: Dankeswort, verbunden mit einem kleinen ethischen Exkurs über das Ehrphänomen; 166–175: Kluxen, W.: Affirmation des Humanen – Zu Wilhelm Korffs theologischer Ethik; 176–211: Korff, W. / Küpper, W.: ‚Die Schöpfung hat Gott im Rücken und vor sich'; 212–227: Winger, W.: Bibliographie zum Gesamtwerk Wilhelm Korffs.

Narrative der Shoah. Repräsentation der Vergangenheit in Historiographie, Kunst und Politik, hg. v. Susanne Düwell / Matthias Schmidt. – Paderborn: Schöningh 2002. 306 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt € 45,00 ISBN: 3-506-72364-2: 15–48: Aschheim, S. E.: Geschichte und Erinnerung: Über Saul Friedländer; 49–69: Diemling, M.: „Das Sammeln fremder Erinnerungen"? Die Darstellung der Shoah auf israelischen Postwertzeichen; 71–76: Diner, D.: Geschichte und Restitution – oder die Begründung einer europäischen Erinnerung; 77–90: Düwell, S.: Inszenierung ‚authentischer' Erinnerung. Die fiktionale Holocaust-Autobiographie von Binjamin Wilkomirski; 91–125: Hüser, R.: Er oder ich?; 127–141: Keilbach, J.: Von *Hitler* zu *Holocaust.* Die Thematisierung des Holocaust in den Geschichtsdokumentationen der ZDF-Redaktion Zeitgeschichte; 143–169: Loewy, H.: Der Überlebende als böser Held. *X-Men,* Comic-Culture und Auschwitz-Fantasy; 189–207: Margalit, G.: Der Luftangriff auf Dresden. Seine Bedeutung für die Erinnerungspolitik der DDR und für die Herauskristallisierung einer historischen Kriegserinnerung im Westen; 209–227: Noor, A.: Der Historiker und der Richter: Arendt, Ricœur, und das Verhältnis von Narrativität und Historiographie im Film *Ein Spezialist*; 229–244: Pfestroff, C.: Anamnese der Amnesie. Jean-François Lyotard und der Topos der Undarstellbarkeit in der geschichtswissenschaftlichen Diskussion; 245–263: Pontzen, A.: „Von heute her gesehen, ist es zumindest verwunderlich ..." – Der Blick auf den literarischen Zionismus durch das Perspektiv der Shoah. Ein Projektbericht; 265–279: Schmidt, M.: Von Schuld und Sühne, Versagen und Erneuerung: Zu Theorie und Praxis christlicher Annäherung an den Staat Israel; 281–292: Zimmermann, M.: Shoah als Politik; 293–301: Zuckermann, M.: Israel und der Holocaust: Die Ideologisierung einer Wende.

Natürlich: Nietzsche! Facetten einer antimetaphysischen Metaphysik, hg. v. Klaus Müller. – Münster: Lit 2002. 182 S. (Forum Religionsphilosophie, 1), kt € 25,90 ISBN: 3-8258-5971-1: 1–11: Müller, Klaus: Natürlich: Nietzsche! Einführung; 12–28: Himmelmann, Beatrix: Selbstbestimmung des Individuums. Zur Ethik Nietzsches; 29–47: Striet, Magnus: Selbst-Erlösung? Anmerkungen zu Nietzsches Subjektkritik; 48–71: Werbick, Jürgen: Wurzeln der Religions- und Christentumskritik Friedrich Nietzsches; 72–99: Essen, Georg: „Gewiß wir brauchen Historie ..." Über Identität und Lebensglück – eine philosophisch-theologische Relecture unzeitgemäßer Betrachtungen; 101–117: Simon, Josef: Moralkritik und Menschenbild bei Nietzsche; 118–137: Wendel, Saskia: Vollendung der Metaphysik. Zur Nietzsche-Kritik Martin Heideggers; 138–174: Willers, Ulrich: Rezeption

– Interpretation – Wirkung. Zu Friedrich Nietzsches Herausforderung. Aus der Sicht heutiger Theologie; 176–179: Müller, Klaus: Nietzsche, der Musiker und seine Musik. Einführung zur Serenata Philosophica.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 58–2002/2, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN: 0028–3495: 81–110: Bate, S. C.: Creating a Missionary Vicariate in Natal (Southern Africa). Economics in Catholic Missionary Culture. Part 1: Settler Society and the Need for a new Vicariate in Natal, 111–130: Silber, S.: Befreiung des Evangelium – Befreiung der Kultur. Der Beitrag Juan Luis Segundos zur Theologie der inkulturierten Evangelisierung; 131–137: Schelbert, G.: Das Mailänder Missionsinstitut PIME. Zwei Bände zu seiner Geschichte, 137f: Haub, R.: Domenico Zipoli SJ (1688–1726), Komponist der Reduktionen. Die in Bolivien entdeckten Manuskripte.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 58–2002/3, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee , kt sFr 48,00 ISSN: 0028–3495: 161–196: Shelke, C.: Guru, Kūtastha and the Holy Spirit. The Presence of god According to Hindu and Christian Mystics; 197–222: Bate, S.: Creating a Missionary Vicariate in Natal (Southern Africa). Economics in Catholic Missionary Culture. Part 2: The Economics of a new Vicariate in Roman Curial Culture; 223–226: Silber, S.: Lebensprojekte andiner Frauen und Männer für das dritte Jahrtausend. 12. Treffen für Andine Theologie und Pastoral Peru–Bolivien. Patacamaya.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 58–2002/4, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN: 0028–3495: 241–260:Ward, H. N.: Women and the Confraternity of Misericórdia in the Early Modern Portuguese Seaborne Empire. Goa, Salvador da Bahia, Nagasaki; 261–266: Champagne, C.: Être missionaire dans une société fortement sécularisée. Symposium des Missionnaires Oblats, Ottawa, juin 2002; 267–280: Küster, V.: Das Evangelium in Bildern erzählen. Die Papierschnitt-Zyklen von Fan Pu (China); 281–296: Jung, T.: Das Wort Gottes schafft Lebensalternativen. Bibelarbeit im Bistum Pasto (Kolumbien); 297–300: Kollbrunner, F: Thomas Immoos SMB (1918–2001), ein Japanmissionar *sui gneris*; 301f.: Estermann, J.: Fünfte EATWOT-Generalversammlung. Quito (Ekuador), 24. September bis 2. Oktober 2001.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 59–2003/1, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 43,00 ISSN: 0028–3495: 1–26: Furlanetto, M. G: Chiesa cattolica italiana e missione. La pastorale attuale sotto l'aspetto della missionarietà; 27–55: Lucht, R.: Die „Austreibung des Götzenkultes" in Peru (17. Jh.). Eine quellenkritische Studie zur Interaktion zwischen den Beteiligten in Idolatrieprozessen; 57–58: Estermann, J.: Neuntes Internationales Seminar des Dialogprogramms Nord-Süd. Mexiko, 12.–15. März 2002; 59–61: Bousquet, F.: Dialogue et vérité: Les chemins de la médiation interreligieuse. Colloque F.I.U.C./I.S.T.R., Marseille, 11–15 septembre 2002.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 59–2003/4, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN: 0028–3495: 241–270: Cicih Ratwasih, L.: Spirituality of Mission in the Indonesian Context. The „Congregation of the Sisters of Charity of St. Charles Borromeo"; 271–284: Collet, G.: Ausgrenzung oder Solidarität? Weltkirchliches Engagement im Horizont der Globalisierung; 285–289: Estermann, J.: Die befreiungstheologische Beurteilung der Volksreligiosität im Andenraum. Eine wechselvolle Geschichte.

Nikolaus Groß. Arbeiter – Widerstandskämpfer – Glaubenszeuge. Wie sollen wir vor Gott und unserem Volk bestehen? Der politische und soziale Katholizismus im Ruhrgebiet 1927 bis 1945, hg. v. Vera Bücker / Bernard Nadorf / Markus Potthoff. – Münster: Lit 2001. 379 S. (Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit, 1), kt € 19,90 ISBN: 3–8258–5680–1.

Panorma der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hg. v. Reinhard Hempelmann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001. 672 S., geb. DM 48,80 ISBN: 3–579–02320–9.

Politik der Versöhnung, hg. v. Gerhard Beestermöller / Hans-Richard Reuter. Stuttgart: Kohlhammer 2002. 258 S. (Theologie und Frieden, 23), geb. € 29,00 ISBN: 3–17–017348–0: 7–13: Beestermöller, G.: „Politik der Versöhnung". Eine Hinführung; 15–36: Reuter, H.-R.: Ethik und Politik der Versöhnung. Prizipielles zu einem aktuellen Thema; 37–61: Hoppe, T.: Leben im Schatten der Vergangenheit – in getrennten Welten für Opfer und Täter? Zum gesellschaftlichen und politischen Umgang mit belastenden Erinnerungen an die Jahre der deutschen Teilung; 63–94: Scharffenorth, E.-A.: Erinnerung, Neuanfang und Vergebung. Die Erklärung der Evangelischen Kirche der Böhmischen Brüder „Zur Problematik der Aussiedlung der Sudetendeutschen"; 95–132: Moltmann, B.: Die unversöhnlichen Vesöhner. Die Rollen der Kirchen im Friedensprozess in Nordirland; 133–153: Delgado, M.: Kirchliche Versöhnungsarbeit im lateinamerikanischen Kontext. Drei Versöhnungsmodelle in Geschichte und Gegenwart; 155–168: Vögele, W.: Versöhnung – Neutralität – Erinnerung; 169–180: Everett, W.J.: Versöhnung zwischen Heimkehr und Zukunft. Eine Fallstudie aus dem amerikanischen Vietnam-Krieg; 181–196: Feldman, L.G.: Aussöhnung und Versöhnung in der deutschen Außenpolitik. Das Beispiel Israel; 197–230: Lienemann, W.: Gerechtigkeit und Versöhnung. Erinnerung erlittenen Unrechts im Kampf um ein neues Südafrika; 231–243: Schreiter, R.: Wahrheitskommissionen im Spannungsfeld von Wahrheit, Gerechtigkeit und Versöhnung; 245–254: Little, D.: Forgiveness, Reconciliation and Politics.

Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformation am Beginn des 20. Jahrhunderts, hg. v. Volker Drehsen / Wilhelm Gräb / Dietrich Korsch. – Gütersloh: Chr. Kaisers 2001. 294 S. (Veröffentlichung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, 19), kt € 49,95 ISBN: 3–579–05347–7: 11–30: Gräb, Wilhelm: Die ambivalente Such nach Sinn. Theologie als kritische Hermeneutik des Religiösen in den 20er Jahren; 31–47: Schieder, Rolf: Der Beitrag des Rundfunks zur Aufweichung konfessioneller Milieus; 48–92: Stahlberg, Thomas: Neue Apologetik. Carl Gunther Schweitzer und die Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger"; 93–119: Voigt, Friedemann: Die Goethe-Rezeption der protestantischen Theologie in Deutschland 1890–1932; 123–144: Korsch, Dietrich: Herrschaft der Poesie. Eine kategoriale Deutung von Stefan Georges Kunstreligion; 145–176: Dober, Hans-Martin: Rudolf Alexander Schröder im Kontext. Zu seinem „Dichterbund" mit Hugo von Hofmannsthal und Rudolf Borchardt; 177–196: Brinkmann, Frank Thomas: „Meine Musik ist Ausdruck meiner selbst". Ein protestantischer Näherungsversuch an Gustav Mahler; 197–232: Zander, Helmut: Körper-Religion. Ausdruckstanz um 1900: Loïe Fuller, Isadora Duncan, Ruth St. Denis; 233–249: Dannowski, Hans Werner: „Du mußt Caligari werden!". Der „expressionistische Film" und der Protestantismus; 250–285: Albrecht, Christian: „Wortlos gewordener Pietismus". Friedrich Naumanns Engagement für den Deutschen Werkbund.

Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum, hg. v. Hubertus Lutterbach / Jürgen Manemann. – Münster: Aschendorff 2002. 242 S., kt € 12,80 ISBN: 3–402–03425–5: 2–4: Metz, Johann Baptist: Ein Haus gegen den Tod; 5–14: Küng, Hans: Kein „Krieg der Zivilisationen". Was wird aus dem interreligiösen Dialog und dem Projekt Weltethos?; 15–17: Özdogan, Hasan: „Selbstmordattentate haben nichts mit dem Islam zu tun."; 18–26: Ballhorn, Egbert: Der Turmbau zu Babel und das World Trade Center; 27–29: Jaschke, Hans-Jochen: Gottes heiligen Namen aufrichten!; 30–34: Abdullah, M. Salim: Muslime in Deutschland. Die ‚liberalen' Reformkräfte sind in der Minderheit; 35–43: Schrupp, Antje: Gibt es eine weibliche Bedeutung von Terror und Krieg?; 46–48: Niewiadomski, Jozef: Die Religion und der Terror; 49–51: Berger, Klaus: „An die, die mir die Augen schließen". Gestern wurde das Testament des Attentäters Atta entdeckt; 52–57: Khoury, Adel Theodor: Zu den Todesfreiwilligen im Konflikt zwischen den Israelis und Palästinensern und bei den anderen Terroranschlägen; 58–62: Angenendt, Arnold: Selbstopfer; 63–75: Kermani, Navid: Die Gärten der Märtyrer; 78–93: Küenzlen, Gottfried: Nach dem 11. September: Fundamentalismus – Phantom oder Phänomen?; 94–99: Lutterbach, Hubertus: Der 11. September 2001, das vorrationale Denken und die fundamentalistische Versuchung; 100–111: Damberg, Wilhelm: Rückkehr ins Mittelalter?; 112–118: Manemann, Jürgen: Aktiver Nihilismus. Bemerkungen zur Terrorrationalität; 119–125: Brocke, Edna: Von pazifistischen Kollateralschäden; 128–130: Huber, Wolfgang: „Aufrichtige Gebete und verantwortliche Taten!"; 131–133: Lehmann, Karl: „Der Herr ist mein Hirte" (Ps 121); 134–151: Fuchs, Ottmar: Den Schrecken entziffern; 154–168: Röser, Johannes: Das Heilige und die Gewalt. Nach den Terroranschlägen in Amerika; 169–171: Ernst, Gerd: Wie wird man mit Terroristen fertig?; 172–177: Mixa, Walter: Der Friede als Ernstfall; 178–184: Bangert, Michael: „Da ließ sich der Herr das Böse reuen, das er seinem Volk angedroht hatte."; 185–193: Ramminger, Michael: Unbedingte Solidarität und die Ästhetik des Schreckens; 194–204: Kamphaus, Franz: Pflugscharen zu Schwertern? Gerechter Friede für eine Welt des Terrors; 205–206: Praetorius, Ina: Türme und Herren; 207–209: Maier, Martin: Terror des Hungers; 210–218: Moltmann, Jürgen: Die Sehnsucht nach dem Ende der Welt.

Revue Biblique N° 4 Octobre 2001, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2001 ISSN: 0035–0907: 481–502: Cortese, E.: Dio refugi nella preghiera del re e la storia della formazione delle raccolte davidiche; 503–510: Aberbach, M.: Historical, Literary and Theological Aspects in the Book of Chronicles; 511–528: Grelot, P.: Les Proverbes d'Ahîqar; 529–570: Allison, D. C.: The Fiction of James and its Sitz im Leben; 571–597: Hermant, D.: Les redites chez Marc et les deux autres synoptiques (IIIe partie); 598–613: Rico, C.: Contexte, autorité et mode de signification. De la linguistique à l'interprétation de la Bible.

Revue Biblique N° 1 Octobre 2002, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2001 ISSN: 0035–0907: 5–39: Puech, É: Notes sur quatre inscriptions protosina¿tiques (Planches I–II); 40–56: Galil, G.: Shalmaneser III in the West; 57–65: Rechenmacher, H.: Das Mosebild im chronistischen Geschichtswerk; 66–100: Rozenfeld, B.-Z.: The Galilean Valleys (Beq'aoth) form the Bible to the Talmud; 101–108: Friedheim, E.: Quelques remarques sur l'introduction du culte de Jupiter hélioplitiain à Emmaüs-Nicopolis à l'époque romaine.

Revue Biblique N° 1 Octobre 2002, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2001 ISSN: 0035–0907: 161–196: Thompson, Th. L.: Kingship and the Wrath of God: or Teaching Humility; 197–209: Galpaz-Feller, P.: Silver and Gold, Exodus 3:22; 210–216: Danna, E.: Intertextuality, Verbal Echoes and Characterisation in the Gospel of John; 217–240: Lefebvre, P.: Riçpah, la dame du Lithostrôton (2 Sam XXI; Jn XIX); 241–269: Gourgues, M: La literature profane dans le discours d'Athènes (*Ac* 17,16–31) : un dossier fermé?

Revue Biblique N° 1 Octobre 2002, publiée par L'École Biblique et Archéologique Française. – Paris: Librairie Lecoffre 2001 ISSN: 0035–0907:321.322: Winandy, J.: Une traduction cummunément reçue et pourtant indéfendable; 323–342: Gosse, B.: L'évolution des rapports entre le salut *(yšw'h)* et

le jugement *(mšpt)* dans les rédactions d'ensemble du livre d'Isaïe et du psautier et le rôle des cantiques bibliques; 343–370: AUWERS, J.-M.: La numérotation des psaumes dans la tradition hébraúque. Une enquête dans le fonds hébreu de la bibliothèque nationale; 371–389: RUZER, S.: From „Love your Neighbour" to „Love your Enemy": Trajectories in Early Jewish Exegesis; 390–402: VAN DER HORST, P. W.: Celibacy in Early Judaism; 403–421: FELDMAN, L. H.: The Plague of the First-born Egyptians in Rabbinic Tradition, Philo, Pseudo-Philo, and Josephus.

Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung, hg. v. Wilhelm Geerlings. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. 226 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–534–14736–7: 13–32: SCHULZ-FLÜGEL, E.: Tertullian. Theologie als Recht; 33–52: HOFFMANN, A.: Cyprian. Theologie des Bischofsamtes; 53–66: VOGT, H. J.: Origenes. Theologie des Wortes; 67–81: PAULI, J.: Basilius. Theologie des Heiligen Geistes; 82–97: SIEBEN, H.-J.: Gregor von Nazianz. Dichterische Theologie; 98–114: DÜNZL, F.: Gregor von Nyssa. Mystik und Gottesliebe; 115–128: MÜNCH-LABACHER, G.: Cyrill von Alexandrien. Gottessohnschaft Jesu; 129–147: MARKSCHIES, C.: Ambrosius. Ein wahrer Bischof; 148–167: GEERLINGS, W.: Augustinus. Lehrer der Gnade; 168–183: FÜRST, A.: Hieronymus. Theologie als Wissenschaft; 184–201: BRUNS, P.: Ephräm der Syrer. Theologie als Lobpreis; 202–220: SUCHLA, B. R.: Dionysius Areopagita. Das überfließend Eine.

Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus. Reformation. Katholische Erneuerung, hg. v. Martin H. Jung / Peter Walter. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002, 253 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–534–15088–0: 9–30: JUNG, M. / WALTER, P.: Theologie im Zeitalter von Humanismus, Reformation und Katholischer Erneuerung; 31–46: WALTER, P.: Erasmus von Rotterdam. Humanist und Theologe des Wortes Gottes; 47–64: BEUTEL, A.: Martin Luther. Mönch, Professor, Reformator; 65–82: HALLENSLEBEN, B.: Thomas de Vio Cajetanus. Erneuerer der Theologie für eine erneuerte Kirche; 83–101: SALLMANN, M.: Huldrych Zwingli. Reformator und Humanist in Zürich; 102–115: Smolinsky, H.: Johannes Eck. Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologie; 116–134: STROHM, C.: Martin Bucer. Vermittler zwischen den Konfessionen; 135–153: GIELIS, M.: Johannes Driedo. Anwalt der Tradition im Streit mit Humanismus und Reformation; 154–171: JUNG, M. H.: Phillipp Melanchthon. Humanist im Dienste der Reformation; 172–190: REBOIRAS, F. D.: Francisco de Vitoria. Ein unabhängiger Theologe mit Blick für die Zukunft; 191–208: THOMAS, K. K.: Caspar Schwenckfeld von Ossig. Reformatorischer Laientheologe und Spiritualist; 209–226: JECKER, H.: Menno Simons. Reformator im Untergrund; 227–243: FABER, E.-M.: Johannes Calvin. Theologe und Prediger des Lebens aus Heilsgewißheit.

Philosophie

„Welche unendliche Fülle offenbart sich da ...". Die Wirkungsgeschichte von Schleiermachers „Reden über die Religion", hg. v. Nico F. M. Schreurs. – Assen: Van Grocum 2003. 182 S. (Studies in theology and religion, 7), geb. € 48,50 ISBN: 90–232–3975: 1–22: MECKENSTOCK, G.: Die Aufnahme der „Reden" in Schleiermachers Zeitgenossenschaft; 23–44: WILLEMS, A.: Zur Aktualität von Schleiermachers „Reden" aus dem Jahre 1799: Ein kontextueller Deutungsversuch; 45–60: ALBRECHT, C.: Die Ermöglichung von Korrelativität: Religion als „Anschauung und Gefühl" in Schleiermachers zweiter Rede; 61–78: OSTHÖVENER, C.-D.: Die Christologie der „Reden"; 79–104: STOKER, W.: Religion als Ausdruck des gestimmten Gefühls: Schleiermachers Sicht der religiösen Erfahrung in den „Reden"; 105–123: BOER, D.: „... etwas ausser und über der Menschheit ...": Schleiermachers Religionsbegriff in den „Reden". Postmodernismus avant la lettre?; 124–134: BROUWER, R. R.: Die Präsenz Spinozas in Schleiermachers „Reden"; 135–144: LAURENT, J.: Von einer romantischen hin zu einer transzendental-philosophischen Bewusstseinstheorie; 145–178: SCHREURS, N.: Das Tilburger Symposium über Schleiermachers „Reden": Protokoll der Diskussion.

Praktische Theologie

Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, hg. v. Hans-Georg Ziebertz / Stefan Heil / Andreas Prokopf. Münster: Lit 2003. 278 S. (Empirische Theologie, Bd 12), kt € 29,90 ISBN: 3–8258–6264-x: 11–31: ZIEBERTZ, H.-G. / Heil, S. / PROKOPF, A.: Gewagte Hypothesen – Abduktion in der Religionspädagogik; 33–51: HERMANS, C.A.M.: Deduktiv, induktiv und abduktiv; 53–66: SANDER, H.-J.: Von der abduktiven Korrelation religiöser Zeichen zur Abduktion des Glaubens durch semiotische Präsenz von Religion; 67–78: ENGLERT, R.: Neues aus Altem verstehen; 79–86: SIMON, W.: Abduktive Korrelation und kulturell vermittelte Areligiosität; 89–108: PROKOPF, A. / HEIL, S. / ZIEBERTZ, H.-G.: Abduktives Schließen im qualitativen Auswertungsverfahren; 109–125: KELLE, U.: Abduktion und Interpretation: die Bedeutung einer „Logik der Entdeckung" für die hermeneutische Sozialforschung; 125–136: HOFFMANN; M.H.G.: Lernende lernen abduktiv: eine Methodologie kreativen Denkens; 137–152: REICHERTZ, J.: Korrelative Abduktion – Suche nach dem Alten im Neuen oder Anstoß für das Neue? 153–167: SCHÖLL, A.: Gewagte Hypothesen bilden!; 169–184: POPP-BAIER, U.: Der biographische Ansatz in der Religionspsychologie und seine Beziehung zur abduktiven Korrelation in der Religionspädagogik; 187–204: PROKOPF, A. / HEIL, S. / ZIEBERTZ, H.-G.: Abduktives Schließen im professionellen Religionslehrerhandeln; 205–216: BAUER, K.-O.: Abduktive Korrelation aus professionstheoretischer Sicht; 217–225: WAGNER, H.-J.: Abduktion und Krise; 227–240: HILGER, G.: Abduktive Korrelation und religionspädagogische Professionalisierung in der universitären Lehrerbildung; 241–258: SCHULZ, L.: Ermitteln als abduktiver Prozess.

„Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten" Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns, hg. V. Walter Fürst u. a. – Münster: Lit 2003. 261 S. (Theologie und Praxis, 17), kt € 19,90 ISBN: 3–8258–7037–5: 21–39: WITTRAHM, A. / LEICHT, B. M.: Gestalten und Gestaltwandel erwachsener Religiosität. Von der Pilotstudie zum Forschungsprojekt „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter"; 41–65: WITTRAHM, A.: „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter" – Anliegen und Anlage eine Forschungsprogramms; 67–84: KLÄDEN, Tobias: Zentrale Ergebnisse des Forschungsprojektes „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter" im Überblick; 89–100: ENGLERT, R.: Von der Deskription der Religiosität Erwachsener hin zu Kriterien erwachsener Religiosität; 101–107: BLASBERG-KUHNKE, M.: Individualisierung und Dynamisierung der Religiosität im höheren Erwachsenenalter – Konsequenzen für die Altenbildung; 109–126: WITTRAHM, A. / HAMMERSCHMIDT, M.: Der Herr kennt den Weg des Gerechten. Glaubensentwicklung und religiöse Erwachsenenbildung; 127–136: FEITER, R.: Das „apersonale Gottesbild" als Herausforderung (der Pastoral); 139–152: KLEINEMAS, U. / RUDINGER, G.: Auf dem Weg zu einer Alternskultur? Entwicklungspsychologische Hinweise zu einer nicht nur theologischen Diskussion; 153–180: FÜRST, W. / FEESER-LICHTERFELD, U.: „Pastoral der Lebensspanne und der Lebensbezüge". Elemente und Essentials eines möglichen christlich-kirchlichen Beitrags zur Alternskultur in der Gesellschaft; 181–202: FÜRST, W. u. a.: Religiöse Rituale im höheren Erwachsenenalter in einer pluralistischen Gesellschaft; 203–214: STENGER, H. M.: Frucht noch im Alter (Psalm 92). Von 80 Jahren und mehr; 217–257: FÜRST, W. u. a.: Detaillierter Ergebnisbericht des Forschungsprojektes „Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter".

TheoLiteracy. Impulse zu Studienreform – Fachdidaktik – Lehramt in der Theologie, hg. V. Guido Hunze / Klaus Müller. – Münster: Lit 2003. 125 S. (Theologie und Praxis, B 17), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–7084–7: 11–29: GRÜMME, B.: Zwischen allen Stühlen? Die Religionspädagogik im Kontext der gegenwärtigen Bildungsdebatte; 31–50: ROTHGANGEL, M.: Im Kern verortet? Anmerkungen zum unterschätzten Reformpotential der Fachdidaktiken; 77–96: HUNZE, G.: Theologie als öffentliche Aufgabe. Von der schulgebundenen Fachdidaktik zur Vermittlungswissenschaft; 97–119: STEINKAMP, H.: Religionslehrerausbildung zwischen Orthodoxie und Orthopraxie.

Nachträge zu den Dissertationen und Habilitationen im akademischen Jahr 2002/2003

Dissertationen

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Universität Bochum

ARNTZEN, Arnd: Loyalität und Loyalitätsprobleme in kirchlichen Arbeitsverhältnissen. Eine Analyse des teilkirchlichen deutschen Arbeitsrechts und neuerer Leistungskonzepte im Caritasbereich (Heinrich Reinhardt / Heribert Heinemann / Joachim Wiehmeyer / Heiner Minssen)

DIM, Innocent: Reception of Vatican II in Nigeria / IGBO with Reference to AWKA Diocese (Hermann Josef Pottmeyer / Wilhelm Damberg)

DÖRNEMANN, Michael: Christus der Arzt. Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen lateinischen und griechischen Kirchenväter bis zu den Kappadokiern (Wilhelm Geerlings / Wendelin Knoch / Irmgard Pahl)

DÜCKERS, Peter: Ambrosius Mediolanensis: De Virginibus / Ambrosius von Mailand über die Jungfrauen (Wilhelm Geerlings / Ansgar Franz)

GERHARD, Romana. Die Opferung Isaaks in der jüdischen und christlichen Literatur und in der Kunst des 11. bis 13. Jahrhunderts in Italien (Werner Berg / Wilhelm Geerlings / Andreas Köstler)

GHEBREMEDHIN, Yohannes: Beteiligungsgerechtigkeit für Sub-Sahara-Afrika im Prozess der Globalisierung (Joachim Wiehmeyer / Traugott Jähnichen)

GIERSCH, Christoph: Zwischen sozialer Gerechtigkeit und ökonomischer Effizienz. Sozialethische Analyse der Chancen und Risiken von Niedriglohnstrategien in Deutschland (Joachim Wiehmeyer / Hans Kramer / Wim Kösters)

Jacobi, Kerstin: Studienausgabe der redaktionellen Überlieferung des Ehetraktates des Magister Rolandus von Bologna. Eine kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung zu einem Ehetraktat des 12. Jahrhunderts (Heinrich Reinhardt / Ludwig Hödl / Manfred Gerwing)

Lätzel, Martin: „Den Fernen nahe sein". Religiöse feiern mit Kirchendistanzierten als Dienst der Kirche am suchenden Menschen (Irmgard Pahl / Ansgar Franz / Reinhard Feiter)

Münch, Christian: Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion (Peter Dschulnigg / Thomas Söding, Wuppertal)

Rumbach-Thome, Heike: Kirchliche Konsumkritik und Grundzüge einer christlichen Ethik des Konsums (Joachim Wiehmeyer / Udo Zelinka)

Schäfer, Ruth: Paulus bis zum Apostelkonzil. Die Kontakte des Apostels zu den Gemeinden in Syrien-Zizilien, Jerusalem und Galatien. Ein Beitrag zur Einleitung in den Galaterbrief, zur frühen Geschichte der Jesusbewegung und zur Pauluschronologie (Peter Dschulnigg / Werner Berg)

Weihs, Alexander: Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (Peter Dschulnigg / Thomas Söding, Wuppertal)

FB Kath. Theol. der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Eckstein, Peter: Gemeindebriefe. Ein vergleich zwischen dem Briefkorpus des Epikur und dem des Paulus (Marius Reiser / Theofried Baumeister)

Kneitschel, Ernst-Ulrich: ‚Hoffnungszeichen „ö"?' Die Kirchenlieder der Arbeitsgemeinschaft für Ökumenisches Liedgut als Spiegel der Ökumene (Hansjakob Becker / Leonhard Hell)

Kröger, Bernward: Der französische Exilklerus im Fürstbistum Münster während der Revolution von 1789 (1793–1802) (Johannes Meier / Theofried Baumeister)

Metzdorf, Christina: Die Tempelaktion Jesu. Ein Vergleich zwischen Väterexegese und historisch-kritischer Exegese: Hermeneutik, Methode und Ergebnis (Marius Reiser / Theofried Baumeister)

Schwarz, Stephan: Strukturen von Öffentlichkeit im Handeln der katholischen Kirche. Eine begriffliche, rechtshistorische und kirchenrechtliche Untersuchung (Ilona Riedel-Spangenberger / Arno Anzenbacher)

Splett, Martin: ‚Ist es vernünftig für die Existenz Gottes zu streiten?' Eine rhetorische Studie zur argumentativen Rationalität in kognitiven Weltanschauungskontroversen, dargestellt an der Debatte zwischen Theismus und Atheismus (Armin Kreiner / Arno Anzenbacher)

Habilitationen

Kath.-Theol. Fak. der Ruhr-Universität Bochum

Kany, Roland: „Opus laboriosum". Bilanz, Kritik und Weiterführung der Forschung des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts zu Augustins „De Trinitate" (Wilhelm Geerlings / Markus Knapp)

Skeb, Karl-Hubert: Exegese und Lebensform. Studien zu den Proömien der antiken griechischen Bibelkommentare (Wilhelm Gerlings / Werner Berg / Rainer Jakobi, Halle)

FB Kath. Theol. der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Ernesti, Jörg: Ferdinand von Fürstenberg (1626–1683). Geistiges Profil eines barocken Fürstbischofs. (Johannes Meier / Theofried Baumeister)

Kochanek, Piotr: Das Bild des Nordens in der patristisch-mittelalterlichen Literatur und die Entwicklung des Eurozentrismus (Theofried Baumeister / Johannes Meier)

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Jürgen Bärsch, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, D-35041 Marburg;
Klaus Baumann, Mühlenstr. 75, D-33607 Bielefeld;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dominik Bertrand-Pfaff, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Stefan Böntert, Domplatz 27, D-48143 Münster;
Dr. Gunda Brüske, Innere Wiener Str. 44, D-81667 München;
Prof. Dr. Irmtraud Fischer, Parkstr. 1 / II, A-8010 Graz;;
Prof. Dr. Norbert Fischer, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt;
Prof. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13-17, D-48143 Münster;
Dr. Wilfried Hagemann, Domplatz 8, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Helmut Hoping, Erbprinzenstr. 13, D-79098 Freiburg i. Br.;
Prof. Dr. Rainer Kampling, Schwendenerstr. 31, D-14195 Berlin;
Lic. theol. Daniela Kranemann, Kartäuserstr. 40, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Hubertus Lutterbach, Krumme Str. 36, D-48143 Münster;
Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 21, D-32547 Bad Oeynhausen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D- Leipzig;
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Institut f. Kath. Theol. Duisburg / Essen, D-45170 Essen;
Prof. Dr. Klaus Müller, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, D-94032 Passau
Prof. Dr. Tobias Nicklas, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Jürgen van Oorschot, Fürstengraben 6, D-07734 Jena;
Dr. Timo Rainer Peters, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ferdinand R. Prostmeier, Karl-Glöckner-Str. 21, D-35394 Gießen;
Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Reinhold Rieger, Hölderlinstr. 17, D-72074 Tübingen;
Prof. Dr. Dorothea Sattler, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart;
Prof. Dr. Raymund Schwager †
Prof. Dr. Martin Tamcke, Platz der Göttinger Sieben 2, D-37073 Göttingen;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Ansgar Wucherpfennig, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.;
Prof. Dr. Burkard M. Zapff, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, D-85072 Eichstätt;

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Kerstin Klose, Boris Krause, Alexander Scholz
Sekretariat: Gundula Wittenborn

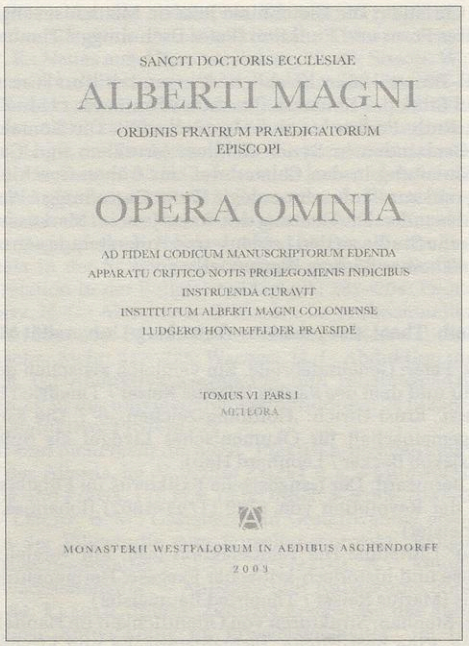
Die Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher kann aus Kostengründen nicht übernommen werden. Sie werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert. Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für die Publikation unverlangt eingesandter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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2003

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

© 2004 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

ALBERTI MAGNI OPERA OMNIA
Tomus VI, Pars I
METEORA



Edidit Paulus Hoßfeld

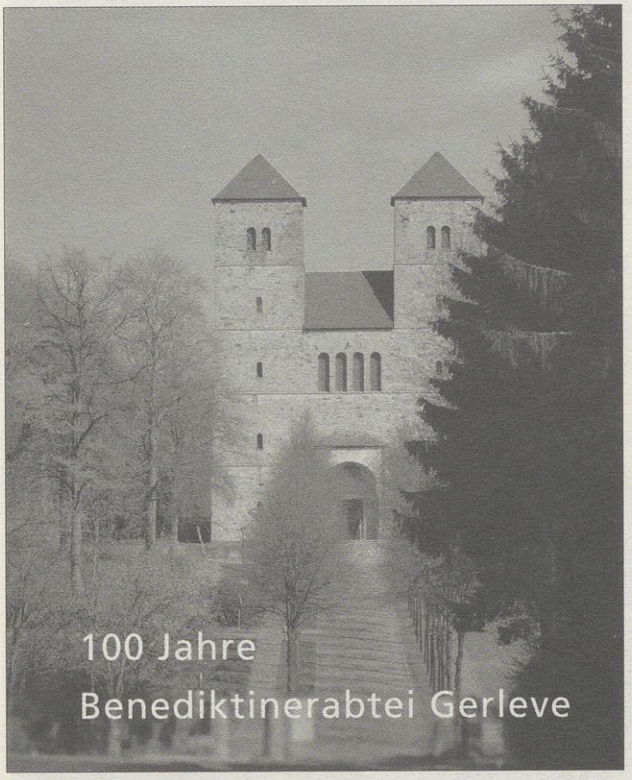
2004, XXIV und 346 Seiten,
kartoniert 189,– € / sFr 299,–. ISBN 3-402-04749-7
Halbleder 199,– € / sFr 315,–. ISBN 3-402-04750-0
Halbpergament 209,– € / sFr 331,–. ISBN 3-402-04751-9

Im Rahmen seiner Kommentierung des aristotelischen Gesamtwerks bearbeitete Albertus Magnus zwischen 1254 und 1257 die Schrift »Meteora«. In ihr liegt eine umfassende Analyse der Himmelskörper und der durch sie bewirkten Naturerscheinungen vor. Albert vervollständigt mit seinem Kommentar daher die wissenschaftliche Untersuchung der beweglichen Körper (corpus mobile), die allgemein der Gegenstand der naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis sind. Die Meteora behandeln dabei die Mischung (mixtio) der beweglichen Körper, das heißt ihre Veränderungen in den Aggregatszuständen und ihre wechselseitige Verbindung. Entsprechend weit gefaßt ist das Spektrum der Phänomene, die Albert beschreibt: Galaxien, Milchstraßen und Kometen; Tau, Rauhreif und Wolken, Nebel, Regen und Schnee, Frost, Hagel und Eis, Flüsse; Meere und Ozeane, Blitz, Donner und Erdbeben, Winde und Vulkane und nicht zuletzt den Regenbogen.

Mit den Meteora legt das Albertus-Magnus-Institut, Bonn, innerhalb der Editio Coloniensis den 25. Band in der Reihenfolge des Erscheinens vor. Die Edition wurde von dem langjährigen Mitarbeiter des Instituts Paul Hoßfeld erstellt und von den gegenwärtigen Mitarbeitern des Instituts zur Veröffentlichung vorbereitet.

ASCHENDORFF VERLAG

100 Jahre Benediktinerabtei Gerleve



Von Marcel Albert OSB
2004, X und 172 Seiten, mit zahlreichen Abbildungen und Fotos, gebunden,
14,80 € / sFr 26,60. ISBN 3-402-05486-8

Weit über Westfalen hinaus ist die Benediktinerabtei Gerleve als geistliches Zentrum bekannt. Vor hundert Jahren wurde das Kloster zur Abtei erhoben.
Grund genug, Rückschau zu halten auf seine bewegte Geschichte. Ein rasanter Aufschwung kennzeichnet die ersten Jahrzehnte. Ende der dreißiger Jahre zählt die Gemeinschaft hundert Mönche. Besonders wichtig: ihr Engagement für die Liturgische Bewegung und die Ökumene. Einen tiefen Einschnitt bringt das Jahr 1941. Die Nationalsozialisten vertreiben die Mönche, die erst nach 1945 zurückkehren. Die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils setzen die Benediktiner mit Augenmaß um. Ausdruck ihrer Gastfreundschaft sind zwei große Gästehäuser für Erwachsene und Jugendliche. Dieses Buch gibt umfassend Auskunft über alle Aspekte des benediktinischen Lebens in Gerleve.

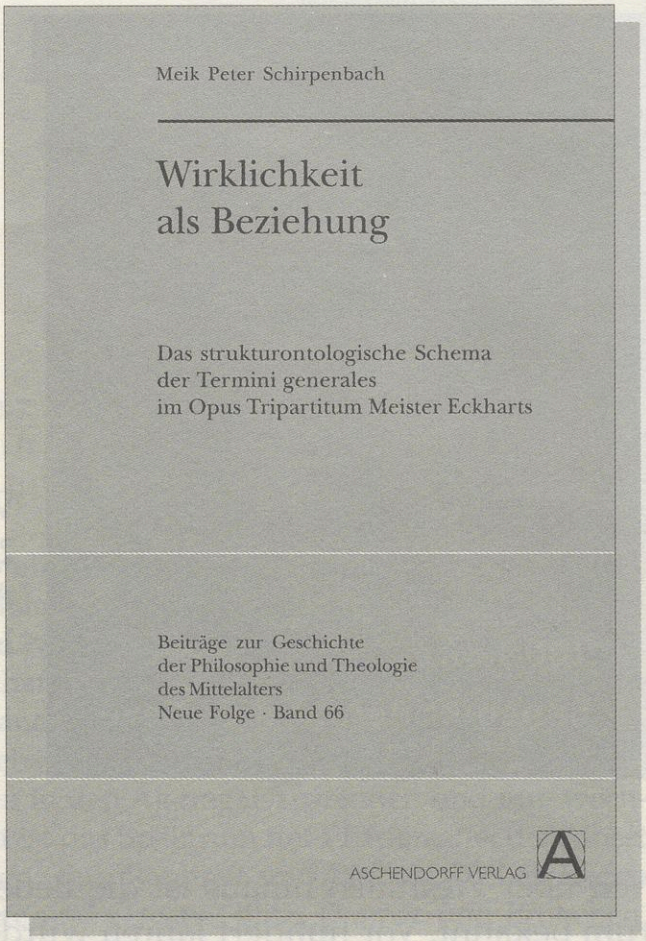
ASCHENDORFF VERLAG

Meik Peter Schirpenbach

Wirklichkeit als Beziehung

Das strukturontologische Schema
der Termini generales
im Opus Tripartitum Meister Eckharts

An den Beginn seines nur fragmentarisch überlieferten Hauptwerkes, des Opus tripartitum, stellt Eckhart als hermeneutischen Schlüssel ein System von Grundbegriffen, die termini generales. Die vorliegende Darstellung untersucht Funktion und Stellung dieses Begriffsystems und erarbeitet damit einen Zugang hinsichtlich der inhaltlichen Grundstruktur und des Zusammenhangs der verschiedenen Theoriefragmente des Gesamtwerkes. Das eckhartsche Denken zeigt sich als im Wesentlichen relational bestimmt: Die Wirklichkeit ist zuallererst als ein Beziehungsgefüge und ein fortwährend zielgerichteter Prozess aufzufassen. Strukturen stehen hinsichtlich der Genese und der Erkennbarkeit der Wirklichkeit vor den konkreten Inhalten. Hierin zeigt sich ein wesentliches, ja formgebendes Element eckhartschen Denkens: Die Wirklichkeit selbst weist die Struktur auf, die im Prozess des Denkens mitvollzogen wird. Die Arbeit liefert einen Beitrag zu den anhaltenden Debatten hinsichtlich der Einordnung des metaphysischen Ansatzes Eckharts, indem sie ausweist, dass die Problematik nicht in einer Alternative zwischen verschiedenen Ansätzen einer Metaphysik gründet, sondern noch davor, in einer zugrundeliegenden Strukturontologie ihren Ursprung hat. Sie zeigt eine Gesamtperspektive auf, die Eckhart seinem Werk selbst zugrundegelegt und trotz der langen Entwicklungsgeschichte des Opus tripartitum in ihrer Systematik beibehalten hat.



2004, 272 Seiten, kart. 37,– € / sFr 63,70.
ISBN 3-402-04016-6

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Band 66

ASCHENDORFF VERLAG

Humorzitien



Die etwas anderen Exerzitien

Von Thomas Holtbernd
2004, 223 Seiten, kart. 9,90 € / sFr 18,10. ISBN 3-402-03436-0

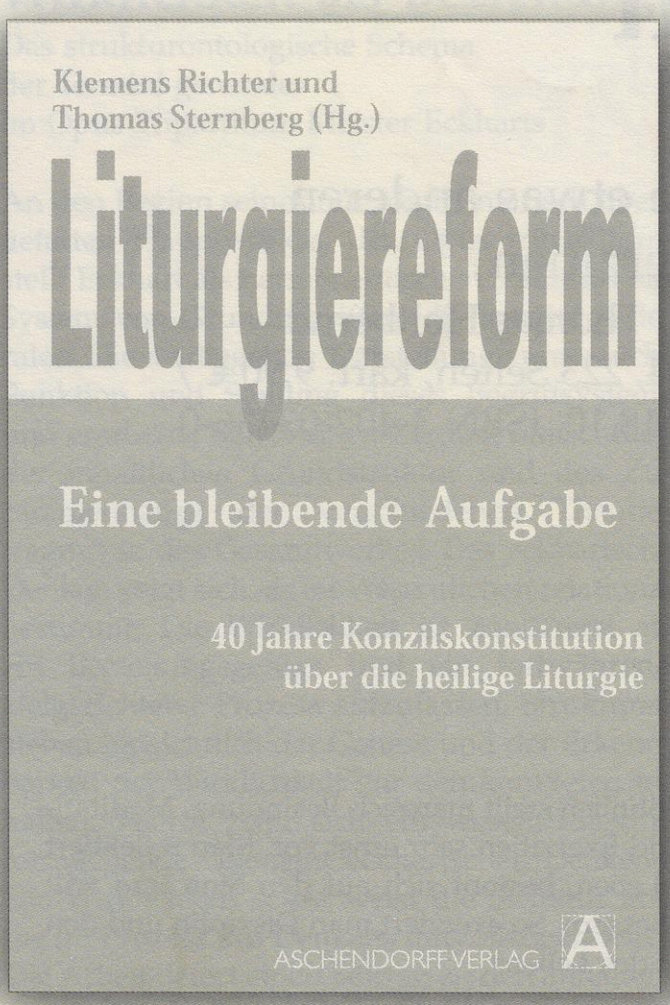
Gewöhnlich stellt man sich Besinnung, Meditation und Exerzitien sehr ernst vor. Man reflektiert sein Leben, besinnt sich auf den Sinn und will sich bessern. So exerziert man Disziplin und den Ernst des Lebens.

Wo aber bleiben die Freude, der Spaß und die Lust am Leben? Kann man nicht auch schon heiter sein, wenn man den Ernst und den Sinn des Lebens noch sucht? Und warum lacht niemand? Haben nicht auch Heilige Witze erzählt? Wie fromm und stramm im Glauben muss man sein, damit das Lachen keinen Schaden anrichtet? Kann es nicht sein, dass die Heiterkeit der beste Lehrer für ein gutes und sinnerfülltes Leben ist?

Genau! Mit Humor geht es voran. Die Humorzitien sind für jeden und jede geeignet, die erfolgreiche Manager der Heiterkeit sein wollen. Für jeden Tag des Jahres bekommt der Leser Nahrung mit Genussanleitungen: Einen Spruch, einen Text und genau drei Fragen. Zum Schluss ist man ein Stückchen weiter, man geht durch sein Leben erfüllt und heiter.

Der Autor Thomas Holtbernd, Diplom-Theologe und Diplom-Psychologe, arbeitet seit vielen Jahren an seiner eigenen Heiterkeit, hält Vorträge über die Vorzüge des Humors, leitet Humorseminare und kann sich ein Leben ohne Lachen und Humor gar nicht mehr vorstellen.

ASCHENDORFF VERLAG



Klemens Richter / Thomas Sternberg (Hg.)
Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe
40 Jahre Konzilskonstitution
über die heilige Liturgie

2004, 144 Seiten, kart. 12,80 € / sFr 23,30.
ISBN 3-402-06553-3

Die deutschen Bischöfe haben zum 40. Jahrestag des Beginns der Liturgiereform durch das Zweite Vatikanische Konzil die »Liturgische Erneuerung als bleibende Aufgabe« bezeichnet, denn »Stillstand ist Rückschritt«.

Was bedeutet dieses groß angelegte Reformwerk für den Glauben unserer Gemeinden? Was war das Ziel? Wurde es erreicht? Welche Widerstände gab und gibt es? Welche Aufgaben stellen sich heute in einer zunehmend entchristlichten Gesellschaft?

Diesen Fragen stellen sich der Bischof von Münster *Reinhard Lettmann*, die Liturgiewissenschaftler *Albert Gerhards* (Bonn), *Winfried Haunerland* (Würzburg), *Benedikt Kranemann* (Erfurt), *Klemens Richter* (Münster), der Musikwissenschaftler *Wolfgang Bretschneider* (Düsseldorf) und Pfarrer *Stefan Rau* (Münster). Die liturgische Erneuerung als theologische und geistliche Aufgabe, Herausforderung und Perspektiven heute, die Rolle des Wortes, der Zeichen, der Musik und des liturgischen Raumes sind praxisorientierte Themen dieses Buches.

ASCHENDORFF VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 4 | **2004** | **100. Jahrgang**

Immanuel Kant (22. 4. 1724–12. 2. 1804) (Friedo Ricken) . . . . . Sp. 263

Bistümer und Bischöfe im römisch-deutschen Reich. Anmerkungen zu einem neuen Buch (Abt Pius Engelbert) . . . . . Sp. 277

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 283

Theologie im Dialog. Festschrift für Harald Wagner, hg. v. Peter Neuner / Peter Lüning (Gunther Wenz)

Exegese AT . . . . . Sp. 285

Grünwaldt, Klaus: Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26. Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie (Eckart Otto)

Pakkala, Juha: Intolerant Monolatry in the Deutoronomistic History (Christian Frevel)

Wick, Peter: Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit (Günter Stemberger)

Wicke-Reuter, Ursel: Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und der Frühen Stoa (Ansgar Wucherpfennig)

Dogmatik . . . . . Sp. 298

Gerlach, Thomas: Evangelischer Glaube (Dorothea Sattler)

Klausnitzer, Wolfgang: Grundkurs Katholische Theologie (Wolfgang Klaghofer-Treitler)

Steinhauer, Hilda: Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar (Wolfgang Beinert)

Nüssel, Friederike: Allein aus Glauben. Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie (Dorothea Sattler)

Ökumene . . . . . Sp. 302

Baumer, Iso: Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Internationalis (Dorothea Sattler)

Masser, Karin: Christobál de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus. Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kirche im 17. Jahrhundert (Dorothea Sattler)

Raiser, Konrad: Hoffen auf Gerechtigkeit und Versöhnung. Ökumenische Predigten (Dorothea Sattler)

Rigl, Thomas: Die Gnade wirken lassen. Methodistische Soteriologie im ökumenischen Dialog (Dorothea Sattler)

Zur Ökumene verpflichtet, hg. v. Eva-Maria Faber (Harald Wagner)

Moraltheologie . . . . . Sp. 306

Wolfers, Melanie: Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft (Josef Römelt)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 308

Bieritz, Karl-Hinrich: Liturgik (Christian Grethlein)

Dissident Daughters. Feminist Liturgies in Global Context, hg. v. Teresa Berger (Brigitte Enzner Probst)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 312

Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars, hg. v. Christoph Grabenwarter / Norbert Lüdeke (Heike Künzel)

Zirkel, Adam: Quam primum salva iustitia. Müssen kirchliche Eheprozesse Jahre dauern? (Klaus Lüdicke)

Praktische Theologie . . . . . Sp. 314

Die eine Taufe. Tradition und Zukunft eines Sakraments. Ein praktisches Handbuch für ökumenische Taufvorbereitung, hg. v. Dagmar Heller / Rainer-Matthias Müller (Dorothea Sattler)

Missionswissenschaften . . . . . Sp. 315

Evers, Georg: Die Länder Afrikas (Karl Josef Rivinius)

Philosophie . . . . . Sp. 317

Karl Jaspers' Philosophie. Gegenwärtigkeit und Zukunft. Karl Jaspers's Philosophy. Rooted in the Present, Paradigm for the Future, hg. v. Richard Wisser / Leonard H. Ehrlich (Robert Jan Berg)

Platzbecker, Paul: Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper (Dirk van de Loo)

Wendel, Saskia: Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (Albert Franz)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 330

Dalferth, Ingolf U.: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie (Gunther Wenz)

Theologiegeschichte 333

Kaul, Oliver: Undankbare Gäste. Abendmahlsverzicht und Abendmahlsausschluss in der Reichsstadt Ulm um 1600. Ein interkultureller Prozess (Gunther Wenz)

Mandrella, Isabelle: Das Isaak-Opfer. Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz (Thomas Marschler)

Müller, Jörn: Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus (Henryk Anzulewicz)

Nikolaus von Kues 1401, 2001. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26. Mai 2001, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt (Albert Dahm)

Wenz, Gunther: Ergriffen von Gott. Zinzendorf, Schleiermacher und Tholuck (Dorothea Sattler)

Judentum 341

Das Judentum – Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, hg. v. Walter Gross (Josef Wohlmuth)

Theologie / Naturwissenschaften . . . . . Sp. 344

Roth, Gerhard: Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert (Ulrich Lüke)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 345

Bibliographie . . . . . Sp. 347

Immanuel Kant (22. 4. 1724–12. 2. 1804) und die Religion

Von Friedo Ricken

Wer den Namen Kants zusammen mit dem Terminus Religion nennt, weckt wahrscheinlich zunächst negative Assoziationen. Kant gilt wegen seiner Kritik an den klassischen Gottesbeweisen als Zerstörer der philosophischen Theologie. Der Religionsphilosophie, die er an deren Stelle setzte, wird vorgeworfen, sie reduziere die Wahrheiten des Christentums auf eine Vernunftmoral. Das Thema läßt Fragen an Kants Biographie stellen: Hat die strenge pietistische Erziehung im Collegium Fredericianum ihm die Religion ein für alle Mal verleidet und bei ihm ein Trauma hinterlassen? Finden sich in den religionsphilosophischen Schriften Stellen, die von der Furcht vor der preußischen Zensur diktiert sind? Aber gegen die Rede vom „alles zermalmenden" Kant[1] steht die von „Kant als Metaphysiker"[2], und dem Verdikt des Reduktionismus steht das Urteil eines Wilhelm Dilthey entgegen, Kants Werk eröffne einen tieferen Einblick in das We-

[1] Moses Mendelssohns Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Erster Theil, Berlin 1785, Vorbericht.

[2] Wundt, Max: Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1924.

BS: theol A010

sen des Christentums als irgendein anderes der Aufklärungszeit und es sei nach rückwärts allein mit dem Werk Pascals und nach vorwärts nur mit dem Schleiermachers zu vergleichen[3].

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft fragt, wie sich die Offenbarung als historisches System zum reinen Vernunftsystem der Religion verhält. Es ist die seit den Apologeten des zweiten Jh.s diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung. Sie begegnet uns nach Kants kopernikanischer Wende als das Problem, was eine Transzendentalphilosophie, welche die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis freilegen will, zur Tatsache einer in der Geschichte und in der an sie gebundenen Sprache ergangenen Offenbarung sagen kann. Der folgende Bericht möchte anhand von Neuerscheinungen und Neuauflagen zum Kant-Jahr 2004 unterschiedliche Positionen skizzieren; er will Unterscheidungen erarbeiten, um so ein differenziertes Bild dessen zu vermitteln, was Kants Religionsphilosophie leisten kann und welche Fragen und Aufgaben sie heute an Theologie und Religionsphilosophie stellt.

I

Der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* sind als Motto einige Sätze von Francis Bacon von Verulam vorangestellt: „De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent"[4]. Die Person tritt hinter dem Werk zurück, und wenn wir etwas über die Person erfahren wollen, müssen wir das Werk befragen; die Biographie ist von der Doxographie nicht zu trennen, was nicht ausschließt, daß die Akzente unterschiedlich gesetzt werden können.

Für einen ersten Überblick ist die überarbeitete und erweiterte Neuauflage der 1965 erschienenen Rowohlt-Monographie von Uwe Schultz[5] hilfreich. Kants Leben und Wirken und Kants Werk werden in zwei aufeinander folgenden Teilen behandelt. Der Anhang umfaßt eine kurze Zeittafel, Zeugnisse über Kant (hingewiesen sei auf das kritische Urteil von Hamann und Herder) und eine in Werke, Hilfsmittel und Sekundärliteratur gegliederte kurze (178–183) Bibliographie. Schwertun wird der Leser sich, die in den Anmerkungen angegebenen Stellen nachzuschlagen; so werden z. B. die *Kritik der praktischen Vernunft*, die *Metaphysik der Sitten* und die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* nach der Seitenzahl der Ausgabe von Vorländer zitiert. Die Biographie berichtet von Kants Hochschätzung für seine von einem gemäßigten Pietismus geprägte Mutter und den negativen Einfluß des Fredericianum. Durch ein Übermaß „religiöser Andacht wurden die Schüler zu einer von ihnen selbst widerwillig ertragenen Heuchelei verleitet" (12). Bei Kant habe sich eine Abneigung gegen das Gebet in allen seinen Formen ausgebildet, und er habe sich später mit Schrecken an diese Jugendsklaverei erinnert. Das Kap. über die Religionsschrift betont deren „antikirchlichen Gehalt". „Erst die Radikalität der Subordination allen Glaubens unter die Vorherrschaft der reinen Vernunft erklärt die Agressivität, die die preußische Zensurbehörde anwandte" (154). Kant, so urteilt Schultz über den Ausgang des Zensurkonflikts, „hat nachgegeben, einen Kompromiss geschlossen, der nicht ohne kleinliche taktische Kasuistik ist" (164).

In der unveränderten Neuauflage der Gesamtdarstellung von Joseph Salmen[6] (1969) dominiert die Doxographie. Die philosophischen Richtungen, die Kant beeinflußt haben, werden knapp skizziert; Anliegen, philosophiegeschichtlicher Kontext und Gedankengang der einzelnen vorkritischen Schriften werden in einer klaren Sprache dargestellt. Von den drei *Kritiken* ist die erste am ausführlichsten behandelt. Der abschließende Teil über die Nachwirkungen der Kantischen Philosophie (231–273) ist thematisch sehr breit angelegt; der Weg führt von Fichte, Schelling und Hegel über den Neukantianismus zur Phänomenologie, Lebensphilosophie, Existenzphilosophie u. a. m. Salmen kritisiert Kant, wenn man es vorsichtig so formulieren darf, aus einer neuscholastischen Sicht. Das Kausalprinzip sei nicht, wie Kant annimmt, ein synthetisches Urteil a priori, sondern, so argumentiert Salmen mit Caspar Nink SJ, ein „mittelbar analytischer Satz" (147). Die Kategorien drückten reale Verhältnisse aus. Die Erkenntnis entstehe dadurch, daß die Dinge durch die Tätigkeit des intellectus agens den menschlichen Geist bestimmen. „Kants negative Einstellung zur Metaphysik ist wohl darauf zurückzuführen, daß sein Werdegang von der scholastischen Philosophie (...) unberührt geblieben ist" (151). Kants Autonomismus, so die Kritik an der Ethik und der Postulatenlehre, stehe „im Gegensatz zum Theismus" (175); sein Glaube an Gott beruhe „auf einem reinen Willensakt" (176). Mit seiner Lehre vom radikalen Bösen weise Kant das Dogma von der Erbsünde zurück. Entsprechend werden das Zweite, Dritte und Vierte Stück der Religionsschrift aus der Sicht der katholischen Dogmatik kritisiert.

Arsenij Gulygas *Immanuel Kant*[7], für eine populäre russische Serie geschrieben, ist nach dem Urteil von Dieter Henrich die bedeutendste Kant-Biographie des 20. Jh.s. Das russische Original erschien 1977; die deutsche Ausgabe von 1981 liegt jetzt als Suhrkamp-Taschenbuch vor. „Kant", so heißt es am Beginn des Vorworts, „hat keine andere Biographie als die Geschichte seines Denkens" (7). Man kann der Übersetzerin zustimmen, wenn sie im Nachwort schreibt: Es ergeht dem Leser im Verlauf der Lektüre, „wie es dem Autor und dem Übersetzer bei der Arbeit ergangen sein mag. Die Schilderung von Kants Leben wird zunehmend ein Leben mit Kant" (355). Mit einer Fülle anschaulicher Details wird ein farbiges, lebendiges Bild gemalt. Dafür müssen hier zwei Beispiele genügen. Was konnte die Umgebung, in der Kant lebte, so fragt Gulyga in dem Kap. über die *Kritik der Urteilskraft*, zur Entwicklung und Befriedigung seines ästhetischen Sinns beitragen? Über Architektur wußte Kant aus Beschreibungen und Abb.n Bescheid. Ein Engländer, dem Kant die Westminster Bridge beschrieben hatte, war überzeugt, daß Kant einige Jahre in London gelebt haben müsse und daß Architektur sein Spezialgebiet sei. Schwieriger war es mit der Malerei, der Kant v. a. anderen bildenden Künsten den Vorzug gab. „Er nannte die Malerei Zeichnungskunst. In Königsberg konnte er (in Privatsammlungen) nur Rembrandt, van Dyk, Dürer, Cranach, Ruysdael sehen. Die großen Italiener waren nicht vorhanden. In einer seiner Arbeiten verwechselt er Raffael mit Corregio" (231). Kant kultivierte seinen Sinn für Humor. Die Rolle, die er bei der Entwicklung des Ironiebegriffs gespielt hat, sei noch nicht in vollem Maß gewürdigt worden. „Man muß schon groß wie Goethe sein, um in den *Kritiken* Kants das ironische Prinzip zu erspüren". Kant sei auf dem Gebiet der Satire vorzüglich bewandert gewesen. „Persius, Juvenal, Erasmus, Rabelais, Swift, Voltaire, Fielding, Sterne, Lichtenberg gehörten zu seinen Lieblingsautoren" (236). Daß Gulyga besonders auf die Beziehungen Kants zu Rußland eingeht, versteht sich von selbst. So wird das Leben in Königsberg zu der Zeit beschrieben, als die Stadt während des Siebenjährigen Krieges unter russischer Herrschaft stand; wir lesen das Bittgesuch, das der Privatdozent Kant am 14.12.1758 an die Zarin Elisabeth richtete, um eine freigewordene Professur zu erhalten, und ebenso das lateinische Diplom, durch das Kant am 28. Juli 1794 in die Petersburger Akademie der Wissenschaften aufgenommen wurde.

Das Kap. über Kants Religionsphilosophie beginnt mit dem Bericht über den Besuch des russischen Dichters Karamzin bei Kant im Frühjahr 1789. Karamzin eröffnete Kant seine ethisch-religiösen Zweifel. Wieder im Gasthaus, zeichnete er das etwa dreistündige Gespräch auf. „Freylich", so führte Kant aus, „ist die Wahrscheinlichkeit des künftigen Lebens noch immer keine Gewißheit. Was würde auch aus uns werden, wenn wir es sozusagen mit den Augen sähen? (...) Reden wir aber von Bestimmung, von einem zukünftigen Leben, so setzen wir dadurch schon das Daseyn eines ewigen und schöpferischen Verstandes voraus, der alles zu irgend etwas, und zwar zum Guten schuf. Was? Wie? Hier muß auch der erste Weise seine Unwissenheit bekennen" (242). Der Glaube an Gott, so versteht Gulyga Kants Religionsphilosophie, ist vor allem das Vertrauen auf die eigene sittliche Kraft. Ohne Glauben an ein künftiges Leben nach dem Tod komme keine Religion aus. Gott ist die Liebe; „je älter Kant wurde, desto lieber räsonierte er über die Liebe" (250).

Am deutlichsten treten die charakteristischen Züge von Gulygas Kantbild im abschließenden Vergleich mit Dostoevskij und Tolstoj hervor. Der Dichter des Großinquisitor und Kant, den er v. a. durch Schiller kennenlernte, stimmen überein in der Vorstellung von der freien Persönlichkeit. Beide verbindet die gemeinsame Quelle, aus der sie schöpfen: das Neue Testament. Sie waren eins in ihrem Ver-

[3] Vgl. Ricken, Friedo / Marty, François: Kant über Religion, Stuttgart 1992, 190.

[4] „Über uns selbst schweigen wir. Was jedoch die Sache betrifft, um die es sich handelt, so bitten wir, daß die Menschen bedenken, daß sie nicht eine bloße Meinung, sondern eine ernste Aufgabe sei".

[5] Immanuel Kant. Dargestellt von Uwe Schultz. Überarbeitete und erweiterte Neuausgabe, Reinbek bei Hamburg 2003 (Rowohlts Monographien).

[6] Salmen, Joseph: Immanuel Kants Lehre und ihre Auswirkungen. 2. unveränderte Auflage, Vreden und Bredevoort 2003.

[7] Gulyga, Arsenij: Immanuel Kant. Aus dem Russischen und mit einem Nachwort von Sigrun Bielfeldt, Frankfurt am Main 2004 (Suhrkamp Taschenbuch 3568).

ständnis der christlichen Ethik, aber auch in ihrer Unorthodoxie. „Die Lehre Christi ist für Kant wie für Dostoevskij höchste Verkörperung des Ideals der sittlichen Persönlichkeit" (336). Tolstoj studierte Kant im Original und auch in Übersetzungen, „je älter er wurde, desto gründlicher (...). Zu Ende seines Lebens gelangte er zu dem Schluß, sie stimmten ganz und gar überein" (342). Ein Brief Tolstojs bezeugt, wie tief ihn seine erste Begegnung mit der *Kritik der praktischen Vernunft* beeindruckt hat. Zusammen mit Buddha, Konfuzius, Sokrates, Christus und Mohammed ist Kant für ihn ein Lehrer der Humanität. In den letzten Lebensjahren wird die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* für ihn eines der liebsten Bücher. Tolstojs Antwort auf die uralte Frage von Philosophie und Kunst nach dem Wesen des Menschen sei: Liebe ist Leben. „Die Antwort lautet im Sinne Kants"(347).

Manfred Kühn[8] beginnt den Prolog der, wie es im Werbetext heißt, „ersten umfassenden Biographie Immanuel Kants seit über zwei Jahrzehnten" mit dem Tod und dem Begräbnis Kants. Er beschreibt die Stimmung und Gedanken von Johann George Scheffner, dem ältesten der noch lebenden Freunde Kants am offenen Grab. „Die Welt war kalt, und es gab keine Hoffnung – nicht für Kant, und vielleicht für keinen von uns. Scheffner wußte nur zu gut, daß Kant davon überzeugt gewesen war, nach dem Tode sei nichts zu erwarten. Mochte er auch in seiner Philosophie die Hoffnung auf ein ewiges Leben und eine künftige Existenz hochgehalten haben, in seinem Privatleben hatten ihn solche Ideen kalt gelassen (...). Jedem, der Kant persönlich kannte, war klar, daß ihm der Glaube an einen persönlichen Gott fremd war. Gott und Unsterblichkeit hatte er zwar postuliert, glaubte aber selbst an keines von beiden" (16f).

1804 erschien bei Kants Verleger Nicolovius eine Sammlung von drei biographischen Skizzen von Leuten, die Kant während der verschiedenen Abschnitte seines Lebens gut gekannt hatten. Ihre Vf. waren die in Königsberg geborenen und aufgewachsenen Theologen Borowski, Jachmann und Wasianski. Das Buch wurde „als die umfassendste und zuverlässigste Informationsquelle bezüglich Kants Leben und Charakter angesehen" (22). Kühn stellt diese Bewertung in Frage. Man habe von den drei Königsberger Theologen nicht erwarten können, daß sie ein farbiges Bild des „alles zermalmenden" Freigeistes zeichneten, dessen Publikum die Welt war. Das Projekt sei vielmehr im wesentlichen ein apologetisches Unternehmen gewesen. Kant sei in eine „flache" Persönlichkeit verwandelt worden. Die „Skizzen sollten ein ganz bestimmtes Bild von Kant verbreiten, das des guten und aufrechten Bürgers, der das etwas langweilige Leben eines typischen Professors führte" (31). Kühn will versuchen, hinter diese Texte zurückzugehen und zum historischen Kant zu gelangen. Sein Anliegen ist eine „intellektuelle Biographie Kants, welche zeigt, wie Kants intellektuelle Interessen in seiner Zeit verwurzelt waren". Der Schwerpunkt soll auf der Biographie und nicht auf der Doxographie liegen. Kühn will sein Augenmerk v. a. „auf die Vorkommnisse in Kants Leben und ihr Verhältnis zu Ereignissen in Königsberg, Preußen, Deutschland, Europa und Nordamerika" richten (37). Für die Durchführung des Vorhabens müssen wiederum wenige Beispiele genügen.

Obwohl Kühn den Einfluß des Pietismus und die beherrschende Stellung der Theologie betont, fällt sein Urteil über die geistige Atmosphäre der Königsberger Univ., der Albertina, an der Kant 1740 sein Studium begann, im ganzen positiv aus. „Der Pietismus in Königsberg enthielt eine erhebliche Dosis Wolff, und er unterschied sich aus diesem Grund von dem Pietismus an anderen Orten". Der Aristotelismus war zwar im Niedergang begriffen, aber er gehörte noch immer zum intellektuellen Klima. Die Königsberger Wissenschaftler verfolgten die Entwicklung in Großbritannien, während die anderen deutschen Univ.en „den Details des wolffianischen und thomasianischen Streits verhaftet blieben" (106). Im Alter von vierzig Jahren habe Kant eine Wiedergeburt durchgemacht. Vorher war er eine zentrale Figur in Königsberger gesellschaftlichen Kreisen, „so etwas wie ein Dandy, ein geckenhafter Mann von Welt" (276); jetzt zog er sich bewußt aus dem Strudel der gesellschaftlichen Zerstreuungen zurück, in dem er sich hatte treiben lassen. Kant begann, nach Maximen zu leben. Sie verflochten sich, so schreibt Borowski, „nach und nach so innig mit seinem Selbst, daß, ohne ihrer eben jetzt sich deutlich bewußt zu sein, doch danach gehandelt wurde" (179). Kühn beschreibt den Wandel in der politischen Atmosphäre, der zu Kants Konflikt mit der preußischen Zensur führte. „Friedrich Wilhelm II. und seine Berater hatten bald nach der Thronbesteigung beschlossen, daß die Religion einer Verteidigung bedürfe". Der neue König war kein Friedrich der Große; ohne festen Charakter folgte er mehr seinen Beratern als seinem eigenen Willen. „Sein Privatleben war durch mehrere sexuelle Skandale der schmutzigsten Sorte charakterisiert, während seine öffentliche Politik durch eine Kampagne für religiöse Rechtschaffenheit gekennzeichnet war" (391).

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ist für Kühn zwar auch eine theoretische Abhandlung über Religionsphilosophie; in erster Linie ist sie jedoch ein politischer Akt. „Kant hoffte (vielleicht naiv), das Verhalten seiner Leser und auch des Königs zu ändern. Die Schrift war auch Kants Loyalitätserklärung gegenüber Lessing und Mendelssohn" (431). Sie war wie Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* und Mendelssohns *Jerusalem* der tapfere Versuch, die Religionsfreiheit und letztlich die volle bürgerliche Freiheit in Preußen einzuführen.

[8] Kühn, Manfred: Kant. Eine Biographie. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München 2003. Titel, Ort und Jahr des englischen Originals (Kant. A Biography, Cambridge University Press 2001) sind nicht angegeben.

II

Anläßlich des 200. Todestages von Immanuel Kant hat der Felix Meiner Verlag im Jahr 2003 eine limitierte Sonderausgabe der drei *Kritiken* herausgebracht, die seitenidentisch ist mit den entsprechenden Bden der *Philosophischen Bibliothek*. Alle drei Bde enthalten das bewährte Sachregister und eine gut gegliederte Bibliographie von Heiner F. Klemme, die innerhalb der einzelnen Abteilungen bei der *Kritik der praktischen Vernunft* alphabetisch, bei den beiden anderen Kritiken dagegen chronologisch angeordnet ist. Die Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* von Jens Timmermann ersetzt die von Raymund Schmidt; die Vorrede des Hg.s vergleicht die unterschiedlichen Editionsprinzipien. Die von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme herausgegebene *Kritik der praktischen Vernunft* bringt vor der editorischen Notiz von Horst D. Brandt eine ausführliche Einleitung von Heiner F. Klemme, die die Entstehungsgeschichte des Werkes schildert; die Darstellung des Aufbaus und des Inhalts ist ein kurzer, hilfreicher Kommentar. Eine Einleitung desselben Typs hat Klemme der von ihm hgg. *Kritik der Urteilskraft* vorangestellt; die Sachanmerkungen von Piero Giordanetti beschränken sich auf den Nachweis von Zitaten und versteckten Anspielungen.

1789 veröffentlichte Johann August Eberhard, seit 1778 Prof. für Philosophie in Halle, im ersten Bd des *Philosophischen Magazins* sieben Schriften, in denen er der Kantischen Vernunftkritik die erkenntnistheoretische Position von Leibniz entgegengestellte. Als Ergebnis seiner Betrachtungen stellt er heraus, „daß man ohne Vermessenheit behaupten könne, die Grenzbestimmung der menschlichen Erkenntnis nach der Leibnizschen Vernunftkritik dürfe noch nicht aufgegeben werden; alles, was die Kantische Kritik Gründliches enthält, sei in ihrem Umfang enthalten, und außerdem noch vieles, was diese ohne Grund verwirft" (13). Kant durchbrach seinen Grundsatz, sich nicht in die Streitigkeiten über seine *Kritik* einzumischen, und antwortete 1790 mit der Schrift *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (Akad.-Ausg. VIII 185–251). Nirgends, so urteilt H. E. Allison, sei das Verhältnis zu Leibniz so klar formuliert wie in dieser Schrift. Die sieben Schriften von Eberhard liegen jetzt zusammen mit Kants Erwiderung in einer Ausgabe der *Philosophischen Bibliothek* vor[9]. Die Einleitung von Manfred Zahn informiert über den historischen Hintergrund der Kontroverse; sie gibt einen guten Einblick in die ersten Rezensionen der *Kritik der reinen Vernunft*.

III

Das von Kristina Engelhard und Dietmar H. Heidemann hgg. Studienbuch *Warum Kant heute?*[10] dient dem Ziel, „die heutige Anschlußfähigkeit des Kantischen Denkens herauszustellen, aber auch auf ihre Grenzen hinzuweisen" (12). Die Einleitung bringt eine kurze Geschichte der Kant-Rezeption, die fünf Hauptphasen unterscheidet: eine idealistische, nach-idealistische, neukantianische, phänomenologisch-existenzphilosophische sowie analytische Phase. Die meisten der fünfzehn Kap. sind einer philosophischen Disziplin gewidmet; daneben finden sich Beiträge, die sich mit einer philosophi-

[9] Immanuel Kant: Der Streit mit Johann August Eberhard, hg. v. Marion Lauschke / Manfred Zahn †, Hamburg 1998 (Philosophische Bibliothek, Bd 481).

[10] Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart, hg. v. Dietmar H. Heidemann / Kristina Engelhard, Berlin 2004 (De Gruyter Studienbuch).

schen Richtung (z.B. der Phänomenologie) befassen; andere (z.B. Philosophie der Subjektivität, Teleologie) lassen sich in keine dieser beiden Kategorien einordnen. Die Religionsphilosophie ist nicht vertreten. Hier kann nur kurz auf vier Arbeiten hingewiesen werden, die allenfalls eine entfernte Beziehung zu religionsphilosophischen Fragen haben. Brigitte Falkenburg befaßt sich mit Kants Kritik an einem naturalistischen, d.h. ausschließlich durch die Naturwissenschaften bestimmten Weltbild. Aus dem transzendentalphilosophischen Ansatz ergibt sich, daß Kants Theorie der Natur insgesamt eine „anti-naturalistische Stoßrichtung" (177) hat. Thema des Aufsatzes ist jedoch die Naturalismus-Kritik, die Kant unabhängig von seiner Transzendentalphilosophie entwickelt. Untersucht werden der physikotheologische Gottesbeweis in Kants *Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) und die zweite und dritte Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft*. Der vorkritischen Naturalismuskritik von 1755 entziehe der kritische Kant selbst den Boden. Die dritte Antinomie gebe für antinaturalistische Argumente wenig her, und auch die Argumente der zweiten Antinomie, die für Kant das „eigentliche Skandalon der Vernunft" (194) gewesen sei, hätten aus moderner Sicht „*keine* unmittelbare Beweiskraft" (200). Klaus Düsing gibt einen Überblick über Kants Ethik in der Philosophie der Gegenwart. Zur Sprache kommen der deontologische Ansatz von John Rawls und seiner Schule, Tugendhats Kant-Kritik, die sprachpragmatische Kant-Interpretation von Apel und Habermas, die Kant-Kritik des Utilitarismus und der Tugendethik und Düsings eigener Ansatz. An die Stelle von Kants Frage ‚Was ist der Mensch?', so die These von Dieter Sturma im Kapitel Anthropologie, „tritt ein Fragetypus von der Art ‚Was bedeutet es, das Leben einer Person zu führen?'" (265). Der moderne Begriff der Person bezeichne „Akteure im Raum der Gründe" (282). Für einen so verstandenen Personbegriff stelle Kant mit seiner erkenntniskritischen Theorie epistemischer und praktischer Selbstverhältnisse systematische Grundlagen bereit. Emil Angehrns Beitrag über Geschichtsphilosophie wendet sich gegen das Vorurteil, geschichtliches Denken besitze bei Kant allenfalls einen marginalen Stellenwert und der Geschichtsphilosophie komme heute nur noch ein untergeordnetes Interesse zu. Kants Geschichtsphilosophie sei der Versuch, einen umfassenden Horizont des politischen Handelns zu zeichnen. Kant zeige einen normativen Endzweck auf, die weltbürgerliche Ordnung, und er nehme eine Naturteleologie als Fundament des historischen Fortschritts an. Schwerpunkte der gegenwärtigen geschichtsphilosophischen Reflexion seien die hermeneutische Perspektive und die nicht zuletzt auf Kant zurückgehende universalistische Dimension des Historischen.

„Wem die Suche nach dem Unbedingten kein Anliegen ist", so läßt die hermeneutische Prämisse und die These des von Norbert Fischer hgg. Bdes über Kants Metaphysik und Religionsphilosophie[11] sich formulieren, „dem fehlt der Schlüssel zum Eintritt in das Gebäude der kritischen Philosophie" (XVIII). In weitgehend immanenter Interpretation sollen aus den verschiedenen Sichtweisen der Autorinnen und Autoren die Hauptthemen von Kants Metaphysik und Religionsphilosophie zur Sprache kommen; in klarem Textbezug soll die kritische Philosophie als Metaphysik und Religionsphilosophie vergegenwärtigt werden. Die 25 Beiträge sind in vier Abteilungen angeordnet: 1. „Besondere Aspekte der Metaphysik und Religionsphilosophie Kants". Hier werden Themen der theoretischen, der praktischen und der Religionsphilosophie Kants behandelt. 2. „Übergreifende Grundfragen der kritischen Philosophie Kants". Hier geht es u.a. um Kants Aussagen über die „Endabsicht" der Metaphysik, seine Anthropologie, die Bedeutung der Methodenlehren. 3. „Zum Schicksal der Metaphysik Kants in der unmittelbaren Nachfolgephilosophie", d.h. bei Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer. 4. „Zur Wirkung Kants im nichtdeutschen Sprachraum": in Frankreich (Ricur), in Spanien, in der angelsächsischen Ethik, in den slawischen Ländern, in Japan (Kyōto-Schule). Aus der Fülle der Fragen, die zur Sprache kommen, können hier nur einige herausgegriffen werden.

Seit der neukantianischen Kant-Interpretation habe man sich weitgehend daran gewöhnt, die *Kritik der reinen Vernunft* als eine Erkenntnistheorie zu deuten. Dem stellt Friedrich-Wilhelm von Hermann einen anderen hermeneutischen Zugang entgegen. Wo die erste Philosophie in der Ontologie gesehen werde, sei der hermeneutische Zugang zur *Kritik der reinen Vernunft* ontologisch-metaphysisch bestimmt. Hier stelle sich die erste *Kritik* als eine transzendentalphilosophische Gestalt von Metaphysik und Ontologie dar. Von Hermann fragt, wie Kant selbst sein philosophisches Unternehmen in der *Kritik der reinen Vernunft* verstanden hat. Kant sehe seinen Kritizismus als die metaphysische Selbstkritik der Metaphysik. Metaphysik und Religionsphilosophie folgten nicht erst auf eine vormetaphysische Erkenntnistheorie; vielmehr sei die Kritik der reinen theoretischen Vernunft von vornherein Metaphysik, Metaphysik von der Metaphysik und Religionsphilosophie. Aus einer anderen Perspektive zeigt Aloysius Winter das metaphysische Anliegen der kritischen Philosophie. Er unterscheidet zwischen dem ordo inventionis und dem ordo expositionis. Gewöhnlich folge man bei der Interpretation eines Textes dem ordo expositionis. Falls jedoch die ursprüngliche Zielsetzung des Autors bekannt sei, könne man versuchen, den Text auch aus dieser Perspektive zu lesen, um so von der Idee des Ganzen her wichtige Einsichten für das Verstehen der Teile zu gewinnen. Diese Idee des Ganzen findet Winter in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft*: „Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heißt Metaphysik" (B 7). Hier lassen sich die Überlegungen von Emmanuel Levinas über Kants Lehre vom Primat[12] der reinen praktischen Vernunft anschließen. Jakub Sirovátka veröffentlicht – zusammen mit einer deutschen Übersetzung, einer Einleitung und Anmerkungen – zum ersten Mal das französische Original eines 1971 verfaßten Textes von Levinas, der bisher nur in einer niederländischen Übersetzung erschienen war. Die Selbstprüfung der Vernunft in Kants Philosophie führt einerseits „zur Beschränkung ihrer theoretischen und spekulativen Reichweite, andererseits zur Behauptung ihrer Kraft, das Handeln zu bestimmen" (191). „Eine Vernunft, die die Handlung gebietet, ist gehalten, den Menschen über sein Schicksal oder über sein letztes Interesse aufzuklären" (197). Daß die reine Vernunft auf einem Interesse beruht, das von dem reinen Praktischen nicht zu trennen ist und das als der letztgültige Sinn der Rationalität anerkannt werden kann, das ist für Levinas die große Neuheit des Primats der reinen praktischen Vernunft. „Vor den Postulaten der reinen praktischen Vernunft (...) ist es diese Unterordnung des Wissens unter ein Interesse, die das religiöse Moment im Kantischen Denken ausmacht" (201).

Der Begriff des Interesses steht auch im Mittelpunkt der Überlegungen, die Peter Dörflinger auf der Grundlage der Vorrede zur ersten Auflage der Religionsschrift zur Frage anstellt, ob Moral unausweichlich zur Religion führt. Es kann der Vernunft, so formuliert Kant in der Vorrede dieses Interesse, „unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was denn aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme" (Akad.-Ausg. VI 5). Es handelt sich, so interpretiert Dörflinger, „um das universale Interesse der praktischen Vernunft daran, daß das moralische Gebaren nicht ohne tatsächliche Konsequenzen bleiben darf" (216). Für den, der dieses Interesse abweisen könnte, würde kein Weg von der Moral zur Religion führen. Aber er müßte dabei sozusagen gegen seine eigene Natur angehen. Ihn regiert die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfnis; dieser Verzichtende scheint „eine Anstrengung gegen etwas von seinem Bedürfnis her eigentlich Näherliegendes aufbringen zu müssen" (217).

Dagegen handelt es sich nach Giovanni B. Sala bei der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* nicht um eine Religionsphilosophie, sondern um eine „ins Philosophische gewendete christliche Dogmatik (...), in der die von Gott geoffenbarten Wahrheiten und die von der Kirche authentisch festgelegten Dogmen unter dem Rasiermesser der ‚bloßen Vernunft' zu Bestandteilen einer natürlichen Moral aufklärerischen Zuschnittes werden" (229). Kants Vorhaben sei die „Überleitung der Religion (...) in die reine Moral, d.h. in die moralische Selbstgesetzgebung und Gesinnung des Menschen" (230). Eine solche Interpretation wird der Dimension des Vernunftinteresses, auf die Levinas und Dörfler hinweisen, nicht gerecht. Dieselbe Verkürzung liegt vor, wenn Constantino Esposito in seinem Beitrag über die *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, die Kant wahrscheinlich 1783/84 gehalten hat (Religion Pölitz), schreibt, Kant gehe in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* „von der Religion in ihrer geschichtlich geoffenbarten Form aus, vom Christentum, um zu zeigen, daß das notwendige Wesen dieser positiven Religion ausschließlich im reinen moralischen Imperativ besteht, den die Vernunft sich selbst gibt" (266).

[11] Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, hg. v. Norbert Fischer, Hamburg 2004 (Kant-Forschungen, Bd 15).

[12] Der Beitrag trägt die Überschrift: „*Das* Primat der praktischen Vernunft". Die entsprechende Überschrift bei Kant lautet: „Von *dem* Primat der reinen praktischen Vernunft" (Akad.-Ausg. V 199).

Aus den Arbeiten zur Wirkungsgeschichte von Kants Metaphysik und Religionsphilosophie seien drei herausgegriffen. Rudolf Langthalers Beitrag über die Kritik des späten Schelling an Kants Religionsphilosophie schließt mit dem Abschnitt „Schellings Verkennung wichtiger religionsphilosophischer Motive bei Kant". Kants Religionsphilosophie wird also von Schellings Kritik her neu gelesen. Einer der Einwände Schellings lautet, Kants Postulatenlehre verfehle die Individualität des Menschen und daraus resultiere eine ‚Existenzvergessenheit' der Kantischen Religionsphilosophie. Als Erwiderung hätte Kant hingewiesen auf seine Leitfragen ‚Was soll *ich* tun?', ‚Was darf *ich* hoffen?', auf das ‚unsichtbare Selbst', die Persönlichkeit, die durch das Bewußtsein des Sittengesetzes in eine Welt gestellt wird, die wahre Unendlichkeit hat (KpV A 289), und den die Dialektik der zweiten *Kritik* beschließenden Abschnitt „Von der der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnisvermögen" (KpV A 263–266). Jean Greisch nennt drei bedenkenswerte „Grundthesen", die Paul Ricœurs Interpretation der Religionsphilosophie Kants leiten: (1.) Die Philosophie bedarf einer Hermeneutik der Religion, insofern die Hauptthemen der Religion außerhalb des Bereichs der Philosophie angesiedelt sind; das erste dieser Themen ist „die Undurchschaubarkeit des Bösen". (2.) „Eine kritiklose Interpretation der Religion ist ein Unding, weil jederzeit die Wahrheit der religiösen Haltung aus den Fesseln des radikal Bösen befreit werden muß, das sich im religiösen Bereich in der Gestalt des Afterdienstes zeigt." (3.) Es ist zu unterscheiden zwischen den beiden ersten Fragen Kants, die in den Bereich einer Kritik der reinen und praktischen Vernunft gehören, „und einer Hermeneutik der Religion, deren einziges Ziel darin besteht, ein Verständnis der Hoffnung zu begründen, in der diese als einzigartige Replik auf das Eingeständnis des radikal Bösen erscheint" (607). Schwerpunkt des Art.s von Jakub Sirovátka über die Wirkung der Metaphysik und Religionsphilosophie Kants in den slawischen Ländern ist die kritische Kant-Rezeption von Wladimir Solowjow. Solowjow sieht in Kants Unterscheidung zwischen einer autonomen und einer heteronomen Sittlichkeit einen der größten Fortschritte des menschlichen Geistes. Aber Kants Weg zur Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit im höchsten Gut könne keineswegs als zum Ziel führend angesehen werden. Kants Vernunftglaube sei weder ein Glaube noch vernünftig, denn „ein Glaube kann nicht Schlußfolgerung sein" und „die ganze Erwägung dreht sich in einem circulus vitiosus: Gott und die unsterbliche Seele werden aus der Sittlichkeit geschlossen, die Sittlichkeit selbst aber ist durch Gott und die unsterbliche Seele bedingt" (659). Kant habe, darin sieht Solowjow dessen positive Leistung, durch seine Kritik an der pseudorationalen scholastischen Metaphysik „das Bedürfnis nach besseren Grundlagen für unsere Glaubenslehren geweckt" und dadurch „der wahren Religion einen Dienst erwiesen, der in bedeutendem Maße die Einseitigkeit seiner eigenen moralisch-rationalistischen Deutung der religiösen Tatsachen wettmacht" (661).

Der von Fischer herausgegebene Bd kann in einem gewissen Sinn als kooperativer Kommentar zu Kants Metaphysik und Religionsphilosophie gelesen werden; ihm geht es um die weitgehend immanente Interpretation. Im Unterschied dazu ist das Anliegen von Werner Thiede[13] eine kritische Würdigung der Religionsphilosophie Kants „aus systematisch-theologischer Sicht" (7); die Aufsätze des Bdes „äußern sich als Stimmen protestantischer Theologie in ihrer heutigen Vielfalt" (8). Die dichte und klare doxographische Darstellung von Kants theoretischer Vernunftkritik in praktischer Absicht versteht sich, wie Gunter Wenz in sympathischer Bescheidenheit das Anliegen dieses seines Beitrags charakterisiert, als (einführende) „Erinnerungsübung", die zur Eigenlektüre von Kants Schriften und zu „intensivem Selbstdenken" motivieren will (66). Werner Thiedes Beitrag „Gnade als Ergänzung?" arbeitet unter einer dreifachen Rücksicht die Aporien von Kants Autonomiekonzept heraus: im Licht der Frage nach dem radikalen Bösen, der Erlösungsfrage und der Christologie. Kants Lösung autonomer Selbstvertröstung mit Blick auf die das eigene Tun ergänzende Gnade bleibe aporetisch. „Sein innerhalb des Autonomieparadigmas heteronom strukturierter Gnadenbegriff steht unter der Bedingung dessen, was durch die Gnade allererst erreicht werden kann – eines befreiten Willens! Das aber liegt daran, daß das Kantische Subjekt des Willens die Befreiung von der Macht des radikalen Bösen gemäß dem Autonomieschema ebenso konsequent wie künstlich in sich selbst sucht und postuliert, während die vernünftige Analyse zugleich immer deutlicher die heteronome Angewiesenheit auf die ‚fremde' Gnade erkennt" (108). Volker Stümke diskutiert Kants Ausführungen zu den Themen christlicher Pneumatologie. Stümke kritisert die „Dominanz der ethischen Perspektive" (151), aber diese ethikimmanente Lösung genüge nicht ihren eigenen Ansprüchen. Sicherlich könne einem Religionsphilosophen kein positiver, gehaltvoller Glaube zugemutet werden. Dennoch müsse der Tendenz Kants, die ethischen Einsichten „auch auf die religiöse Ebene so auszudehnen, daß sie der eigentlich geistlichen Perspektive keinen Platz mehr zubilligen", widersprochen werden. Stümkes Fazit lautet: „Eine Pneumatologie Immanuel Kants gibt es nicht" (158). Kant als Kirchenkritiker zu lesen, so interpretiert Martin Leitner das Dritte Stück der Religionsschrift, sei einseitig. Kant denke vielmehr nach über die Transformation der bestehenden Kirche, in der Keime des wahren Religionsglaubens öffentlich hervorgetreten sind. Dabei dürfe man die Radikalität dieses Reformprogramms nicht unterschätzen. Kants Ekklesiologie sei ein Beitrag zur Theorie und Gestaltung einer ethischen Weltgemeinschaft. Dabei gerieten die statutarischen Gesetze einer Religionsgemeinschaft, die nicht mit dem moralischen Glauben einer weltumspannenden Religion vereinbar sind (z. B. die Beschneidung in Islam und Judentum) unter Druck; der Prozeß führe zur Verlagerung von dogmatischen auf ethische Themen. Wie sollen die Religionen darauf reagieren? Die christlichen Kirchen sind an die singuläre Offenbarung in Jesus Christus gebunden. Theologie müsse deshalb von etwas ausgehen, das „absolut konkret und zugleich absolut universal" (190) ist. Schleiermacher, so die These von Matthias Heesch, sei ein selbständig rezipierender und weiterbildender Kantianer. Schleiermacher stehe gemeinsam mit Kant auf der einen Seite der Grenze, „auf deren anderer Seite die Auffassung vorherrscht, mittels der Explikation des Subjektsgedankens fast den ganzen Themenbestand der alten Metaphysik rückgewinnen zu können. Schleiermachers Reserve gegen Erkenntnisansprüche, die den Bereich gegenständlicher-innergeschichtlicher Erfahrung überschreiten, lenke seinen Blick zurück von der transzendentalen Theorie auf die Geschichte, die den Anhaltspunkt für die transzendentale Reflexion geben müsse. „Die Gottesbeziehung des Daseins wird zwar im transzendentalen Rekurs reflektiert, aber sie ist ein Lebenssachverhalt, der an der Person des Erlösers gemeinschaftsbildend anschaulich und in der Kirche erfahrbar wird" (229). Dieser Gedanke spiele auch für den späten Kant eine große Rolle, der allerdings nicht mehr zu einer systematischen Reflexion der Geschichtlichkeit finde.

IV

Es ist eine Sachfrage, die Ann-Kathrin Hake[14] veranlaßt, in ihrer klaren, eindringenden Heidelberger Diss. die christlich geprägte Religionsphilosophie des späten Kant mit dem jüdisch geprägten Spätwerk von Hermann Cohen in Verbindung zu bringen. Es soll ein religionsphilosophisches Modell herausgearbeitet werden, das die Pole des Historischen und des Vernünftigen umfaßt. „Dabei ist die Leitfrage, ob in den beiden Entwürfen ein religionskritisches und universalistisches Erbe der Aufklärung, an das Kant und Cohen anschließen, durch eine Bezugnahme auf die jeweils historische Glaubenslehre des Christentums bzw. des Judentums wieder aufgehoben wird oder ob sich dieser Anspruch dadurch erst erfüllen soll" (13). Für Kant wird diese Frage im Sinne des ersten Glieds der Alternative entschieden. Hakes Interpretation geht aus von der Frage, worin die Fragestellung der Religionsschrift sich von der der zweiten *Kritik* unterscheidet. Ging es in der *Kritik der praktischen Vernunft* um die Möglichkeit einer moralischen Handlung überhaupt, so frage die *Religion* nach den Bedingungen für das sittliche Leben, das in der Gesamtheit der sittlichen Handlungen besteht. Damit werde die Perspektive auf eine kirchlich-institutionell verfaßte Religion eröffnet. Eine geschichtsphilosophische Dimension bekomme diese Institutionenlehre dadurch, daß jede einzelne dieser Institutionen nach dem Ideal streben soll, die wahre sichtbare Kirche darzustellen. Kants Auszeichnung des Christentums als der am nächsten zur Vernunftreligion gelegenen historischen Glaubenslehre werde zugespitzt durch die Auffassung, die Vernunft fordere eine einheitliche Universalgeschichte der Religion und diese beginne mit der Verkündigung Jesu. „Kants Entwurf einer Religionsphilosophie scheitert in dieser letzten Zuspitzung vor dem universalistischen Anspruch der Aufklärung, vor dem Maßstab der eigenen Ethik und vor dem methodischen Anspruch der Religionsschrift." Er zerbreche dort, wo Kant ohne Not

[13] Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, hg. v. Werner Thiede, Göttingen 2004.

[14] Hake, Ann-Kathrin: Vernunftreligion und historische Glaubenslehre. Immanuel Kant und Hermann Cohen, Würzburg 2003 (Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd 21).

„fixe Verbindungen"(85) zwischen einer bloß gedachten Universalgeschichte der Menschheitskultur und einer bestimmten Institution, die dadurch ausgezeichnet werde, etabliere. Hakes Kritik regt an zu einer erneuten Lektüre der Religionsschrift. Lassen ihre Einwände sich durch Kants Unterscheidung zwischen dem statutarischen und dem reinen Religionsglauben beantworten? Wird eine „Institution", d.h. ein statutarischer Glaube, oder wird der reine Religionsglaube teleologisch ausgezeichnet? Ist mit der Auszeichnung des Christentums der universalistische Anspruch aufgegeben, oder wird er durch das historische Christentum in der Geschichte überhaupt erst bewußt, wenn er sich dann auch von den statutarischen Elementen der christlichen Religion befreien muß? Wie sind also die „fixen Verbindungen" genauer zu bestimmen?

Peter Fischer[15] stellt sich die Aufgabe „einer Rekonstruktion der Ethik Kants aus dessen Gesamtwerk der sogenannten kritischen Periode in systematischer Absicht" (11). Jede Ethik, und damit ist die Verbindung zur Religionsphilosophie gegeben, muß sich Fragen „nach Hoffnung und Trost, nach Motivation und Glück und nicht zuletzt nach dem Sinn" gefallen lassen, „wenn sie neben und vielleicht auch gegen Orientierungsangebote, die nicht im philosophischen Denken wurzeln, bestehen will" (349). Wer sich mit Ethik beschäftigt, wird diese Stuttgarter Habil.sschrift mit großem Gewinn lesen; als Begründung für diese Empfehlung kann hier lediglich, um ein Beispiel herauszugreifen, hingewiesen werden auf die differenzierte Interpretation der vier vieldiskutierten Beispiele der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (219–264). Die Ausführungen zum Faktum der Vernunft (135–175) gehen den Religionsphilosophen ebenso an wie den Ethiker, denn das Faktum ist der phänomenale Ausgangspunkt der Postulatenlehre. „Moralische Urteile mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit", so das Ergebnis von Fischers Interpretation, das volle Zustimmung verdient, „sind ein lebensweltlich aufweisbares und verständliches Faktum. Es geht um eine Urteilspraxis, die sich aus dem Interesse erklärt, über die Grenzen der Klugheit hinaus Handlungen zu regulieren. Zugleich ist dieses Faktum etwas, was durch den praktischen Gebrauch der Vernunft selbst ermöglicht, selbst gemacht wird, und wodurch die Menschen zu der Einsicht gelangen, daß es *möglich* ist, sich aus reiner Vernunft, also nach allgemeingültigen Regeln, zum Handeln zu bestimmen" (170). V. a. wird den Religionsphilosophen und Theologen aber das achte Kap. „Hoffnung und Trost" interessieren, in dem Fischer sich kritisch mit der Lehre vom höchsten Gut und der Antinomie der reinen praktischen Vernunft auseinandersetzt. Fischers These lautet, daß es einer Vernunftreligion nicht bedarf, weil es keine Antinomie der praktischen Vernunft gibt. Die Antinomie lautet in seiner Formulierung: (a) „Nach dem Sittengesetz soll jede einzelne Person unabhängig vom Handeln der anderen danach streben, das höchste Gut zu verwirklichen". (b) „Nach dem Sittengesetz kann keine einzelne Person, die tugendhaft handelt (...), unabhängig vom Handeln der anderen das höchste Gut verwirklichen" (275). Eine Antinomie läge nur vor, wenn die Forderung (a) durch die Tatsache (b) sinnlos würde, was Fischer bestreitet. Das wäre nur dann der Fall, wenn die Kooperation der anderen mit Sicherheit ausgeschlossen wäre. Die Forderung (a) bleibt sinnvoll, solange die Möglichkeit besteht, daß die anderen kooperieren. Die Hoffnung könne sich jetzt nicht mehr darauf gründen, daß die Glückseligkeit *garantiert* wird; um die Antinomie zu vermeiden, genüge es jedoch zu zeigen, „unter welchen Bedingungen vernünftige Glückseligkeit erreicht werden *kann*" (278). Die entscheidende Frage an Fischers Einwand gegen Kant ist, welcher Zusammenhang zwischen der Forderung des Sittengesetzes und dem höchsten Gut besteht. „Weil", so formuliert ihn Fischer, „die Form der Allgemeingültigkeit einer Handlungsmaxime es erfordert, daß diese der möglichen Glückseligkeit eines jeden *sowohl in der Position des Handelnden* als auch in der von der Handlung nach dieser Maxime Betroffenen nicht widerstreitet (...), wird vernünftige Glückseligkeit zu einem notwendigen Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, den zu befördern und zu verwirklichen geboten ist" (267f, Hervorh. F.R.). Aber nach der *Metaphysik der Sitten* sind die gebotenen Zwecke „Eigene *Vollkommenheit – fremde* Glückseligkeit" (Akad.-Ausg. VI 385, Hervorh. F.R.). Ist das höchste Gut das Ziel, das zu verwirklichen der reinen praktischen Vernunft aufgegeben ist, oder ist es ein von der Vernunft notwendig aufgestelltes Sinnpostulat, weil es der Vernunft nicht gleichgültig sein kann, was denn „aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme" (*Die Religion,* Vorrede zur ersten Auflage, Akad.-Ausg. VI 5)? Wenn Kant im Postulat von der Unsterblichkeit der Seele „die *völlige Angemessenheit* der Gesinnung zum moralischen Gesetze" fordere, dann ändere er damit unter der Hand den Begriff des höchsten Gutes, denn zunächst „beinhaltet dieser die proportionale Angemessenheit der Glückseligkeit an die Tugend, also ein Verhältnis, das graduelle Abstufungen zulässt" (280). Aber wäre jede dieser Abstufungen das *höchste* Gut?

In seiner an der Gregoriana geschriebenen Diss. interpretiert Ivica Raguž[16] Kants Ästhetik auf zwei Begriffe hin: „Sinn (Hoffnung) und Gott". Die beiden ersten *Kritiken* hätten den Dualismus zwischen Freiheit und Natur nicht gelöst, sondern sogar noch verschärft. Wenn aber „der Mensch wesentlich dualistisch verstanden würde, gäbe es dann überhaupt noch Sinn und Hoffnung für das Menschliche in dieser Welt oder verfiele der ganze Mensch mit seinen Dualismen nicht der Sinnlosigkeit? (...) Für Kant muß es diese Hoffnung und diesen Sinn für das Menschliche in der Welt geben, weil sonst sein ganzes philosophisches System zerbräche" (18f). Raguž hebt folgende Anliegen seiner Arbeit hervor: Die *Kritik der Urteilskraft* solle als „Hoffnungskritik"interpretiert werden; dadurch solle zugleich ein Beitrag zum besseren Verständnis der Religionsschrift geleistet werden. Die Interpretation der dritten *Kritik* „wird aufzuweisen versuchen, was für Kant Hoffnung und der Sinn für das Menschliche bedeuten und wie sie möglich sind: durch die Ausweitung und Radikalisierung der Erkenntnis und der Freiheit (Spielraum der Phantasie); als Verdienst und Gnade" (20). Schließlich zeige die *Kritik der Urteilskraft* eine Möglichkeit, Religionsphilosophie als eine „ästhetisch-religiöse Deutung des Daseins" (21) zu begründen. „Die These dieser Arbeit ist, daß die Hoffnung auf die Realisierung des ganzen Menschen jenseits der Geschichte ohne die Hoffnung auf die Realisierbarkeit und Sinnhaftigkeit des ganzen Menschen diesseits der Geschichte den Vernunftkonflikt nicht lösen kann und umgekehrt" (279). Ich muß gestehen, daß ich mich mit dieser Arbeit v.a. unter methodologischer Rücksicht schwertue. Das beginnt bereits bei der Terminologie. Welche Kantischen Termini oder Begriffe entsprechen dem die ganze Arbeit wie ein Leitmotiv durchziehenden Terminus ‚das Menschliche'? Welche Begriffe oder Termini entsprechen in der dritten *Kritik* dem Terminus ‚Hoffnung'? Von der Hoffnung handelt die zweite *Kritik*; wo kommt sie in der dritten zur Sprache? Der Vf. kann sich nicht „auf die Problematik jedes einzelnen Paragraphen der Kritik der Urteilskraft einlassen. In der Analyse der ganzen Kritik der Urteilskraft geht es uns nur darum aufzuzeigen, in welchem Sinn Kant seine Ästhetik auf Hoffnung und Sinn hin versteht" (20). Aber wie ist die Analyse des Ganzen möglich ohne Analyse der einschlägigen Texte? Es ist mir nicht gelungen zu sehen, wie Raguž durch eine saubere Interpretation zu seinen Thesen kommt. Damit soll die Bedeutung des Themas – die Religionsphilosophie der dritten *Kritik* – in keiner Weise bestritten werden. Dazu müßte man ausgehen von einer sorgfältigen Interpretation der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft, wo die Fäden der zweiten und der dritten *Kritik* zusammenlaufen.

Anliegen der Diss. von Michael Grossmann[17] an der Pädagogischen Hochschule Freiburg i. Br. ist es zu zeigen, „daß sich die praktische Philosophie Immanuel Kants in ausgezeichneter Weise als Fundament einer pädagogischen Ethik eignet". Dabei wird der Schwerpunkt nicht auf Kants Ausführungen zur Pädagogik gelegt. Vielmehr, so die Hauptthese der Arbeit, sei es Kants Teleologiekonzeption, „die als Fundament einer normativen Bildungstheorie fungieren kann, die sich insofern als universal erweist, als sie eine Perspektive eröffnet, die Natur und Geist gleichermaßen unter sich begreift. Das Ziel der Argumentation liegt im Nachweis, daß es uns Menschen geboten ist, uns handelnd in einen geschichtlichen Prozeß der Zweckförmigkeit einzufügen" (16). Die Interpretation kreist um den Begriff der „zentrierten Spontaneität". Der Begriff der Zweckförmigkeit bei Kant sei als eine „Steigerung des Textgehalts der Welt" zu deuten. Wenn wir die Erscheinungen nicht nur als Elemente eines lückenlosen Kausalzusammenhangs erkennen, sondern sie auch verstehen wollen, seien wir dazu aufgefordert, „eine hinter jedem Gegenstand liegende Dynamik zu postulieren". Dieser Interpretationsansatz erlaube es, verbreitete Vorurteile der Kant-Interpretation zu

[15] Fischer, Peter: Moralität und Sinn. Zur Systematik von Klugheit, Moral und symbolischer Erfahrung im Werk Kants, München 2003.

[16] Raguž, Ivica: Sinn für das Gott-Menschliche. Transzendental-theologisches Gespräch zwischen den Ästhetiken von Immanuel Kant und Hans-Urs von Balthasar, Würzburg 2003 (Bonner dogmatische Studien, Bd 36).

[17] Großmann, Michael: Wertrationalität und notwendige Bildung. Immanuel Kants praktische Philosophie in ihrer Bedeutung für eine heutige pädagogische Ethik, Frankfurt a. M. 2003 (Europäische Hochschulschriften Reihe XI Pädagogik, Bd 895).

korrigieren, was die Rolle des Gefühls, der Eudämonie oder den Umgang mit der nicht vernunftbegabten Natur angeht. Die gegenwärtige Pädagogik könne an Kants Begriff der Urteilskraft anknüpfen, da diese es erlaube, „aus den Prinzipien einer als tragfähig anerkannten Handlungstheorie konkrete, der jeweiligen Situation angemessene Leitlinien zu generieren" (669f). Die Aktualität des Kantischen Ansatzes zeige sich auch darin, daß er mit modernen moralphilosophischen Positionen vermittelt werden könne: der Transzendentalpragmatik, der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben und der evolutionären Ethik. Ein Buch von über 700 S., bei dem allein die Einleitung, der man doch entnehmen möchte, worum es geht und ob es sich lohnt weiterzulesen, 115 S. umfaßt, überläßt dem Leser einen großen Teil der Arbeit, die der Autor hätte leisten müssen. Es ist ärgerlich, wenn die wenigen Sätze zum Thema immer wieder unterbrochen werden durch weit ausholende allgemeine Überlegungen. Wer etwas über die Bedeutung von Kants praktischer Philosophie für die Pädagogik lernen will und für wen die Zahl der S., eine in einer sachfremden Terminologie konstruierte Gliederung, ein esoterischer Jargon, die Menge des herangezogenen Materials und die Vielfalt der behandelten Themen keine Kriterien für den wissenschaftlichen Wert einer Arbeit sind, der greife deshalb besser nicht zu diesem Buch.

V

Einer der entschiedensten Kritiker Kants findet sich im Kreis seiner engen Freunde. Johann Georg Hamann (1730–1788) gehörte mindestens seit 1748 zu Kants Bekanntenkreis. 1752 verließ er seine Vaterstadt Königsberg. Nach mehrjähriger Tätigkeit als Hofmeister schickt ihn die Firma Berens in Riga nach London, wo er nichts als Fehlschläge erlebt, sein Geld verschwendet und ein äußerst undisziplin iertes Leben führt. Auf der Suche nach einem Ausweg greift er zur Bibel und findet in ihr den verlorenen Halt. Als er im März 1759 nach Königsberg zurückkehrt, ist er ein verwandelter Mensch. Oswald Bayer[18] legt erstmals einen ausführlichen Kommentar von Hamanns postum erschienener Rez. zur *Kritik der reinen Vernunft*, zu Hamanns beiden Entwürfen seiner *Metakritik*, zu Hamanns *Metakritik über den Purismum der Vernunft* (1784) und zu Hamanns Brief an Chr. J. Kraus vom 18.12.1784 über Kants Schrift *Was ist Aufklärung?* vor. Zwei einführende Kap. befassen sich mit dem Verhältnis von Vernunft und Sprache und Hamanns Weg zur *Metakritik*. Ohne Sprache, so argumentiert Hamann gegen Kant, hätten wir keine Vernunft und ohne Vernunft keine Religion. Die *Kritik der reinen Vernunft* sei durchaus nicht rein, sondern sie habe ein „Geschlechtsregister" (13): ohne Berkeley kein Hume, so wie ohne diesen kein Kant. Die Sprache sei nicht nur das Organon, sondern auch das „Criterion der Vernunft". „Deshalb bleibt einer Vernunftkritik als Sprachkritik nichts anderes, als unreine Gläser mit schmutzigem Tuch in unreinem Wasser zu reinigen" (14). Die Vernunft lebe „kriteriologisch von Voraussetzungen, die sie nicht selber schafft, die aber immer in sie eingehen" (87). Es gebe kein absolutes Kriterium, keinen vernünftigen Standpunkt, der nicht jüdisch, christlich oder anders bestimmt wäre. „Solche individuelle Vernunft ist durchaus kommunikativ, insofern sie die verschiedenen Sprachspiele nicht einfach gleichgültig nebeneinander stehen läßt, sondern kritisch miteinander vermittelt" (82). „Natürliche Religion" sei ebenso unsinnig wie „natürliche Sprache"; sie verfehle in ihrem Abstraktionsverfahren „die christologisch zu begreifende Geschichtlichkeit allen Lebens" (35). Es geht, so schreibt Hamann 1785 an Jacobi, dem Philosophen wie den Juden. Beide wissen nicht, wozu Vernunft und Gesetz gegeben sind: „zur Erkenntnis der Sünde und Unwissenheit – nicht Gnade und Wahrheit, die geschichtlich offenbart werden muß und sich nicht ergrübeln, noch ererben noch erwerben lässt" (37).

Den Einwänden des Freundes sei eine engagierte Apologie gegenübergestellt. Otfried Höffes[19] systematisch orientierter Kommentar interpretiert die erste *Kritik* auf dem Hintergrund der Intention des Gesamtwerks und im ständigen Gespräch mit der gegenwärtigen Philosophie. Die *Kritik der reinen Vernunft* sei mehr als nur eine Theorie der mathematischen Naturwissenschaft; sie sei vielmehr eine praktische Philosophie im Zeitalter der Naturwissenschaften. Letztlich wolle Kant nicht vorempirische Voraussetzungen der Empirie, sondern die Möglichkeit von Moral und Moratheologie mit ihren Fragen nach Seele, Freiheit und Gott ausloten. Deren Recht werde nämlich vom Siegeszug der naturwissenschaftlichen Weltsicht bedroht. Um die Bedrohung zu überprüfen, frage Kant, was man denn (naturwissenschaftlich) wissen kann, und er gebe „mit der Einsicht in die Grenzen allen Wissens den Raum für die Moral und Moraltheologie frei" (23). Die Dialektik der ersten *Kritik* zeige nicht nur das Scheitern der Gottesbeweise, sondern auch das der Gegenbeweise, so daß Kant „den spekulativen Atheismus ebenso umfassend und radikal verwirft wie die spekulative Theologie" (263). Gott wechsle „seinen ersten Wohnsitz von der theoretischen zur praktischen Vernunft", und beim „Wohnsitzwechsel erweitert sich der Gottesbegriff" (258); das notwendige Wesen zeichnet sich jetzt durch Allgerechtigkeit und Allgüte aus. Höffe streicht Kants Ausführungen zur Frage ‚Was darf ich hoffen?' heraus. Es finde sich kaum eine Philosophie der Hoffnung, die nach „Problembewußtsein, Originalität und Gründlichkeit sich mit Kant messen könnte" (297). Höffes Interpretation betont das Anliegen einer „epistemischen Weltrepublik" (29); im Zeitalter der Globalisierung brauche es eine „kulturunabhängige, nicht ethnozentrische, sondern inter- und transkulturell gültige Argumentation" (19). Aber ist diese Forderung nicht Hamanns Einwand einer ahistorischen Transzendentalphilosophie, welche die Bindung des Denkens an die geschichtliche Sprache übersieht, ausgesetzt? Höffe antwortet mit seinem Programm der „Detranszendentalisierung". „Die vorkommunikativen und ahistorischen Elemente der *Kritik* sind sehr bescheiden (...), sogar noch bescheidener, als Kant selbst annimmt. Gegen die Unterschiede von Geschichte, Sprache usw. indifferent, machen sie alle Besonderungen allererst möglich (...). Paradox formuliert, werden Kantische Aussagen abgeschwächt, um sie durch Abschwächung zu stärken" (341f).

VI

Kants epistemische Weltrepublik, so interpretiert Höffe, „steht letztlich im Dienst einer moralischen Weltrepublik" (29). Auch wer Hamanns Einwände teilt, muß an Kants universaler Moral festhalten. Kants praktische Philosophie führt die Tradition des von der Offenbarung unabhängigen natürlichen Sittengesetzes weiter. Eine moralische Weltrepublik zu errichten ist eine Pflicht der Menschheit gegen sich selbst. Auch der biblische und systematische Theologe kann auf das natürliche Sittengesetz nicht verzichten; bei Paulus (Röm 1,19f; 2,14f) und bei Hamann hat es wie das Gesetz des Alten Testaments die Aufgabe, den Menschen der Sünde zu überführen. Die Frage ‚Was soll ich tun?' führt Kant zu einer universalen Vernunftreligion. Hamann konfrontiert den Theologen mit der Frage nach der Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion, oder, wie Kant es nennt, der ‚Offenbarung als historisches System' (Akad.-Ausg. VI 12).

Sollen wir die geschichtliche Offenbarung, wie man die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* interpretieren kann, auf die universale moralische Vernunftreligion reduzieren und uns so für Kant und gegen Hamann entscheiden?

Die dritte der drei Fragen, in denen sich nach Kant alles Interesse meiner Vernunft vereinigt, lautet: „Was darf ich hoffen?"(KrV B 832). Kann sie von der Vernunftreligion beantwortet werden, oder erschöpft die Fähigkeit der Vernunft sich darin, daß sie die Unabweisbarkeit dieser Frage erkennt, ohne eine Antwort geben zu können? Es ist nicht die Frage ‚Was darf ich hoffen?', die zum höchsten Gut führt, sondern die Frage ‚Was soll ich tun?' Gegen Kant würden Paulus und Hamann bestreiten, daß das Bewußtsein des Sittengesetzes Grund zur Hoffnung ist; es ist vielmehr Erkenntnisgrund der Freiheit und des Bösen. Sie fragen, was der Mensch trotz dieser Erkenntnis hoffen darf. Ausgehend von christlichen Dogmen vertieft und differenziert die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* die moralphilosophischen und anthropologischen Analysen der zweiten *Kritik*. Eine Interpretation der Religionsschrift müßte folgender Frage nachgehen: Gibt Kants Vernunftreligion für die hier gezeichnete conditio humana eine Antwort auf die Frage ‚Was darf ich hoffen?' Oder lassen diese Analysen einen Bruch sichtbar werden, den die Vernunft nicht heilen kann? Zeigen sie, daß die Vernunft aus sich selbst auf die Frage ‚Was darf ich hoffen?' keine Antwort geben kann und daß sie, wenn diese Frage für sie unabweisbar ist, nach einer anderen Instanz ausschauen muß? Zeigen sie die Grenzen einer Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft und die aus der für die Vernunft unabweisbaren dritten Frage sich ergebende Angewiesenheit der Vernunft auf die Offenbarung als historisches System?

[18] Bayer, Oswald: Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants. Unter Mitarbeit von Benjamin Gleede / Ulrich Moustakas, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (Spekulation und Erfahrung Abteilung II Untersuchungen, Bd 50).

[19] Höffe, Otfried: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München 2003.

Bistümer und Bischöfe im römisch-deutschen Reich

Anmerkungen zu einem neuen Buch[1]

Von Pius Engelbert

Das als Lexikon, alphabetisch von Aquileia bis Würzburg, konzipierte Werk setzt das große Unternehmen des „Bischofslexikons" fort, das E. Gatz, Rektor des Campo Santo Teutonico in Rom, begonnen, jahrzehntelang mit bewundernswerter Zähigkeit und außerordentlichem Organisationstalent durchgeführt und schließlich zu einem glücklichen Abschluß gebracht hat. Gatz konnte im Laufe der Jahre viele Autoren gewinnen, die bereit waren, Art. zu schreiben, und als Fachleute auch deren Qualität garantierten. Der erste Bd des „Bischofslexikons" erschien 1983, der letzte, fünfte, im Jahre 2002[2]. Mit diesem fünfbändigen biographischen Lexikon, das mit dem Jahre 1198, einer Zäsur in der Quellenüberlieferung des Papsttums, beginnt, sind lückenlos seit dem 13. Jh. bis heute (d. h. bis 2002) sämtliche Bischöfe des deutschsprachigen Raumes und angrenzender Diözesen, soweit sie wenigstens zeitweise dem deutschen Sprach- und Kulturraum zugeordnet waren, in Kurzbiographien erfaßt. Das gibt es für keine andere Region der katholischen Kirche in Europa! Neben diesem beeindruckenden biographischen Lexikon hat Gatz, der Neuzeithistoriker ist, ebenfalls mit Hilfe mehrerer Mitarbeiter noch ein anderes Werk veröffentlicht, das in gewisser Weise ein Probelauf für das vorliegende „Bistumslexikon" war: „Die Bistümer und ihre Pfarreien (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts – Die Katholische Kirche –", hg. v. E. Gatz, Bd I), Freiburg / Br. 1991[3]. Da Gatz für das hier zu behandelnde „Bistumslexikon" noch einen zweiten Bd vorsieht, der die Entwicklung der Bistümer seit der Säkularisation bis heute darstellen soll, wird es dabei angesichts der weitgehenden Dekkung der Thematik zu dem soeben genannten Buch nicht ohne Wiederholungen abgehen.

Nach einer summarischen Präsentation „Zur Entwicklung der Bistümer im Heiligen Römischen Reich von ihren Anfängen bis zur Säkularisation" (23–33) durch den Hg. werden in alphabetischer Reihenfolge 78 Bistümer (einschließlich des Apostolischen Vikariates der Nordischen Missionen) beschrieben. Diese Art. sind von 58 Autoren (einschließlich des Hg.s) verfaßt worden, dazu kommen noch zwei Kartographen. Die einzelnen Art. sind ähnlich aufgebaut, ohne jedoch einem starren Schema zu folgen. Das verbot sich allein schon durch die unterschiedliche Bedeutung und das Alter der Diözesen. So sind die einzelnen Beiträge auch verschieden lang. Das Erzbistum Mainz (von F. Jürgensmeier) umfaßt z. B. 26 S., das Erzbistum Salzburg (von F. Ortner) 23 S., während das josephinische Bistum Budweis (von E. Gatz) nur zwei S. beansprucht. Die Bistumsbeschreibungen sind grundsätzlich chronologisch angeordnet. Sie erschöpfen sich aber nicht in der Aufzählung der Bischöfe und ihrer Bedeutung (ihre Namen sind nach jedem Art. samt ihren Daten noch einmal zu finden), sondern versuchen auch andere Seiten einer Bistumsgeschichte zu berücksichtigen. An erster Stelle ist dies die Geschichte des „Hochstiftes" (zum Unterschied vom Bistum bezeichnet man damit die weltliche Herrschaft des Bischofs, eine Besonderheit des mittelalterlichen Reiches). Ferner behandeln die meisten Aufsätze kurz die Entstehung, die Zusammensetzung und die Geschichte der fast immer (hoch-)adeligen Domkapitel der betreffenden Diözesen. Man kann deren Bedeutung für die gesamte Berichtszeit nicht hoch genug einschätzen. In der frühen Neuzeit waren sie oft die Antipoden des bischöflichen Regiments. In den Blick genommen wird auch – allzu kurz – das Wachstum der Klöster und Orden in ihrer Bedeutung für die jeweilige Diözese; schließlich finden sich Hinweise auf die Pfarreiorganisation und den Zustand des Klerus. Gerade auf diesen beiden letztgenannten Feldern zeigt sich, wieviel noch für die Forschung zu tun ist. Doch dürfen wir dankbar sein für die hier schon gelieferten summarischen Feststellungen. Jeder Art. schließt mit einer Quellen- und Literaturliste zum jeweiligen Bistum. Notiert ist dankenswerterweise auch die jeweilige Kirchenprovinz. Bekanntlich hatten die Metropolitanverbände im Mittelalter ein ganz anderes kanonistisches Gewicht als heute in der zentralistischen Verfassung der Kirche[4]. Die Karten sind, ohne alle Wünsche zu erfüllen, eine wertvolle Bereicherung des Bdes, v. a., weil sie den Unterschied zwischen dem oft weit ausgedehnten Bistum und dem oft kleinen und zersplitterten Hochstift vor Augen führen. Besonders kraß ist der Unterschied zwischen Bistum und Hochstift bei Konstanz, das über kein geschlossenes Territorium verfügte, sondern nur Streubesitz hatte. Die riesige Diözese dagegen reichte von Stuttgart im Norden bis zum Brienzer See in der Schweiz, von Breisach im Westen bis Kempten im Osten. Passau hatte zwar ein geschlossenes weltliches Territorium im Gebiet nördlich der Bischofsstadt, doch reichte die Diözese bis an die ungarische und böhmische Grenze und umfaßte bis 1783 praktisch ganz Oberösterreich und den größten Teil Niederösterreichs. Viel günstiger stand da Münster, dessen Territorialbesitz sich im Oberstift (Münsterland) fast mit den Diözesangrenzen deckte. Das Niederstift mit den Ämtern Meppen, Vechta und Cloppenburg gehörte zwar schon seit dem Spätmittelalter zum Fürstentum Münster, unterstand kirchlich aber weiterhin dem Bischof von Osnabrück. Erst 1668 kaufte Fürstbischof Christoph Bernhard von Galen dem Domkapitel von Osnabrück die geistliche Jurisdiktion über das Niederstift für eine hohe Summe ab[5]. Der Benutzer wäre angesichts des Umfanges des Buches und der Vielzahl von Namen für Indizes dankbar gewesen.

Bistumsgründungen

Eine Geschichte der Reichskirche, zu der auch die Reichsabteien gehörten, darf man von dem vorliegenden Bd nicht erwarten, doch liefert er wertvolle Bausteine zu ihrer institutionsgeschichtlichen Beschreibung. Der Reichtum der gelieferten Informationen zeigt sich erst, wenn man sich der Mühe des Vergleichs der Bistümer unterzieht. Hier soll nur auf zwei Themenkreise hingewiesen werden: 1. Die Bistumsgründungen und 2. den Bischofstypus bzw. das Bischofsideal. Beide bedürfen dringend der Vertiefung durch eine auch andere Länder Europas einbeziehende Forschung. Michael Borgolte hat in seinem Forschungsüberblick von 1992 dazu wertvolle Anregungen gegeben[6]. Eine erste Frage, die sich beim Blick auf die Bistumsorganisation stellt, betrifft die Entstehung der Bistümer. Die heutige Forschung nimmt für die frühmittelalterlichen Bistümer einen eher langfristigen Werdeprozeß an, der u. a. von der notwendigen Dotation abhing. Für die Bistümer auf dem Boden des alten römischen Reiches erhebt sich zudem die Frage nach der Kontinuität des Bischofssitzes. Die Ergebnisse sind ernüchternd. Wie zuverlässig sind die Bischofslisten, und wann sind sie entstanden? Zu Augsburg schreibt M. Weitlauff (53–55), daß man zwar eine Kontinuität des Christentums von der Spätantike zum Frühmittelalter annehmen kann, daß die „nicht vor der Mitte des 11. Jahrhunderts überlieferten Augsburger Bischofskataloge" für die römische Zeit aber nicht verifizierbar sind. Ähnliches gilt für andere römische *civitates*. Der Mainzer Bischofsstuhl war offensichtlich ungefähr einhundert Jahre vakant, bis er um die Mitte des 6. Jh.s neu besetzt wurde. Nur von vier nördlich der Alpen im Bereich des mittelalterlichen Reiches gelegenen Bistümern kann man mit Sicherheit einen ungebrochenen Fortbestand der Bistumsorganisation behaupten: Chur (zum Metropolitanbezirk Mailand gehörig), Lausanne, Sitten (Bischofssitz war bis

[1] Die Bistümer des Heiligen Römischen Reiches von ihren Anfängen bis zur Säkularisation, hg. v. Erwin Gatz unter Mitwirkung von Clemens Brodkorb / Helmut Flachenecker, Freiburg / Br.: Herder 2003, 935 S.

[2] Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785 / 1803 bis 1945, Berlin 1983, hg. v. E. Gatz; Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648 bis 1803, hg. v. E. Gatz unter Mitwirkung von St. M. Janker, Berlin 1990; Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648, hg. v. E. Gatz unter Mitwirkung von Cl. Brodkorb, Berlin 1996; Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1198 bis 1448, hg. v. E. Gatz unter Mitwirkung von Cl. Brodkorb, Berlin 2001; Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1945 bis 2001, hg. v. E. Gatz, Berlin 2002.

[3] Vgl. meine Rez. in ThPh 67 (1992) 291–293.

[4] Tellenbach, G.: Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte Bd 2, Lieferung F 1), Göttingen 1988, 58 hält für das 10. u. 11. Jh. die Zuordnung des einzelnen Bischofs zum König für eingreifender und praktisch wirksamer als die zum jeweiligen Metropoliten. Das mag sein, doch sollte man die Bedeutung der Metropoliten bis ins 12. Jh. hinein nicht unterschätzen. Erinnert sei an die Schwierigkeiten, die Mainz dem Plan einer Magdeburger Gründung durch Otto I. machte oder das Insistieren des Erzbischofs Adalbero von Hamburg-Bremen (1123–48) auf den Metropolitanrechten der Hamburger Kirche gegenüber Skandinavien.

[5] Oldenburgische Kirchengeschichte, hg. v. R. Schäfer, Oldenburg 1999, 305.

[6] Borgolte, M.: Die mittelalterliche Kirche (Enzyklopädie deutscher Geschichte 17), München 1992.

kurz vor 585 Martigny) und Trier. Alle diese Bistümer lagen im Hinterland, das weniger den Germanenüberfällen ausgesetzt war.

Im römischen Reich hatte jede *civitas* ihren Bischof. Im rechtsrheinischen Frankenreich umfaßten die Sprengel Gebiete, die oft weit von der *sedes* entfernt lagen und kartographisch zunächst nur ungefähr umschrieben werden können. Die frühmittelalterlichen Bistümer folgten notgedrungen einem nichtstädtischen Modell. Auffällig ist z. B. die Ausdehnung des Erzbistums Mainz bis nach Thüringen hin. Nach Karl Heinemeyer kamen verschiedene Faktoren zusammen, die dazu führten, daß der Bischof eines rheinischen Kastellorts wie Mainz auch in entlegenen mitteldeutschen Gebieten als Bischof anerkannt wurde: Förderung durch das Königtum und den grundbesitzenden Adel, die Anlage von Eigenkirchen mit der Bestellung von Klerikern, die Bereitstellung des Chrisams für die Taufkirchen und gute Verkehrsverbindungen.[7] Von einer umfassenden Planung einer Diözese kann nirgendwo im Mittelalter die Rede sein, und keineswegs waren immer seelsorgerliche Notwendigkeiten für die Errichtung ausschlaggebend. Die Bistumsgründungen des hl. Bonifatius oder die Errichtung der „Großdiözese" Kammin durch Papst Innocenz II. 1140 waren eher die pastorale Ausnahme. Bei der Bildung von Bistümern waren die persönlichen Beziehungen des Königs zu den jeweiligen Adelsfamilien und den durch die Abtrennung von Diözesangebieten betroffenen Bischöfen wichtiger als die Verbindungen zum Papst. Anderswo waren es *monasteria*, die zum Kristallisationspunkt von Bistümern wurden, ohne daß die Klöster selbst notwendigerweise *sedes* des Bischofs sein mußten[8]. Dies war offensichtlich das angelsächsische Modell, das Bonifatius mit mäßigem, Liudger (für Münster) mit bleibendem Erfolg durchführte, galt aber, ohne angelsächsischen Einfluß, auch für Lausanne und Sitten, deren geistliches Gravitationszentrum das Kloster Agaunum (St-Maurice) war. Mitunter entstanden Bistümer aus „Devotion". Die Errichtung der Diözese Merseburg (zusammen mit der Erzdiözese Magdeburg) im Jahre 968 durch Otto I. war die Erfüllung eines Gelübdes. Das Bistum Bamberg wurde 1007 vom kinderlosen Heinrich II., der „Gott zum Erben" erwählt hatte, v. a. als Ort seines Memorialgedenkens errichtet. Beide Bistümer – Merseburg und Bamberg – waren vom pastoralen Standpunkt aus im Grunde überflüssig und stießen auch auf große Vorbehalte im Episkopat. Bistümer waren teuer; deswegen wurden für die kostspielige Ausstattung auch Leistungen erwartet. Wenn König Ludwig der Deutsche wenig Bereitschaft zur Unterstützung Anskars und des Erzbistums Hamburg zeigte, dann sicher auch deswegen, weil er beim Abfluß der Ressourcen in die skandinavische Mission den Bischof und seine Diözese kaum in die Pflicht des Königsdienstes nehmen konnte[9]. Das *servitium regis* war nämlich die Kehrseite der Versorgung der Bistümer mit reichen Gütern. Hinzu kommt, daß die Prälaten für Aufgaben der Reichsverwaltung, in diplomatischen Missionen und sogar an der Spitze einer Heeresabteilung vom König in Anspruch genommen wurden. Ob spätere staatliche Bistumsgründungen religiöser motiviert waren als die früh- und hochmittelalterlichen, mag man mit Fug und Recht bezweifeln. Das Patriarchat Aquileia – schon längst in der Zange zwischen Venedig und den habsburgischen Interessen – wurde 1751 durch Papst Benedikt XIV. aufgehoben, die Kathedralkirche zur einfachen Pfarrkirche degradiert. Von der Aufhebung des Patriarchats profitierte v. a. die neugeschaffene Erzdiözese Görz (für die österreichischen Gebiete zwischen Alpen und Adria des Patriarchats). Mit Sicherheit waren es nicht nur pastorale Gründe, die zu dieser Neuordnung führten. Ein tiefer Eingriff in die traditionelle Kirchenorganisation des Habsburgerreiches war die eigenmächtige Bischofsregulierung durch Kaiser Joseph II., die in den Jahren 1785–87 ihren Höhepunkt erreichte, aber für Böhmen schon von Maria Theresia begonnen wurde (Bistum Brünn 1777). Die Errichtung der Diözesen Linz (1785/1789) und St. Pölten (1785) war zugleich Ausdruck des josephinischen „Reformkatholizismus" und eines Staatsabsolutismus, der keine „ausländischen" Abhängigkeiten zuließ (Passau war Ausland) und im Inneren auch die Kirche mit eiserner staatlicher Bürokratie in den Griff bekommen wollte. Die beiden von Joseph II. geschaffenen Bistümer Linz und St. Pölten sind übrigens in das „Bistumslexikon" nicht aufgenommen worden; sie sollen in einem zweiten Bd behandelt werden.

Die Entstehung von Bistümern in Osteuropa (Böhmen, Polen, Ungarn) wiederum ist das Ergebnis eines Zusammenspiels einheimischer Herrscher, der ottonischen Kaiser und der Päpste. Diese Bistümer verkörpern einen neuen Diözesantyp, der sich an der ethnischen Zugehörigkeit orientiert. Noch anders verhält es sich bei den Bistümern in Preußen und den baltischen Ländern. Sie begannen in Livland als Missionsbistümer: Riga im Gefolge von bremischen Kaufleuten seit etwa 1180, Reval durch dänische Missionare des Erzbistums Lund. Die livländische Mission geriet jedoch sehr rasch unter den Einfluß der Ritter des Schwertbrüderordens, der 1237 in den Deutschen Orden inkorporiert wurde. Die vier preußischen Bistümer Kulm, Pomesanien, Ermland und Samland sind einige Jahrzehnte später als die baltischen entstanden und waren fest in der Hand des Deutschen Ordens.

Bischofstyp und Bischofsideal

Ein Bistumslexikon wie das hier vorgestellte bietet naturgemäß viel Material zum Studium der Entwicklung des Bischofstyps bis zum Ende des Heiligen Römischen Reiches, v. a., wenn man das erwähnte „Bischofslexikon" hinzunimmt. Man kann drei Ausprägungen des Bischofsamtes in dieser Zeit im genannten Gebiet ausmachen: Den Bischof der ottonisch-salischen Zeit, den Bischof des Spätmittelalters und der Reformation, schließlich den Fürstbischof der nachtridentinischen Epoche. Keiner der drei Typisierungen entspricht dem Bischofsideal oder gar der Bischofsrealität in der heutigen katholischen Kirche. Das Bild des Bischofs in der Spätantike und in der Reichskirche bis zur Säkularisation ist in den vergangenen Jahrzehnten durch solide Untersuchungen klarer geworden[10]. Schon in der Karolingerzeit nahmen die Bischöfe zusätzlich zu ihren geistlichen Pflichten durch die Übertragung von Hoheitsrechten Aufgaben wahr, die wir heute als staatliche bezeichnen. Aus solchen Traditionen entwickelte sich das, was man „ottonisch-salisches Reichskirchensystem" genannt hat. Trotz allen Einschränkungen, die die Forschung zu diesem Begriff gemacht hat, stellt die Art der Zusammenarbeit von König und Bischöfen (sowie Reichsäbten) eine Besonderheit der mittelalterlichen Reichskirche dar, die ihre Auswirkungen bis zur Säkularisation am Anfang des 19. Jh.s hatte. Bei der Besetzung von Bischofsstühlen gab es theoretisch ein Wahlrecht von „Klerus und Volk", doch erfolgte seit der Karolingerzeit die Bestätigung oder Ablehnung des Vorgeschlagenen durch den König, der auch in das Amt einsetzte (investierte). Oft waren die Bischöfe aus politischen Gründen auch landfremd. Willkürliche Entscheidungen des Monarchen wurden dadurch gebremst, daß er Rücksicht auf die Machtverhältnisse unter dem regionalen Adel nehmen mußte. Schon in der Karolingerzeit, in den Wirren um Ludwig d. Fr., fühlten sich die Bischöfe als Gruppe verantwortlich für das Wohl des Reiches. Das Wormser Konkordat von 1122 trieb durch die Trennung von Spiritualien- und Temporalienleihe und die Regelung der Symbole für beides die Feudalisierung der Reichskirche energisch voran und hat ihren Charakter bis 1803/06 geprägt. Mit der damit erfolgten Eingliederung des Episkopates in den Reichsfürstenstand ging der Einfluß des Kaisers auf die Bischofswahlen zwar zurück (unterschiedlich stark), während gleichzeitig das Selbstbewußtsein der Domkapitel stieg; doch verstanden sich die erwählten Bischöfe nun noch mehr als früher zusammen mit den weltlichen Fürsten als Träger des Reiches und Garanten der Ordnung[11].

Die Reichskirche hatte bis zu ihrem Ende ein adeliges Gepräge. Mit verschwindend wenigen Ausnahmen gehörten alle Bischöfe dem Adel an, nicht wenige von ihnen bis zum Ende des Reiches dem Hochadel. Das beginnt schon unter Otto I. – wenn nicht schon vorher – und hat seinen Grund im zerbrechlichen Gefüge der Personal- und Machtbeziehungen seines Reiches. Soziale Aufsteiger erhielten ihr Amt, weil hinter ihnen ein starker Herrscher stand, nicht weil die jeweiligen Kirchen ihn sich gewünscht hatten; im Gegenteil, diese befürchteten Rangminderungen und Besitzeinbußen durch die lokalen Feudalherren[12]. Ein entscheidender Grund war dafür die weltliche Herrschaft, die Bischöfe erforderte, die sich auf ihre Familien und deren politische Macht stützen konnten. Nur dieser Rückhalt gab auch den durch die Reformation gefährdeten Bistümern die Gewähr, katholisch zu bleiben. So kam es v. a. im 17. und 18. Jh. zu einer Art von „Bischofsdynastien" wie den Schönborns (Mainz,

[7] Heinemeyer, K.: Das Erzbistum Mainz in römischer und fränkischer Zeit. I: Die Anfänge der Diözese Mainz, Marburg 1979.

[8] Borgolte, M., Die mittelalterliche Kirche (wie Anm. 6) 79.

[9] Bigott, B.: Ludwig der Deutsche und die Reichskirche im Ostfränkischen Reich (826–876) (Historische Studien 470), Husum 2002, 116.

[10] Es sei hier nur hingewiesen auf: Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche. FS Joseph Kard. Höffner, hg. v. P. Berglar / O. Engels, Köln 1986.

[11] Schlick, J.: König, Fürsten und Reich (1056–1159), Herrschaftsverständnis im Wandel (Mittelalter-Forschungen 7), Stuttgart 2001, 183–188.

[12] Schieffer, R.: Der ottonische Reichsepiskopat zwischen Königtum und Adel: FMS 23 (1989) 291–301.

Würzburg u. a.), den Wittelsbachern (Köln, Lüttich, Münster, Paderborn u. a.), den Habsburgern (Brixen, Passau), den Rohan (Straßburg), den Lothringern (Metz, Toul, Verdun), um nur die wichtigsten zu nennen. Die besondere konfessionelle Situation in Deutschland war mitverantwortlich für die Ausprägung eines Bischofstyps, der von der tridentinischen Reform zwar abgelehnt wurde, sich im Reich aber bis zur Säkularisation hielt.

Wenn man von einem geistlichen Bischofsideal in der Zeit bis 1000 sprechen will, war es das Ideal des Mönches. Dies nicht, weil viele Bischöfe Mönche gewesen wären – sie waren auch in der Ottonenzeit eine Minderheit –, sondern weil die monastische Spiritualität noch für alle, Priester und Laien, als vorbildlich und nachahmenswert galt. Erst im 11. Jh. änderte sich das Bild durch die Aufwertung der Kanoniker und die stärkere Betonung priesterlich-sakramentaler Aufgaben, v. a. der Eucharistiefeier[13]. Die wenige Jahre nach dem Tode des Bischofs Ulrich von Augsburg (973) verfaßte Vita beschreibt die vielen rituellen Gebete des Heiligen im Stile des Mönchtums, aber auch seine unermüdlichen Reisen durch die Diözese, um zu visitieren, Gerichtstage abzuhalten, Kirchen zu weihen und zu predigen. In dieser Periode finden wir am ehesten Bischöfe, deren Lebensweise sich unseren Vorstellungen von einem Bischof nähert. Die früh- und hochmittelalterlichen Bischöfe waren noch durchweg konsekrierte Bischöfe, was im Spätmittelalter und anfänglich auch in der Neuzeit immer weniger der Fall war. Wenn die Bischöfe seit dem 12. Jh. v. a. als Fürsten gesehen wurden, war die unvermeidliche Folge, daß es minderjährige Administratoren gab oder Bischöfe nur mit niederen Weihen. Man darf jedoch solche Fehlentwicklungen des Bischofsamtes, die auf lutherischer Seite die Auslieferung der Bistümer an die Landesfürsten geradezu provozierten, nicht allein der Teilhabe der Reichsbischöfe an der weltlichen Gewalt zuschreiben. Der Verzicht auf die Weihe beruhte auch auf der im 13. Jh. ausgebildeten verhängnisvollen Trennung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis*[14]. Selbst ein so frommer, gelehrter Theologe und Verteidiger des katholischen Glaubens wie Julius Pflug, von 1542–1564 der letzte katholische Bischof von Naumburg, war zeitlebens nur Subdiakon[15]. Er tat das, was man damals von einem guten Bischof erwartete: Er predigte, belehrte das Volk in Wort und Schrift und wachte über das geistliche und weltliche Wohl der ihm Anvertrauten. Die einem Bischof vorbehaltenen Weihen nahmen im Fall Pflugs und in anderen ähnlichen Fällen Weihbischöfe vor. Entgegen einer häufig vertretenen Meinung waren jedoch im 17. und 18. Jh. Fürstbischöfe ohne Priester- und Bischofsweihe selten, und diese Bischöfe gehörten mit einer Ausnahme alle fürstlichen Dynastien an. „Gegenüber der römischen Kurie wurde der Weiheverzicht zumeist mit der ungesicherten Erbfolge begründet", die eine eventuelle spätere Heirat nicht ausschließen sollte[16].

Die Anlage des Bdes mit seiner Konzentrierung auf das einzelne Bistum läßt eine weitere Querverbindung nicht zu, die jedoch von der Forschung nicht vergessen werden darf: die Abhaltung von Bischofssynoden[17]. Auf ihnen realisiert sich das kollegiale Element der episkopalen Kirchenverfassung, dessen Bedeutung seit dem II. Vatikanischen Konzil neu ins Blickfeld gerückt ist. Die Reichssynoden seit der Wiederherstellung des Kaisertums durch Otto I. hatten einen höheren Stellenwert als die Nationalsynoden im Westfrankenreich oder in England. Sie waren so etwas wie allgemeine Konzilien, die vom Kaiser einberufen wurden, in seiner Gegenwart stattfanden und zumindest indirekt auch von ihm geleitet wurden. Sie beanspruchten überregionale Geltung und waren auch judikatorisch tätig. Daneben gab es weiterhin die Tradition der Provinzialkonzilien. Erzbischof Aribo von Mainz (1021–1031) belebte sie wieder in seinem Metropolitanbezirk. Seit Papst Leo IX. (Mainzer Synode vom 19.–21. Oktober 1049) kam jedoch ein neuer Typ von Bischofsversammlungen auf, insofern das Reformpapsttum das Instrument der Synoden zur Durchsetzung seiner Ziele benutzte, und gegenüber den Metropoliten den primatialen Anspruch Roms betonte. Auf die Dauer führte das zu einer Entwertung der Provinzialsynoden und der episkopal-synodalen Struktur der Kirche[18]. Kurz vor dem Ende des Alten Reiches gab es noch einmal einen Versuch der deutschen Metropoliten, Rom gegenüber gemeinsam aufzutreten. Der Emser Kongreß der drei rheinischen Erzbischöfe und des Salzburgers im Jahre 1786 war jedoch von vornherein zum Scheitern verurteilt, u. a. weil die Suffraganbischöfe keine Steigerung der Metropolitangewalt wünschten.

Zum Begriff „Heiliges Römisches Reich"

Der verdienstvolle Bd hat eine methodische Schwäche, die sich schon im Titel ausdrückt: „Bistümer des Heiligen Römischen Reiches": Es wird nirgendwo reflektiert, was unter dem „Heiligen Römischen Reich" zu verstehen ist. Bekanntlich ist der ältere Begriff *Romanum imperium*. Der deutsche König nannte sich seit der Salierzeit *Rex Romanorum*, später wurde hinzugefügt: *augustus*. In der Zeit Friedrich Barbarossas begegnet erstmals *sacrum imperium*[19], was den universalen, „gottunmittelbaren" Charakter des Reiches und des Kaisertums nach dem Machtverlust durch den Investiturstreit in Abgrenzung zum Papsttum erneut betonen sollte. Die Neubildung *sacrum Romanum imperium* findet sich erstmals 1254. Der Titel *Heiliges Römisches Reich deutscher Nation* erlangt seit 1512 offizielle Geltung[20]. Gatz geht offensichtlich pragmatisch vor und nimmt als Richtschnur die Zeit um 1500, wie dies auch die Gesamtkarte der Bistümer des Reiches zeigt, die den (übrigens sehr nützlichen) Kartenanhang am Ende des Bdes eröffnet. Nun fügt sich diese Bistumskarte jedoch nicht genau in die Grenzen des Alten Reiches ein, soweit diese überhaupt angegeben werden können, denn es gab „die ganze Neuzeit hindurch neben Kerngebieten Zonen mit verdünnter Reichspräsenz"[21]. Ausgespart sind die Freigrafschaft Burgund und das Herzogtum Savoyen. Nominell gehörte auch noch ein Großteil von Norditalien (Reichsitalien) zum Reich. Andererseits lag die Kirchenprovinz Riga (zu der auch die vier ostpreußischen Bistümer gehörten) ebenso wie das Bistum Reval außerhalb der Reichsgrenzen. Das Kriterium für die Aufnahme oder Ausschließung von Bistümern ist offenbar die Zugehörigkeit zur *deutschen Nation* gewesen, die dann aber in einem sehr weiten, vornationalen Sinn verstanden wurde. Lüttich und Utrecht sind einbezogen, andererseits bleibt Cambrai (dt. Kamerich), das zweifellos bis 1677 zum Reich gehörte, außen vor. Nun weiß auch Gatz, daß das Reich keine statische Größe gewesen ist. In der Salierzeit z. B. bestand es aus den drei *regna* Burgund, (Reichs-)Italien und dem *regnum teutonicum*. Innerhalb dessen Grenzen wiederum lag ganz Böhmen und seit dem 14. Jh. als böhmisches Lehen Schlesien, das vorher selbständiges Herzogtum war. Mit dem Westfälischen Frieden schieden bekanntlich die Niederlande und die Schweiz aus dem Reichsverband aus; ebenso die lothringischen Bistümer. So gibt der Titel des Bdes eine territoriale Einheit vor, die tatsächlich nur eine Fiktion ist. Die Darstellung der lothringischen Bistümer Toul, Metz und Verdun endet z. B. mit deren Übergang an Frankreich, während die von Straßburg bis zur Französischen Revolution weitergeführt wird, weil das Bistum bis zuletzt noch drei rechtsrheinische Dekanate besaß. Ähnliches gilt für Basel, dessen Bischof bis zum Wiener Kongreß Reichsfürst war[22]. Die Beschreibung von 77 Bistümern zusammen mit dem 1667 errichteten Apostolischen Vikariat der Nordischen Missionen für die in der Reformation untergegange-

[13] Dies herausgearbeitet zu haben ist v. a. das Verdienst von Laudage, J.: Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert, Köln / Wien 1984. Vgl. ferner Engels, O.: Der Reichsbischof (10. u. 11. Jahrhundert), in: Der Bischof in seiner Zeit (oben Anm. 10) 41–94; ders.: Der Reichsbischof in ottonischer und frühsalischer Zeit, in: Beiträge zur Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra, hg. v. I. Crusius, Göttingen 1989, 135–175; Schieffer, R.: Ein Bischof vor tausend Jahren: Hildesheimer Jahrbuch 64 (1993) 13–26.

[14] Aymans, W.: Kanonisches Recht, Bd I, Paderborn u. a. 1991, 389–391.

[15] Pollet, J. V.: Julius Pflug, in: Gestalten der Kirchengeschichte, hg. v. M. Greschat, Bd 6: Die Reformationszeit II, Stuttgart u. a. 1981, 129–146. Brodkorb, Cl.: „Pflug, Julius von", in: Die Bischöfe des Hl. Röm. Reiches 1448–1648 (oben Anm. 2) 528–531.

[16] Kremer, St.: Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation, Freiburg u. a. 1992, 313. Ein extremer Fall ist der Verduner Bischof Nikolaus v. Lothringen (1544–47), der nach dem Verzicht auf sein Bistum heiratete und aus dessen beiden letzten Ehen zwei spätere Verduner Bischöfe hervorgingen.

[17] Hartmann, W.: Die Konzilien in der vorgratianischen Zeit des Kirchenrechts, in: Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law, hg. v. P. Landau / J. Müller, Città del Vaticano 1997, 259–286.

[18] Kempf, F.: Primatiale und episkopal-synodale Struktur der Kirche vor der gregorianischen Reform: AHP 16 (1978) 27–66; ders.: Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystem des kanonischen Rechts von der gregorianischen Reform bis zu Innocenz III.: AHP 18 (1980) 57–96.

[19] Erstmals im März 1157 in einem Schreiben Friedrich Barbarossas an Bischof Otto von Freising: D F I, Nr. 163: MGH Die Urk. der dt. Könige u. Kaiser X, 1, hg. v. H. Appelt, Hannover 1975, 280.

[20] Borgolte, M. (oben Anm. 6) 26.

[21] Gotthard, A.: Das Alte Reich 1495–1806, Darmstadt 2003, 3.

[22] Nicht ganz einsichtig ist, warum die Bistumsgeschichte von Sitten bis zum Anfang des 19. Jh.s skizziert wird. Sitten war als innerschweizerisches Bistum seit 1648 nicht mehr mit dem Reich verbunden.

nen Diözesen darf also nicht über die Fluktuation in der Bistumsorganisation des Reiches hinwegtäuschen. Auch sollte der Leser den sowohl reichsrechtlich wie kanonistisch unterschiedlichen Status der hier aufgezählten Bistümer beachten: So waren z. B. Gurk, Chiemsee, Seckau und Lavant als Salzburger „Eigenbistümer" entfernt vergleichbar den Seelsorgeregionen in der heutigen Diözese Münster mit Regionalbischöfen an der Spitze. Michael Borgolte zählt für das Ende der Salierzeit 42 Bistümer im Reich in sechs Kirchenprovinzen, dazu kamen die externen Metropolitanverbänden zugehörigen Bistümer Cambrai (Reims), Basel (Besançon) und Trient (Aquileia). Verglichen mit Frankreich und Italien zeugt das von einer geringen Dichte der kirchlichen Organisation[23]. Auf ganz Europa bezogen nimmt Robert Bartlett in seiner Geschichte der europäischen Expansion vom 10. bis 14. Jh. für die Zeit um 1200 ungefähr 800 Diözesen des lateinischen Ritus an, davon in Italien fast 300[24]. Gatz kommt für die Sattelzeit um 1500 im römisch-deutschen Reich auf 66 Bistümer bzw. Erzbistümer in zwölf Kirchenprovinzen (26), wobei er die preußischen und baltischen Bistümer, die nicht zum Reich gehörten, mitzählt. Von 1648 bis zum Untergang des Alten Reiches saßen im Reichstag außer den drei geistlichen Kurfürsten von Mainz, Köln und Trier 21 katholische Fürst(erz)bischöfe. Im 18. Jh. kamen noch die zu Bischöfen erhobenen Äbte von Fulda und Corvey hinzu. Neun Bischöfe, deren Diözesen innerhalb des Reiches lagen, führten zwar den Fürstentitel, waren aber keine Mitglieder des Reichstages[25].

Das Werk regt zu ähnlichen Queruntersuchungen auf anderen Feldern an, v. a. auf dem der Strukturierung der Bistümer in Archidiakonate und Dekanate sowie auf dem Gebiet des Priesternachwuchses, der insbesondere unter dem Einfluß der protestantischen Reformation für viele Jahrzehnte bedrohlich absank, ehe er, stark geprägt durch das nachhaltige pastorale und theologische Wirken der Gesellschaft Jesu, überall wieder anstieg. Doch dies soll hier nicht weiter verfolgt werden. Trotz der erwähnten Schwächen in der Gesamtkonzeption und mancher Unausgewogenheiten bei der Behandlung der einzelnen Bistümer kann das Gesamturteil über das „Bistumslexikon" nur positiv sein. Es wird auf lange Zeit ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für jeden sein, der sich mit der Geschichte der Bistümer im römisch-deutschen Reich bis 1806 befaßt.

[23] Borgolte, M. (wie Anm. 6) 13.

[24] Bartlett, R.: Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350, München 1996, 16. Der deutsche Haupttitel ist unglücklich. Das englische Original heißt: The Making of Europe.

[25] Kremer, St. (wie Anm. 16) 33.

Abbas qui praeesse dignus est monasterio semper meminere debet quod dicitur et nomen maioris factis implere. Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur pronomine, dicente Apostolo: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba Pater*

Am Herz-Jesu-Fest des Jahres 1904 wurde das noch junge Benediktinerkloster im münsterländischen Gerleve zur Abtei erhoben. Die Möglichkeit der Gründung selbst und die wahrhaft benediktinische Lage in den Baumbergen gehen zurück auf die unverheiratet gebliebenen Geschwister Wermelt, die dem Orden ihren ansehnlichen bäuerlichen Besitz stifteten. Es waren schließlich Benediktiner der Beuroner Kongregation – diese hatte nach Beendigung des Kulturkampfes einen beeindruckenden Aufstieg erlebt –, die als Gründungskommunität in Gerleve 1899 den Anfang machten. Seitdem verrichten die Mönche hier unter der *Regula Sancti Benedicti* für Gott und die Menschen ihren Dienst. Sie tun dies im Jubiläumsjahr unter ihrem fünften Abt bzw. Prior. In dieser langen Zeit blieb die Abtei von Unglücken nicht verschont; erinnert sei an den Brand des Jahres 1907, an den Kriegsdienst einiger Mönche in den Weltkriegen und an das bittere Jahr 1941, als die Abtei aufgelöst wurde. In der jüngeren Vergangenheit profilierte sich Gerleve unter anderem durch seine Aktivitäten im Bereich der bildenden Kunst und der Musik, die Tätigkeit einiger Mönche im akademischen Bereich, durch die Angebote der Abtei an Jugendbildungs- und Exerzitieneinrichtungen, aber auch durch frühzeitige Stellungnahmen des Abtes zur Frage der Zwangsarbeit von Kriegsgefangenen in kirchlichen Einrichtungen während des II. Weltkrieges. So waren zum Jubiläumsfesttag 100 Jahre nach der Erhebung denn auch zahlreiche Würdenträger in Gerleve erschienen: Selbstverständlich Bischof Reinhard Lettmann, weiter u. a. die Erzbischöfe Werner Thissen aus Hamburg und Hans-Josef Becker aus Paderborn, der Essener Alt-Bischof Hubert Luthe sowie die Münsteraner Weihbischöfe Alfons Demming und Max Georg von Twickel.

Abt Pius Engelbert ist häufig mit Leitartikeln und Rezensionen in der Theologischen Revue präsent, so auch in dieser Ausgabe. Deshalb wollen Schriftleitung und Mitarbeiter das Jubiläum zum Anlaß nehmen, dem Herrn Abt und seinen Mitbrüdern alles Gute und Gottes Segen für die Zukunft zu wünschen.

Ad multos annos!

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Theologie im Dialog. Festschrift für Harald Wagner, hg. v. Peter Neuner / Peter Lüning. – Münster: Aschendorff 2004. 498 S., geb. € 64,00 ISBN: 3–402–05484–1

Wer die über dreihundert Titel umfassende Bibliographie der Bücher, Aufsätze, Lexikonartikel und Rezensionen von Harald Wagner studiert, die der FS zu seinem 60. Geburtstag am 12. Februar 2004 beigegeben ist, wird schnell erkennen, daß der Titel der Ehrengabe trefflich gewählt wurde. Der seit 1994 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Univ. Münster lehrende Prof. für Dogmatik und Dogmengeschichte ist ein Theologe des Dialogs, seine Theologie von verständigungsorientierter Art. Das trifft nicht nur für seine engagierte Teilnahme am ökumenischen Diskurs zu, für den u. a. seine über zwei Jahrzehnte währende Mitarbeit am Johann-Adam-Möhler-Institut Paderborn steht. Es gilt über den interkonfessionellen Verständigungsprozeß hinaus auch in interdisziplinärer Hinsicht. Wagner war und ist gleichermaßen als Exeget, Historiker und Systematiker tätig, und er hat dabei die Grenzen sowohl der Konfessionen als auch der Fachbereiche beständig transzendiert, ohne aufzuhören, seiner Hauptprofession als katholischer Dogmatiker und Dogmengeschichtler treu zu bleiben. Sein Werk ist ein lebendiger Beweis dafür, daß die Theologie eine universale Wissenschaft ist, die unbeschadet ihrer kirchlichen Bindung dem akademischen Zusammenhang der universitas literarum unveräußerlich zugehört.

Sein Studium der Philosophie und Theologie hat der ein Jahr vor Kriegsende Geborene an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt begonnen und nach einem Münchener Semester an der Gregoriana in Rom fortgesetzt. 1968 wurde er für die Diözese Limburg zum Priester geweiht. Die Promotion zum Dr. theol. erfolgte 1972. Ein Jahr später erschien die Diss. unter dem Titel „An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems. Die Ortsbestimmung des Katholischen im älteren Luthertum". Nach einer Zeit als Kaplan in Frankfurt habilitierte sich Wagner bei Heinrich Fries mit einer Arbeit über Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler („Die eine Kirche und die vielen Kirchen", 1977). Ausgestattet mit der Venia legendi für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie lehrte Wagner fortan als Prof. zunächst an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd, sodann an der Philipps-Universität Marburg sowie an der Theol. Fak. Fulda und seit mittlerweile zehn Jahren in Münster. Aus seinem reichen Schaffen gingen vielbeachtete Werke hervor, wie die Einführung in die Fundamentaltheologie von 1981, deren neu bearbeitete zweite Auflage 1996 erschien, das mehrbändige, zusammen mit H. J. Urban herausgegebene Handbuch der Ökumene, Studien zur Theodizeeproblematik und zur ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens" sowie – last not least – die in der Kohlhammerreihe „Studienbücher Theologie" publizierte Dogmatik von 2003. Nicht minder lesenswert sind die zahlreichen Einzelartikel, welche die erwähnte Weite des Schaffenshorizonts von Wagner eindrucksvoll unter Beweis stellen. Auch als ebenso kritischer wie konstruktiver Rez. hat sich der amtierende Schriftleiter der ThRv einen Namen gemacht, wobei hinzuzufügen ist, daß an einem dialogischen und um Verständigung bemühten Ansatz auch dann festgehalten werden kann, wenn kontroverse Dispute und Streitgespräche zu führen sind.

Dialog intendiert keine plane Uniformität, sondern eine Einheit der vielen, die deren Pluralität und Verschiedenheit nicht abstrakt negiert, sondern in eine Gemeinsamkeit aufzuheben vermag, in welcher Differenz, ohne aufzuhören, ihren trennenden Charakter verliert. Diesem Programm sind die Beiträge der FS durchweg verpflichtet: Sie handeln unter der Rubrik „Im Dialog über Grenzen" von so unterschiedlichen Themenfeldern wie Buddhismus, Internet, religiöse Authentizität, Wachkomapatienten, Postmoderne, Romantik, Medizinethik sowie über den herrschaftsfreien Diskurs à la Habermas; sie erörtern unter dem Stichwort „Theologische Dialogversuche" Hiob 42,6, das Spannungsfeld von Lehramt, Theologie und Glaubenssinn, die Doppeldeutigkeit des Opferbegriffs, Jesu Lebensgeschichte als eschatologischen Ort der Gotteserkenntnis, Mystagogie, soteriologische Aporien sowie den Aufbau der Dogmatik Hermann Volks – die lehrreiche Studie Peter Walters hierzu sei nachdrücklich der Lektüre empfohlen – und das römische Schicksal von Johann Sebastian Dreys „Beichtschrift". Der dritte Part schließlich ist Dialogen in ökumenischer Verantwortung gewidmet und enthält Texte zum Stand der katholisch-orthodoxen und der katholisch-evangelischen Beziehungen, zur sog. Einheitsübersetzung, zu einer konfessionsverbindenden Spiritualität, zur anglikanisch-lutherischen Kirchengemeinschaft, zum ökumenischen Kirchentag in Berlin, zur Anthropologie Luthers oder zum jüngsten Dokument der päpstlichen Bibelkommission.

Es entsteht ein bunter Strauß mit höchst unterschiedlichen Pflanzen aus dem Garten des Herrn, dem da und dort auch einige dornige Gewächse beigemischt sind. Insgesamt wird, wie ich denke, nicht nur der Jubilar, sondern auch der sonstige Leser aufs Ganze gesehen sich seiner erfreuen, da er, wo er in Blüte steht, den Raum mit dialogischem Wohlgeruch erfüllt. Zwar mag man sich angesichts der überbordenden Fülle des dargebotenen Materials gelegentlich an das Wagnerwort erinnert fühlen, das bereits im Urfaust überliefert ist: „Ach Gott, die Kunst ist lang, / Und kurz ist unser Leben!" Aber dies vermag die Freude am geführten Dialog nicht dauerhaft zu trüben, und man ist geneigt, nach erfolgtem Durchgang durch die FS zum Schluß und in Zusammenfassung der empfangenen Eindrücke mit Goethes Wagner zu Harald Wagner zu sprechen: „Mit Euch, Herr Doktor, zu spazieren, / Ist ehrenvoll und ein Gewinn."

München Gunther Wenz

Exegese AT

Grünwaldt, Klaus: **Das Heiligkeitsgesetz Leviticus 17–26.** Ursprüngliche Gestalt, Tradition und Theologie. – Berlin / New York: de Gruyter 1999. X, 439 S. (Beihefte zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, 271), Ln € 118,00 ISBN: 3–11–016279–2

Der Begriff Heiligkeitsgesetz (H) wurde erstmals 1877 von A. Klostermann im Zuge einer Widerlegung der These, daß der Prophet Ezechiel Autor von Lev 17–26 sei (K. H. Graf), auf diese Kap. angewandt und leitet sich von der Formel „ihr sollt heilig sein, denn ich, JHWH, euer Gott, bin heilig" o. ä. ab. J. Wellhausen hat H als literarisch vom priesterschriftlichen Kontext in Lev 1–16 unabhängiges Gesetz zwischen Deuteronomium (Dtn) und Priesterschrift (P) interpretiert. Erst K. Elliger hat in seinem grundlegenden Leviticuskommentar (HAT I/4) dem auf Wellhausen gegründeten Konsens ein Ende bereitet und H als eine literarisch komplexe postpriesterschriftliche Fortschreibung von P sehen gelehrt, die, wie A. Cholewiński (AnBib 66) zeigte, das Dtn im Geiste von P korrigiert.

Demgegenüber lenken die drei jüngsten Monographien zu H von J. Joosten (VT.S 67), A. Ruwe (FAT 26) und des Vf.s jeweils unterschiedlich auf einen Forschungsstand vor K. Elliger und A. Cholewinski zurück. A. Ruwe interpretiert H als Teil von P und knüpft damit an die wellhausenkritische Auslegung von D. Hoffmann (Das Buch Leviticus, Berlin 1905/6) an[1]. J. Joosten und K. Grünwaldt (Vf.) lösen H wieder als literarisch eigenständig von P. Während J. Joosten aber an die Tradition von Y. Kaufmann anknüpfend P und in der Konsequenz auch H vorexilisch datiert[2] und die Rezeption des Dtn in H negiert, will der Vf. H „frühnachexilisch" datieren. Er muß dazu alle literarischen Bezüge zwischen H und P, d.h. u.a. alle Hinweise auf die priesterschriftliche Sinaiperikope und Wüstenüberlieferung als sekundär ausscheiden und einer „priesterlichen Redaktion", die aber post-P arbeite, zuweisen. Dieses Verfahren ist damit belastet, daß der Vf. gleichzeitig mit einer Abhängigkeit des vorredaktionellen H von P rechnet und die literarische Gestalt nicht genauer umreißt.

[1] Vgl. dazu Rez., Das Heiligkeitsgesetz zwischen Priesterschrift und Deuteronomium. Zu einem Buch von Andreas Ruwe, ZAR 6, 2000, 330–340.

[2] Vgl. dazu meine Rez. in ThLZ 23, 1998, 129–132.

Auch überzeugen die literarkritischen Entscheidungen zur Auslösung eines literarisch vom Kontext unabhängigen H im Detail nicht, was an den Operationen in Lev 17 paradigmatisch gezeigt werden soll. Da der *'ohel mô 'ed* („Zelt der Begegnung") Bestandteil der P-Sinaiperikope ist, muß er in 17,4.9 als Zusatz ausgeschieden werden zugunsten von dem *miškan* JHWH („Wohnung JHWHs"), der aber mit Num 16,9; 17,28; 19,13; 31,30.47 im Pentateuch nur postpriesterschriftlich belegt ist und also gerade – will man diachron in H differenzieren – zu den jüngsten Motiven zählt. Wenn der Vf. sich auf Jos 22,19.(29) als „ältere Tradition" stützen will, so beweist das gerade das Gegenteil, da Jos 22 insgesamt P und Dtn voraussetzend postpriesterschriftlich ist. V. a. aber wird man nicht eine *miškan*-Überlieferung gegen die des *'ohel* literarkritisch ausspielen dürfen, ohne das literarisch komplexe Miteinander dieser Motive in Ex 26,7–14 und darauf bezogen in Ex 29,42–46 diskutiert zu haben. Wenn der Vf. schließlich sich auf das Argument einer alten Vorstellung in jungen Wendungen zurückzieht, so verwechselt er die Literarkritik mit der Traditionsgeschichte, deren Unterscheidung gerade die Systematik des Buches ausmachen soll. Mit dem „Zelt der Begegnung" muß auch das Motiv des „Lagers" als sekundäre Historisierung ausgeschieden werden. 17,3b sei ungeschickt an V.3a angefügt, da bei literarischer Einheitlichkeit „innerhalb oder außerhalb des Lagers" formuliert sein müßte. Unter der Hand wird dann aber auch „im Lager" in V.3ab ausgesondert, so daß der Ergänzer selbst die vermeintliche Verwerfung produziert haben müßte, was das Ausgangsargument für die Abtrennung von V.3b aushebelt. V.3b wird ausgeschieden, da vorausgesetzt sei, „daß man außerhalb des Lagers rituell schlachten könnte". Mit dieser Logik müßte auch V.5aa („Schlachtopfer, die sie auf dem freien Feld schlachten") abgetrennt werden, was nicht geschieht – zu Recht, denn auch V.3b will nicht die Erlaubnis, sondern das Verbot, außerhalb des Lagers zu schlachten. Weder das „Zelt der Begegnung" noch das „Lager" können aus Lev 17 als sekundäre Historisierungen literarkritisch ausgeschieden werden. Das gilt gleichermaßen für die folgenden Kap. Am Ende des literarkritischen Durchgangs muß der Vf. das gesamte Formelwerk der Redeeinleitungen in H für literarisch sekundär erklären, da es die priesterschriftliche und, so ist zu ergänzen, v. a. postpriesterschriftliche Sinaiperikope voraussetzt. Die Argumentationsfigur des Vf. ist so einfach wie falsch: Den Gesetzestexten fehle die durch das Formelwerk zu erwartende Anrede. Daraus wird nur ein literarkritisch auszuwertendes Argument, wenn man die durch die Sinaiperikope vorgegebene Theorie mosaischer Offenbarungsmittlerschaft nicht in Rechnung stellt. Der Vf. verbaut sich selbst den Lösungsweg, um Distanz und Nähe von H zu P wie auch die Verzahnungen mit Lev 11–15 in den Griff zu bekommen, indem er die Alternativen von H als Teil von P oder „selbständiges Gesetzbuch" zur alleinigen erklärt und mit einem tertium non datur versieht (123): Sie gibt es sehr wohl seit K. Elligers Lösung, daß H unter Voraussetzung von P und Dtn als Teil der postpriesterschriftlichen Sinaiperikope verfaßt wurde. Nun soll nach dem Programm des Vf.s eine konsistente Struktur des literarisch selbständigen H die Gegenprobe zur literarkritischen Aussonderung der Redaktionsschicht sein. Ist aber die Systematik des Formelwerks zerstört, ist eine konzise Gliederung des H gar nicht mehr möglich. So bleibt es bei der allgemeinen Feststellung, daß Lev 19 durch Lev 18; 20 und Lev 24,15b–22*, einen Abschnitt, der nun allerdings kaum Anspruch darauf erheben kann, nicht Zusatz zu H zu sein, durch Lev 23; 25 gerahmt werde, wobei Lev 21f. ein Zentrum sei. Darin liegt das Hauptproblem dieser Monographie, daß mit literarkritischer Entfernung des Formelwerks der Redeeinleitungen in H die Möglichkeit, die redaktionelle Strukturierung von H zu erfassen, zerschlagen wird, von der der Vf. doch selbst sagt, sie erst könne als Gegenprobe die Literarkritik verifizieren.

Im zweiten Teil fragt der Vf., „welche Motive und Traditionen den Verfasser des Heiligkeitsgesetzes vorgegeben waren, wie der Verfasser sie aufgenommen und umgeprägt hat" (140) – also nach der Differenz von Tradition und Redaktion des vorpentateuchischen H. In den umfänglichen Analysen, die den Hauptteil des Buches ausmachen, stellt der Vf. eine Reihe von Beobachtungen zusammen, die durchaus die Diskussion lohnen. Das soll wieder paradigmatisch für Lev 17 geschehen. Der Vf. listet als Traditionselemente das Verbot des Blutgenusses (Dtn 12,16.23) in 17,14, das Verbot, Gerissenes und Verendetes zu essen (Ex 22,30; Dtn 14,21a) in 17,15, die Verbindung von *karet*-Formel und Götzendienst (Ez 14,7f.) in 17,4.7 auf. Die letztere Ableitung stellt der Vf. selbst wieder durch die These in Frage, 17,15 könne auch aufgrund von Ez 4,14 „ein älteres, nicht mehr überliefertes Gebot ähnlicher Gestalt zugrunde liege(n), das schon zur Zeit Ezechiels Ex 22,30 und Dtn 14,21a verbunden hat" (171). Damit werden wie selbstverständlich literarhistorischer Ort und Datierung von Ez 4,14 festgelegt, ohne daß sie begründet werden. V. a. bleibt unklar, wie sich dazu die direkte Rezeption von Ez 14,7f. in 17,4.7 verhalten soll. Für 17,11 konstatiert der Vf. zwar die Parallelität der Verbindung der Themen Blutgenuß und Götzendienst, zieht aber ebensowenig den Schluß der literarischen Abhängigkeit wie in bezug auf Gen 9,4 und Dtn 12,23.27. Vielmehr setze 17,11 nur „traditionelle Vorstellungen voraus, ist aber in seiner vorliegenden Fassung und Bedeutungsfülle singulär". Das Verständnis des Blutes als Sühnemittel soll „Neuschöpfung des Heiligkeitsgesetzes" sein. Dazu werden Ex 25,10ff.; 26,31ff; Lev 8; 9* unter Verweis darauf, daß „eine ausführliche Exegese (...) hier nicht geleistet werden kann", zusammen mit Lev 4–5 P^S zugeschrieben und damit der Wirkungsgeschichte von H. Lev 16 wird, obwohl einem älteren Stratum als Lev 11–15 zugeschrieben, ganz übergangen. Offen bleibt, was die These begründen soll, P^G gehe H voraus und P^S sei von H abhängig. Das hätte des Nachweises bedurft. In der Konsequenz seiner These kann der Vf. nicht angeben, warum überhaupt in Lev 17 Dtn 12 neu gefaßt werden sollte, obwohl er mit der Bemerkung, in Dtn 12,27 bleibe im Gegensatz zu H unklar, wer das Blut ausgießen solle (151), selbst einen Hinweis gibt. In 17,11 „denn die *nps*

des Fleisches ist im Blut" und in 17,14 „denn die *npš* allen Fleisches ist sein Blut" wird Dtn 12,23, „denn das Blut ist die npš" rezipiert und ausgelegt, wobei Gen 9,4 als hermeneutischer Schlüssel dienend radikalisiert und die Blutausgießung in Dtn 12 kultisch geregelt wird. Der Grund dafür ist die dem Dtn fremde Sühnefunktion des Blutes, die nicht in H erfunden wurde, sondern in P^S verankert Anlaß zur Revision von Dtn 12 war. Die Verbindung von Götzendienst und *karet*-Sanktion wird aus Ez 14,7f. in diese schriftgelehrte Vermittlung von P und Dtn in H eingeführt. H rezipiert P wie Dtn und Ez und gehört in den Horizont der postpriesterschriftlichen Redaktion des Pentateuch. Jes 6,7 und Jes 52,12–53,13 sind also nicht so einlinig als Quellenüberlieferungen der kultischen Sühnetheologie des Pentateuch in Anspruch zu nehmen, wie der Vf. suggeriert, nachdem er selbst den literarischen und theologischen Horizont für Lev 17 im Pentateuch eskamotiert hat. Ein wesentliches Problem dieses Teils der Monographie liegt darin, daß der Vf. an keiner Stelle Auskunft darüber gibt, was er unter Traditionsrezeption versteht. Wurden Motive als Wissensgut aufgenommen oder Texte ausgelegt? Hinzu kommt, daß der Vf. nicht nur in bezug auf den literarischen Kontext von H im Pentateuch unbestimmt bleibt und weder Auskunft über P und die vor- und v. a. post-P-Redaktionen gibt und also auch in der Definition von Rezeptionsverhältnissen schwimmt, sondern gleichermaßen pauschal die Prophetenbücher einführt. Wiederholt stößt der Leser auf Formulierungen derart, H sei vom „Buch des Profeten Ezechiel" (250 u.ö.) abhängig. Wo der Vf. literaturhistorisch differenziert, wird der Leser belehrt, H habe Verbindung zu sek. Partien in Ez oder Jer. Was aber bedeutet das angesichts der komplexen Literaturgeschichte dieser Bücher? Zumindest für die Arbeit des Vf.s bedeutet es, daß er die neuere Lit. zum corpus propheticum nicht ausreichend zur Kenntnis genommen hat. Damit aber hat er nun auch den Schlüssel zur Lösung der entscheidenden Problemstellung seiner Monographie aus der Hand gelegt. Mit der literarischen Isolierung von H geht der „Sitz in der Literatur" im Kontext der Sinaiperikope verloren, den der Vf. durch einen hypothetischen „Sitz im Leben" des Gesetzbuches H als direkter Gottesrede ersetzen muß. Der Vf. notiert zu Recht die enge Beziehung zwischen Lev 21 und Ez 44,6ff*, wovon T. Rudnig[3] jüngst erneut festgestellt hat: „Eindeutig sind Zadokiden als Trägerkreise von Ez 44,6ff.* (...) zu identifizieren". Der Vf. aber will H einem „Laien oder einer Laiengruppe" (385) als Autor zuweisen und dies gerade mit Lev 21 begründen, indem er *w'qiddaštô* (21,8) nicht wie für *qdš* (Pi.) sonst üblich bezogen auf die Priesterweihe ästimativ („für heilig halten") deutet, sondern faktitiv („in den Zustand der Heiligkeit versetzen") und daraus schließt: „Der Gemeinde (wird) anbefohlen, daß sie den Priester in den Zustand der Heiligkeit versetzen soll[4]. Die Heiligkeit des Priesters ist also eine durch die Gemeinde vermittelte!"(277). Damit widerspricht der Vf., der in diesem Zusammenhang der Gemeinde die Rechte eines protestantischen Presbyteriums zuerkennt, direkt dem Text in 21,8. Die Aufforderung, die Priester heilig zu halten, begründet 21,8 nicht nur mit ihrer Funktion, Opfer darzubringen („weil der die Speise deines Gottes darbringt"), sondern expliziert die ästimative Bedeutung von *w'qiddaštô* in diesem Sinne: „Heilig soll er für dich sein". Erheben die Zadokiden aus der Gola in Ez 44,7 den Vorwurf der Entheiligung des Heiligtums durch die im Lande Ansässigen und entwerfen in Ez ein Programm der Heiligung, so ist Lev 17–26 dessen Einbringung in die Tora, so daß sich die vom Vf. vorgeschlagene frühnachexilische Datierung von H ins sechste Jh. angesichts der in die zweite Hälfte des fünften Jh.s zu datierenden priesterlichen Bearbeitung in Ez ausgeschlossen ist. Da auch das Bundesbuch, das erst die Pentateuchredaktion in die Sinaiperikope einfügte, neben dem Dtn ausgelegt wird[5], kann H nicht älter sein.

Wenn der Vf. den Nachweis führen will, daß die Forschung mit und seit K. Elliger einen Irrweg beschritten hat, wenn sie H als Teil des literarischen Kontextes interpretierte, so ist dieser Nachweis nicht gelungen. Der Wert der Monographie liegt in der umfänglichen Dokumentation parallelen Materials zu H, die der Forschung dienlich ist. In der Deutung der Parallelen aber wird sie andere Wege als die vom Vf. vorgeschlagenen gehen müssen.

München Eckart Otto

[3] S. Heilig und Profan. Redaktionsgeschichtliche Studien zu Ez 40–48, BZAW 287, Berlin / New York 2000, 295.

[4] Vgl. dagegen auch Achenbach, R.: Das Heiligkeitsgesetz im nachpriesterschriftlichen Pentateuch. Zu einem Buch von Klaus Grünwaldt, ZAR 6, 2000, 341–350.

[5] Vgl. Rez., Innerbiblische Exegese im Heiligkeitsgesetz Levitikus 17–26, in: Levitikus als Buch, hg. v. H.-J. Fabry / H.W. Jüngling, BBB 119, Berlin 1999, 125–196.

Pakkala, Juha: **Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History.** Helsinki / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999. VIII, 264 S. (Publications of the Finnish Exegetical Society, 76), pb € 42,00 ISBN: 3–525–53506–6

„Es muß doch etwas zu bedeuten haben, daß der Monotheismus in den biblischen Texten die Geschichte seiner Durchsetzung in allen Registern der Gewaltsamkeit erzählt"[1]. In der jüngeren Monotheismusdiskussion hat die Frage nach einer impliziten Intoleranz monotheistischer Systeme durch die Thesen von Jan Assmann an Schärfe gewonnen. Bedingt die „Mosaische Unterscheidung" – wie Assmann es nennt – eine intolerante Haltung sowohl nach innen als auch nach außen? Es liegt nahe, diese Frage nicht nur dem Monotheismus als solchem zu stellen, sondern an die biblischen Texte und ihre Geschichte heranzutragen. Obwohl die bei Timo Veijola in Helsinki entstandene Diss. von der Diskussion um die „Mosaische Unterscheidung" noch unberührt ist, setzt sie genau an diesem sensiblen Punkt an: „Why and when did Israel's religion become intolerant towards other gods?" (1). Indem Pakkala nach dem entscheidenden Schritt von einer toleranten integrierenden Monolatrie hin zu einer intoleranten fragt, fragt er nach dem Zusammenhang von Monotheismus und Gewalt und damit nach einem wesentlichen Punkt der Monotheismusentwicklung. In der in der letzten Dekade zu beobachtenden Hinwendung der religionsgeschichtlichen Forschung zu den sog. Primärquellen (Archäologie, Epigraphie und Ikonographie) sieht er eine Verkürzung der Quellenbasis. Dagegen will er mit einem differenzierten literar- und redaktionskritischen Blick auf die Texte die Entwicklung der Intoleranz beschreiben. Das ist angesichts der verbreiteten Skepsis gegenüber dem Quellenwert der biblischen Texte erfreulich und schürt hohe Erwartungen. Primäres Untersuchungsobjekt ist das Deuteronomium, zur Absicherung der Grundthese eingebettet in zwei weiter ausgreifende Kontexte der Fragestellung. Zum einen bezieht er alle intoleranten Passagen des deuteronomistischen Geschichtswerks (Dtn-2Kön) mit ein. Das legt sich als Gegenprobe zu seiner Hauptthese nahe, daß die Intoleranz bei dem deuteronomistischen Historiker, also der Grundschicht des DtrG, noch nicht zu finden ist, sondern erst in der fortgeschrittenen Redaktionsgeschichte bei den deuteronomistischen Nomisten (DtrN) zum Tragen kommt. Eine solche These widerspricht dem *common sense* zur Monolatrieentwicklung, die schon vorexilisch mit der Herausbildung intoleranter Momente des Ausschließlichkeitsanspruchs rechnet. Dennoch schließt die These an einen Trend der alttestamentlichen Wissenschaft an und verstärkt diesen. Traditionell setzte die Suche bei Elija ein, doch haben Literar- und Redaktionsgeschichte dort immer wieder zu Spätdatierungen geführt. Zunehmend umstritten ist die Auseinandersetzung mit den Fremdgöttern bei Hosea. Die Ansätze bei Jeremia und Ezechiel stehen an der Schwelle des Exils und werden so auch für die Untersuchung der spätvorexilischen Monolatrieforderung oft zurückgestellt. Auf sicherem Boden sah man sich bisher lediglich im Deuteronomium und dem frühen deuteronomistischen Geschichtswerk. Mit der geschichtstheologischen Deutung, das Exil sei durch die Verletzung des Ausschließlichkeitsanspruchs verursacht, sei es in deuteronomistischen Kreisen zunehmend zur Intoleranz gegenüber der Verehrung von Fremdgöttern gekommen. Damit sei im Rahmen der „deuteronomistischen Bewegung" eine wichtige Voraussetzung für die Durchsetzung des Monotheismus geschaffen worden. Mit dieser Sicht, die spätvorexilisch mit dem „Höre Israel!" einsetzt, über den deuteronomischen Dekalog bis hin zu der Vernichtung fremder Kultobjekte reicht und bei dem frühnachexilischen Spott gegenüber Fremdgötterbildern und dem radikalen Verbot der Darstellung YHWHs endet, schien man bisher auf sicherem Boden. P. stellt diese Lösung, die religionsgeschichtlich in der spätvorexilischen assyrischen Krise und der intoleranten Monolatrie als „Abwehrhaltung" einsetzt, durch seine Arbeit radikal in Frage. Um hier nicht vorschnell durch einen Verweis auf Bundesbuch, Privilegrecht und dekalogisches Fremdgötter- und Bilderverbot ausgehebelt zu werden, bezieht er die in der Regel frühdatierten Basistexte mit in die Untersuchung ein. Sein Ergebnis ist ebenso klar wie einfach: *Ja*, die intolerante Monolatrie diene der Identitätssicherung. *Nein*, sie sei nicht spätvorexilisch, sondern zeitgleich zur Herausbildung des Monotheismus in spätexilischer-frühnachexilischer Zeit von deuteronomistischen Nomisten entworfen. Die deuteronomistischen Retrospektive, Israel habe den Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs durch die Verehrung fremder Götter seit dem Eintritt in das Land verletzt, sei ohne wirklichen Anhalt in der vorexilischen Religionsgeschichte. Diese sei durchgehend weitestgehend monolatrisch und kaum polytheistisch gewesen. Die nomistischen Deuteronomisten hätten im Exil von außen in Mesopotamien ein fiktives Bild entworfen, um für die Rückkehr in das Land die Identität Israels durch schroffe Abgrenzung zu sichern.

In der Einleitung setzt sich P. knapp mit radikalen Frühdatierungen auseinander. Urmonotheismusthesen werden mit Blick auf die rezente religionsgeschichtliche Debatte zurückgewiesen, Datierungen in Israels Frühzeit als einzig auf dem Geschichtsbild der Bibel aufruhend als unkritisch gebrandmarkt: „One should not commence with the desert" (3). Der Stand der Forschung in der frühen Königszeit wird markiert. Holzschnittartig arbeitet P. für die Entstehung der Monolatrie Modell-Alternativen heraus: Monolatrie in der Königs-

[1] *J. Assmann*, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 36.

zeit mit Perioden des Abfalls oder marginale YHWH-allein-Bewegung, die sich in exilischer Zeit flächendeckend Bahn bricht. Auch diese Sicht beruhe auf der exilischen und v. a. biblischen Perspektive. Aus der Kritik entwickelt P. sein methodisches Postulat, das s.E. den Neueinsatz in der alten Frage rechtfertigt. „One should first try to date and characterize the intolerance text and then delineate the development of intolerance in the different textual layers. After this procedure, one may see the development of exclusivity *during the time of writing*, and only thereafter, one may proceed to the earlier periods. The pre-exilic period cannot be investigated without penetrating the Exile" (6). „I assume that *the OT texts primarily speak to their own time*" (11). Biblische Texte sollten demnach so ausgewertet werden, daß sie mehr über die Zeit sagen, in der sie entstanden sind, als über die Zeit, von der sie selber sprechen. „Only after depicting the historical situation in which the authors wrote the text, may we determine the historical value of the source for the period it describes" (11). In dem „archaeological-iconographic turn" der Religionsgeschichte Israels sieht P. nicht die Lösung: „A study on Israel's history must be based on literary and redaction-critical approach" (11). Die Zuversicht, redaktionsgeschichtlich zu einer Lösung der anstehenden Fragen zu kommen, ist hoch. Unbeeindruckt von der doch inzwischen massiven Infragestellung der Nothschen Hypothese ist sein Ausgangspunkt ein zusammenhängendes Deuteronomistisches Geschichtswerk (Dtn-2Kön). Wenig Mühe wird darauf verwandt, sich in der Deuteronomismusforschung zu plazieren. P. nimmt im Anschluß an Veijola eine Position ein, die neben DtrH zwei maßgebliche nomistische Deuteronomisten und eine große Anzahl von deuteronomistischen und post-deuteronomistischen Zusätzen annimmt.

Kernstück der Untersuchung ist das Deuteronomium und dort die Analyse von Dtn 13, die zur Grundlage der These wird. Deshalb, aber auch weil P. sich mit diesem Kapitel in der rezenten Deuteronomiumdiskussion verortet, soll auf die Ergebnisse näher eingegangen werden: Aus der geläufigen Grundbeobachtung, daß Dtn 13 jegliches Moment der Zentralisation missen läßt und mit dem unmittelbaren Kontext nicht fest verbunden ist, schließt P. im Anschluß an T. Veijola: „Since only the latest redactors of Dt 12 try to approach the theme of Dt 13, it is safe to tentatively propose that Dt 13 belongs to the latest redactional layers of Dt" (24). VV. 1.2b–3a.4b.8.10aß–11a.16b–18bα*.19 werden literarkritisch ausgeschieden und redaktionsgeschichtlich spät- und nachdtr Händen zugewiesen. Der verbleibende Grundtext wird aufgrund der sprachlichen Verwendung von הלך אחרי אלהים אחרים mit עבד einer nomistischen Hand zugetraut. Daß Dtn 13 Anleihen aus dem neuassyrischen Vertragsrecht macht, will und kann P. nicht bestreiten. Aber den Grundtext von Dtn 13 sieht er gegen E. Otto nicht als „direkte Übertragung" aus den *adê-Eiden* VTE § 10^2, sondern in der Phraseologie eher in lockerem Bezug zu altorientalischem Vertragsrecht ohne literarische Abhängigkeit. Er glaubt sogar ausschließen zu können, daß Dtn 13 von VTE (Vassal Treaty of Esarhaddon) abhängig ist, da für den dritten Fall (Dtn 13,13–19) auf phraseologische Parallelen aus anderen neuassyrischen Verträgen hingewiesen werden kann. Da der Abfall einer ganzen Stadt gegen Otto nicht einer späteren Hand zu verdanken ist, hebt sich die Eindeutigkeit des traditionsgeschichtlichen Bezugs von den Thronfolgeeiden Asarhaddons, wo Parallelen dafür fehlen, auf eine allgemeinere Ebene der Abhängigkeit. „Considering all the parallels, it is likely that vassal treaties utilized fixed phraseology and contained similar sections from treaty to treaty" (43). „The similiarities between Dt and the VTE may derive from the fact, that we simply know the VTE better than any other treaty" (44). Mit der Lösung von einer direkten Abhängigkeit von den *adê*-Verträgen lockert sich nach P. auch die Datierung aus den neuassyrischen Klammern des 7. Jhs. Die Formulierungen des Vertragsrechtes waren s.E. auch *nach* dem Zusammenbruch des neuassyrischen Reiches verfügbar. Dafür kann er allerdings keine konkreten Beispiele benennen. Insgesamt ist s. E. die Verwendung des Vertragsrechtes in religiösen Kontexten plausibler, wenn der politische Verwendungskontext nicht mehr relevant ist. So bleibt sein Urteil zu E. Ottos These klar: „The VTE is not the fixed point that would help to date Dt 13 or *Urdeuteronomium*" (44). Wenn weder innerbiblische noch außerbiblische Argumente die Datierung sichern können, sieht sich P. auf die in den Texten geschilderte Situation zurückgeworfen. Hier wird relevant, daß P. den Abfall einer ganzen Stadt als fiktives Recht im Kontext des Grundtextes verortet: „A situation during the exilic Judah or even after the Exile would be more probable than prior to it since Palestine as a whole was then inhabited by alien peoples after mass transportation by the Assyrians and the Babylonians" (49). Demgegenüber sei sowohl die Nähe zu VTE als auch zu Jer 14 vernachlässigbar und Dtn 13 am wahrscheinlichsten spät- oder nachexilisch zu datieren. Hier argumentiert P., *als hätte es die jüngere Exilsdiskussion nicht gegeben!* Mag man zu der redaktionsgeschichtlichen Hypothese stehen, wie man will, das aus der Bibel gewonnene Bild eines vollständig von Fremdem bestimmten Palästina sollte der Vergangenheit angehören. Die sehr grobe geschichtliche Verortung macht gegenüber der Spätdatierung skeptisch, und die Skepsis wird in den folgenden Analysen bestärkt.

So werden z. B. Dtn 16,21–17,7 als spätere Ergänzung ausgeschieden, weil Dtn 17,8 gut an 16,20 anschließt. Das ist rechtssystematisch außerordentlich problematisch und läßt die Diskussion um die Anordnung der deuteronomischen Gesetze vollkommen außer acht. Über die gegenüber 16,21f inhaltliche Digression in 17,1 verliert P. kein Wort. Aufgrund des Nebeneinander von אלהים אחרים und astralen Größen in 17,3 wird Dtn 17 dann einer spätdtr. Redaktion zugewiesen, die dem Grundtext von Dtn 13 eindeutig nachzuordnen ist. Wenn aber schon Dtn 13 frühestens spätexilisch war, soll für Dtn 17 ein jüngerer historischer Kontext gefunden werden: „The writer of Dt 17:2–5, 7b is already making concrete plans for the reestabilishment of the Judean society" (62). Im Unterschied zu Dtn 13 soll Dtn 17,2–7* justiziabel gedacht sein: „The law is meant to remove systematically all who endanger the homogenity of this state" (62). Ist auch Dtn 17 aus dem Weg geräumt und an das Ende des Exils in die Hand von Nomisten in Mesopotamien gegeben, bleiben einige „widerständige" Basistexte der Monolatrieforderung im Deuteronomium.

Ein ungemein wichtiger Text ist das erste Gebot im Dekalog. P. „sündigt" hier nicht nur im Detail, wenn er die Fragen nach Kontexteinbindung, Priorität der Deuteronomiumfassung, Stellung des Fremdgötterverbotes, Verhältnis zum für sekundär erachteten Bilderverbot nur streift. Seinem Lehrer Veijola verpflichtet, sieht er den Dekalog im Deuteronomium als redaktionelle Zufügung an und plädiert für eine kontextbasierte Exoduspriorität. Für letzteres argumentiert P. mit dem Paradox, daß, obwohl der Exodusdekalog den Theophaniezusammenhang zerschneide, er mit der Theophanie im Exodusbuch ursprünglicher verbunden sei. „It is reasonable to assume that the connection to Yahwe-theophany was made in Ex, and then influenced by Ex, Dt presents a shortened and slightly altered form of the theophany. This would mean that the Dt version of the Decalogue *cannot* be earlier than that of Ex" (67). Mag man noch zustimmen, daß der synoptische Vergleich keine entscheidende Argumentationskraft hat, so wird man doch nicht die bessere Kontexteinbindung des Deuteronomiumdekaloges als eines der stärksten Argumente für die Deuteronomiumpriorität so einfach wegwischen können. Da auch P. um die sprachliche und sachliche Nähe zum deuteronomischen „Hauptgebot" nicht herumkommt, versucht er mit neuen Hypothesen einzulenken: „The Decalogue would have been composed in view of the *setting* and *context* in Ex, but with the *composition* of Dt in mind. This would imply that one single author is behind both versions of the Decalogue. ... There is no compelling reason to attribute the two versions to two different writers" (68). Womit aber die Unterschiede zwischen den Fassungen doch wieder höchst relevant werden! Da zieht sich P. erneut aus der Affäre: „However, exact uniformity cannot be expected from one writer" (68). Mit dieser lapidaren Bemerkung wertet P. die Differenzen zwischen den Dekalogfassungen als marginale Änderungen, die inhaltlich bedeutungslos sind. So wird man weder dem Text, noch dem Kontext, noch der Dekalogforschung auch nur annähernd gerecht. Folge der weitreichenden Hypothese ist die *Spätdatierung des ersten Gebots*.

Gegenüber der für die Argumentation leichteren Variante, daß sich das *šᵉma,*-Israel auf die polyyahwistische Parzellierung bezieht, will P. Dtn 6,4 sowohl dem vorexilischen Urdeuteronomium zurechnen als auch als monolatrisches Zeugnis deuten. Damit sei aber keine Absetzung von anderen Göttern impliziert: „Several gods in the ANE are declared to be or defined as unique or the only ones, even in fully polytheistic religions and contexts" (79). Damit sei ein „considerable amount of rhethoric" für das *šᵉma,* in Rechnung zu stellen, womit das Zeugnis von der Einzigkeit YHWHs von intoleranter Monolatrie unterschieden sei. „The intolerance in the Shema extends to Yahweh's position as the national God of the Israelites. One should not read more into the confession" (82). Nachdem so der älteste Text für die Diskussion um die Entwicklung der Monolatrie neutralisiert ist, wendet sich die Untersuchung Dtn 4 zu. Da es sich hier um einen anerkannt späten Zusammenhang handelt, sieht P. gerade dort den realen historischen Kontext gespiegelt (93). Folgenreicher als die Differenzierungen in Dtn 4 ist die anschließende Literarkritik in Dtn 7. Dort werden die VV. 4–5 aus dem ursprünglichen Kontext herausgeschnitten und so die Intoleranz erneut in eine zweite nomistische nachexilische redaktionelle Hand gegeben. Zusätzlich wird, ohne sich länger mit dem diffizilen Vergleich aufzuhalten, mit Verweis auf Achenbach an der Ansicht festgehalten, Dtn 7,1–5 sei gegenüber Ex 34,11–16 prioritär. Damit ist auch im Privilegrecht nichts Frühdeuteronomistisches mehr zu holen, was der Leser zu diesem Zeitpunkt auch schon gar nicht mehr erwartet. Auch wenn richtig ist, daß in Dtn 7 kein früher Text vorliegt und die Mischehenproblematik in frühnachexilischer Zeit virulent ist, so sind doch die literarischen Verhältnisse des fiktiven Bündnisverbotes v. a. in Ex 34 komplexer. Das Privilegrecht läßt sich jedenfalls nicht so schnell aus der vorexilischen Liga entsorgen (s. u.)[3]. Die letzte Analyse eines Deuteronomiumtextes versucht Dtn 29,21.23aß-27 als noch exilisch spät-nomistisch zu erweisen und unterstreicht damit noch einmal die Hauptthese eines erst exilischen intoleranten Deuteronomiums.

Nach kurzen Seitenblicken in eine Reihe weiterer Texte aus dem Deuteronomium, die allesamt die Grundthese nicht ins Wanken bringen, wendet sich P. Kerntexten außerhalb des DtrG zu. Zu Recht vermutet er Einspruch gegen seine Gesamtsicht gerade aus dem Exodusbuch. Wenn sich in Bundesbuch oder Privilegrecht eine ältere intolerante Ausschließlichkeitsforderung findet, gerät die am Deuteronomium erarbeitete Sicht ins Wanken. Ein erste harte Nuß ist das Bilderverbot Ex 20,23. Obwohl P. sonst literarkritisch nicht gerade zurückhaltend ist, will er an der Einheitlichkeit des schwierigen Verses festhalten. Er sieht allerdings in dem ganzen Vers eine vom Dekalog abhängige Formulierung: „*It is not a free construction*, but was formed in relation to the Decalogue. The use of אחי in v. 23 could the be regarded as a reflection of על־פני in v. 3" (115). Abgesehen davon, daß die Unterschiede doch größer als die Gemeinsamkeiten sind, wird das syntaktische Problem des Verses damit weder gelöst noch erklärt. Doch durch die Nachordnung zum Dekalog ist auch Ex 20,23 aus der „Ge-

[2] Vgl. dazu zuletzt seine Thesen zum Fixpunkt der Deuteronomiumforschung zusammenfassend *E. Otto*, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien, BZAW 284, Berlin–New York 1999, dazu die Besprechung des Verfassers ThRev 99 (2003) 196–199.

[3] F.-L. Hossfeld, Das Privilegrecht Ex 34,11–26 in der Diskussion, in: S. Beyerle u. a. (Hg.), Recht und Ethos im Alten Testament – Gestalt und Wirkung (FS H. Seebaß), Neukirchen-Vluyn 1999, 39–59.

fahrenzone" herausdatiert. Redaktionskritisch wird das dadurch unterstrichen, daß VV. 22aß-23 als spät-nomistische Ergänzung gekennzeichnet werden. Traditionsgeschichtliche oder überlieferungsgeschichtliche Überlegungen, die für eine Frühdatierung des Fremdgötterbilderverbotes sprechen würden, bleiben unbeachtet. Ähnlich ergeht es Ex 22,19. Dort bringt P. mit den in der Forschung vorgeschlagenen Verständnismöglichkeiten die traditionelle Sicht in die Schwebe, daß es um das Verbot von Schlachtopfern für fremde Gottheiten gehe. P. tendiert gegen den weitestgehenden Konsens der Exegese zu dem Lösungsvorschlag, in den אלהים Ahnen zu sehen. Zur Absicherung heißt es dann noch: „In addition to the severe problem of dating, the verse is too ambiguous to be used in a reconstruction of Israel's early religion" (126). Während Ex 23,13 keine größere Rolle spielt, muß sich P. für seine Hypothese abschließend noch mit dem widerständigen Privilegrecht auseinandersetzen. Zu Recht erkennt er, daß sich Ex 34,14 nicht als alter Kern aus dem Kontext der VV. 12f lösen läßt und VV. 11–16 thematisch eng zusammengebunden sind. Entsprechend folgert er, daß sie *einheitlich einer Hand* entstammen. Dabei wird V. 13 zu schnell „eingemeindet" und das Konnubiumsverbot VV. 15b.16 zu schnell für den Grundtext reklamiert. Auf der Grundlage dieser redaktionsgeschichtlichen Hypothese ist es für P. ein leichtes, den Sprachbeweis zu führen und die Passage einem nomistischen Sprachgebrauch zuzuweisen. Abweichungen gegenüber dem formelhaften Gebrauch in klassischen deuteronomistischen Texten führen so eher zur Nachordnung. „Slightly deviating vocabulary may imply a later origin" (139). Ex 34,14 ist so nicht Spendertext für die Dekalogformulierung, sondern speist sich – wie V. 17 – daraus. Damit ist nach P. auch das Bilderverbot in Ex 34,17 dem dekalogischen Bilderverbot nachzuordnen. Wieder führen die sprachlichen Unterschiede in der Formulierung nicht zu Differenzierungen. Das Privilegrecht fällt entsprechend für eine vor- oder frühdeuteronomistische Intoleranz gegenüber anderen Göttern aus. Was für Ex 20,23 schon gilt, gilt auch hier: Selbst für diejenigen, die das Privilegrecht als Epitome im Kontext spätdatieren, behalten die Formulierungen ihre Singularität, die doch eher für eine zumindest traditionsgeschichtliche Frühdatierung sprechen. In der spätexilischen Zeit allerdings werden die Formulierungsunterschiede gegenüber dem Dekalog relevant und *erklärungsbedürftig*.

Das vierte Kapitel versucht die Grundthese durch den Blick auf weitere Texte des DtrG abzusichern. Der Schatten der vorhergehenden Analysen ist aber schon zu stark, um beispielsweise noch in den Elija-Erzählungen ernsthaft nach nicht-nomistischen Spuren monolatrisch motivierter Intoleranz zu suchen. Ausnahmslos alle Stellen werden als späte Ergänzungen, Einschreibungen oder ursprünglich nomistische Passagen gekennzeichnet. Außer der bloßen Möglichkeit, daß DtrH sich schon von der Baal-Verehrung im Nordreich absetzen wollte, verbleibt alles in den vorgezeichneten Bahnen. Folgerichtig behandelt P. ausführlicher die Frage, wie es sich mit der Historizität der joschijanischen Reform und der Entstehung von 2Kön 22f verhält. Um seiner Grundthese willen kann er auch diesen Text nicht als Eckstein intoleranter Monolatrie stehen lassen. Trotz weitreichender literarkritischer Operationen (er begrenzt den Grundtext auf 22,1–7; 23,8.11f.28–30) gelingt es nicht, jegliche Auseinandersetzung mit anderen Gottheiten zu eliminieren. Die Entfernung der Sonnenwagen und Fremdgötteraltäre wird nun aber nicht als Moment monolatrisch motivierter Intoleranz gewertet, sondern ausschließlich als *Tempelreinigung*. Erst nomistische Hände hätten die Reform so umgestaltet: „The attack on the other gods has later buried the fact that the Temple is the leading theme and motif of the writer" (180). Spätestens hier beschleicht den Leser der Verdacht, daß die im Deuteronomium entwickelte These in immer neu variierender *petitio principii* nun durchgetragen wird. Der von P. erarbeitete Grundtext widerspricht seiner Grundthese, sobald man nicht bereit ist, sich seiner nivellierenden Interpretation anzuschließen.

Während das fünfte Kapitel lediglich einige Aperçus zu Kultobjekten bietet, steigt die Spannung noch einmal in dem religionsgeschichtlichen sechsten Abschnitt. Hier ist P. bemüht, die Evidenz für einen begrenzten Polytheismus zurückzufahren und die Religion Israels von seiner Umwelt abzugrenzen: „Israel's religion was possibly more conservative than most other religions of the area" (225) und „Israel's religion was more centered on her main God than other religions of the area" (226). Die Personennamen werden mit Tigay als monolatrisches Zeugnis gewertet, die Inschriften aus *Kuntilet ʿAǧrūd* und *Ḫirbet el-Qôm* als regional und mehrdeutig eingestuft, und am Beispiel Ascheras wird eine Entwicklung hin zur Marginalisierung im 7. Jh. v. Chr. entworfen. Die ikonographische Evidenz, die mit Hilfe von Keel/Uehlinger zusammengefaßt wird, wertet P. in die gleiche Richtung aus: „His dominance and sole position in Israel's religion is further substantiated" (199). Gilt das schon für die Eisen IIA-Zeit, wird für die assyrische Zeit besonders auf das Fehlen anthropomorpher Darstellungen abgehoben. Ziel der Darstellung ist, die Diskrepanz zwischen dem Bild, das die nomistischen Texte zeichnen, und der archäologischen „Wirklichkeit" zu betonen. „One receives the general impression, that the writers of the DH are not aware of the religious situation of pre-exilic Judah and Israel" (212).

Die abschließenden Kapitel zeichnen das in den Analysen gewonnene Bild nach und entfalten die Grundthese. Im Urdeuteronomium fehlt die Intoleranz noch völlig, in der frühdeuteronomistischen Phase bei DtrH ist die Kritik auf das Nordreich gerichtet, aber nicht generell und erst in der spätexilischen Zeit wird bei den deuteronomistischen Nomisten ein Konzept entworfen, das die Intoleranz auf ganzer Linie in vielfacher Variation durchträgt.

Am Ende der Untersuchung bleibt ein zwiespältiger Eindruck. Daß die Fragestellung von zentraler Bedeutung für die Deuteronomiumforschung einerseits und für die Monotheismusdebatte andererseits ist, steht außer Frage. Auch daß P. mit seinen erfrischenden, knappen und oft treffsicheren Analysen die Forschung vorangebracht hat, ebenfalls. Doch sind die Ergebnisse der Analysen oft zu schlecht begründet und die „nomistischen" Datierungen überzogen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sich die Analysen der These beugen mußten. Fatal ist das Ausblenden der Prophetie aus dem Argumentationszusammenhang. Um spätvorexilische Anfänge der Intoleranz in der Durchsetzung der Ausschließlichkeitsforderung YHWHs zu finden, muß man nicht nur auf Hosea zurückgreifen, zumal die generelle Spätdatierung dort nicht greift! Aber die Auseinandersetzung mit den „Scheißgötzen" und „Mistgöttern" bei Ezechiel, mit den „Nichtsen" und der Himmelskönigin bei Jeremia lassen sich ebensowenig wie die frühe Bilderkritik in die späte Exilszeit verfrachten[4]. Unabhängig davon überzeugen Methode und Analyse und damit das Ergebnis der Untersuchung in drei wesentlichen Punkten nicht:

1. Methodisch problematisch sind die Sprachbeweise, die durchgehend die Argumentation und die Datierungen bestimmen. Aufgrund von sprachlichen Parallelen in späten Texten wird ein Text spät. Daß dafür die statistische Basis in der Regel nicht ausreicht, wird methodisch nicht bedacht. Die Möglichkeit, daß ein geprägter Sprachgebrauch *seinen Ursprung* in dem untersuchten Text hat, kommt gar nicht in den Blick. So entsteht schnell ein Sog spät-dtr Texte, die jeden der untersuchten Texte in einem sprachlichen Strudel in Datierungstiefen ziehen. Wie zirkulär die Argumentation ist, läßt sich am Beispiel des ersten Gebotes zeigen. Dort gelingt es P. nicht, aufgrund später Parallelen eine spätdtr nomistische Datierung abzusichern. Also wird die Beweisführung umgekehrt: „As seen in the other analyses, passages which use the vocabulary or otherwise depend on the first commandment may be regarded as nomistic or later. If the first commandment had been inserted into Dt much earlier than the nomists, one would expect some pre-nomistic passages, at least in Dt, to refer to it. This not being the case, one may suspect that the first commandment and thus the whole Decalogue is a late comer to Dt." (71). Damit lautet der Schluß: „The phraseology suggest that the first commandment derives from the nomists" (71).

2. Wenig plausibel ist das Ergebnis der Analysen, weil sich alle deuteronomistischen Texte in die Phase des ausgehenden Exils drängen. Die Dichte nomistischer Bearbeitungen wird in einer sehr kurzen Zeitspanne ausgesprochen hoch, so daß auch P. die eigenen Differenzierungen nicht mehr durchhalten kann: „We are in the nebulous border-zone between the late-nomists and post-nomists" (118). Wenn sich alles in nomistische und postnomistische Hände verlagert, müßten die Differenzen zwischen den Formulierungen gerade dann stärker begründet werden, wenn die sprachliche Form Hauptgrund für die Datierung ist. Da es in den Unterschieden z. B. zwischen 1Kön 18,40; Dtn 7,5; 12,3; 2Kön 17,16–18; Dtn 4,19; 2Kön 18,4; 21,3.7; 23,4 nicht nur um sprachliche Variationen, sondern um graduelle Unterschiede in der Form der Intoleranz geht, wird die bloße Zuweisung zu einer mehr oder minder homogenen Gruppe nomistischer Deuteronomisten fraglich. Die grundlegende Unterscheidung zwischen nach innen gerichteter Intoleranz, die der Durchsetzung des Ausschließlichkeitsanspruches dient, und nach außen gerichteter radikal intoleranter Kritik, die sich auf andere Religionen richtet, kommt bei P. zu kurz. Wie sich die exilisch-nachexilischen intoleranten Passagen zum gleichzeitig sich herausbildenden monotheistischen *Bekenntnis* verhalten, bedenkt er nicht. Das Verhältnis zu den nachexilischen Toleranzen in Mi 4,5 oder im Jesajabuch wird nicht eingeholt. Es stellt sich nach der Lektüre die Frage, ob die methodische Konzentration auf die Literar- und Redaktionskritik für religionsgeschichtliche Fragestellungen weiterführend oder nicht doch ein Rückschritt ist?

3. Die These gerät mit der tatsächlichen religionsgeschichtlichen Entwicklung in Konflikt. Wenn sich erst frühnachexilisch intoleranter Widerstand gegen Ascheren, Masseben, Baal, das Himmelsheer usw. herausbildet, fragt sich, wogegen sich dieser Widerstand denn überhaupt noch richtet? Die Hypothese einer rein fiktiven, nur auf einer Spur nordreichorientierter Baalskritik beruhenden Polemik überzeugt ebensowenig wie die Spekulationen über die Bedeutung Baals und eine verstärkte religiöse Einflußnahme von außen in der Exilszeit. Einer erst exilisch-nachexilischen intoleranten Monolatrie-

[4] Vgl. zur Begründung C. Frevel, YHWH und die Göttin bei den Propheten. Eine Zwischenbilanz, in: M. Oeming/K. Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, ThANT 82, Zürich 2003, 49–77.

forderung fehlt die Basis. Sie bleibt ausschließlich fiktives literarisches Spiel und darin unplausibel. Es erscheint in religionsgeschichtlicher Hinsicht höchst problematisch, daß P. nur den vorexilischen außerbiblischen Befund (und auch den keinesfalls vollständig) einbezieht, den exilischen und nachexilischen aber unbeachtet läßt. Die zugunsten der Plausibilität der Grundthese forcierte Marginalisierung des spätvorexilischen Polytheismus ist ebenso problematisch wie die von P. zum selben Zweck stark gemachte Unterscheidung zwischen „popular" und „official religion". Die Intoleranz gegenüber rein oder weitestgehend fiktiven religösen Größen, die in vorexilischer Zeit keine größere Rolle gespielt haben sollen, ist nur eine fragliche Basis für die Identität der neu zu konstituierenden nachexilischen Gemeinde.

So interessant und anregend die Fragestellung der vorliegenden Arbeit mitsamt der Einzelanalysen auch ist, ihr gelingt es nicht, die These einer erst spätexilisch intoleranten Monolatrie plausibel zu begründen und die Entwicklung der Ausschließlichkeitsforderung im Deuteronomismus auf eine neue Basis zu stellen. Sie zeigt allerdings überzeugend auf, daß die zunehmende Vehemenz und Intoleranz in späteren nomistischen Texten ebenso nach einer literarischen, theologischen, religionsgeschichtlichen oder soziologischen Erklärung verlangt, wie die Suche nach den religionsgeschichtlichen Wurzeln der Monolatrieforderung in vorexilischer Zeit nicht aufgegeben werden kann.

Köln Christian Frevel

Wick, Peter: **Die urchristlichen Gottesdienste.** Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit. – Stuttgart / Berlin / Köln: Kohlhammer 2002. 423 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Achte Folge, Heft 10), brosch. € 40,80 ISBN: 3–17–016692–1

Ziel des Buches ist es, die Rahmenbedingungen für die Entstehung des urchristlichen Gottesdienstes durch eine umfassende Untersuchung jüdischer Liturgie in der Zeit des zweiten Tempels zu erforschen. Nach einer Klärung der Begriffe für Gottesdienst in der hebräischen Bibel und in der Septuaginta zeichnet Wick die Forschungsgeschichte nach, die viel zu einseitig christlichen von jüdischem Gottesdienst abheben wollte, den christlichen Gottesdienst als antikultisch und damit eigentlich auch als antiliturgisch verstand und dadurch beide Positionen grob verzeichnete. Dagegen betont W. richtig mit neuerer Forschung, daß die frühen Christen nicht absolut gegen den Tempelkult eingestellt waren und auch sonst viel aus dem jüdischen Erbe übernahmen; dabei ist es wichtig, nicht nur auf einzelne Anknüpfungspunkte zu achten, sondern Tempel, Synagogen und Hausgemeinden gleicherweise zu berücksichtigen.

Ein Kap. skizziert auf synchroner Ebene den altisraelitischen Gottesdienst, die grundlegende Bedeutung des Opfers, wogegen auch die sogenannte Kultkritik der Propheten nicht prinzipiell gerichtet ist, und die Funktion des Gebets als Krisenintervention. Dazu kommen Schriftfrömmigkeit und Toraobservanz als weitere Formen des Gottesdienstes. Diese ganze Darstellung ist durch die Breite der Thematik notgedrungen sehr oberflächlich und hätte vielleicht durch eine kurze Zusammenfassung ersetzt werden können. Das nächste Kap. ist dem Tempelgottesdienst im ersten Jh. gewidmet; es schildert den Tempelbau und seine Bedeutung, die Funktion von Priestern und Leviten, Opferdienst und heilige Zeiten sowie die Bedeutung des Tempelkults für die individuelle Frömmigkeit. Auch hier ist manches schablonenhaft (so 61f zum schlechten Ruf der Priester und Leviten, primär auf Lk 10,31 – der barmherzige Samariter – gestützt; 73ff mehrfach zu den drückenden Kosten des Kults) und voll Wiederholungen, insgesamt aber ein guter Überblick. Die Breite des Ansatzes geht auch im Kapitel über die Synagoge zu Lasten genauerer Darstellung (nicht mehr berücksichtigt hat W. die grundlegende Monographie von L. I. Levine, *The Ancient Synagogue*, New Haven 2000). Daß die Synagoge im 1. Jh. nicht nur in der Diaspora, sondern auch in Palästina eine „weit verbreitete Institution" war (89), belegen die Zeugnisse gerade nicht; besonders für Jerusalem kann man nicht die Theodotos-Inschrift mit Hinweis auf Apg 6,9 (geht es da überhaupt um Gebäude und nicht einfach Gruppenbildungen?) so verallgemeinern, daß für Rückkehrer aus der Diaspora und andere Pilger „folglich mit weiteren Synagogen gerechnet werden" muß (89). Diaspora und Palästina, hier nochmals das wegen der Entfernung zu Jerusalem eher mit der Diaspora vergleichbare Galiläa und Judäa sind strikt zu unterscheiden. Auch die Tora*lesung* (vgl. auch 109 „in der Synagoge immer eine öffentliche Schriftlesung vorauszusetzen") – im Unterschied zur mündlichen Unterweisung in der Tora – ist für Synagogen Palästinas vor 70 nur dürftig bezeugt (für den Sabbat wäre zu ergänzen Lutz Doering, Schabbat. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum, Tübingen 1999). Die Schilderung des Gottesdienstes auf Basis des NT verallgemeinert zu sehr, zieht Entwicklungen nach 70 und v. a. der Diaspora mit herein. Richtig betont er mit der neueren Forschung, daß in der Synagoge vor 70 kein Gebetsgottesdienst nachweisbar ist, es primär aliturgische Lehrversammlungen sind, die man höchstens im weitesten Sinn als Gottesdienst bezeichnen kann. Die Synagoge ist ein unkultischer Versammlungsort, der sich vom Tempel unterscheidet, aber doch auf ihn bezogen bleibt. (101 Anm. 389: daß ein Rosch Haknesset nicht aus der Tora vorlesen darf, wird mit mMeg 4,21 belegt, ist dort aber nicht zu finden; auch bedeutet der Titel in der Mischna nie einen Synagogenvorsteher!)

Dem religiösen Leben im Haus ist der nächste Abschnitt gewidmet, dabei besonders dem Essen mit seinen Speise- und Reinheitsvorschriften, den Möglichkeiten und Schranken der Tischgemeinschaft sowie den Parallelen zum hellen. Symposion (hier Belege rein NT). Auch Gebet, Fasten und Almosen werden in diesem Kontext als Tätigkeiten der Frömmigkeit behandelt (hier springt W. von bibl. Texten direkt zum NT und dann zu rabb. Belegen).

Anschließend versucht W., die Interdependenz der drei Orte religiösen Lebens, Tempel – Synagoge – Haus, aufzuzeigen, die Verschiebungen innerhalb dieses Gleichgewichts besonders, wo der Tempel fehlt oder weit entfernt ist, und der damit verbundenen Aufwertung der Toraobservanz (auch hier ist es ein Problem, daß Texte aus mehreren Jh.en und verschiedensten Regionen zusammen behandelt werden, zwischen Palästina und Diaspora nicht genügend unterschieden wird).

Unter dem Titel „Deviante Gruppen und einigende Institutionen" geht W. auf Gruppenbildungen zur Zeit des zweiten Tempels ein (inwiefern sind diese „deviant"?) und skizziert die religiösen Ideale (v. a. auch im Blick auf das Verhältnis zu Tempel und Haus) der Pharisäer (Heiligung des Alltags, gewisse Distanz zum Tempelkult) und Essener (Rolle der Priester, „Auslagerung von liturgischen Wortelementen des Opfergottesdienstes aus dem Tempel in die Gemeinschaft der ‚Einung'" [154] als Erklärung für die vielen Gebetstexte in Qumran) sowie den priesterlichen Opferkult der Seelen bei Philo (geographische wie ideologische Distanz zum Opferkult). Bei aller Distanz zum Tempel und gewissen „Auslagerungen" ist hier nirgends eine Ersetzung des Opferkults belegt. Das gilt auch von „charismatischen" Bewegungen wie den „Wüstenpropheten", in deren Kontext auch Johannes der Täufer und Jesus genannt werden. Trotz aller Distanz bleibt stets die Abhängigkeit von dem „sich mit Tempel, Synagoge und Haus konstituierenden Rahmen des Judentums" (167).

Ausführlich befaßt sich W. mit Paulus und dem Gottesdienst, wobei er die wesentlichen Brieftexte im Detail analysiert. Er spricht von einer „metaphorischen Kultmoralisierung" bzw. „Kultsomatisierung" (182), mit der Paulus den christlichen Lebenswandel theologisch qualifiziert und den Leib betont. Kultsprache verwendet Paulus immer in einem ethischen Zusammenhang, Soteriologie wird nur selten und dann immer in Verbindung mit der Moral kultisch gedeutet. Paulus moralisiert den Tempelkult, vergeistigt ihn aber nicht (191f), er „somatisiert den Kult metaphorisch mit ethischer Zielrichtung" (192). Zur Umschreibung der gemeindlichen Versammlungen und Gottesdienste verwendet er keine Kultmetaphorik, sie haben keinen kultischen Anspruch (193), sondern sind als hellenistische Symposien zu verstehen, die religiös, aber nicht kultisch sind (221).

Nicht näher kann ich auf die weiteren Kap. zu den anderen Schriften des NT eingehen, die kompetent zu würdigen Sache eines Neutestamentlers wäre. Nur einige Randbemerkungen. Ob Mt 6,1–6 als explizites Verbot zu verstehen ist, „die Synagoge für private Frömmigkeitsübungen wie Almosengeben und Gebet zu mißbrauchen" (252), scheint mir sehr fragwürdig; die Aussage zu Apg 4,36f, daß „einem Leviten (...) der Ackerbesitz nach der Tora verboten" war (285 Anm. 898), geht an den Realitäten der Zeit des zweiten Tempels völlig vorbei. Die Charakterisierung des Vaterunser bei Mt als „Gebet für den institutionellen Rahmen der Synagoge" (292) wird wohl nicht allgemeine Zustimmung finden (siehe z. B. C. Leonhard, Art. „Vaterunser II. Judentum", TRE 34, 2002, 512–515). Zu Jakobus schreibt W. von der Synagogalisierung der Ekklesia, die zu höherem Geldbedarf und damit zu Abhängigkeit von reichen Patronen führt (310). Wo ist da der Unterschied zu Hausgemeinden, für die ja auch nur ein Reicher den nötigen Platz zur Verfügung stellen kann? Problematisch ist auch die Aussage, daß die Jesusanhänger durch den Synagogenausschluß gezwungen wurden, „deren Elemente wie z. B. die lectio continua der heiligen Schriften zu kopieren" (365): eine solche lectio continua in der Synagoge kann man frühestens aus der Mischna erschließen; wie die früheren (sicher nicht einheitlichen) Formen der Schriftlesung oder allgemeiner Unterweisung in Inhalten der Schrift in der Diaspora aussahen, die die frühen Christen kopieren konnten, ist nirgends belegt. Für die spätere Entwicklung verweist W. richtig auf die zunehmende Rekultisierung in Judentum und Christentum; in diesem Zusammenhang wäre statt des Hinweises auf die Opferung Isaaks auf dem Mosaik der Synagoge von Bet Alfa (386) ein Verweis auf die Synagoge von Sepphoris noch passender gewesen, da dort neben der Opferung Isaaks auch noch die Einsetzung Aarons und seiner Söhne zu Opferpriestern dargestellt wird.

Das Buch verarbeitet eine Fülle von Material, wobei i. a. auch die jüdische Entwicklung kompetent dargestellt wird. Der große Bogen von der jüdischen Welt des zweiten Tempels zu einer umfassenden Analyse aller gottesdienstlich zu verstehenden Texte des NT bis hin zu informativen Ausblicken auf die Entwicklung der nächsten Jahrhunderte ist vielleicht zu viel Stoff für einen einzelnen Bd; der Gefahr der Vereinfachung entgeht W. dabei nicht immer; auch wäre eine gewisse Straffung in der Formulierung von Vorteil gewesen (typisch für die Redundanz ist etwa 319 erster Absatz). Das Grundanliegen, ein weitgehend kultfreies, doch nicht kultfeindliches Gottesdienstverständnis der ersten Christen auf dem Hintergrund zeitgenössischer jüdischer Vorstellungen herauszuarbeiten, ist W. jedenfalls bestens

gelungen. Viele Leser werden ihm gerade für den großen umfassenden Überblick dankbar sein.

Wien Günter Stemberger

Wicke-Reuter, Ursel: **Göttliche Providenz und menschliche Verantwortung bei Ben Sira und in der Frühen Stoa.** – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2000. S. X, 338 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 298), Ln € 108,00 ISBN: 3–11–016863–4

Das vorliegende Buch ist die Diss., die Ursel Wicke-Reuter bei Otto Kaiser im Frühjahr 2000 in Marburg eingereicht hat. Ein zusammenfassender Beitrag der Vf.in, der die hier vorgelegte ausführliche Darstellung voraussetzt, findet sich inzwischen in dem Dokumentationsband der internationalen Ben-Sira-Konferenz 2001 („Ben Sira und die Frühe Stoa", in: „Ben Sira's God", hg. v. R. Egger-Wenzel, BZAW 321, Berlin / New York 2002, 268–281). Seit Martin Hengels Untersuchung „Judentum und Hellenismus" Ende der sechziger Jahre ist die Epoche Ben Siras als wichtiger Kreuzungspunkt innerhalb der biblischen Theologiegeschichte erkannt worden. In dieser Zeit kam es zu der ersten Begegnung der religiösen Traditionen Israels mit dem Hellenismus, der die weitere Entwicklung jüdischer und christlicher Theologie wichtige Weichenstellungen verdankt. Auch in der Schrift Jesus Sirachs hatte Hengels Untersuchung seinerzeit bereits Berührungspunkte mit dem Hellenismus ausgemacht (3). Der Vergleich seiner Weisheitsschrift mit der Frühen Stoa nimmt die Wechselwirkungen der jüdischen Begegnung mit dem Hellenismus genauer in den Blick und bietet sich schon durch die zeitliche Nähe an: Die Frühe Stoa hatte ihren Höhepunkt im dritten Jh., von der Schulgründung durch Zenon 301 über die Wirkungszeit der Schulhäupter Kleanthes und Chrysipp bis zum Tod des letzteren, 232 v. Chr. Die Stoa hat sich schnell zu einer populären Philosophie entwickelt, so daß ihre Ideen nach dem Heerzug Alexanders auch in Palästina bekannt geworden sein dürften. Ben Sira, dessen ursprünglich hebräische Schrift zwischen 190 und 180 entstanden ist, könnte stoisches Gedankengut gekannt haben (1–3). Mit dem Verhältnis der Providenz Gottes und menschlicher Verantwortung hat die Vf.in ein Thema gewählt, das Jesus Sirach bereits in seiner biblischen Tradition offene Fragen für die Aufnahme stoischer Ansätze bot. Denn auch späte weisheitliche Autoren wie Ijob und Kohelet zeigen, daß sich in dieser Zeit mitbedingt durch das wechselhafte politische Geschehen neue Fragen an die biblische Vorstellung vom Tun und Ergehen des Menschen stellten. Dies ist aber auch ein zentrales Thema der griechischen Stoa.

Die Untersuchung kann sich nicht allein auf philologische Grundlagen stützen. Die Quellentexte für die Frühe Stoa stammen aus unterschiedlichen, zum Teil viel späteren Quellen. Wörtliche Parallelen sind sehr begrenzt: Ein so zentraler stoischer Begriff wie „Pronoia" kommt im Sirachbuch gar nicht vor (88). Außerdem stößt der philologische Vergleich auf das bekannte Problem der unsicheren Textbasis des Sirachbuches, zu dem die Vf.in eine in der Forschung verbreitete Hypothese voraussetzt: Soweit vorhanden, geht sie in ihrer Übersetzung von den hebräischen Fragmenten aus, die aber schon Merkmale einer weiteren Bearbeitung der ursprünglichen Schrift Ben Siras aufweisen. Der griechische Text ist nach dem Vorwort des Enkels aus der hebräischen Schrift des Großvaters übersetzt, ist aber in der LXX nur in einem weiteren sekundären Überlieferungsstadium vorhanden. Die Übersetzung versucht das hebräische Original inhaltlich möglichst treu wiederzugeben, hat aber die Form präziser herausgearbeitet (232). Die syrische Textüberlieferung rekurriert auf eine spätere hebräische Textüberlieferung und eine griechische Übersetzung und hat eigenständig inhaltlich unterschiedliche Akzentsetzungen vorgenommen. So hat sie etwa in dem wichtigen Abschnitt 33,7–15 durch Umformulierungen und Auslassungen ein mögliches deterministisches Verständnis des Abschnitts vermieden (233). Die Untersuchung zielt daher an Stelle eines philologischen Textvergleichs auf einen systematischen Vergleich der Stoa und Ben Siras. Deswegen sind ihre Ergebnisse auf den ersten Blick auch enttäuschend. Eine literarische Abhängigkeit oder konkrete Belege einer Rezeption der Stoa durch den Siraciden bringen sie trotz der zeitlichen Nähe nicht zutage (279). Die Vf.in zeigt aber eine gemeinsame „Grundstimmung" (222) auf, deren wichtigstes Fundament die beiden gemeinsame Voraussetzung einer positiven Sicht der Natur ist, die dem Menschen als sinnstiftender Ordnungszusammenhang vorgegeben ist. Die Stoa bringt die Bestimmung des Menschen auf die kurze Formel Ciceros (50f, 186 u. ö.): *homo ortus sit ad mundum contemplandum et imitandum.* Mit dieser Formel ließe sich auch Jesus Sirachs Bestimmung des Menschen beschreiben (vgl. 152–159). Sie ist allerdings bei ihm um zwei weitere wichtige Punkte zu ergänzen: Im „Lobpreis Gottes" (17,8ff) (160) lassen sich noch Parallelen zur Stoa zeigen. In der stoischen Tradition hat er im Zeus-Hymnus des Kleanthes einen philosophisch hochreflektierten Ausdruck gefunden. Dagegen zeigen sich im „Gehorsam gegen die Gebote Gottes (17,11–14)" (ebd.) deutliche Differenzen des jüdischen Weisen zur Stoa.

Im Verlauf ihrer Untersuchung faßt die Vf.in im ersten Kap. die stoische „Physik" in einer gut geordneten Darstellung zusammen. Dabei stellt sie den theologischen Aspekt der stoischen Physik in den Vordergrund, dessen Vertiefung in den letzten Jahren auch innerhalb der Stoa-Forschung mehrfach als Desiderat geäußert wurde. In den folgenden Kap.n untersucht sie darauf entscheidende Schlüsseltexte des Sirachbuches, denen sie – außer im fünften Kap., wo er vorangeht – jeweils einen Vergleich mit der Stoa folgen läßt. Sie setzt mit einem Lehrstück über die Vorsehung Gottes in Sir 39,12–35 (55–105) ein. Durch seinen Rahmen in 12–15 und 32–35 ist es wie eine Reihe anderer Lehrgedichte in Sir in die sprachliche Form eines Hymnus gegossen. Der längste Teil der Untersuchung (106–187) ist dem größeren Lehrstück über die Verantwortung des Menschen als Gegenüber der Vorsehung Gottes in Sir 15,11–18,14 gewidmet. Die Vf.in schließt sich der bereits von Haspecker vorgeschlagenen Einteilung an und faßt diesen Abschnitt als Einheit auf, in der Ben Sira in einer gleichmäßig geformten Argumentation auf zwei Einwände in 15,11–13 und 16,17–23 antwortet (107–111). Während die vorangehenden Abschnitte in der Auslegung dem Verlauf der Texte des Sirachbuches folgen, hat das zentrale fünfte Kap. über Weisheit und Gesetz (188–223) systematischen Charakter. Der stoischen Sicht vom natürlichen Nomos stellt W.-R. den programmatischen Weisheitstext am Beginn des Sirachbuches (1,1–10) und den großen Weisheitshymnus (24) in einer thematisch konzentrierten Auslegung gegenüber. Das sechste Kap. (224–273) folgt in der Auslegung wieder dem Verlauf des dreistrophigen Lehrgedichts in 33,7–15. Jesus Sirach stößt in diesem Gedicht auf die Grenzen menschlicher Erklärung der Existenz des Bösen und versucht sie in einer „Theorie vom doppelten Aspekt der Wirklichkeit" (Marböck) zu beschreiben. Eine Zusammenfassung (275–285) resümiert die Ergebnisse am Ende der Untersuchung.

Im Unterschied zu antiken Auffassungen vom Zusammenwirken mehrerer Prinzipien erklärt die Stoa die Entstehung der Welt bloß durch zwei, ein passives τὸ πάσχον und ein aktives τὸ ποιοῦν, Prinzip (22). Das passive Prinzip sieht sie in der materiellen Grundlage der Welt, das aktive im Logos, der von der Stoa mit Gott gleichgesetzt wird. Der Logos wirkt als „schöpferisches Feuer", das in der geordneten Gestalt der Physis erkannt werden kann. Anders als in der platonischen Tradition, die die Schöpfung durch das Gegenüber eines Demiurgen erklärt, ist die schöpferische Instanz der Stoa der Natur der Welt inhärent. Der göttliche Logos schafft, erhält und leitet mit seiner umfassenden Pronoia das gesamte Sein der Physis, was die Stoa in einer umfassenden „‚Theologisierung' der Natur" (25) beschrieben hat. Jedes einzelne Seiende erhält in der teleologischen Gestalt der Welt seinen ihm von der Pronoia zugewiesenen Platz und seine zielgerichtete Funktion. Der göttlichen Pronoia steht der „‚Weltenplan' der Heimarmene" an der Seite, in dem „alles im Kosmos wie in einer Kette in einen ursächlichen Zusammenhang eingebunden ist" (34, vgl. 33–36). Die Schönheit der vorgegebenen Ordnung der Welt läßt sich an dem Gestirnenlauf am Himmel ablesen. Die geregelte ungestörte Bewegung der Sternenkörper ist Vorbild für den Menschen. Seine Freiheit besteht darin, sich dem ihm vorgegebenen Lauf der Natur einzufügen. Die stoische Telos-Formel bestimmt daher das Leben im Einklang mit der Natur als ethischen Grundsatz für das menschliche Handeln.

Die Vorstellung vom Ordnungszusammenhang der Schöpfung findet sich auch bei Jesus Sirach. Wie die Stoa erkennt er Gottes Ordnungshandeln am gestirnten Himmel, an dem kein Himmelskörper seinen Nachbarn in seinem Lauf beeinträchtigt (16, 27–28). Und auch bei ihm ist die am Himmel erkennbare Schöpfungsordnung das Vorbild für das ethische Verhalten des Menschen gegenüber seinem Nächsten (17, 14). Kants berühmtes Wort vom „gestirnten Himmel über mir und dem moralischen Gesetz in mir" hat hier bei Sirach seine biblischen Grundlagen. Ben Sira hat für die Bestimmung der Geschöpfe in ihrer von Gott vorgegebenen Ordnung sogar ein eigenes Schlüsselwort gefunden, das sonst im AT nur ein einziges Mal belegt ist (2 Chr 2,15), bei Ben Sira aber 15mal vorkommt: צרך beschreibt den Zweck, den Gott für jedes seiner Werke bestimmt hat (71). Gottes Sorge für die Welt zeigt sich in der Zweckmäßigkeit seiner gesamten Schöpfung (39, 16): „Die Werke Gottes sind alle gut, und für jeden Zweck (צרך) trägt er Sorge zu seiner Zeit." Auch wenn Ben Sira den Begriff „Pronoia" nicht verwendet, beschreibt er die Sorge Gottes für die Welt mit Formulierungen, die an den stoischen Begriff erinnern (39, 20): „Von Ewigkeit zu Ewigkeit geht sein Blick, gibt es eine Grenze für seine Hilfe?" (vgl. 75–80).

Die Einsicht in Gottes umfassende Fürsorge für die Welt stellt Ben Sira in 15,11–18,14 vor Einwände seiner Gegner, denen sich auch die Stoiker ausgesetzt sahen. Ihre Einwände weisen entweder in einer vulgären Form des Determinismus Gott die Verantwortung für die menschliche Sünde zu, oder sie streiten aus einem ethisch-liberalen Interesse Gottes Fürsorge für die Welt überhaupt ab. Während Ben Sira den zweiten Einwand mit der schon erwähnten Aufforderung zur Betrachtung der Welt (146ff) erwidert, antwortet er auf den ersten Einwand mit einer Bestimmung des freien menschlichen Willens (115–117), die der stoischen Auffassung sehr nahe kommt (Sir 15,14–15): „Als Gott den Menschen am Anfang schuf, gab er ihn in die Hand seines Willens (יצר). Wenn du willst, hältst du das Gebot, und Treue ist es, seinen Willen zu tun." Dabei drückt das hebräische יצר für den jüdischen Weisen noch kein ver-

derbtes Grundstreben des Menschen zum Bösen aus wie in der späteren rabbinischen Redewendung vom יצר הרע, sondern wie die Parallele der Verse 14 und 15 zeigt, den ursprünglich freien Willen des Menschen, Gutes oder Schlechtes zu wählen.

Die deutlichste Differenz Ben Siras zur Stoa besteht in einem zweifachen Kontrast. Darin bleibt der jüdische Weise der Heiligen Schrift treu, auf die er mit vielfachen Anspielungen und Zitaten in seinem eigenen Werk Bezug nimmt (vgl. hier die unterschiedliche Einschätzung zu der Arbeit von Prato auf S. 9f):

1) Zum einen ist Gott für Ben Sira kein weltimmanentes göttliches Prinzip wie in der Stoa, sondern er bleibt als Schöpfer der Welt ihr personales Gegenüber (vgl. 277). Dies ist wohl auch einer der Gründe dafür, warum die jüdische Tora-Auslegung bei Philo und die spätere christliche Theologie eher die platonische Vorstellung des Demiurgen für den Schöpfer übernommen hat und nicht vergleichbare stoische Erklärungsmodelle wie die eines „schöpferischen Feuers". Das Gegenüber der Schöpfung zu ihrem Schöpfer bleibt sogar in der Grenzaussage von Sir 43,27 bewahrt, die der Stoa am nächsten kommt (vgl. 223): „Und das Ende der Rede sei: Er ist das Alles!", wird sofort im zweiten Kolon ergänzt: „und er ist größer als alle seine Werke."

2) Gottes Personalität äußert sich für den Siraciden nicht nur in der Schöpfung, sondern auch in der geschichtlichen Konkretheit seines Gesetzes als Maßstab menschlichen Handelns. Die Stoa findet im Naturgesetz einen verbindlichen Maßstab des Handelns für alle Menschen, die im Kosmos zu einer einzigen Polis verbunden sind. Der Siracide greift diesen Akzent auf, indem er die Weisheit stärker als die vor ihm liegende Tradition eng mit dem Gesetz in Verbindung bringt. Spezifisch israelitische Kultvorschriften des Gesetzes treten daher zugunsten seiner allgemeinen ethischen Forderungen in den Hintergrund. Dennoch wird die Weisheit nicht zu einer alle Menschen verbindenden Vernunft, Quelle ihrer Erkenntnis bleibt vielmehr die Tora: „Nicht die Weisheit führt zum Gesetz. Vielmehr ist es das Gesetz, genauer: der Gehorsam gegen das Gesetz (verbunden mit der Haltung der Gottesfurcht), der die Erlangung der Weisheit ermöglicht" (223).

Ben Sira hält damit an der Erwählung Israels fest. An dieser Stelle bleibt zu fragen, ob sich die Erwählung Gottes bei Ben Sira nicht sogar noch stärker ausdrückt, als die Vf.in dies beschreibt. Zwar nehmen die jüdischen Sondergesetze der Tora wie die Reinheits- und Speisevorschriften oder das Sabbatgebot beim Siraciden keinen breiten Raum ein (vgl. 218). Dafür erhält aber das Priestertum am Tempel und der hohepriesterliche Gottesdienst für den jüdischen Weisen, der wohl schwerpunktmäßig in Jerusalem tätig war, einen derart hohen Stellenwert, der in keiner anderen Weisheitsschrift Vergleichbares findet (vgl. 45,6–25; 50,1–21 und 248f). Tempelkult und Priestertum aber stehen im Buch Leviticus in der Mitte der Tora, die Ben Sira schon in einer Endredaktion vorlag. Will Jesus Sirach mit seiner Schrift also möglicherweise eine Weisheit aus der Tora darstellen, die zwar nicht alle Menschen, wohl aber alle Juden auch in der gesamten Diaspora verbindet? Damit setzt er sich dann aber durch seine Bemühung um die Identität des Volkes Gottes doch – wenn auch unter der Aufnahme stoischer und anderer griechischer Ideen – deutlich vom Hellenismus ab. Möglicherweise hat die Erwählung Israels auch in 33,7–15 eine entscheidendere Bedeutung zum Verständnis des gesamten Lehrgedichts, als die Vf.in dies annimmt. Die erste Strophe (7–9) beschreibt die Besonderheit bestimmter Zeiten im gewohnten Ablauf und bestimmter Festtage vor anderen Alltagen – n. b. ein Teil der jüdischen Sondergesetze in der Tora. Die zweite Strophe beschreibt die Erwählung Israels vor allen anderen Völkern (anders 247ff). Segen und die Erhöhung (12a) spielen vielleicht doch auf Abraham an, und 12b – „und einige von ihnen heiligte er und ließ sie zu sich nahen" – auf das Priestertum, eines der wichtigsten Merkmale der Erwählung Israels im Pentateuch. Beide Strophen sehen die Erwählung in der Weisheit des Herrn begründet. Die dritte Strophe weitet diesen Gedanken auf eine grundlegende Polarität der gesamten Schöpfung aus: die Dualität von Bösem und Gutem, Leben und Tod, Frommen und Frevlern. Auch an dieser Stelle steht Ben Sira der Stoa wieder nahe, indem er den Unterschied von Bösem und Gutem durch ein „Grundgesetz der Polarität" erklärt (256–267). Wirkt an dieser Stelle aber nicht der Erwählungsgedanke der ersten und zweiten Strophe weiter? Zwar wird damit nicht die Existenz des Bösen an sich, wohl aber die Funktion des Guten gegenüber dem Bösen erklärt: Wie Israel durch seine Erwählung eine Vorbildrolle für die Völker hat, so hat jeder einzelne Mensch eine Vorbildaufgabe, indem er, vor die Entscheidung zwischen Gut und Böse gestellt, sich mit seinem freien Willen für das Gute entscheidet. Jesus Sirach weist dann nicht „dem Übel eine Funktion im geordneten Ganzen" zu wie die Vf.in gegen Ende behauptet (273). Die Polarität erhält ihren Sinn aber durch die Entscheidungsfreiheit des vorbildhaften Menschen, der das Gute an Stelle des Bösen wählt.

Als kleinere Korrekturen seien noch angefügt: Bei der Übersetzung macht die Vf.in in der Regel auf Varianten zwischen dem hebr. und dem griech. Text aufmerksam, aber leider nicht durchgängig, etwa in Sir 32,14c (59), 32,28b (61). Auf S. 144, Anm. 5, beschreibt sie als Unterschied in 16,20–22: G liest „abweichend von H^A die dritte statt der ersten Person". Es handelt sich um die dritte Person Plural, und in diesen Versen 16,17–23 entsteht in G durch Umformulierungen eine ganz andere Bedeutung, die eine eigene Erwägung wert gewesen wäre. Auf S. 114 beschreibt die Vf.in den zentralen Wert der Gottesfurcht bei Jesus Sirach: „Gottesfurcht ist die Voraussetzung dafür, daß Gott das moralisch Böse vom Menschen fernhält." Ist diese Verhältnisbestimmung aber dann im Folgenden tatsächlich richtig als „Dialektik" benannt? Handelt es sich nicht eher um ein Folgeverhältnis? S. 117 bestimmt die Vf.in den יצר als „neutrales Instrument zur Entscheidung" (vgl. auch 243). Hier vermeidet sie vermutlich bewußt die Formulierung von einem „freien Willen". Ist die komplizierte Umschreibung als „neutrales Instrument" aber tatsächlich sinnvoller? S. 240 spricht sie von einer „spätbiblischen ‚Niedrigkeitsredaktion'" des Buches Ijob. „Spätbiblische" Schriften sind im christlichen Kanon doch wohl aber späte Schriften des NT wie 2 Petr.

Frankfurt a. M. Ansgar Wucherpfennig SJ

Dogmatik

Gerlach, Thomas: **Evangelischer Glaube.** Basisinformationen und neue Zugänge. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002. 288 S., kt € 18,90 ISBN: 3–525–87189–9

Diese Publikation reiht sich ein in die lange Folge immer wieder neu unternommener Versuche einer Auslegung des christlichen Glaubensbekenntnisses und ist doch in vieler Hinsicht anders als vertraut: Ihr Vf. wagt in zahlreichen Zusammenhängen eine bildreiche Sprache, die seinem im Vorwort formulierten Grundanliegen entspricht, unsicher gewordenen Skeptikern eine Verstehenshilfe in ihrer Suche nach Glauben und bereits Gläubigen eine Klärung und Vertiefung ihrer Entscheidung zu ermöglichen (5). Er verzichtet weithin auf gelehrige Auskünfte aus der Traditionsgeschichte und – erstaunlich für einen Vf. reformatorischer Herkunft – leitet seine Gedanken auch nicht stringent aus dem Zeugnis der biblischen Schriften her. Er schreibt vielmehr auf der Basis seiner durch Erfahrung bestärkten Erkenntnisse, in die – für Kundige unüberlesbar – ein breiter theologischer Wissensschatz eingegangen ist. Zutrauen zur persönlich verantworteten Sicht des Glaubens verbindet sich mit nur verborgen ersichtlichen Rückbindungen an Gewährsleute. Die kritische Prüfung der vertretenen Thesen wird aus wissenschaftlicher Perspektive durch dieses Vorgehen nicht erleichtert. Solches strebt die Veröffentlichung jedoch auch wohl kaum an. Für Christinnen und Christen aller Konfessionen ist sie eine sehr anregende Gesprächsgrundlage über zahlreiche Fragen des Glaubens.

Die gedankliche Struktur des Buches ist an dem trinitarischen Aufbau des christlichen Glaubensbekenntnisses orientiert. In 54 kurzen Abschnitten, die in sich abgeschlossen sind und jeweils die Grundlage beispielsweise für ein Gemeindegespräch sein können, behandelt der Vf. erkenntnistheoretische Fragen (Glaube und Vernunft; Schrift und Tradition; Offenbarung und Wahrheitserkenntnis), die Lehren über Gottes Wesen und Eigenschaften (beispielsweise seine Ewigkeit, seine Allmacht, seine Liebe und seinen Zorn), die Schöpfungs- und Sündenlehre, die Christologie und Soteriologie (im Vergleich zum Glaubensbekenntnis um Fragen nach dem Leben Jesu erweitert), die Geisttheologie (in diesem Zusammenhang auch die Themen Rechtfertigung und Heiligung, Gesetz und Evangelium), die Ekklesiologie in Verbindung mit der Sakramentenlehre (Ämterverständnis, Taufe, Konfirmation, Ehe und Abendmahl) und schließlich die Eschatologie. Jeder Abschnitt endet mit einer These. Diese sind am Ende des Buches (275–286) nochmals zusammengestellt und ermöglichen einen leichten Überblick über den theologischen Standort des Vf.s. In den Ausführungen fehlen explizite Hinweise auf konfessionelle Differenzen in den besprochenen Themenbereichen nahezu vollständig. Ökumenische Dialogdokumente oder Bezugnahmen auf Ereignisse, die eine Einordnung des bezogenen Standorts in die Traditionsgeschichte ermöglichten, finden sich nicht. Zugleich vertritt der Vf. – Pfarrer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck – bei einzelnen Fragestellungen Positionen, die aus ökumenischer Sicht aufmerken lassen (etwa im Blick auf seine Wertschätzung der Kirche, 210–214, oder seinen offenen Umgang mit der Vorstellung von der Mitwirkung des Menschen im Geschehen der Bekehrung, 16–20). „Evangelisch" ist dieser Glaube offenkundig nicht im Sinne einer kontroverstheologischen Differenz, sondern in der Erwartung, mit dem eigenen Gedanken immer dem Wort Gottes im Evangelium zu unterstehen und es bezeugen zu wollen. Angesichts der bei aller Offenheit dann doch verbleibenden Erweise für die Verortung des Vf.s in der reformatorischen Tradition wäre es hilfreich, solche Bezüge zur Traditionsgeschichte bei Gesprächen, etwa in Gemeindegruppen, aufzuzeigen. Vielleicht bewegen wir uns ja auf Zeiten zu, in denen der ursprüngliche Wortsinn von „evangelisch" (und von „katholisch") wiederentdeckt wird. Wünschenswert wäre dann allerdings, manche Thesen ausdrücklicher auf der Grundlage von Gottes Evangelium im Wort der Schrift zu begründen. Insbesondere bei den soteriologischen Thesen des Vf.s habe ich da meine Zweifel, da sie

den nicht offengelegten Spuren eines Verständnisses von „Stellvertretung" und „Sühne" folgen, in denen Jesus Christus sogar als „Opfer Gottes, der ihm als Repräsentanten der Menschheit diesen Tod zugemutet hat" (153–157; 281), erscheint. Die soteriologische Relevanz des Todes Jesu läßt sich gewiß nicht leicht besprechen. Gleiches gilt meines Erachtens für die Theodizee-Thematik (110–117), bei deren Behandlung der Vf. letztlich allein auf die Verborgenheit des Sinns der Geschehnisse in Gottes Willen verweist. An manchen Stellen wäre es vielleicht doch hilfreich gewesen, sich als eine Stimme im großen Chor der Auslegerinnen und Ausleger des evangelischen Glaubens zu erkennen zu geben und die eigenen Wurzeln freizulegen. Gleichwohl bleibt das Buch eine gelungene Erfüllung des ökumenisch gemeinsam empfundenes Desiderats, Themen des Glaubens bezogen auf die Fragen unserer Zeit in erfahrungsnaher Sprache aufzunehmen.

Münster Dorothea Sattler

Klausnitzer, Wolfgang: **Grundkurs Katholische Theologie.** Geschichte – Disziplinen – Biographien. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2002. 208 S., pb € 14,90 ISBN: 3–7022–2467–X

Das von Wolfgang Klausnitzer vorgelegte Buch bietet in seiner klaren Struktur, die schon der Untertitel anzeigt, eine gute Einweisung in Begriff, Systematik und Geschichte der Theologie. Dies ist um so wichtiger, als ja das Problem der großen Verschiedenheit solcher Einführungslehrveranstaltungen, für die das Buch geschrieben ist, allein schon im deutschsprachigen Raum eine solche Durch-Sicht nahelegt.

In sehr verständlicher Weise klärt er die Doppeldeutigkeit der Theologie als einer Gott-Rede, die eine Reihe verschiedener theologischer Ansätze in systematischer Hinsicht, aber auch in der Geschichte hervorgebracht hat, die schließlich auch zur heute üblichen methodischen Gliederung von Theologie geführt haben. Daß sie ihre Form aufgrund ihrer Begegnung mit antiker Philosophie (56) gewonnen hat, macht Theologie zu einer spezifischen Gestalt der Geistesgeschichte. An diese grundsätzlichen Überlegungen fügt K. das vielleicht beste und zugleich umfangsreichste Stück dieses Buches (5. Bedeutende Gestalten der Theologie 58–185); hier läßt er Theologie durch das Prisma so unterschiedlicher Gestalten fallen wie Anselm von Canterbury, der Gott als „Grenzbegriff unseres Denkens" (82) argumentiert, Sören Kierkegaard, der das unbegreifliche Dasein Gottes in der Zeit betont, das den Menschen in die Entscheidung zwingt (154), oder Karl Rahner, der „Theologie als Mystagogie, als Erschließung des grundlegenden Geheimnisses unserer Existenz" (174) verstanden und betrieben hat. An den vielen theologischen Denkern macht K. einsichtig, daß Theologie kein uniformes Unternehmen ist, sondern in einem weiten Sinn mit lebensgeschichtlicher Sendung zu tun hat. Ein kurzer Abriß über wichtige Themenfelder des II. Vatikanischen Konzils beendet den Rundgang durchs Gebäude der Theologie.

In einfacher Sprache gehalten, ermöglicht K. jedem Theologiestudierenden, aber auch Interessenten dieses Studiums einen guten Überblick über das Unternehmen Katholischer Theologie.

Wien Wolfgang Klaghofer-Treitler

Steinhauer, Hilda: **Maria als dramatische Person bei Hans Urs von Balthasar.** Zum marianischen Prinzip seines Denkens. – Innsbruck / Wien: Tyrolia 2001. 578 S. (Salzburger Theologische Studien, 17), pb € 50,00 ISBN: 3–7022–2378–9

Das Gebirge Balthasar kann man entweder als Steinbruch mißbrauchen oder man muß das ganze Massiv beschreiben. Die Diss. aus Wien (Betreuer: Matthias Eichinger) hat lobenswerterweise die zweite Methode gewählt – was sie natürlich durch ein aufwendiges Buch mit über einem halben Tausend Seiten zu büßen hat. Bezüglich des „Konsumenten" gilt die Askese nur bedingt. Die junge Dogmatikerin versteht es wie wenige heute, luzid, verständlich, kohärent, stilsicher, didaktisch meisterlich durch das gewaltige Gedankengebäude des Baseler Theologen zu führen. Dieses wird vom gewählten Ansatzpunkt, der Bedeutung Marias in seinem Oeuvre, erhellend dargestellt. Zwar ist inzwischen die Sekundärliteratur sowohl beachtlich wie auch in zahlreichen Fällen durchaus kompetent. Trotzdem stehe ich nicht an, das hier vorzustellende Buch als eines der wirklich weiterführenden und wirklich erhellenden in der Balthasar-Exegese zu bezeichnen.

In einer einleitenden „Hinführung" (13–111) wird Balthasars Marianik (es wird noch deutlich, daß man von einer Mariologie im herkömmlichen Sinn bei ihm kaum wird sprechen können) in den Zusammenhang der Befassung mit der Herrenmutter in der katholischen zeitgenössischen Theologie gestellt, beginnend mit der Vigil des Vaticanum II. Bekanntlich findet im zweiten Drittel des 20. Jh.s, wesentlich angestoßen bzw. rezipiert durch das Konzil, eine Neuorientierung des dogmatischen Traktats statt – von einer Hypertrophie und Isolation des Stoffes zur Einbindung in die Gesamt-Glaubenslehre, v.a. in die Ekklesiologie. Dadurch werden auch ökumenische Impulse ausgelöst; sie sind allerdings erst noch zaghaft. Die Studie „Communio Sanctorum" (2000), wo das beherzter und umgreifender geschieht, kann die Vf.in natürlich noch nicht einbeziehen. Die Eröffnung des Diskurses durch sie ist in sich eine kleine Monographie, die dank der nahezu kompletten Einbeziehung der einschlägigen Literatur von großem Wert für die Marienkunde ist.

Hans Urs v. Balthasar nimmt im Konzert der Theologen einen sehr selbständigen Platz ein. Er hat sich zwar von 1944 bis in sein Todesjahr 1988 in zahllosen Aufsätzen und Büchern wieder und wieder mit dem Marienthema beschäftigt, aber er hat nie eine „Mariologie" geschrieben. Ihm geht es auch gar nicht eigentlich um die *Person* dieses Traktates als vielmehr um die Meditation des alles (also auch und an vornehmster Stelle die historische Maria) umfassenden Geheimnisses unseres Heiles. Bezeichnenderweise und richtigerweise nennt Steinhauer als Sachthema der Arbeit das marianische *Prinzip* in seinem Denken. Maria ist Typus der Heilsgeschichte nicht anders als Petrus (Prinzip Amt), Paulus (Prinzip Mission), Jakobus (Prinzip Tradition) und Johannes (Prinzip Vermittlung). Ihre eigentümliche Prinzipienhaftigkeit besteht darin, daß die genannten personifizierten Heilsveranstaltungen nur vor sich gehen können, wenn der sie leitende Glaube schon ekklesiale Gestalt angenommen hat, wenn es also eine vorausgehende Sendung gibt, die die anderen umgreift und durchdringt. Genau dieses ist Mariens Funktion. Die Konsequenz: Wenn man darüber reflektiert, denkt man schon immer über die ganze Heilswirklichkeit nach, bedarf man schon je der gesamten Theologie und einer abgründigen Spekulation. So benennt die Vf.in denn auch als Ziel der Dissertation „das marianische Prinzip als jene Dimension der Endlichkeit (...), durch die – aufgrund des der Schöpfung vorausliegenden, immer schon innertrinitarisch verwirklichten Heilsratschlusses – das Erreichen des Schöpfungszieles, nämlich das durch die ganze Weltzeit hin je neue Ankommen und Aufgenommenwerden Gottes in seiner Welt, seit jeher unfehlbar gesichert ist" (107). Der Satz ist kompliziert; die sprachliche Gestalt aber spiegelt nur das Denken Balthasars. Das Programm aber ist gewaltig, das man abarbeiten muß.

Eine ausführliche Nachzeichnung seiner und seiner Analystin Gedankengänge beanspruchte ungebührlich großen Raum. So beschränke ich mich auf die Wiedergabe des Duktus der Untersuchung – nicht ohne den Hintergedanken, der Rezensionsleser griffe vielleicht zum Buche selber. Die eigentliche Thematik wird in drei umfassenden Teilen dargeboten. Zunächst (Erster Teil) wird der Hintergrund, die Folie der Zuwendung des Schweizers zur Mutter Gottes vorgestellt: „Die ewige Eröffnung der Schöpfung – das marianische Prinzip" (112–256). In einer spirituell tiefen, dem Verdacht des Spiritualismus nicht ganz entkommenden Gesamtschau der Trinität wie der Kreaturen wird der Plan der Schöpfung vorgestellt, innerhalb derer Maria die Antwort auf die Frage ist, wie endliches Sein mit endlicher Freiheit göttlich bestimmt sein kann. „Maria ist", so Balthasar selber (Sponsa Verbi 168, zit. 215 bei S.), „jene Subjektivität, die in ihrer weiblichen und empfangenden Weise der männlichen Subjektivität Christi durch die Gnade Gottes und die Überschattung seines Geistes voll zu entsprechen vermag. In Maria findet die aus Christus entströmende Kirche ihr personales Zentrum und die Vollverwirklichung ihrer kirchlichen Idee".

Damit klingt ein wieder und wieder ertönendes Motiv Balthasarscher Theologie an, das ausführlich (neben anderen Motiven) im zweiten Teil („Maria als dramatische Person", 257–422) vorgestellt wird, die komplexe Geschlechteranthropologie. Das nachsündliche Verhältnis von Mann und Frau wird durch Christus und Maria wieder geheilt. Maria ist damit zugleich auch Prinzip der evangelischen Räte von Armut und „jungfräulicher Furchtbarkeit" sowie vom Gehorchen.

Der letzte und dritte Teil diagnostiziert Maria „als unverzichtbares Urbild kirchlicher Existenz" (495–526). Die Stellungnahme des Kardinals zu Lumen gentium VIII, dem marianischen Zentraltext des Vaticanum II, wird erörtert. Der abschließende Paragraph resümiert noch einmal sein Denken: Maria ist eine zentrale, fundamentale und universale Kategorie seines Werkes.

Natürlich verfügt die Studie über den zugehörigen Apparat. Bemerkenswert ist die Bibliographie, welche über 40 S. zählt. Was da aufgelistet wird, ist auch wirklich verarbeitet und genutzt worden.

Von Balthasar fühlt sich jemand in Faszination angezogen oder ihm wird unbehaglich bei der Lektüre seiner Schriften. Im ersten Fall erliegt er gern kritiklos dem Zauber, der von ihnen ausgeht, im anderen übersieht er vor lauter Unbehagen die theologische Dynamik, die sie geradezu ausstrahlen. S. gehört zur Klasse eins. Abgesehen von der Bemerkung, daß die Stärken und Schwächen der Mariologie zusammenfallen mit den Stärken und Schwächen der Balthasarschen Theologie in genere, entdeckt man keine kritischen Sätze. Das ist gerade darum ein schmerzliches Manko, weil die Arbeit mit einer Kontextbestimmung begonnen hatte. Innerhalb des Kontextes gerade auch zeitgenössischer Theologie und Mariologie aber darf man sehr wohl manches Fragezeichen setzen. Aber das soll nicht an dieser Stelle, gewissermaßen als Rez. in der Rez. passieren. Letztere reicht hin – und das Urteil ist, man darf es ruhig wiederholen, sehr, sehr positiv.

Pentling Wolfgang Beinert

Nüssel, Friederike: **Allein aus Glauben.** Zur Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 366 S., kt € 54,00 ISBN: 3–525–56206–3

Im ökumenischen Gespräch wird auch nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen am Reformationstag 1999 in Augsburg das Bemühen fortbestehen, tiefer vertraut zu werden mit der Genese der bezogenen Standorte, um in wechselseitiger Aufmerksamkeit die Anliegen der Gesprächspartner genauer erfassen und deuten zu können. Bei dieser Aufgabenstellung ist die wissenschaftliche Studie von Friederike Nüssel, die von der Ev. Theol. Fak. der Univ. München 1998 als Habilsschrift angenommen wurde, eine wertvolle Hilfe, da sie die unterschiedlichen Rezeptionsmöglichkeiten der lutherischen Rechtfertigungslehre beschreibt, die im innerreformatorischen Gespräch sehr früh bereits einsetzten und Schulstreitigkeiten auslösten, die bis heute nachwirken. Im Zentrum der kontroversen innerevangelischen Lehrgespräche steht dabei die Frage, ob das im Gefolge der Interpretation Luthers durch Melanchthon sich in der lutherischen Orthodoxie durchsetzende imputativ-forensische Verständnis der Rechtfertigung (im Sinne einer dem geretteten Menschen äußerlich bleibenden Zueignung der ihm fremden Gerechtigkeit Jesu Christi) das Grundanliegen Luthers selbst trifft, oder ob nicht vielmehr der in der Taufe gefeierte Glaube der Christinnen und Christen als eine Erneuerung und Verwandlung des Menschen zu verstehen ist, die im Sinne einer bleibenden Christusgemeinschaft (inkarnationstheologisch reflektiert) als fortdauernde Teilhabe an der Folge – nicht dem Grund – des Erlösungshandelns Gottes zu beschreiben wäre. Die Vf.in nimmt in ihrer Studie die Leserinnen und Leser hinein in ihren Denkweg, dessen Ausgangs- und Zielpunkte beständig transparent sind. Auch auf allen Zwischenstationen bleibt das erkenntnisleitende Interesse offenkundig (in Gestalt von sehr gut verständlichen Zusammenfassungen) und ermöglicht auf diese Weise eine sachorientierte und nüchterne Auseinandersetzung mit den herangezogenen zahlreichen Quellen des 16. und 17. Jh.s.

Bereits die sehr komprimiert gearbeitete Einleitung (11–19) gibt zu erkennen, wie intensiv sich die Vf.in in Detailfragen der Forschungsgeschichte eingearbeitet hat. Von Beginn an werden auch begriffsgeschichtliche Fragen mit Bezug auf diesbezügliche Positionierungen in der Literatur kritisch gesichtet. Die vorgenommene Selbstbegrenzung auf theologische Schriften des 16. und 17. Jh.s, was den Ausschluß erbaulicher Literatur zur Folge hat, ist nachvollziehbar begründet und legt zugleich offen, daß die Vf.in um die bereits im Reformationszeitalter bestehende Schwierigkeit weiß, von einem Unterschied zwischen Rechtfertigungslehre und Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft ausgehen zu müssen (14f). Das erste Kapitel (20–70) stellt die Theologie Osianders als den Anlaß für die Ausbildung der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre Melanchthons dar und verfolgt deren Spuren bei Johannes Brenz. Das zweite Kap. (71–111) zeigt auf, wie das forensisch-imputative Verständnis der Rechtfertigung vermittelt durch Matthias Flacius Illyricus im zeitgenössischen Luthertum an Ansehen gewonnen hat. Das dritte Kapitel (112–177) legt in einem verstärkt systematisch-theologischen Zugang offen, welche inhaltlichen Anliegen in der frühen lutherischen Dogmatik bei der Übernahme der Lehren von Melanchthon und Flacius leitend waren. Dabei wird auch deutlich, wie stark diese Epoche durch eine bestimmte Gestalt der Rezeption der Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury geprägt war. Fragen nach der Wirksamkeit der Taufe oder der Notwendigkeit einer sittlichen Erneuerung der Glaubenden traten hinter die Thematik nach dem objektiven Grund der Erlösung in Gottes Handeln an und durch Jesus Christus zurück. Das vierte Kap. (178–238) geht den Gedankenwegen der Christologie und Soteriologie in den Dogmatiken von Vertretern der Tübinger Schule (in kritischer Auseinandersetzung mit der Gießener Theologie) zu Beginn des 17. Jh.s nach und zeigt auf, wie diese lutherische Tradition zu einer Neubesinnung auf die Rechtfertigungslehre durch deren konsequente Verortung in der Christologie und Soteriologie fand und dabei der menschlichen Natur Jesu Christi im Sinne der Idiomenkommunikation höhere Bedeutung zubilligte, als dies in der lutherischen Dogmatik zuvor geschah. Die Anerkenntnis der Mitwirkung (auch) der menschlichen Natur Jesu Christi im Versöhnungsgeschehen ermöglichte eine höhere Offenheit für die Vorstellung, auch die erlösten Menschen könnten auf ihre (gnadenhaft geschenkte, darin gewiß andere) Weise im Sinne einer geistlich-mystischen Einung mit Christus als teilhabend am Erlösungsgeschehen gedacht werden. Das fünfte Kap. (239–299) zieht die zuvor aufgezeigten Linien der lutherischen Lehrtradition im 17. Jh hinsichtlich einer mystischen Einwohnung Christi in den Menschen aus und entfaltet sie rechtfertigungs- und tauftheologisch. Das sechste Kap. (300–336) widmet sich der Frage, welcher Stellenwert der Rechtfertigungslehre im Gesamt der Dogmatik zukommt. Die Vf.in spricht sich für eine kritische Prüfung der in der lutherischen Tradition bestehenden Annahme aus, die Rechtfertigungslehre – zumindest in Gestalt einer bestimmten Lehre von der Zueignung des Verdienstes Christi – müsse das Konstruktionsprinzip der Dogmatik sein. Dagegen votiert sie für eine höhere Wertschätzung der Inkarnationslehre in der Erlösungstheologie und für ein Verständnis der Glaubensgerechtigkeit, bei dem die Taufe als ein Geschehen der Erneuerung des Menschen bedacht werden kann. Allein aus Glauben wird der Mensch gerecht. Eine angesichts der in der Darstellung durchgeführten Detailarbeit sehr hilfreiche Zusammenfassung der Grundanliegen der wissenschaftlichen Studie und ein Ausblick beschließen die Darstellung (337–347).

Aus römisch-katholischer Sicht sind einzelne Erkenntnisse, die sich durch die Lektüre dieser Habilitationsschrift gewinnen lassen, höchst anregend und wertvoll: Das früh bereits einsetzende inner-lutherische Ringen um das rechte Verständnis der Rechtfertigungslehre wird ebenso deutlich wie die zeitgeschichtlichen Kontexte einzelner Positionen in Rede und Gegenrede. Dabei halten sich die lutherischen theologischen Grundanliegen in allen Variationen durch. Mit der Erinnerung an die Christusmystik, an das Inkarnationsgeheimnis und an die Tauftheologie nimmt die Vf.in Themenaspekte in den Blick, die im gegenwärtigen ökumenischen Dialog erneut wichtig geworden sind. Zugleich verzichtet sie – um der Konzentration auf ihr Forschungsfeld willen – darauf, naheliegende Hinweise auf theologisch verwandte Anliegen in der reformierten Theologie oder in späteren evangelischen Lehrtraditionen (etwa im Methodismus) zu geben. Eine Prüfung des selbst eingenommenen Standorts auf der Basis der Schriftauslegung wird von der Vf.in als unerläßlich bezeichnet (335) und bleibt der neutestamentlichen Exegese als Aufgabe bestehen. Auffällig ist, daß auch in den tauftheologischen Partien geisttheologische Argumentationen ausbleiben. Die Vf.in bleibt darin ihrer selbst gewählten Aufgabenstellung treu, die ihr vorgegebenen innerlutherischen Entwicklungen in der Rechtfertigungslehre im 16. und frühen 17. Jh. weithin durch eine werkimmanente Kritik zu reflektieren. Durch dieses Vorgehen sammelt sie einen Forschungsertrag, der jenseits aller ökumenischen Bemühungen unserer Tage in immer wieder neuen Zusammenhängen von Bedeutung bleiben wird.

Münster Dorothea Sattler

Ökumene

Baumer, Iso: **Von der Unio zur Communio.** 75 Jahre Catholica Unio Internationalis. – Fribourg: Universitätsverlag 2002. 528 S. (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 41), kt € 44,40 ISBN: 3–7278–1368–7

Mit dieser sehr sorgfältig geschriebenen Geschichte der Catholica Unio von ihrer Gründung 1924 bis zur Gegenwart ermöglicht der derzeit wohl beste Kenner dieser Bewegung zur Förderung der Ökumene mit den Ostkirchen nachfolgenden Generationen einen detailreichen Einblick in Konkretionen, die ein Grundanliegen angesichts wechselnder personeller Verantwortlichkeiten und veränderter Zeitsituationen annehmen kann. Als Zeitzeuge (geboren 1929) hat der Vf. nach 1947 über viele Jahre aus nächster Nähe miterlebt, welche Wandlungen in dieser Bewegung stattfanden. Sein besonderes Augenmerk gilt in der Publikation den Bemühungen um eine Verbreitung der Anliegen von Catholica Unio im internationalen Raum. Iso Baumer war von 1994 bis 2000 als Generalsekretär von Catholica Unio Internationalis tätig. Seine Ausführungen können sich daher sowohl auf umfangreiches Quellenmaterial als auch auf vielfältige persönliche Erinnerungen und Kontakte stützen. Damit wird eine wichtige Ausdrucksform des römisch-katholischen ökumenischen Engagements dem Vergessen entzogen, deren Vergegenwärtigung gerade angesichts der neuen Herausforderungen in den ökumenischen Gesprächen mit der Orthodoxen Kirche nicht nur aus historischem Interesse sehr bedeutsam ist.

Das Buch ist nach einer kurzen Einleitung (19–29), in der in sehr hilfreicher Weise eine Orientierung über die thematische Ausrichtung, die Methoden und die jeweiligen Zeitkontexte im internationalen Raum geschieht, weithin chronologisch strukturiert: Die im ersten Teil behandelte Gründungsphase ist v. a. auf eine Nachzeichnung der Wirksamkeit von Augustinus von Galen (1870–1949) in Österreich und der Schweiz konzentriert, nimmt jedoch auch bereits die ganz unterschiedlichen Situationen in anderen Ländern Europas sowie in den USA und Lateinamerika in den Blick. Der zweite Teil behandelt die Jahre im Umfeld des Zweiten Weltkriegs, in denen die Bewegung vor allem von der Schweiz aus ihre Tätigkeiten entfaltete. Der dritte Teil ist der Nachkriegszeit bis zur Gegenwart gewidmet und differenziert nach den einzelnen Ländern im deutschsprachigen Raum. In einem vierten Teil sind das päpstliche Schreiben zur Beauftragung des Benediktinerordens mit der Sorge um die Ostkirche, die Statuten in ihrer sich veränderten Gestalt und Übersichten über Generalversammlungen und Festveranstaltungen dokumentiert. Viele Passagen im Text und in der Quellenwiedergabe werden gewiß über längere Zeit im Sinne eines Nachschlagewerks als grundlegende Information über entlegene Vorgänge dienen.

In seinem sehr lesenswerten Schlußwort (107–111) schreibt der Vf.: „Die Catholica Unio von 2000 ist ganz anders als jene von 1921/24 – und letztlich ihr doch wieder ähnlich: Das Hauptziel (die Einheit der Kirche) blieb das gleiche, die Zwischenziele änderten sich grundlegend" (507).

Selbstkritisch und mit hoher Sensibilität für die Herausforderungen der jeweiligen Zeit faßt Iso Baumer die Geschichte von Catholica Unio als einen Weg vom Unio-Prinzip zur Communio-Hoffnung zusammen. Mit aller wünschenswerten Klarheit werden die Chancen und auch die Gefahren liturgischer Feiern römisch-katholischer Vorsteher im byzantinisch-orthodoxen Ritus beschrieben. Zunehmend hat die römisch-katholische Kirche sich als von der ostkirchlichen Tradition Beschenkte, als Lernende und nicht Lehrende erfahren. Auch die Bereitstellung von finanziellen Hilfsgütern wurde in ihrer Zielsetzung überprüft und kommt heute auch den Studienmöglichkeiten orthodoxer Priester zugute. Als historische Leistung von Catholica Unio – auch unter Einbeziehung ihrer Gründungszeit – kann demnach das lebendige Zeugnis dafür gelten, „dass die lateinische Liturgie nicht die einzig legitime Liturgie und die römische Kirche nicht die einzige Verwirklichung der Kirche Jesu Christi sind" (509).

Münster Dorothea Sattler

Masser, Karin: **Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola O.F.M. und der lutherische Abt Gerardus Wolterius Molanus.** Ein Beitrag zur Geschichte der Unionsbestrebungen der katholischen und evangelischen Kiche im 17. Jahrhundert. – Münster: Aschendorff 2002. 525 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 145), kt € 64,00 ISBN: 3–402–03809–9

Diese von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck als Diss. angenommene kirchenhistorische Studie stellt die Lebenswege und die theologischen Anliegen zweier Menschen in der zweiten Hälfte des 17. Jh.s dar, die sich nochmals redlich um die ihnen erreichbar erscheinende Union der abendländisch-westlichen Kirchen in Europa bemühten und mit ihrem Vorhaben nicht zuletzt an anderen kirchlichen Interessen und v. a. an den Einwirkungen der politischen Verhältnisse auf die angestrebten Einigungsbemühungen scheiterten. Die gewiß in ihren zeitgeschichtlichen Kontexten verorteten Biographien behalten dabei ihr ganz persönliches Profil. Zugleich werden die Themenbereiche offenkundig, die im 17. Jh. als vorrangig kontrovers galten. Schließlich wagt die Vf.in – v. a. in den einführenden und zusammenfassenden Partien ihrer Studie – einen Vergleich mit der gegenwärtigen ökumenischen Gesprächssituation, in der es aus ihrer Sicht auch so scheint, als seien das persönliche Wohlwollen einzelner Vertreter der Kirchen sowie sachliche Konvergenzen ausreichend, um eine kirchliche Union zu erreichen. Eine Grenze des durch Konsensbestrebungen zu Erreichenden sieht die Vf.in möglicherweise dann gegeben, wenn eine Bereitschaft zur Aufgabe der jeweiligen ekklesialen Identität des ökumenischen Partners gefordert sein könnte (439).

Die Studie ist transparent gegliedert: Sie faßt konzentriert zusammen, in welchen historischen Zusammenhängen die Unionsbemühungen in der zweiten Hälfte des 17. Jh.s standen. Die beiden Protagonisten dieser Bestrebungen, der spanische Franziskaner und spätere Bischof von Wiener-Neustadt Christóbal de Gentil de Rojas y Spinola sowie der lutherische Abt des Zisterzienserklosters Loccum Gerardus Wolterius Molanus, werden in eigenen Abschnitten mit ihren Biographien und den jeweils für sie relevanten kirchlichen und politischen Hintergründen vorgestellt. Die beiden Unionsschriften dieser Autoren werden inhaltlich präsentiert und analysiert. Die Vorgeschichte und die Nachwehen des gescheiterten Unionskonvents von 1683 werden dargestellt. Die je eigenen Weisen der beiden Theologen, mit ihrem Mißerfolg umzugehen, finden Beachtung. In all diesen mit reichem Quellenmaterial belegten und unter beständigem Bezug auf die Forschungsgeschichte dargelegten Erkenntnissen betrachte ich es – aus Sicht der Systematischen Theologie – als besonders hilfreich, daß die verhandelten Sachthemen ausführlich vorgestellt werden. So wird deutlich, daß Fragen der Abendmahls- und Eucharistiepraxis (allem voran die Frage nach dem Laienkelch) aus damaliger evangelischer Sicht dringlicher zu besprechen waren als Fragen des Amtes und des Kirchenverständnisses (beispielsweise 273). Dies galt gewiß nicht für die römisch-katholische Seite. Schon damals hätte eine gemeinsame Bemühung um eine Kriteriologie in der Hierarchie der Wahrheit möglicherweise weitergeführt.

Angesichts der schwierigen und umfänglichen Quellenstudien, die die Vf.in für ihre Studie auf sich nahm, ist kaum zu erwarten, daß sie sich in Detailfragen der ökumenischen Hermeneutik einarbeiten konnte. Da sie ihre Fragestellung aber erkennbar nicht allein aus historischem Interesse heraus gewählt und gestaltet hat, wäre es jedoch vielleicht möglich gewesen, im Blick auf die im 17. Jh. in den Unionsschriften behandelten Themen auf den derzeit erreichten Stand der ökumenischen Gespräche (zumindest in Gestalt von Literaturangaben) zu verweisen. Auch Hinweise auf neuere Sichtweisen der nicht-theologischen Faktoren bei den Bemühungen um die Ökumene ließen sich leicht zusammentragen. Auf diese Weise verbliebe das Studium des 17. Jh.s am Ende weniger unter dem resignativ stimmenden Eindruck, wieder einmal habe sich die Aussichtslosigkeit der Versuche, theologische Konvergenz zu erreichen, erwiesen. Statt dessen könnte die Nachzeichnung des Engagements zweier Theologen dazu ermutigen, auf die noch immer gegebene Möglichkeit zu vertrauen, im Verständnis und in der Auslegung des Wortes Gottes einig werden zu können und diesem Gut die Frage nach der ekklesialen Identität geschichtlich bedingter Bezeugungsweisen des Evangeliums unterordnen zu können. Das Ringen um die kriteriologische Relevanz der schriftgemäßen Evangeliumsverkündigung für die Gestalt der Kirche(n) verbindet das 17. Jh. mit der Gegenwart. Dazu bietet diese Studie ein hervorragend aufbereitetes Anschauungsmaterial.

Münster Dorothea Sattlert

Raiser, Konrad: **Hoffen auf Gerechtigkeit und Versöhnung.** Ökumenische Predigten. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 224 S., geb. € 20,00 ISBN: 3–17–016824–X

Wortzeugnisse sind Lebensbekenntnisse. Dies wird durch die in dieser Publikation geschehende Dokumentation von Schriftauslegungen des bis zu Jahresbeginn 2004 in Genf tätigen Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen sehr anschaulich bestätigt: In aller Unterschiedlichkeit der Themen, die Konrad Raiser im Dialog zwischen der biblischen Botschaft und dem zeit- oder kulturgeschichtlichen Kontext seiner Rede aufnimmt, schimmert sein persönliches Grundverständnis von gegenwärtiger Ökumene immer wieder durch. So bekommt diese Veröffentlichung Verwandtschaft mit einer Autobiographie – gewiß eigener Art. Leserinnen und Leser erfahren viel von einem Menschen, der im letzten Jahrzehnt die weltweite Ökumenische Bewegung entscheidend mitprägt und insbesondere bei Deutschen Evangelischen Kirchentagen ein viel gefragter Gesprächspartner ist.

Vier thematisch unterschiedenen Abschnitten sind insgesamt dreißig Predigten zugeordnet: Die Sammlung beginnt mit Gedanken zum „Beten und Tun des Gerechten" und setzt somit von Beginn an einen dem Vf. besonders wichtigen sozialethischen Akzent. Der zweite Abschnitt ist mit „Leben unter dem Zeichen des Kreuzes" überschrieben und belegt die für R. kennzeichnende Verbindung zwischen seiner lutherischen Prägung der Wirklichkeitswahrnehmung mit seinem wachen Gespür für die Orte der Gewalt heute. Im dritten Abschnitt finden sich unter dem Titel „Haltet fest die Einigkeit im Geist" Ansprachen, die im engeren Sinn die Frage nach der Einheit und Gemeinschaft der christlichen Kirchen aufnehmen; entsprechend zahlreich sind die biblischen Bezugstexte, die häufig bei ökumenischen Gottesdiensten verkündigt werden (Eph 2 und 4; 1 Kor 12 und Röm 12). Der letzte Abschnitt eröffnet die eschatologische Perspektive christlichen Lebens: „Zu einer Hoffnung berufen". Dieser Teil beginnt mit der einzigen für diese Veröffentlichung eigens verfaßten Predigt zu Ps 23; unter der Überschrift „Im Angesicht meiner Feinde" zeichnet R. die biblische Gottesbotschaft im Bild des Hirten nach, der verfolgten Menschen einen Schutzraum und Gastfreundschaft gewährt, Anwalt der Elenden und Geringen ist, schließlich niemanden mehr – selbst die Feinde nicht – aus seiner Gemeinschaft ausschließt.

Jede Predigt ist mit einer kurzen Notiz eingeleitet, die über Zeiten und Orte sowie den gottesdienstlichen Rahmen der Rede informiert. Den vier Hauptabschnitten geht eine kurze Einleitung (7–9) voraus, aus der das Grundverständnis des Predigtdienstes des Vf.s hervorgeht (möglichst dem Kontext nahe Auslegung der Schrift für die Gegenwart der versammelten Gemeinde; nicht theologisch-thematische Abhandlungen, sondern Ermutigungen und Weisungen für das Leben; Achtung der Perikopenordnung in Gemeindegottesdiensten, um sich auch selbst unter den Anspruch des Wortes Gottes zu stellen). Die Veröffentlichung schließt mit Ausführungen enzyklopädischer Gestalt zum Stichwort „Ökumene", die zum Teil auf frühere Veröffentlichungen des Vf.s zurückgreifen und eine instruktive Einsichtnahme in durch vielfältige Erfahrungen gefestigte Grundüberzeugungen R.s vermitteln: „Im Verlauf von mehr als 50 Jahren Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen und 90 Jahren Geschichte der ökumenischen Bewegung haben wir den weiten Horizont der Ökumene Gottes besser verstehen gelernt. Die ökumenische Bewegung ist eine ständige Einladung zur Grenzüberschreitung. Angesichts der vor uns liegenden Herausforderungen ist das traditionelle kirchenzentrierte Verständnis von Ökumene zu eng geworden" (219). Auch innerhalb der reformatorischen Traditionen, die sich derzeit in Europa und weltweit verstärkt um ein Verständnis von Kirche bemühen, das Kirchengemeinschaft ermöglicht, wird diese Einstellung nicht unwidersprochen bleiben. Es vertritt sie ein Mensch, der gewiß unverdächtig ist, das ökumenische Anliegen nicht zu teilen. Wie andere macht er seine ökumenische Hoffnung an einem Wort der Stockholmer Weltkonferenz für Praktisches Christentum (1925) fest: „Je näher wir dem gekreuzigten Christus kommen, umso näher kommen wir einander" (106). Er erinnert in einer Auslegung von 1 Kor 12,12–27 aus Anlaß des 25jährigen Bestehens der Irish School of Ecumenics in Dublin 1995 an diese Grundüberzeugung der Ökumenischen Bewegung und ist dabei offen für eine konkrete, geschichtlich erfahr-

bare Ausgestaltung der zu suchenden Gemeinschaft der Christinnen und Christen: „Wir können keine wirkliche Beziehung zu Christus haben unabhängig vom Leben in der Gemeinschaft. Ein lebendiger Leib wächst, bewegt sich, empfindet Schmerz und steht in ständigem Austausch mit seiner Umwelt. Die Gegenwart Christi wird Teil unserer menschlichen, sozialen und geschichtlichen Wirklichkeit unter Einfluß der Spannungen und Konflikte in menschlicher Geschichte (103).

Mögen das Erfahrungswissen und die geistlichen Erkenntnisse R.s die Ökumene weiterhin bereichern! Die Publikation eröffnet Blicke in die Welt.

Münster Dorothea Sattler

Rigl, Thomas: **Die Gnade wirken lassen.** Methodistische Soteriologie im ökumenischen Dialog. – Paderborn: Bonifatius 2001. 194 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–89710–174–2

Diese von der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Regensburg angenommene Diss. gibt einen hilfreichen Einblick in die Lebensgeschichte und die theologischen Anliegen des Begründers des Methodismus, John Wesley, skizziert die ökumenische Haltung dieser der reformatorischen Tradition verpflichteten Freikirche von ihren Anfängen im 18. Jh. bis zur Gegenwart und konzentriert ihre Aufmerksamkeit – dem eigenen Selbstverständnis dieser spirituellen Bewegung entsprechend – auf Fragen der Erlösungslehre, in denen sie im Gefolge der Gründungsimpulse auch weiterhin eigene Wege ging. Im Umfeld der anhaltenden Gespräche über die Tragfähigkeit der 1999 in Augsburg unterzeichneten lutherisch/römisch-katholischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" bietet diese wissenschaftliche Studie auf längere Sicht hin solide erarbeitete Grundinformationen über die Genese des methodistischen Bekenntnisses in Fragen der Soteriologie, dessen wichtigstes Unterscheidungsmerkmal im Vergleich zur lutherischen Lehre in der höheren Anerkenntnis der den Menschen im Geschehen der Rechtfertigung verwandelnden Gnade ist.

Die Studie ist in ihrem Aufbau klar strukturiert: Die durchaus als erstes Kap. zu betrachtende längere Einleitung macht mit der Person, dem Werk und der ökumenischen Grundhaltung von John Wesley vertraut und zeigt auf, wie sich das ökumenische Engagement des Methodismus in den nachfolgenden Generationen bewahrt hat. Das zweite Kap. zeichnet mit Bezug auf ausgewählte Schriften Wesleys und mit Verweisen auf Sekundärliteratur aus der methodistischen Tradition die Grundgedanken seiner Erlösungslehre nach. Dabei wird zum einen deutlich, daß es zwar durchaus Entwicklungen in der Soteriologie Wesleys gab, seine Wertschätzung der im menschlichen Leben wirksamen Gnade (vorab im sozial-diakonischen Handeln und im Zeugnisdienst der Verkündigung) sich gleichwohl durch alle Zeiten durchhielt und auch auf entsprechende Prägungen Wesleys in seinem Elternhaus zurückzuführen sind. Gottebenbildlichkeit, zuvorkommende Gnade, Wiedergeburt, Heiligung und Vollendungsgewißheit sind biblisch geformte theologische Überzeugungen, mit denen Wesley in das Gespräch mit den reformatorischen Traditionen seiner Zeit eintrat und dabei auch Offenheit zeigte für die altkirchliche Zeit der Kirchenväter und für den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche. Das dritte Kap. nimmt einzelne Vertreter der gegenwärtigen methodistischen Theologie in den Blick und erläutert deren Anliegen in der Soteriologie unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Lebenskontexte (USA, Südamerika, Großbritannien und Deutschland). Bei aller Unterschiedlichkeit der Entwürfe sieht Rigl eine hohe Bereitschaft auch im gegenwärtigen Methodismus, Wesleys „Synergismus" und seinen „Gnadenoptimismus" in der Anthropologie aufzunehmen (131). Später wird dann deutlich werden, daß diese Grundoption Wesley zwar mit der römisch-katholischen Position verbindet, im Blick auf die Ekklesiologie jedoch deutliche Unterschiede anzumerken sind (186). Das vierte Kap. stellt die zum Zeitpunkt der Erarbeitung der Diss. veröffentlichten Dialogergebnisse über Fragen der Soteriologie dar und unterscheidet dabei zwischen dem Gespräch zwischen Vertretern der unterschiedlichen reformatorischen Traditionen und jenem zwischen den Sachwaltern der Anliegen Wesleys und der römisch-katholischen Kirche. Augenscheinlich wird erneut, wie reichhaltig die Bemühungen in der weltweiten Christenheit sind, anthropologische und ekklesiologische Aspekte der Erlösungslehre einvernehmlich miteinander zu besprechen.

Erstaunlicherweise geht die Publikation nur an ganz wenigen Stellen auf die weit verzweigten ökumenischen Gespräche über die Erlösungslehre oder Rechtfertigungsthematik außerhalb des Methodismus ein. Ein Versuch der Selbstpositionierung in den verbliebenen Kontroversen in Rückbindung an eine Gestalt der Schriftauslegung oder mit Verweis auf Traditionszeugen geschieht nicht. Die Studie beschränkt sich in anerkennenswerter Weise auf die nüchterne Wiedergabe der Beiträge des Methodismus zu diesem Themenfeld und verbleibt dabei zumeist bei einer sehr gut nachvollziehbaren, zentrale Aussagen gut erfassenden Rezeption vorliegender Dokumente. In der ökumenischen Hermeneutik schließt sich R. der Grundoption an, einen differenzierten Konsens anzuzielen (184). Offenkundig war zum Zeitpunkt des Abschlusses der Diss. noch nicht bekannt, daß der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen sich nach der Verständigung mit dem Lutherischen Weltbund um eine Erweiterung der Gespräche mit dem Weltrat Reformierter Kirchen sowie dem Weltrat Methodistischer Kirchen bemühte und dabei inzwischen Ergebnisse erzielte, sonst wäre es wohl möglich gewesen, den Ausblick in dieser Hinsicht weniger offen zu gestalten (186). Die inzwischen aufgenommenen multilateralen Dialoge über die Rechtfertigungslehre sind gewiß noch nicht abgeschlossen, und immer wichtiger wird dabei der Einbezug der orthodoxen und der freikirchlichen Traditionen in die auf Weltebene lange Zeit bilateral geführten Gespräche. Bei diesem Bemühen wird die Diss. von R. ohne Zweifel eine wertvolle Hilfe sein, da zumindest im deutschsprachigen Raum noch wenig Vertrautheit mit dem Methodismus in Geschichte und Gegenwart besteht.

Münster Dorothea Sattler

Zur Ökumene verpflichtet, hg. v. Eva-Maria Faber. – Fribourg: Academic Press 2003. 154 S. (Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur, 3), brosch. € 19,30 ISBN: 3–7278–1458–6

Ausgelöst durch die Diskussionen um Möglichkeiten, mit anderen Christen gemeinsam das Abendmahl zu feiern, schießen zu diesen und zu verwandten ökumenischen Themen seit einiger Zeit Publikationen dazu aus dem Boden wie Pilze. Ein Bd, der in vielerlei Hinsicht positiv auffällt, ist das hier unter ökumenischen Gesichtspunkten dokumentierte Studienjahr der Theologischen Hochschule Chur, hervorgegangen aus Impulsen des Ökumenischen Kirchentags Berlin, herausgegeben von der auch sonst sehr rührigen Systematikerin Eva-Maria Faber (Dogmatik, Fundamentaltheologie). Am Beginn steht ein Beitrag des sehr präzisen Exegeten Walter Kirchschläger, der, vom Neuen Testament her, kirchliche Einheit als dynamisch-spannungsvolle Einheit beschreibt (bes. unter Beachtung von Eph 4,1–6; Joh 17,20–23 und 1 Kor 1; Einheit der Kirche ist Einheit in Vielfalt). Diese Vielfalt umfaßt die Kirchenstrukturen. Der reformierte Theologe Ruedi Reich skizziert die reformierte Perspektive, in welcher die gegebene Einheit in Christus stark fokussiert wird. Gerade deshalb kann es viele Verwirklichungsweisen von Lebensformen in Christentum und Kirche geben. Eva-Maria Faber selber behandelt die als sehr wichtig erkannte Frage der Umkehr in der Ökumene: „Von der Mühe konkreter Schritte. Umkehr als Prinzip der Ökumene." Am Ende des Bdes steht ein zweiter, sehr ausgewogener Beitrag von ihr über Gemeinschaft am Tisch des Herrn. Der Ethiker Christoph Stückelberger berichtet aus der Praxis, wie nämlich die beiden Entwicklungshilfeorganisationen „Brot für alle" und „Fastenopfer" kooperieren. Helga Kohler-Spiegel fügt religionspädagogische Anmerkungen an.

Münster Harald Wagner

Moraltheologie

Wolfers, Melanie: **Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft.** Der fundamentalethische Entwurf von Klaus Demmer. – Freiburg / Fribourg: Herder 2003 / Academic Press 2003. 404 S. (Stud. z. theol. Ethik, 99), kt € 48,00 / sFr. 68,00 (Preis in Vorbereitung) ISBN: 3–451–28071–X / 3–7278–1413–6

Die Diss., die am Freiburger Lehrstuhl für Moraltheologie vorgelegt worden ist, bietet eine intellektuell hoch kompetente und wissenschaftlich mit höchster Sorgfalt erstellte Studie zum theologisch-ethischen Ansatz eines der bedeutendsten Moraltheologen der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In überaus kundiger und umsichtiger Weise erarbeitet die Vf.in an Hand einer Werkanalyse und einer systematischen Interpretation das Anliegen und die wissenschaftliche Leistung von Klaus Demmer.

Die Arbeit versucht zunächst in einer werkgenetischen Darstellung, die Ausrichtung im Denken Klaus Demmers zu erfassen. Die Vf.in betont dabei den spirituellen Ausgangspunkt des gesamten Denkansatzes („Exposition" [25–61]). Sie macht diese Beobachtung v. a. an der Analyse der Diss. Klaus Demmers fest, in der die Naturrechtstheologie des Heiligen Augustinus als eine offenbarungstheologische Interpretation naturrechtlicher Rationalität, also als Theorie der durch die Heilsgeschichte der christlichen Glaubenserfahrung in ihr eigentliches Recht eingesetzten ethischen Vernunft verstanden wird. Diese Synthese von Glaube und Vernunft stellt nach der Überzeugung der Vf.in auch den Kern der hermeneutischen Ethiktheorie Klaus Demmers dar. Er vermag deshalb von der christozentrischen Ausrichtung der Moraltheologie (aus der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil und unmittelbar danach) zu einer wissenschaftlichen Begründung theologischer Ethik fortzuschreiten, welche den theologi-

schen Ausgangspunkt auf eine rationale Vermittlung im Sinne christlich-anthropologischer Leitbilder hin überschreiten kann.

Der erste Hauptteil der Arbeit („Die erkenntnistheologische und -philosophische Rahmenstruktur der Fundamentalmoral bei Klaus Demmer" [63–197]) dient deshalb zunächst der Sicherung der Grundthese. Die Vf.in stellt überzeugend und mit einer kaum zu überbietenden Kenntnis des theologischen Werkes von Klaus Demmer die Entwicklung dieses christozentrisch-anthropologischen Ansatzes dar: von der Reflexion des Augustinischen Naturrechts über die transzendentaltheologische Fundierung theologischer Ethik in der Habil.schrift Demmers bis hin zur hermeneutischen Entfaltung. Gekonnt werden die philosophischen Hintergründe aus der Transzendentaltheologie und der hermeneutischen Philosophie Gadamers erschlossen sowie in ihrer Umformung innerhalb der theologischen Reflexion Demmers rekonstruiert. So kann die Vf.in die Leistungen dieses Moraltheologen würdigen: gegenüber der scholastischen Tradition, welche die theologische Ethik auf eine subjektvergessene Objektivität und rationalistische Kasuistik zu fixieren neigt, aber auch gegenüber der neuzeitlichen positivistischen Vernunft vermittelt Demmer ein Verständnis von Ethik, welches aus der Deutung von Sinn heraus das Handeln strukturiert und entwirft. Sehr richtig kommt dabei klar heraus, wie Klaus Demmer immer wieder um eine Grundlegung der theologischen Ethik in anthropologischen Leitvorstellungen auf dem Hintergrund der christlichen Weltanschauung ringt, diese Leitvorstellungen aber nie konkret ausformuliert, sondern immer nur als hermeneutischen Horizont gefordert hat. Die formale Auffassung der Ethik als Sinnwissenschaft wird in allen ihren Konsequenzen im Demmerschen Denken entfaltet.

Im zweiten Hauptteil („Der systematische Grundriß der Fundamentalmoral bei Klaus Demmer" [199–374]) sucht die Vf.in, die Bedeutung dieses Entwurfes für eine gegenwärtige ethische Reflexion zu bestimmen. In einer gewissen Frontstellung gegen die moderne Unterscheidung zwischen der ethischen Theorie des Guten und des Gerechten deutet sie Demmer als eine christliche Option für die lebensweltliche Rückbindung moralischer Reflexion moderner Gesellschaft. Im Kontrast etwa zu den formalen Konzepten der Diskursethik sieht die Untersuchung in Demmer den gezielten Gegenentwurf einer im Kontext der christlichen Weltanschauung stehenden lebensweltlichen Ethik und moralischen Tradition. Bezeichnenderweise skizziert die Vf.in diesen Entwurf dann allerdings – gemäß der inhaltlichen Zurückhaltung Demmers – als eine (wie die Diskursethik „prozedurale") *formale* (nicht nur rational argumentierende, sondern) existentielle Ethik, in der Kriterien der Wahrhaftigkeit, biographischen Konsistenz und Sinneinsicht für die universale Überzeugungskraft stehen sollen. Letztlich ist das Gewissen und die moralische Persönlichkeit der Ort, in denen die entscheidenden moralischen Kompetenzen moderner Gesellschaft verortet werden und für die die christliche Ethik mit ihrem auf Sinn bezogenen Deutungshorizont die ausschlaggebenden Impulse setzen kann.

Die Frage aber ist, ob hier nicht die Grenzen der Theologie und Ethik Klaus Demmers zu wenig beachtet werden. Die Vf.in räumt zwar immer wieder die inhaltliche, formale ‚Leere' der wissenschaftlichen Werke Demmers ein. Aber sie sieht in dem Verweis auf die formale Angewiesenheit moralischer Überzeugungsbildung auf das Gewissen, die existentielle Lebenswelt und Hermeneutik der Traditionen die sachgerechte Antwort auf die Konflikte gegenwärtiger Ethik. Hier wäre jedoch eine Klarstellung der Grenzen dieses Denkens sachgerechter gewesen. Ausgerechnet Habermas, der wie kein anderer die Verwiesenheit diskursethischer Prinzipienethik auf die Lebenswelt formuliert hat, wird sozusagen kritisch ausgegrenzt gegenüber der eigentlichen Universalität Demmerscher Hermeneutik. Zur Beschreibung der Leistung Demmers wird gleichwohl der (von Habermas entlehnte, diskursethische) Begriff der auf die ‚Lebenswelt' bezogenen Ethik verwendet. Und merkwürdigerweise bleibt das Spätwerk Klaus Demmers, das sich der Rechtsethik widmet, bei der Vf.in fast unberücksichtigt. Hier hat Demmer immer von einer Dialektik zwischen säkularer, pluralistischer Demokratie und dem christlichen Gewissen gesprochen.

So muß an dieser Stelle der Vf.in widersprochen werden. Es ist richtig, daß Demmer gegenüber einem konsenstheoretischen Konzept immer wieder die Bedeutung des Dissenses und der unreduzierbaren Verantwortung des einzelnen Gewissens betont hat. Im Spätwerk mehren sich aber Gedanken, die zumindest die Demokratie als ein Konzept würdigen, das unter Regeln der Konsensbildung der Wahrheitsfindung beste Voraussetzungen bietet. Neben dem Motiv des Protestes steht das der (differenzierten) Mitwirkung und Partizipation. Das Denken Demmers erweist sich in diesem Sinne doch als uneinheitlicher, als es die hier rezensierte Arbeit durch die Schlüsselanalyse der Diss. Demmers vorgibt. Demmer hat in seinem Werk immer wieder neue Motive und philosophische Horizonte aufgenommen, die auch Neuerungen, wenn nicht gar Brüche in seinem Denken markieren. Das wird in der vorliegenden Arbeit zu sehr geglättet.

Die inhaltliche Leere, die dem Ansatz aufgrund seiner Nähe zur Transzendentaltheologie anhaftet und ihn mit der transzendentaltheologisch vorherrschenden existentialistischen Reduktion der personal-dialogischen Spannung der Heilsgeschichte verbindet (darunter fällt auch eine gewisse Marginalisierung konkreter biblischer und dialogischer Philosophie der Beziehung und Liebe, was der Rez. vielleicht zum Zeitpunkt des damaligen Standes der Entwicklung des Werkes von Demmer etwas ungeschickt mit der Unterbelichtung der präsentischen Eschatologie zu beschreiben suchte), ist auch der Grund für kritische Einschätzungen der Theologie Demmers.

Solche Kritik soll aber nicht verdecken, daß das Lebenswerk Demmers in dieser Untersuchung eine wirklich schöne und angemessene Würdigung erfahren hat, die Klaus Demmer verdient und zu der man der Vf.in nur gratulieren kann.

Erfurt Josef Römelt

Liturgiewissenschaft

Bieritz, Karl-Heinrich: **Liturgik.** – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2004. XXVIII, 770 S. (de Gruyter Lehrbücher), geb. € 64,00 / pb € 39,95 ISBN: 3–11–017957–1 (geb.) / 3–11–013236–2 (pb)

Kurz nach seiner Emeritierung legt der früher in Rostock lehrende evangelische Praktische Theologe sein lange erwartetes Lehrbuch als opus magnum vor. Dabei erscheint die Zeit für ein liturgiewissenschaftliches Lehrbuch zum einen günstig: Mit den bisherigen sieben Bänden von „Gottesdienst der Kirche", dem u. a. auch von K.-H. Bieritz herausgegebenen Handbuch der Liturgik, eben in überarbeiteter dritter Auflage erschienen, aber auch kleineren Werken wie der „Einführung in die Liturgiewissenschaft" von Reinhard Messner und manchen anderen Büchern liegt viel Material bereit, das in einem Lehrbuch präsentiert werden kann. Zum anderen stellt sich aber angesichts der mittlerweile auch im evangelischen Bereich erfreulichen Zahl von Kompendien und Studienbüchern der Liturgik die Frage, welche besonderen Akzente denn ein weiteres Buch setzen kann. In der Tat trägt B. gegenüber den bisherigen Werken gewichtige neue Einsichten bei:

Schon im Vorwort betont der Vf. den „ökumenischen Charakter" seines Lehrbuchs, „das die konfessionellen Teilkulturen nicht gegeneinander aufrechnet, sondern sie als bleibend aufeinander bezogene Realisationen der Glaubens-, Kirchen- und Gottesdienstkultur des Christentums begreift" (VI). Durchgehend sind die römisch-katholische und die evangelisch-lutherische Position berücksichtigt. Dazu treten immer wieder Hinweise auf die orthodoxen Kirchen, die anglikanische Kirche und – allerdings eher selten – auf reformierte Traditionen.

Über vorhandene Werke hinaus stellt das Buch zahlreiche liturgische Formulare dar, in Schaukästen übersichtlich präsentiert und meist nachfolgend interpretiert. Dieser aus langjährigem akademischen Unterricht erwachsene Schatz kann gut Grundlage entsprechender Seminarsitzungen und Vorlesungsstunden sein. Daß dabei manchmal die Gottesdienstordnung vielleicht dem Leser/der Leserin nicht so wichtig erscheinen mag und eine andere vermißt wird, ist nicht zu vermeiden. Im ganzen ist es B. v. a. für die altkirchliche und reformatorische Zeit gut gelungen, die zentralen Texte zu versammeln.

Einen Höhepunkt des Buchs stellen die Analysen dieser Texte regelmäßig dann dar, wenn der Vf. ihre Entwicklung und die dabei gegebenen Veränderungen nicht nur historisch referiert, sondern semiotisch interpretiert. Dazu legt er sich an verschiedenen Stellen des Buchs das Werkzeug zurecht: vor allem im zweiten Kap. (2.3.) unter „Liturgische Codes" und im siebten Kap. unter „Zeichenklassen" (7.1.2.). Im – in der Gliederung allerdings nicht als solchen gekennzeichneten – ersten Teil des Buchs, der – nach einem einleitenden Kap. – die Kap. 2 bis 8 bzw. 9 umfaßt, überwiegt die kulturgeschichtlich belehrte zeichentheoretische Perspektive. Hier stellt B. die wichtigsten „Sprachen" vor, deren sich Liturgik bedient: Zeiten, Räume, Klänge, Rollen, Körper, Worte, Brot und Becher. Im weiteren, eine Liturgiegeschichte mit dem Zentrum Eucharistie umfassenden, Teil überwiegt bei weitem die historische Stoff-Präsentation. So wird dem vom Vf. selbst – an allerdings eher verborgener Stelle (237 Anm. 1) – für sich in Anspruch genommenen „semiotisch-liturgiehistorischen" Ansatz mehr liturgiehistorisch als semiotisch entsprochen. Offensichtlich war – auch die unübersehbare Schwierigkeit bei der Gliederung zeigt dies – das im Laufe der Zeit angesammelte historische Material doch zu umfangreich, als daß es durchgehend semiotisch hätte erschlossen werden können. Aber hier könnte – angeregt durch die Exempla im Buch – eine Aufgabe zur Weiterarbeit für die Studierenden liegen.

Allerdings verbindet sich hiermit noch ein grundsätzlicheres Problem. Wie B. selbst – unter Bezug auf Michael Meyer-Blanck – ganz kurz erwähnt (54f), kann zwischen dem Code des Werkes und dem Code der Rezipienten unterschieden werden. In ähnliche Richtung weist die von B. nicht erwähnte Unterscheidung von Sinn- und Feiergestalt, wie sie z. B. Friedrich Lurz für die ökumenische Liturgiewissenschaft fruchtbar machte. Vorliegende Liturgik berücksichtigt fast nur die Codierungen des Werkes, insofern sie sich aus der historischen Analyse der vorliegenden schriftlichen Gottesdienstformulare ergeben. Die Sicht der heute Gottesdienste Feiernden bleibt unbedacht. So fehlen empirische Befunde zur Gegenwart – etwa hinsichtlich des Gottesdienstbesuchs, des Interesses an einzelnen Gottesdienstformen usw. Von daher ver-

wundert es nicht, daß die Kasualien, also Gottesdienstformen, die sich hoher Attraktivität bei der Mehrzahl der Menschen erfreuen, nur stark abgekürzt im letzten Kap. erwähnt werden. Ihre mögliche Bedeutung für ein zeitgemäßes Gottesdienstverständnis bleibt unbedacht.

Mit der einseitig historischen Ausrichtung hängt auch zusammen, daß bei den im – nicht ausdrücklichen – zweiten Teil, der die Kap. 10–17 umfaßt, das Referat der Gottesdienstordnungen teilweise weit vor der Gegenwart abbricht. So endet z. B. die Vorstellung des anglikanischen Gottesdienstes mit 1662. Aber auch schon im ersten Teil ist eine merkwürdige Konzentration auf historisch Zurückliegendes unübersehbar. So hört z. B. die fast fünf S. umfassende Übersichtstabelle zum Werden des Kirchenjahres mit dem 4./5. Jh. auf. Neue Entwicklungen, wie sie z. B. Kristian Fechtner für den Altjahresabend beschrieben hat und wie sie sich lebensweltlich in der Veränderung der Festzeiten zeigen, bleiben unerwähnt.

Insgesamt scheinen mir in der Liturgik von B. zwei Werke vorzuliegen: eine semiotisch an den Sprachen der Liturgie interessierte Studie, die aber auch ihr Material vor allem aus der weiter zurückliegenden Geschichte gewinnt, und eine gediegene Liturgiegeschichte. Beide sind materialreich und – begünstigt durch den flüssigen Stil des Vf.s – lesenswert. Wenn es zu Verbindungen zwischen beiden Teilen kommt, erschließen sich neue Horizonte.

Doch hat die einseitig historische Akzentuierung ihren Preis. Es bleiben nicht nur wichtige liturgische Innovationen ungenannt; verbreitete Gottesdienstformen wie der Kindergottesdienst, der Fernseh- und Rundfunkgottesdienst oder der (heutige, nicht der reformatorische) Schulgottesdienst werden lediglich in Nebensätzen erwähnt. Weiter fehlt die Markierung und dann auch Bearbeitung der gegenwärtigen liturgischen Probleme, sei es die Krise des Sonntagsgottesdienstes in vielen Gemeinden, die Schwierigkeit, die Heranwachsenden in den Gemeindegottesdienst zu integrieren, das Problem des Ausschlusses Geschiedener von der Eucharistie in der römisch-katholischen Kirche und vieles andere mehr. Die insgesamt das Werk bestimmende Konzentration auf die sonntägliche Messe zeigt hier hinsichtlich der – ja nicht zufällig entstandenen – Formenvielfalt ihren Schatten. Aber auch theologisch kann gefragt werden, ob das hier leitende Gottesdienstverständnis in seiner Konzentration auf den öffentlichen kirchlichen Kult den theologischen und wirkungsgeschichtlich relevanten Impulsen der Reformation (und des Neuen Testaments) entspricht. Kann tatsächlich die ganze Dimension häuslicher und privater Praxis pietatis in einer Liturgik ausgeblendet werden (knapp aus formalen Gründen begründet auf S. 10f)?

So bleibt dem Vf. zu danken für ein auf die Eucharistie und den sonntäglichen Gottesdienst konzentriertes semiotisch-liturgiehistorisches Lehrbuch, das sowohl evangelisch-lutherischen als auch römisch-katholischen Leserinnen und Lesern durch zahlreiche liturgische Formulare gutes Anschauungsmaterial für die kirchenoffizielle Entwicklung des Gottesdienstes gibt. Zugleich ruft das hier bereitgestellte semiotische und historische Material danach, lebensweltbezogen aufgearbeitet zu werden. Daß der Vf. auch hieran Interesse hat, hat er in früheren Publikationen gezeigt und blitzt auch in der vorliegenden Liturgik manchmal durch. Ich wäre wohl nicht der einzige, der sich – gegründet auf dem entfalteten historischen Fundus – über eine entsprechende praktisch-theologische Fortsetzung aus seiner Feder freuen würde. Besonders interessant wäre es dann, ob das von Peter Cornehl übernommene, am Schleiermacherschen Begriff des darstellenden Handelns orientierte Gottesdienstverständnis B.s ausreicht, um rezipientenorientiert heutige Gottesdienste (Plural) zu begreifen. Die Frage nach der Wirkung begleitet Religion wohl von ihrem Beginn an bis zu dem zunehmend gegenwärtige kulturelle Entwicklung bestimmenden pragmatischen „Does it work?" Kann dies völlig ausgeblendet werden?

Münster Christian Grethlein

Dissident Daughters. Feminist Liturgies in Global Context, hg. v. Teresa Berger. – Louisville / London: John Knox-Press 2003. XV, 255 S., kt $ 24,95 ISBN: O-644–22379–6

1. Hintergrund

Teresa Berger, in Durham lehrende deutsche katholische Liturgiewissenschaftlerin, verbindet in ihrer Forschung unterschiedlichste Bereiche: amerikanische und europäische Liturgiewissenschaft[1], evangelische und katholische Liturgik[2], Arbeiten zur Rolle von Frauen in der Liturgie der Frühen Kirche[3] und der liturgischen Reformbewegung im 20. Jh.[4] sowie Veröffentlichungen zu liturgischem Tanz[5], liturgischer Sprache[6] und zum Themenkreis „Liturgie und Frauenfrage"[7]. Immer wieder hat B. auf die seit den 70er Jahren in den USA und bald darauf in Europa entstehende „dissidente" liturgische „Frauenkultur"[8] aufmerksam gemacht.[9]

2. Das Buch „Dissident Daughters"

In „Dissident Daughters" nun weitet B. ihr Forschungsgebiet auf die Darstellung der gegenwärtigen *weltweiten* Frauenliturgiebewegung aus. Nicht nur in Nordamerika oder Europa finden sich Frauenliturgiegruppen, sondern quer zu den institutionalisierten Kirchen hat sich in den letzten 30 Jahren weltweit eine liturgische „Ökumene der Frauen" (9) etabliert. Ihre Wurzeln liegen in der Ökumenischen Bewegung, den Liturgischen Reformbewegungen des 20. Jahrhunderts und der säkularen und kirchlichen Frauenbewegung.

„Dissident Daughters" zeichnet den Prozeß der Entfaltung der weltweiten Frauenliturgiebewegung nach. 14 Liturgiegruppen stellen sich selbst in ihrem soziopolitischen und religiösen Hintergrund, ihrer Motivation zu eigener liturgischer Praxis vor und dokumentieren diese durch jeweils eine Liturgie.

Es werden in chronologischer Reihenfolge genannt: die Liturgiegruppe WATER in Washington, D.C., eine der ersten Gruppen überhaupt in Amerika; Thalita Kumi in Lima, Peru; die Gruppe Women and Worship an der Fitzroy Uniting Church in Melbourne, Australien; die liturgische Praxis innerhalb der Frauensynodenbewegung in den Niederlanden, die Gruppe „Daughters of God" in Seoul, Korea; das Women's Centre am Brescia College in London, Ontario, Kanada; das Kollektiv Con-spirando in Santiago, Chile; das Catholic Women's Network in Clapham, London, Großbritannien; die Kvennakirkjan (Frauenkirche) in Reykjavik, Island; das Frauenstudien- und bildungszentrum in Gelnhausen, Deutschland; die Sofia-Liturgien in Stockholm, Schweden; die Ökumenischen Seminare zur Afrikanischen Frauentheologie in Südafrika und Mozambique; das Ökumenische Frauen Festival in Quezon City auf den Philippinen und zuletzt die Frauenkirche in Südafrika.

Schon allein durch diese Aufzählung wird die Unterschiedlichkeit der jeweiligen Kontexte deutlich: einzelne Gruppen stehen neben größeren Netzwerken, volkskirchliche Strukturen neben Liturgiegruppen an Universitäten oder in feministisch-theologischen Seminaren. Hispanische und indigene Liturgiegruppen stehen neben nordamerikanischen oder europäischen.

„Differenz" ist deshalb eine der wichtigen und immer wiederkehrenden Kategorien im Denken B's. Der Zusammenhang untereinander wird nicht hergestellt mit Hilfe einer universalen Kategorie des „Weiblichen". Vielmehr werden Differenz und Kontext betont, indem mit Hilfe des wissenssoziologischen Ansatzes von Mary McClintock Fulkerson[10] die jeweilige liturgiegenerierende Gruppe als „liturgisches Feld" verstanden wird, aus dem heraus die jeweiligen Liturgien entstehen. Erst im Ineinander von Leben und Gestalten, Kultur und Liturgie, von lex orandi und lex credendi kann die Eigenart der jeweiligen liturgischen Praxis verstanden werden.

In weiteren Essays, den dokumentierten Liturgiegruppen vor- und nachgeordnet, interpretiert B. das Phänomen einer global auftretenden Frauenliturgiebewegung näher. Folgende Stichworte sind dabei wesentlich.

Frauen beanspruchen mit ihrer alternativen liturgischen Praxis („women identified liturgies") liturgische *Gestaltungs- und Definitionsmacht* gegenüber

[1] Vgl. Berger, Teresa, Auf der Suche nach einer „integrativen Liturgie". Beobachtungen aus den USA – Herausforderungen für den deutschsprachigen Raum, in: LJ 37, 1987, 42–58.

[2] Vgl. Berger, Teresa: Prolegomena für eine ökumenische Liturgiewissenschaft, ALW 29, 1987, 1–18.

[3] Vgl. Berger, Teresa, Frauen als Fremd-Körper im Leib Christi? Ein Blick auf den gottesdienstlichen Lebenszusammenhang der Frauen, in: Conc(D) 31, 1995, 260–269; vgl. das entsprechende Kapitel in dies., „Sei gesegnet meine Schwester". Frauen feiern Liturgie, Würzburg 1999; zum gleichen Themenbereich vgl. dies., Die gottesdienstlichen Lebenswirklichkeiten der Frauen: ein neues Forschungsgebiet, ThQ 177, 1997, 256–270.

[4] Vgl. Berger, Teresa: Liturgie und Frauenseele: die liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung, Praktische Theologie heute 10, Stuttgart 1993.

[5] Vgl. Berger, Teresa: Liturgie und Tanz, Anthropologische Aspekte, historische Daten, theologische Perspektiven, St. Ottilien 1985; vgl. ebenso ihre im gleichen Jahr erschienene Liturgiesammlung „Tanzt vor dem Herrn, lobt seinen Namen". Einfache Beispiele für Gottesdienste und Feste im Kirchenjahr, Mainz 1985.

[6] Vgl. Berger, Teresa: Die Sprache der Liturgie, in: Karl-Heinrich Bieritz, Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Handbuch der Liturgik, 2. Auflage, Göttingen/Leipzig 1995, 761–770.

[7] Vgl. Berger, Teresa, Albert Gerhards: Hgg., Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, St. Ottilien 1990.

[8] Vgl. Berger Teresa, The Women's Movement as a Liturgical movement: A Form of Inculturation? In: SL 20, 1990, 11, 55–64.

[9] Vgl. die von ihr zusammengestellten Bibliographien Women and Worship: A Bibliography, SL 19, 1989, 96–110, und SL 25, 1995, 103–117.

[10] Vgl. Mary McClintock Fulkerson, Changing the Subject, Women Discourses and Feminist Theology, Minneapolis 1994.

einer androzentrisch eingeschränkten Liturgiepraxis.[11] Das Recht zum frauengerechten „Liturgieren" vergleicht B. mit demokratischen Grundrechten, wie dem Recht zu wählen oder dem Anspruch auf gleich bezahlte Arbeit.[12] *„Gender-Blindheit"* in liturgischer Forschung verhindert allerdings den Freiraum dafür. Sie reproduziert vielmehr die androzentrisch eingeschränkte Sichtweise auf Liturgiegeschichte wie auf gegenwärtige kirchliche und liturgische Praxis. Demgegenüber plädiert B. für ein kritisches Wahrnehmen ritueller „Frauenkultur" sowie eine unbefangene Diskussion der darin sichtbar werdenden Fragen. Trotz aller Differenz zwischen den einzelnen Liturgiegruppen gibt es Gemeinsamkeiten, v. a. in der Art und Weise der *Gestaltung*. U. a. werden genannt: die Betonung der Form gegenüber dem Inhalt, die Offenheit gegenüber Einflüssen von außen (Synkretismus) sowie die Fähigkeit, auf Veränderungen des Kontextes rasch reagieren zu können. Inhaltliche Übereinstimmungen sind gegeben in einem „set of themes", das quer zu allen Unterschieden immer wieder, wenn auch kontextuell unterschiedlich, gestaltet wird.[13] B. arbeitet schließlich die *ekklesiologische Fragestellung* heraus, die in der Existenz einer eigenständigen liturgischen Praxis von Frauen, noch dazu im weltweiten Zusammenhang, für das Selbstverständnis von Kirchen liegt. Die Einschränkung gottesdienstlicher Wirklichkeit auf eine überwiegend von Männern bestimmte wird als Defizit deutlich. Zwar spiegelt sich an manchen Stellen Bergers Auseinandersetzung mit der katholischen Amtskirche wider, so daß hier die grundsätzliche Zulassung von Frauen zur Leitung der Liturgie gemeint sein könnte. Doch zielt die Fragestellung tiefer. Die schwedische Liturgiebewegung etwa wird hauptsächlich von Pfarrerinnen initiiert. Sie hat somit schon die Zulassung von Frauen zur Ordination integriert. „Women identified liturgies" werden demnach erst da richtig verstanden, wo sie als Kritik an der androzentrisch eingeschränkten symbolischen Ordnung verstanden werden, wie sie sich in Theologie und Liturgie bislang einseitig zeigt. Es genügt deshalb nicht, wie B. immer wieder betont, den Beitrag der Frauen zum traditionellen Gottesdienst nur beizufügen. Vielmehr ist es an der Zeit, die fundamentale In-Frage-Stellung der symbolischen Ordnung von Theologie und Liturgie, der Deutung von Geschichte und Tradition, aus der Sicht von Frauen wahrzunehmen und liturgiewissenschaftlich aufzuarbeiten.

3. Resümee

B.s Analyse und Interpretation ist auf weite Strecken hin vorbehaltlos zuzustimmen. V. a. die immer noch zögerliche Aufnahme dieser Gedanken in die deutsche Liturgiewissenschaft ist nur auf dem Hintergrund von Genderbarrieren erklärlich.

Einige Fragen stellen sich allerdings zur Anlage des Buches wie zu den anvisierten Konsequenzen. Unklar bleiben die Kriterien, nach denen Gruppen aufgenommen, andere nicht berücksichtigt wurden. So wurden etwa die zahlreichen Dekadegottesdienste, die in Deutschland den ökumenischen Impuls des Zehnjahresthemas „Kirche in Solidarität mit den Frauen" liturgisch verwirklicht haben, nicht erwähnt, obschon B. die Bedeutung der Ökumenischen Bewegung und der Frauen darin immer wieder betont. Damit aber bleibt eine wichtige Facette der liturgischen Praxis von Frauen im deutschsprachigen Raum außen vor, so daß für Außenstehende ein mißverständliches Bild der Frauenliturgiebewegung in Deutschland vermittelt wird.[14]

Eine weitere Frage stellt sich zur historischen Abfolge der dokumentierten Gruppen und Liturgien. Welcher Phase der Frauenliturgiebewegung sind die einzelnen Gruppen zuzuordnen?[15] Schließlich läßt sich in den letzten Jahren in Deutschland und in der Schweiz eine zunehmende Abneigung jüngerer Frauen feststellen, sich innerkirchlich, etwa im Konzept von „Women-Church", zu verorten.[16] Die Konkurrenz von Ritualgruppen im Kontext von „Women-Spirit" wird attraktiver. Diese Institutionenmüdigkeit wird außerdem durch einen Generationenübergang verstärkt. Er bedeutet sowohl für die verfaßten Kirchen wie für die weltweite Bewegung der „dissident daughters" eine erhebliche Neuorientierung.

[11] „... the fact that women themselves now actively claim ritual authority, by constructing and interpreting their liturgical lives, is a primary mode of claiming power". Dissident Daughters, 16.

[12] In Dissident Daughters 223ff gibt B. einen kurzen Überblick über die Außenwahrnehmung der Frauenliturgiebewegung in der amerikanischen Liturgie- und Religionswissenschaft.

[13] Dazu gehören etwa die kritische Re-Lektüre der Bibel, die Rekonstruktion von Tradition und Geschichte, die Wertschätzung indigener Tradition, die Heiligkeit der Natur und die Suche nach Verbündungsstrukturen unter Frauen gerade angesichts ihrer Unterschiedlichkeit.

[14] B. merkt an, daß in der Auswahl der geschilderten Gruppen keine repräsentative Auswahl getroffen wurde (Dissident Daughters 19ff). Die Einordnung der jeweiligen Liturgiegruppe in den Zusammenhang der umfassenderen Liturgiebewegung eines Landes wird nur am Rand thematisiert.

[15] Diese Phasen lassen sich als „Gründerinnenzeit", „Blütezeit", „Generationenübergang" bezeichnen.

[16] Vgl. Mirjam Therese Winter, Adair Lummis, Alison Stokes, eds, Defecting in Place: Women Claiming Responsibility for Their Own Spiritual Lives, New York 1994, die ebenfalls den Generationenübergang beschreiben.

Trotz dieser weiterführenden Fragen gibt das vorliegende Buch einen entscheidenden Beitrag zur liturgiewissenschaftlichen Wahrnehmung der weltweiten Frauenliturgiebewegung. V. a. die spannende Relation von Differenz und globalen Übereinstimmungen, von „glocalization" (16ff) wirft neues Licht auf regional eingeschränkte Sichtweisen. Globalisierung und lokaler Kontext verbinden sich darin in neuer Weise, während die konfessionell-kirchliche Zuordnung undeutlich wird (20f). Der spannende Prozeß der „Historisierung" liturgischer Praxis (15) wird nachvollziehbar.

B. macht weiterhin unmißverständlich deutlich, daß die Diskussion von Gender und Liturgie, die Notwendigkeit der Re-Konstruktion von Tradition und normativen Quellen aus der Perspektive von Frauen im Bereich von Liturgiewissenschaft überfällig ist. Dies kann nur unterstrichen werden. Gerade deshalb sollte dieses Buch zur Pflichtlektüre für alle Liturgiewissenschaftlerinnen und -wissenschaftler werden. Für eine wünschenswerte breite Rezeption wäre die Übersetzung ins Deutsche allerdings eine wichtige Voraussetzung.

München Brigitte Enzner-Probst

Kirchenrecht

Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars, hg. v. Christoph Grabenwarter / Norbert Lüdeke. – Würzburg: Echter 2002. 304 S. (Forschungen z. Kirchenrechtswissenschaft, 33), kt. € 24,50 ISBN: 3–429–02465-X

Es handelt sich um einen Sbd, der die Vorträge eines im Sommersemester 2001 veranstalteten interdisziplinären Seminars zu verschiedenen kirchen- und staatskirchenrechtlichen Problemen zusammenfaßt. Die Hgg. knüpfen mit ihrer Seminargestaltung an eine in den 80er Jahren von den Professoren Schlaich (Rechtswissenschaft) und Müller (Katholische Theologie) begonnene Zusammenarbeit an. Es ist lobenswert, daß das Kirchenrecht sowohl in der theologischen als auch in der juristischen Disziplin aus dem jeweils dort eigenen Umfeld herauskommt und über den Tellerrand schauen kann.

Die vom Leser aufgrund des Titels erwartete Interdisziplinarität kommt in dem Bd leider sehr kurz: Es werden nicht etwa einige Themen von verschiedenen Seiten beleuchtet, sondern der Bd bietet eine Vielzahl von Positionen zu unterschiedlichen Fragen des Kirchen- und Staatskirchenrechts: zehn Autoren, zehn Themen. Zumeist bestimmt die Herkunft des Vf.s das Thema, das er bearbeitet. Die Kanonisten bleiben zu großen Teilen beim kirchlichen und die Juristen beim staatlichen Recht.

Als „jüngere Wissenschaftler" (7) sind von theologischer Seite vier Vf. beteiligt, die Art. aus ihren bewährten Arbeitsfeldern beisteuern: Rüdiger Althaus mit einem Art. über „Aktuelle Probleme der Kirchenfinanzierung in der Bundesrepublik Deutschland" (9–29), Georg Bier, der über „Kirchliche Findung und staatliche Mitwirkung bei der Bestellung des Diözesanbischofs" (30–59) berichtet, Michael Landau, der Überlegungen zur „Amtsenthebung bei Pfarrern im geltenden lateinischen Kirchenrecht" (117–153) anstellt, und Norbert Lüdecke, der nach dem „Verständnis des kanonischen Rechts im Codex Iuris Canonici von 1983" fragt (177–215).

Die übrigen sechs Vf. des Bdes haben einen weltlich-juristischen Hintergrund: Christoph Grabenwarter, „Die Kirchen in der Europäischen Union – am Beispiel von Diskriminierungsverboten in Beschäftigung und Beruf" (60–78), Christian Hillgruber, „Über Sinn und Zweck des staatskirchenrechtlichen Körperschaftsstatus" (79–99), Georg Lienbacher, „Die rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften in Österreich" (154–176), Axel Vulpius, „Betrachtungen zu den evangelischen Kirchenverträgen in den neuen Ländern" (216–234) und Christian Walter, „Die „wall of seperation between church and state" in den Vereinigten Staaten von Amerika – Stationen einer Rechtsprechung zwischen historischem Mythos, richterlichem Idealismus und pragmatischer Grundrechtsdurchsetzung" (235–275). Damit bleiben auch diese Vf. auf ihren angestammten Gebieten des staatlichen Rechts. Einzig der kanonistische Art. des „weltlichen Juristen" Matthias Jestaedt über die Auslegung nach kanonischem Recht (100–116) greift ein genuin kirchenrechtliches Thema auf.

Was in dem Bd trotz aller technischer Raffinesse vom Abkürzungsverzeichnis über die verschiedenen Register bis hin zum Verzeichnis der Mitarbeiter (und das ist hier nicht nur grammatikalisch zu verstehen) fehlt, ist der rote Faden. Es handelt sich um einen Sbd im wahrsten Sinne des Wortes, er sammelt verschiedene Aufsätze und macht sie „einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich" (7).

Münster Heike Künzel

Zirkel, Adam: **Quam primum – salva iustitia**. Müssen kirchliche Eheprozesse Jahre dauern? – St. Ottilien: Eos 2003. XXXVI, 350 S. (Münchner Theologische Studien, III. Kanonistische Abteilung, 58), geb. € 38,00 ISBN: 3-8306-7157-1

Wäre Adam Zirkel nicht ein schon lange promovierter und in Theorie und Praxis erfahrener Kanonist, würde man von diesem Buch sagen, es sei eine Dissertation, die etwas bewegen will. Und in der Tat hat das Buch einerseits den Charakter einer wissenschaftlichen Ausarbeitung eines Themas, nämlich v. a. der Bedeutung des Unmittelbarkeitsgrundsatzes im kanonischen Recht, andererseits den einer Streitschrift. Die beiden Aspekte sind gesondert zu würdigen, zumal sich die Intentionen nicht leicht zusammenführen lassen, nämlich die Beschleunigung des Eheprozesses und seine sachliche Zuverlässigkeit.

Interessanterweise beginnt das Buch mit einem neunzehnseitigen Summarium, das in 45 Thesen expliziert, was der Autor im Folgenden eingehend argumentativ begründen will. Das geschieht in vier Hauptteilen, deren erster sich mit Urkunden zur Geschichte des kirchlichen Eheprozesses befaßt, der zweite die Frage nach der Gewährleistung der Richtigkeit der Rechtsprechung stellt („salva iustitia"), der dritte für die Abkürzung des Verfahrens plädiert („quam primum"). Der vierte Teil erörtert den Aufbau eines Ehenichtigkeitsurteils. Im Teil II werden (mit sehr unterschiedlicher Gewichtung) drei Punkte erörtert: der Unmittelbarkeitsgrundsatz, die mündliche Verhandlung und das Problem eigentlicher Berufungsgerichte. Teil III untersucht die Beschleunigungsmöglichkeiten anhand der Aufgaben des Richters, der als Einzelrichter gewünscht wird, und des Ehebandverteidigers, bevor weitere Möglichkeiten besprochen werden. Als Abschluß nach dem Teil IV wird „der kürzeste mögliche Prozess" exemplarisch dargestellt.

Zunächst zur „Dissertation". Die Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Unmittelbarkeit, angewendet auf das kanonische Recht, ist sinnvoll und lesenswert, sie bringt viele Rechtsvergleiche und historische Informationen. Als Impuls dafür, im kanonischen Recht den Einzelrichter auch für die Eheprozesse vorzusehen, bietet die Darstellung gute Argumente. Wenn man nun noch dazu nähme, worum es im Eheprozess nach Lage des CIC/1983 und der Sichtweise maßgeblicher Leute am Heiligen Stuhl geht, nämlich letztlich zu beurteilen, ob der Klagevortrag Glauben verdient – vorausgesetzt, er füllt einen Nichtigkeitsgrund aus –, wird das Urteilen durch eine Person, die nicht nur Akten kennt, sondern die Menschen, denen Glauben zu schenken sein soll, mehr als plausibel. In anderen Bereichen überzeugt die Untersuchung weniger. So interessant die Frage nach den Parteien im Eheprozeß ist und so illustrativ der Vergleich mit Zivil- und Strafprozessen im deutschen Recht – da es für die Frage nach der Notwendigkeit des Bandverteidigers letztlich nichts abwirft, hätte man diese Erörterung nicht vermißt.

Zur „Streitschrift". Das Anliegen Z.s ist vollständig zu unterstützen: Eheprozesse müßten schneller abzuwickeln sein. Die von ihm dazu vorgeschlagenen Instrumente helfen dem Problem aber nicht nur deswegen nicht ab, weil sie Gesetzesänderungen verlangten, die nicht erreichbar sind – und auch nicht rasch erreichbar wären. Sie taugen auch zum Teil nicht für ihren Zweck. Da soll das Informationsgespräch, entsprechend gründlich geführt, als Klageschrift und Vernehmung zugleich verwendet werden. Während Vf. damit Wochen, ja Monate sparen will, gewinnt man in Wirklichkeit nur den Vernehmungstag selbst (der außerhalb von des Vf.s Musterrechnung allerdings länger dauert, weil ein Termin ausgehandelt werden muß, der nicht am nächsten Tag liegen kann – so arbeitslos ist unsere Bevölkerung noch nicht). Alle anderen Schritte sind trotzdem zu gehen. Den Bandverteidiger vor der Annahme der Klage Stellung nehmen zu lassen statt zum Sachstand, ist angesichts der Voraussetzungen für die Annahme einer Klage – sie kann nur zurückgewiesen werden, wenn sich aus dem Verfahren keine Grundlage ergeben kann – nicht sinnvoll. Klagen, die keinen Nichtigkeitsgrund ausmachen, gibt es nahezu keine (etwa Sterilität), in den meisten Fällen ist nur der Sachvortrag noch nicht überzeugend, und das rechtfertigt die Abweisung nicht. Zu welcher Rechtsfrage soll der Bandverteidiger Stellung nehmen? Seine Aufgabe ist ja gerade, das Beweismaterial, den Sachstand, aus seiner Perspektive zu würdigen und auf Mängel des Beweises aufmerksam zu machen. Striche man diesen Auftrag, müßte man den Bandverteidiger ganz streichen.

Der Assessor des Einzelrichters als Votant statt des Richterkollegiums? Dann müßte dieser Assessor unter günstigeren Umständen arbeiten als die heutigen Beirichter, d. h. hauptberuflich tätig sein wie der Richter selbst (darauf wird noch zurückzukommen sein). In der heutigen Realität, d. h. ohne Gesetzesänderung, ist der Votant im Ponens verwirklicht, der ein Laie ist, hauptberuflich am Gericht beschäftigt, mit den Untersuchungen beauftragt, die er nach Möglichkeit selbst durchführt, v. a. die Parteivernehmungen. *Wenn* der Vorsitzende, ein Kleriker, ohne Verzug arbeitet und der sogenannte Dritte Richter nicht zu sehr säumt, wäre schon de lege lata das meiste dessen zu erreichen, was Vf. durch seinen Gesetzesänderungsvorschlag erstrebt.

Was Vf. an Alternativen unter dem Gesichtspunkt des Ausbildungsstandes der am Gericht Tätigen aufbaut – Kollegialgericht mit zwei Ungebildeten versus kanonistisch gebildeten Einzelrichter mit ebenso kundigem Assessor –, läßt sich nur durch bessere Ausbildung angleichen, und das ist ein von Z.s Vorschlägen unabhängiges Problem, nämlich das des kirchlichen Gerichtspersonals.

Der Befund heute in Deutschland: Es gibt nicht viele hauptberufliche Richter an den Offizialaten, die Priester und im kanonischen Recht ordnungsgemäß ausgebildet sind. Hauptberufliche Kanonisten – das sind in der Regel Laien, und die will Z. als Einzelrichter nicht diskutieren, was in Ordnung ist, denn dafür brauchte man ja auch die Gesetzesänderung. Was fehlt, sind die Kleriker als Richter, die ihre Aufgabe als Vollprofis leisten. Wie viele deutsche Offiziale haben keine z. T. zeitraubenden Nebenberufe und sind vollzeitlich an ihren Gerichten verfügbar? So verständlich es ist, wenn Pastoral oder kategoriale Aufgaben in der Bistumsleitung oder im interdiözesanen oder internationalen Bereich ebenfalls mit guten Leuten bedient werden – können Sie sich einen Vorsitzenden Richter am Landgericht vorstellen, der im zweiten Beruf das Büro für Städtepartnerschaften seiner Großstadt leitete und dafür häufig auf Reisen wäre? Anders gesagt: Wenn die Kirche keine Richter findet, die ihren Beruf so wichtig nehmen wie die Richter in der staatlichen Justiz, ist jedes Bemühen um Beschleunigung der Prozesse zum Scheitern verurteilt.

Manche Verzögerungsquellen nennt Z. nicht, die für den heutigen Zustand von Bedeutung sind und vielleicht abgebaut werden könnten. Sie liegen v. a. in dem System der duplex sententia conformis begründet, in dem Erfordernis zweier übereinstimmender Urteile zur Anwendbarkeit einer Entscheidung. Z. will es nicht abschaffen, was vernünftig ist, weil anderes nicht erreichbar erscheint, solange sich die Reformer bei der Schaffung einer neuen Eheprozeßordnung nicht durchsetzen. Der Umgang mit der Zwei-Instanzlichkeit ist eine Fehlerquelle. Der Vf. weist darauf hin, daß die Berufungsgerichte nicht anders qualifiziert sind als die erstinstanzlichen. Und sie entscheiden nicht über den Einspruch gegen das erste Urteil, sondern wiederholen, was das Gericht erster Instanz bereits gemacht hat. Nach herrschender Meinung hat das Berufungsgericht die Aufgabe zu prüfen, ob es als Dreierkollegium moralische Gewißheit erlangt, daß die Ehe nichtig sei. Hier gibt es eine erste Möglichkeit, eine andere Rechtsauffassung zum Zuge zu bringen und das Untergericht darin zu korrigieren. Sodann könnte die Tatsachenwürdigung anders ausfallen. Und dann kann man eben nicht bestätigen, was geurteilt wurde, sondern muß selbst einen Prozeß machen. Wenn man sich dann noch als Wächter gegenüber den laxen Auffassungen der ersten Instanz versteht, ist abzusehen, wieviel Zeit dann vergehen kann. Nach ebenfalls herrschender Meinung – über die entsprechenden Änderungen im Beweisrecht, die darauf hinweisen, daß es eigentlich nicht mehr darum geht, ist auf kanonistischer Meta-Ebene bisher nicht publiziert – geht es im Eheprozeß um die objektiven Tatsachen eines Ehenichtigkeitsgrundes, um die „Wahrheit" über das Ehesakrament. Dieses ist heilig, und nicht nur die Bandverteidiger haben es zu schützen, sondern auch die Richter und v. a. die Berufungsrichter. Nicht daß ich hier einer „pastoralen" Rechtsprechung das Wort reden will, die die Leute zufriedenstellen möchte, aber den Schutz der Ehe vor den kirchlichen Richtern erster Instanz zum Leitmotiv zu machen, kann auch nicht der Sinn des Gesetzes sein.

Mit diesen Anmerkungen zum Problemfeld sei angedeutet, daß die von Z. vorgelegte Studie zum Nachdenken herausfordert, ja daß sie verlangt, das geltende Gesetz auf seine Funktionalität und Effektivität zu überprüfen. Wie bei den meisten kritischen Publikationen in deutscher Sprache wird die Wahrnehmung bei den Entscheidungsträgern eher gering sein. Aber das kann für einen engagierten Wissenschaftler kein Grund sein, auf sein Plädoyer zu verzichten.

Münster Klaus Lüdicke

Praktische Theologie

Die Eine Taufe. Tradition und Zukunft eines Sakramentes. Ein praktisches Handbuch für ökumenische Taufvorbereitung, hg. v. Dagmar Heller / Rainer-Matthias Müller. – Frankfurt / Paderborn: Lembeck / Bonifatius 2002. 133 S., kt € 10,00 ISBN: 3-87476-400-1 / 3-89710-218-8

Dieses Buch hält alles, was seine Titel versprechen: Ausgehend von der ökumenischen Grundüberzeugung, daß die eine Taufe alle christlichen Traditionen bereits zu einer Glaubensgemeinschaft verbindet, folgen die Autorinnen und Autoren den Spuren der Ge-

schichte dieses Sakramentes, reflektieren Erfahrungen der pastoralen Praxis in der Gegenwart und bedenken zukünftige Möglichkeiten mit Konkretisierungen für das Gemeindeleben. Die Zielgruppe dieser von einem ökumenischen Arbeitskreis (Dialog und Praxis: entstanden 1994 mit dem verbindenden Interesse an der gelebten Ökumene) erarbeiteten Schrift sind verantwortliche Gemeindeleiterinnen und Gemeindeleiter sowie Mitverantwortliche in den entsprechenden Räten und Gremien der Ortskirchen, denen ausgearbeitete Vorschläge zu einer Vertiefung des Taufbewußtseins in ökumenischer Verbundenheit bereitgestellt werden.

Das erste Kap. erinnert an die ersten vier christlichen Jh.e und die Tradition der Erwachsenentaufe. Persönliche Zeugnisse (insbesondere von Cyprian von Karthago), historische Auskünfte und Einblicke in die Mystagogischen Katechesen machen mit der Bedeutung der Taufe auch für die Zeit nach ihrer Feier vertraut. Das zweite Kap. faßt auf knappem Raum die zentralen Anliegen der biblischen Zeugnisse zusammen, wobei in besonderer Weise der Zusammenhang zwischen Taufe und Geistempfang herausgearbeitet wird. Meines Erachtens kommt in diesem Abschnitt die Bedeutung des Täufers Johannes und der alttestamentlich-jüdischen Tradition der Taufe zu wenig ausführlich zur Sprache. Das dritte Kap. lenkt den Blick auf die Regelgestalt der Säuglingstaufe in großen Teilen der Christenheit heute und zeichnet – gewiß ohne die Möglichkeit zu weiteren Differenzierungen – die Erfahrungen in der Taufvorbereitung nach: Gespräche mit Eltern ohne enge kirchliche Bezüge, die mit ihrer neuen familiären Situation beschäftigt sind und die Taufe möglichst als Familienfeier gestalten möchten. Daran schließen sich kurze Ausführungen zur Theologie der Taufe an, in denen die bestehenden Unterschiede im Vergleich zu den Erwartungen vieler Eltern offenkundig werden. Das vierte und längste Kap. (etwa die Hälfte der Seitenzahl) bietet Entwürfe zu ökumenisch sensibilisierten Gestalten der Taufvorbereitung (für Kinder bzw. Erwachsene), der Tauffeier (bei Kindern aus konfessionsverbindenden Ehen) und des Taufgedächtnisses. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf der Gestaltung eines ökumenischen Erwachsenenkatechumenats, das – im Sinne der Mystagogischen Katechesen im Altertum – auch für Getaufte Bedeutung gewinnen kann. Informationen zu Symbolen und Gesten in der Tauffeier sowie ein ausführliches Glossar schließen die Publikation ab.

Das Buch enthält viele Anregungen für die pastorale Praxis, die die bestehenden Grenzen im Blick auf die Möglichkeit einer ökumenischen Tauffeier achten und zugleich ausloten, welche Wege im Blick auf eine Festigung des gemeinsamen christlichen Lebens aus der Taufe möglich sind.

Münster Dorothea Sattler

Missionswissenschaften

Evers, Georg: **Die Länder Asiens.** – Paderborn: Schöningh 2003. 455 S. (Kirche und Katholizismus seit 1945, 5), Ln € 56,00 ISBN: 3–506–74464–X

Nach Mt 28,19 hat der auferstandene Jesus seinen Jüngern den verpflichtenden Auftrag erteilt, zu allen Völkern der Welt zu gehen und sie zu seinen Jüngern zu machen. Von diesem Zeitpunkt an bis in die Gegenwart weiß sich die Kirche an die obligatorische Weisung gebunden, die Heilsbotschaft der gesamten Menschheit – ob gelegen oder ungelegen – zu verkünden. Von ihrem bis weit ins 20. Jh. stark eurozentristisch geprägten mentalen Selbstverständnis und Superioritätsbewußtsein her – mit all den daraus resultierenden Folgewirkungen –, verstand sie sich zugleich als eminent bedeutsame Kulturträgerin. Diese Überzeugung und das entsprechende Engagement mußten zwangsläufig zu tiefgreifenden Auseinandersetzungen mit den in anderen religiösen, sozialen, politischen und kulturellen Traditionen, Kontexten, Wertvorstellungen und Mentalstrukturen lebenden Völkern und Gesellschaften führen. Die christliche Mission hatte sich wie in Amerika und Afrika ebenso in Asien und Ozeanien in der Vorhut der europäisch-westlichen Kolonialeroberung und auch in ihrem Gefolge befunden. Ihre vielfältigen Aktivitäten dokumentieren eindrucksvoll den Faktor der Kontinuität, desgleichen den Kontext und die Einheit der westlichen Kolonialgeschichte. Mit der politischen Emanzipation der Völker Schwarzafrikas und der globalen Auflösung bzw. Beseitigung der letzten Kolonialreiche im Zuge der Dekolonisation nach dem Zweiten Weltkrieg ist die welthistorische Epoche der temporalen Allianz von Mission und Kolonialismus zu Ende gegangen.

Die wechselvolle, mitunter dramatische Geschichte der Christianisierung Asiens katholischer Provenienz, die zu unterschiedlichen Zeiten, obendrein in den einzelnen Ländern und Regionen verschiedenartig erfolgt ist, bildet den Gegenstand vorliegenden Buchs, für das E. Gatz, Hg. der Reihe „Kirche und Katholizismus seit 1945", den Vf. zu gewinnen vermocht hat. Georg Evers, der von 1979 bis 2001 Asienreferent im Missionswissenschaftlichen Institut Missio in Aachen gewesen ist und der in diesen Jahren viele Reisen in asiatische Länder unternommen und speziell über sie zahlreiche Publikationen vorgelegt hat, ist ein ausgewiesener Kenner der dortigen sozio-politischen, kirchlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse. Seine ständige Teilnahme und Mitarbeit an wichtigen theologischen Konferenzen im Rahmen der „Federation of Asian Bishops' Conferences" haben ihm zugleich über die Aufgaben- wie auch Problemfelder und Entwicklungen innerhalb der jeweiligen Ortskirchen dieses Erdteils authentische Informationen vermittelt.

Das Ende des Zweiten Weltkriegs bzw. des Pazifischen Kriegs 1945 bedeutete eine signifikante Zäsur in der Geschichte der asiatischen Länder. Versuche der europäischen Kolonialmächte England, Frankreich und der Niederlande, nach Kriegsende das Kolonialregime in den vom kaiserlichen Japan okkupiert gewesenen Ländern auf dem Kontinent Asien zu repristinieren oder wie in Indien zu kontinuieren, scheiterten an deren entschiedenem Widerstand. Die englischen Kolonien Indien, Ceylon (Sri Lanka) und Birma setzten ab 1947 ohne größere militärische Konflikte ihre staatliche Unabhängigkeit durch, wohingegen die Befreiung von der niederländischen und französischen Kolonialherrschaft unter blutigen Konfrontationen erfolgte, die im Fall Vietnam mehrere Jahre anhielten. Die koloniale Erblast prägte die Situation der Katholiken wie auch das Verhalten ihrer Mitbürger ihnen gegenüber. Man erblickte in ihnen vielfach Kollaborateure der ehemaligen, verhaßten Kolonialmächte mit der Konsequenz, daß man an ihrer patriotischen Gesinnung zweifelte, weshalb aus diesen und anderen defizitären Gründen das Christentum in den meisten asiatischen Ländern als „ausländische" und „fremde" Religion angesehen wurde: ein Tatbestand, der erstaunt, vergegenwärtigt man sich, daß das Christentum in Asien seinen Ausgang genommen hat und etwa in Indien spätestens seit dem vierten Jh. zweifelsfrei bezeugt ist. Andererseits gerieten die katholischen Christen – wie in Indonesien und Vietnam –, die sich im nationalen Befreiungskampf engagiert hatten, in den Ost-West-Konflikt, in dessen Gefolge sie sich unter der kommunistischen Herrschaft harten Repressionen und schweren Verfolgungen ausgesetzt sahen (19f).

Für sämtliche katholische Kirchen auf dem asiatischen Kontinent stellte das Zweite Vatikanische Konzil ein epochales Ereignis dar. Obwohl asiatische Bischöfe und Theologen bei seiner Vorbereitung und beim Ausarbeiten der Schemata und Dekrete lediglich in wenigen Ausnahmefällen federführend beteiligt gewesen waren, so boten die einzelnen Konzilsperioden dem asiatischen Episkopat eine willkommene Gelegenheit, sich erstmals zu treffen und persönlich kennenzulernen sowie sich über die kirchlichen und pastoralen Situationen in den jeweiligen Lokalkirchen auszutauschen (21).

Vorliegendes Werk weist vier geographische Blöcke auf: Ostasien (27–151), Südostasien (155–318), Indischer Subkontinent (321–428) und Zentralasien (431–437), denen die betreffenden Länder jeweils zugeordnet sind. Formal liegt den einzelnen Teilen durchgängig dasselbe Gliederungsschema zugrunde hinsichtlich der einschlägigen Literatur, die jedem Land vorangestellt ist, und bezüglich der Darstellung, die mit dem Beginn der Christianisierung des jeweiligen Landes einsetzt und anschließend die spezifische Entwicklung der Kirche sowie ihre gegenwärtige Situation beschreibt. Behandelt werden die Länder, die in der seit 1970 bestehenden „Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen" (FABC) als Voll- oder assoziierte Mitglieder zusammengefaßt sind, ferner die Volksrepublik China, Nordkorea, Tibet und Osttimor, denen aus politischen Gründen die Mitgliedschaft in der FABC verwehrt ist. Dem historischen Verlauf der Evangelisation und der wechselvollen geschichtlichen Entwicklung geschuldet haben die Abhandlungen über Indonesien, Japan, die Philippinen, Südkorea, Vietnam, die Volksrepublik China in etwa den gleichen Umfang von zwischen 25 bis 37 S., während Indien mit 53 S. den breitesten Raum einnimmt; die sechs Länder Zentralasiens weisen aus einsichtigen Gründen nur sechs S. auf.

In den einzelnen Ländern Asiens, in denen – außer auf den Philippinen – der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung verschwindend gering ist, worüber eine Statistik detailliert Auskunft gibt (438–440), die gleichwohl in ihre Gesellschaft mannigfach und nachhaltig hineinwirken, sind die kirchlichen Verhältnisse gemäß der jeweiligen sozio-politischen, kulturellen und religiösen Kontexte mitunter sehr unterschiedlich. So sehen sich die Ortskirchen in einigen Ländern seit geraumer Zeit mit radikal-fundamentalistischen Strömungen innerhalb des Hinduismus, Islam und Buddhismus konfrontiert, die eine friedliche Koexistenz gewaltsam verhindern. Die katholische Kirche wird auf dem asiatischen Kontinent weithin als Fremdkörper betrachtet, und sie nimmt einen Minderheitsstatus ein. Ein Hauptpunkt, der diesen Tatbestand nach E. einsichtig erklärt, liegt in dem Umstand, daß in der Vergangenheit sträflich vernachlässigt worden ist, einen indigenen Klerus heranzubilden und einen einheimischen Episkopat zu etablieren, um die Kirche heimisch werden zu lassen wie auch das Christentum zu inkulturieren. Oft waren die Ausweisung der ausländischen Missionare (China und Vietnam) bzw. der gravierend reglementierte oder der gänzlich untersagte Zuzug neuer Missionare aus dem Ausland (Indien, Indonesien und Pakistan) Akzelerationsmomente, um die be-

sagten Defizite rasch zu beseitigen. Angesichts der kulturellen, religiösen und ideologischen Pluralität steht die katholische Kirche Asiens vor der säkularen Aufgabe, sich den konkreten Herausforderungen in den jeweiligen Ländern zu stellen und die notwendigen Problemlösungen beherzt in Angriff zu nehmen. Hierzu zählt vorrangig der interreligiöse Dialog mit den nichtchristlichen Religionsgemeinschaften.

Ungeachtet der erwähnten Versäumnisse und Fehler der Vergangenheit ist in den zurückliegenden fünf Jahrzehnten Beachtliches geleistet worden, so daß E. bilanzieren kann: „Die Zusammenschau der Entwicklungen der letzten fünfzig Jahre zeigt aber auch überzeugend, wie sehr diese Jahre trotz aller Anfechtungen und Schwierigkeiten eine Zeit waren, in der in den asiatischen Kirchen das Bewußtsein ihrer Sendung gewachsen ist und in der sie Fortschritte haben machen können auf dem Weg, eigenständige Ortskirchen zu werden, (...) in denen sie den Schritt von Missionskirchen unter ausländischen Priestern und Bischöfen zu Ortskirchen mit eigener Hierarchie und weitgehend eigenem Klerus haben gehen können" (22).

Wer sich über die historische Entwicklung, die konkreten Verhältnisse und die gegenwärtige Lage in den einzelnen katholischen Ortskirchen Asiens zuverlässig informieren möchte, erhält in dem hier vorgestellten Kompendium, das ein sorgfältig gearbeitetes Personen-, Orts- und Sachregister (441–455) bequem erschließt, zugleich hilfreiche, sachkundige und präzise Auskunft.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Philosophie

Karl Jaspers' Philosophie. Gegenwärtigkeit und Zukunft. **Karl Jaspers's Philosophy.** Rooted in the Present, Paradigm for the Future, hg. v. Richard Wisser / Leonard H. Ehrlich. – Würzburg: Königshausen & Neumann 2003. 396 S., brosch. € 36,00 ISBN: 3–8260–2601–2

Obgleich Karl Jaspers zweifellos zu den „Klassikern" der Philosophie des 20. Jh.s gezählt werden muß, findet sein Denken in der fachphilosophischen Diskussion der Gegenwart nur wenig Beachtung. Zwar ist ihm in jeder ernst zu nehmenden Darstellung der abendländischen Philosophiegeschichte ein eigenes Kap. gewidmet, aber in den einschlägigen Publikationen zu einzelnen philosophischen Disziplinen wie der Metaphysik, Ethik, Erkenntnistheorie, Anthropologie und Religionsphilosophie sucht man in der Regel seinen Namen vergeblich. So darf man ohne Übertreibung sagen, daß die gegenwärtige Philosophie von Jaspers im Gegensatz zu seinem großen philosophischen Freund und Antipoden Martin Heidegger kaum produktive Impulse aufnimmt.

Diesem bedauerlichen Umstand wird in dem vorliegenden Sbd – wie bereits der deutsche und englische Untertitel andeuten – mit Entschiedenheit entgegengewirkt. In den insgesamt 37 in deutscher, englischer und spanischer Sprache verfaßten Beiträgen, die während der „Fourth International Jaspers Conference" in Boston / Massachusetts vom 10. bis zum 16. August 1998 vorgetragen wurden, versuchen die Autoren und Autorinnen, die Bedeutung der Jaspersschen Philosophie gerade für die Gegenwart und Zukunft herauszustellen. Bereits bei einem ersten Blick auf die Autorenliste des Bdes (395 / 396) fällt die internationale Besetzung der Vf. auf: Neben Jaspers-Forschern aus europäischen Staaten wie Deutschland, Österreich, Italien, Spanien, Großbritannien, Polen, Ungarn, den Niederlanden und der Schweiz findet man auch eine Reihe von Experten aus so unterschiedlichen Ländern wie Indien, Japan, Australien, Kanada, Mexiko und den USA. Diese interkulturelle Polyphonie indiziert nicht nur die weltweite Resonanz des Jaspersschen Denkens – seine Werke wurden inzwischen in über zwanzig Sprachen übertragen –, sondern deutet auch auf einen zentralen Wesenszug dieser Philosophie hin: ihre Offenheit für das außereuropäische Denken. V. a. der späte Jaspers denkt nicht mehr ausschließlich in einem durch die abendländische Philosophie und Geistesgeschichte bestimmten Rahmen, sondern berücksichtigt auch die religiösen und philosophischen Traditionen Indiens, Chinas und des Vorderen Orients.[1]

Nach einem „Vorwort" (IX–XII) bzw. „Preface" (XIII–XV) der beiden Hgg. Richard Wisser und Leonard H. Ehrlich folgen die neun Hauptteile des Sbdes (1–380), dessen Anhang das komplette Tagungsproramm der „Fourth International Jaspers Conference" (383/384), eine ausführliche Rezension von Franco Gilli zu dem ebenfalls von Wisser und Ehrlich 1998 herausgegebenen Bd „Karl Jaspers – Philosophie auf dem Weg zur ‚Weltphilosophie'" (385–393) sowie die oben erwähnte „Autorenliste" (395 / 396) und zwei Photographien enthält. Selbstredend kann hier nicht auf alle 37 Beiträge eingegangen werden, zumal die Qualität der einzelnen Art., wie bei einem solchen Unternehmen nicht anders zu erwarten ist, recht unterschiedlich ausfällt. Der Rez. behält sich aus diesem Grunde vor, vorrangig diejenigen Ansätze zu präsentieren, die aus seiner Sicht besonderes Interesse verdienen.

Im „Vorwort / Preface" stellen die beiden Hgg. die Intention und Gliederung des gesamten Unternehmens vor, wobei sie sich zu zwei Grundsätzen von Jaspers bekennen: 1. „Der Sinn des Philosophierens ist Gegenwärtigkeit" und 2. „Die Philosophie soll nicht abdanken. Am wenigsten heute." (IX). Ferner weisen sie mit Recht darauf hin, daß die verschiedenen Beiträge des Bdes „einen umfassenden Überblick über die weltweit betriebene Jaspers-Forschung" bieten und „detaillierte Einblicke in die Auseinandersetzung mit einem der ‚Großen Philosophen' des 20. Jahrhunderts" (X) vermitteln.

Der erste Hauptteil „Jaspers's Late Philosophy / Jaspers' Spätphilosophie" (1–55) versammelt vier Art. von Hans Saner, Albrecht Kiel, Gerhard Knauss und Inigo Bocken. Saner präsentiert und kommentiert zehn erstmals aus dem Nachlaß zur Verfügung gestellte Originalskizzen von Jaspers, die das komplexe Strukturverhältnis der sieben Weisen des „Umgreifenden" veranschaulichen sollen: Jaspers unterscheidet in seinem Spätwerk „Von der Wahrheit" das Umgreifende, das wir sind, von dem Umgreifenden, das das Sein selbst ist; beide Arten des Umgreifenden erfahren ferner eine Binnengliederung hinsichtlich ihres immanenten und transzendenten Aspektes. Das Umgreifende, das wir sind, unter dem Aspekt des Immanenten betrachtet, gliedert sich wiederum in die drei folgenden Weisen des Umgreifenden: 1. Dasein, 2. Bewußtsein überhaupt und 3. Geist; das Umgreifende, das das Sein selbst ist, unter dem Aspekt des Immanenten betrachtet, ist 4. die Welt; das Umgreifende, das wir sind, unter dem Aspekt des Transzendenten betrachtet, ist 5. die Existenz; das Umgreifende, das das Sein selbst ist, unter dem Aspekt des Transzendenten betrachtet, ist 6. die Transzendenz; und schließlich ist 7. die Vernunft das Band aller sechs Weisen des Umgreifenden in uns.[2] Für Jaspers' Spätphilosophie bildet diese Auffächerung des Umgreifenden in seine sieben Weisen mit den entsprechenden Binnenrelationen zwischen den jeweiligen Weisen das fundamentale Gerüst seiner „Periechontologie" – man könnte in Anlehnung an Heidegger hier so etwas wie die Jaspersche „Seynsfuge" erblicken. Jaspers hat in seinem Werk „Von der Wahrheit" das differenzierte Gefüge seiner „Periechontologie" mit einem Schaubild zu illustrieren versucht[3]; in dem vorliegenden Beitrag dokumentiert Saner anhand von zehn Skizzen die Stufen der Vorarbeit zu diesem Schaubild, das in dem Sbd ebenfalls abgebildet ist (5 / 25). Dank der sachkundigen Kommentierung der einzelnen Skizzen erhält der Leser hier wichtige Einblicke in den Arbeitsprozeß des späten Jaspers – durch diesen Art. von Saner ist Jaspers in diesem Sbd, wie die Hgg. eingangs erwähnen, auf eine „bemerkenswerte Weise" (X) präsent.

Kiel stellt in Form von drei Thesen die „differenzierte Anthropologie" (27) in der philosophischen Logik des späten Jaspers vor: 1. Jaspers' philosophische Logik trete insofern allen systemphilosophischen und ontologischen Konzepten entgegen, als sie ohne systematische Abschlußambitionen in einer „orientierenden Systematik die verschiedenen Richtungen der Philosophiegeschichte synoptisch" (27) zusammenfasse. 2. Die wissenschaftstheoretische Bedeutung dieses Projektes liege darin, daß sie nicht in einer Methoden-, Kategorien- und Wissenschaftslehre aufgehe, sondern als eine allem Spezialwissen zugrunde liegende allgemeine Logik ein interkulturelles Grundwissen zu fundieren vermöge. 3. Eine solche philosophische Grundoperation verfüge über ideologiekritische Potentiale gegenüber sich selbst verabsolutierenden Glaubenssystemen und wissenschaftlichen Theoriekonzepten. Aus diesen drei Thesen lassen sich nach Kiel drei strukturelle Leitbegriffe der Jaspersschen Anthropologie entwickeln: 1. historische Erinnerung bzw. historisches Gedächtnis, 2. Orientierung durch ein philosophisches Grundwissen und 3. kritische Steuerung und Korrekturfähigkeit (28). Mit seinem Interpretationsansatz bietet Kiel eine beachtenswerte Möglichkeit, die Spätphilosophie von Jaspers für die gegenwärtige Diskussion fruchtbar zu machen.

Im zweiten Hauptteil „Comparative Problems of Fundamental Philosophy (1) / Fundamental-Philosophische Fragen im Vergleich (1)" (57–94) kommen Maria Luisa Basso-Vetri, Akihiko Hirano, Iwona Alechnowicz und Reinhard Schulz zu Wort. Basso-Vetri weist in ihrem Beitrag auf die unumstrittene Tatsache hin, daß Jaspers in seinem philosophischen Programm die Existenz des Menschen mit seiner Vernunft zu synthetisieren versucht; in philosophiehistorischer Perspektive bedeutet dies, in einem schwierigen Spagat Kierkegaards und Nietzsches Ansatz auf der einen mit demjenigen Kants auf der anderen Seite zu verbinden. (59) Basso-Vetri stellt dabei v. a. die Parallelen im Freiheitsbegriff bei Kant und Jaspers heraus. Interessant wäre es in diesem Kontext, auf die Freiheitsphilosophie Schellings, den die Vf.in ebenfalls erwähnt (61), näher einzugehen, da der mittlere und späte Schelling mit guten Gründen als ein philosophiehistorisches Bindeglied zwischen der Vernunftphilosophie des Deutschen Idealismus und den vernunftkritischen Reflexionen Kierkegaards und Nietzsches betrachtet werden kann.[4] Die Phänomenologie Edmund Hus-

[1] In seinem philosophiehistorischen Werk „Die großen Philosophen" widmet Jaspers Buddha, Konfuzius, Jesus, Laotse und Nagarjuna ausführliche Kap.; mit dem tragenden Begriff seines geschichtsphilosophischen Werkes „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte" – der „Achsenzeit" – bezeichnet Jaspers die welthistorische Wende der Menschheit zwischen 800 und 200 v. Chr., zu der neben den griechischen Philosophen und Tragikern auch die Propheten des Alten Testaments sowie die chinesischen und indischen Denker und Religionsstifter gezählt werden.

[2] Siehe hierzu: Jaspers, Karl: Von der Wahrheit, München / Zürich 1991, 4. Aufl., 47–52.

[3] Ebd. 142.

[4] Jaspers war – man betrachte nur seine umfangreiche Studie „Schelling. Größe und Verhängnis" von 1955 – mit der Philosophie Schellings bestens vertraut. Ein systematisch orientierter Vergleich des Freiheitsbegriffes bei Schelling und Jaspers wäre zweifelsohne ein überaus lohnendes Forschungsprojekt.

serls war für zahlreiche deutsch- und französischsprachige Denker des 20. Jh.s ein anregender methodischer Ausgangspunkt: so auch für Jaspers und Edith Stein. Alechnowicz unternimmt in ihrem Beitrag den Versuch, diese beiden philosophischen Gestalten miteinander zu vergleichen. Jaspers' Philosophie sei im Gegensatz zu dem theozentrischen Ausgangspunkt Steins eher anthropozentrisch (80); gegenüber der Religiosität Steins wird Jaspers, obwohl sein Denken keineswegs atheistisch sei, eher ein Mangel an Religiosität attestiert. (81 / 82) Die Stelle der Religiosität nimmt bei Jaspers der „philosophische Glaube" ein und es ist A. ohne Vorbehalte zuzustimmen, wenn sie konstatiert: „Jaspers gestand dem Glauben eine wichtige Rolle zu. Er wollte jedoch nicht, dass das Glauben blind macht, dass es durch ein religiöses Dogma zu einem Hindernis bei Entwicklung des kritischen Denkens wird." (82) Man könnte in Anknüpfung an diese Unterscheidung zwischen einer konfessionsgebundenen Religiosität einerseits – beispielsweise dem Katholizismus Steins – und dem „philosophischen Glauben" Jaspers' andererseits fragen, ob letzterer als eine kritische Metatheorie der positiv-historischen Religionen interpretiert werden könnte. In den kommunikationstheoretischen Debatten der Gegenwart wird zumeist übersehen, daß Jaspers bereits im zweiten Bd seines Hauptwerkes „Philosophie" aus dem Jahr 1932 einen umfassenden und differenzierten Kommunikationsbegriff entwickelt hat.[5] Schulz liefert mit seinem Beitrag, in dem er die kommunikativen Grenzen bei Jaspers und Luhmann zu skizzieren versucht, einen begrüßenswerten Ansatz, Jaspers in die gegenwärtige philosophische und soziologische Diskussion einzuführen. Dabei deckt er überraschende Analogien zwischen beiden Konzeptionen auf: So lasse sich bei Jaspers und Luhmann eine Dreifachselektion im Kommunikationsbegriff feststellen, die auch inhaltlich zu parallelisieren sei: Die Differenzierung des Kommunikationsbegriffes in 1. Brauchbarkeit auf der Ebene des Daseins, 2. Richtigkeit auf der Ebene des Bewußtseins überhaupt und 3. Überzeugung auf der Ebene des Geistes bei Jaspers könne mit der Luhmannschen Unterscheidung von 1. systeminterner Mitteilung als Selbstreferenz, 2. systemexterner Information als Fremdreferenz und 3. dem Verstehen als Brücke für die Sinnübertragung verglichen werden. Die Stärke des Jaspersschen Kommunikationsbegriffes liegt nach dem Dafürhalten des Rez.en v. a. in dem Begriff einer existentiellen Kommunikation, die die drei oben erwähnten Momente der Kommunikation transzendiert und die intimen und privaten Dimensionen zwischenmenschlicher Beziehungen wie Liebe und Freundschaft in einer nicht-reduktionistischen Form thematisiert.

Im dritten Hauptteil, der ebenfalls die Überschrift „Comparative Problems of Fundamental Philosophy (2) / Fundamental-Philosophische Fragen im Vergleich (2)" (95–148) trägt, werden die Beiträge Jean-François Méthots, Leonard H. Ehrlichs, Richard Wissers und Bernd Weidmanns präsentiert. Méthot zeigt in überzeugender Weise, daß Wittgenstein und Jaspers durch ihren Sinn für das Transzendente die Philosophie von den Einzelwissenschaften abzugrenzen versuchen, obgleich letzterer der Philosophie wesentlich mehr zutraue als ersterer. „Wittgenstein and Jaspers also share a major concern in the importance given to the Transzendent or the Mystical. Wittgenstein is not the apologist of science he is made to be, sometimes by an uncritical ranking within the general wave of logical positivism." (105) Der Ort, an dem das Transzendente bzw. Mystische zur Sprache komme, sei nach Wittgenstein gerade nicht die Philosophie, sondern die Poesie und die Musik, Jaspers ziehe hingegen die Grenzen der philosophischen Rede nicht ganz so eng und mache die Transzendenz auch zu einem Thema einer am Begriff der Chiffre orientierten philosophischen Metaphysik. Dem komplizierten philosophischen – aber auch persönlichen – Verhältnis zwischen Jaspers und Heidegger versuchen sich Ehrlich und Wisser in ihren Artikeln anzunähern. E. skizziert die kritischen Kommentare von Arendt und Jaspers zum Seinsdenken Heideggers, Wissers präzise Lektüre des Briefwechsels zwischen Jaspers und Heidegger exponiert das gescheiterte Projekt einer „kommunikativen Kritik". Ohne W. in jeder Hinsicht folgen zu müssen, ist mit Anerkennung festzustellen, daß er sowohl die philosophischen Ansätze Jaspers' als auch diejenigen Heideggers in allen Details so ernst nimmt, wie sie es verdienen. Ein detaillierter und systematisch angelegter Strukturvergleich zwischen diesen beiden Ansätzen dürfte eine philosophiehistorische Herausforderung ersten Ranges darstellen. Weidmann schlägt in seinen Überlegungen vor, die Diskursethik von Jürgen Habermas durch das Jaspersschе „Ethos der Wahrhaftigkeit" zu korrigieren und zu bereichern. Jaspers, „der als Philosoph der uneingeschränkten, konventionelle Regeln und soziale Rollen transzendierenden Kommunikation dem diskursethischen Ansatz sehr nahe kommt" (132), wird somit zu einem Gesprächspartner einer die Gegenwartsphilosophie in hohem Maße bestimmenden Theorieform. Ferner laden Wissers Ausführungen zu der Überlegung ein, ob Jaspers auch in ein produktives Zwiegespräch mit den älteren Repräsentanten der Kritischen Theorie – hier sei in erster Linie an Adorno gedacht – gebracht werden könnte.

Im anschließenden vierten Hauptteil „Philosophy of Religion and Faith / Religionsphilosophie und Glaube" (149–184) erörtern Hermann-Josef Seideneck, Kazuko Hara, Giorgio Penzo, Jun Fukaya und Tsuyoshi Nakayama einzelne Aspekte des „philosophischen Glaubens" bei Jaspers. Hervorgehoben seien v. a. die Beiträge von Seideneck, der auf das Verhältnis von Wissen und Glaube bei Bultmann und Jaspers eingeht und dabei auch auf Einflüsse, die von Jaspers auf Drewermann ausgegangen sind, eingeht, und von Nakayama, der das spannungsreiche Verhältnis des Existenzphilosophen zur mystischen Tradition – repräsentiert v. a. durch Plotin und Meister Eckhart – erhellt.

Der mit „Philosophy, Psychology, and ‚Psychopathology' / Philosophie, Psychologie und ‚Psychopathologie'" (185–220) betitelte fünfte Hauptteil führt Beiträge von S. Nassir Ghaemi, Murray McLachlan, Elena Bezzubova und Matthias Bormuth zusammen. Hier wird mit Recht daran erinnert, daß Jaspers seine wissenschaftliche Laufbahn nicht als Philosoph, sondern als Psychiater und Psychologe begonnen hat. Bezzubova betritt theoriegeschichtliches Neuland, indem sie aufschlußreiche Beziehungen zwischen Jaspers und Alexander Galich, einem russischen Gelehrten des 19. Jh.s, aufdeckt und dabei v. a. den Zusammenhang von Selbstbewußtsein und „Depersonalisation" bei beiden Denkern beleuchtet. Auf die bisher viel zu wenig beachtete Kritik Jaspers' an der Psychoanalyse Freuds wird in dem Art. von Bormuth eingegangen, obwohl seine Engführung der Motive für diese Kritik auf die Intention einer Rettung der Monogamie ein wenig zu einseitig erscheint: „Jaspers identifiziert die Psychoanalyse insgesamt mit der Propagierung erotischer Freiheit. Damit bedroht sie gemäß der ‚Geistigen Situation' indirekt über den Abgriff auf das Refugium der monogamen Liebe die existenzphilosophische Kommunikation." (218)

Im sechsten Abschnitt „Philosophy and Praxis / Philosophie und Praxis" (221–248) ergreifen Andreas Cesana, Shuji Imamoto und Joseph W. Koterski das Wort. Uneingeschränkte Zustimmung verdient Cesana, der in seinem äußerst instruktiven Beitrag das Jaspersschе Projekt einer „Weltphilosophie" als Paradigma einer interkulturellen Kommunikation zu interpretieren vorschlägt. Die theoretisch reflektierte Offenheit des Jaspersschen Ansatzes dürfte insgesamt zu den stärksten Seiten dieser Philosophie gehören, denn gerade in einer Zeit, in der die weltpolitische Frontenbildung wieder auf kulturell und religiös orientierte Abgrenzungsmanöver zurückgreift, gewinnt die Konzeption eines „philosophischen Glaubens" eine dringende Aktualität. Diesen Zusammenhang von Weltphilosophie und „philosophischem Glauben" bringt auch Cesana zum Ausdruck, wenn er bemerkt: „Es gibt wohl kein zweites Beispiel für ein Philosophieren, das derart offen und geradezu ‚selbstverleugnend' ist wie dasjenige von Jaspers. Dieselbe Offenheit kennzeichnet auch seine Konzeption des philosophischen Glaubens, die in ihren Grundintentionen mit seiner Idee der Weltphilosophie übereinstimmt: Ebenso wie der philosophische Glaube alle unterschiedlichen Glaubensformen in sich aufzunehmen fähig ist, so soll die Weltphilosophie jenen Raum eröffnen, in dem eine Kommunikation unter den Philosophien der Welt möglich wird." (230) Cesana verschweigt keineswegs, daß diese philosophische und religiöse Offenheit ihren existentiellen Preis verlangt: „Ein solches Philosophieverständnis bedeutet freilich den ausdrücklichen Verzicht auf jede Form der Geborgenheit und des sicheren Aufenthalts in einem fest gefügten Weltbild oder in einer bestimmten Lehre." (230)

Im siebten Hauptteil, der den Titel „Problems of Modernity / Probleme der Moderne" (249–289) trägt, setzen sich Gregory J. Walters, Sawako Hanyu, Krystyna Górniak-Kocikowska und Endre Kiss v. a. mit Jaspers' zeitkritischen Schriften „Die geistige Situation der Zeit" von 1931 und „Die Atombombe und die Zukunft des Menschen" aus dem Jahr 1958 auseinander. Allen vier Beiträgen ist eine aktualisierende Intention der Jaspersschen Kulturkritik gemeinsam: Walters geht mit dieser interpretatorischen Maxime auf die „Dritte Industrielle Revolution", in der Technologie und das „Ende der Arbeit" vorherrschen, ein; Hanyu konfrontiert die Existenzphilosophie mit dem Informationszeitalter; die Rolle einer existentiellen Kommunikation in einer globalisierten Gesellschaft wird von Górniak-Kocikowska thematisiert und Kiss stellt die ideologiekritischen Implikate der Existenzphilosophie gegenüber dem Marxismus, der Psychoanalyse und der Rassenlehre heraus.

Der vorletzte achte Hauptteil „The Question of Humanism / Die Frage des Humanismus" (291–342) besteht aus vier Beiträgen von Kurt Salamun, Edith Ehrlich, Juthika Das und Indu Sarin sowie einer Erstveröffentlichung eines Briefes von Jaspers an seine Ehefrau Gertrud anläßlich ihres achtzigsten Geburtstages. Thesenartig stellt Salamun das „liberal ethos of humanity" (293) in Jaspers' Philosophie vor, wobei neben den positiven Gehalt einer moralischen Haltung, die einerseits durch die Existenz und andererseits durch die Vernunft begründet wird, auch vier kritische Haltungen, die aus diesem Ansatz folgen, entwickelt werden: 1. die anti-dogmatische, 2. die anti-totalitäre, 3. die anti-fundamentalistische und 4. die anti-monistische Haltung.[6] Im Anschluß an ihren Artikel über Jaspers' Verhältnis zu Frauen präsentiert Ehrlich das von ihr ins Deutsche transkribierte und ins Englische übersetzte Faksimile des besagten „Liebesbriefes" von Jaspers an seine Frau; sowohl dieses Dokument als auch der Beitrag E.s enthalten biographisch interessante Details.[7]

Im abschließenden neunten Hauptteil „Aspects of Existenz-Philosophy / Aspekte der Existenzphilosophie" (343–380) findet man die Vorträge von Paula Patricia Arizpe, Paul G. Sturdee, Filiz Peach, Czesława Piecuch und Pablo López-López. Lesenswert ist die – leider ein wenig zu knapp geratene – Darstellung der existentiellen Bedeutung des Todes bei Jaspers und Heidegger von

[5] Instruktiv sind in diesem Zusammenhang zwei Aufsätze von Helmut Fahrenbach: 1. „Das ‚philosophische Grundwissen' kommunikativer Vernunft – Ein Beitrag zur gegenwärtigen Bedeutung der Philosophie von Karl Jaspers", in: Karl Jaspers – Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg, hg. v. Jeanne Hersch / Jan Miliè Lochman / Reiner Wiehl, München / Zürich 1986, 232–280; 2. „Kommunikative Vernunft – ein zentraler Bezugspunkt zwischen Karl Jaspers und Jürgen Habermas", in: Jaspers, Karl. Zur Aktualität seines Denkens, hg. v. Kurt Salamun, München / Zürich 1991, 189–216.

[6] In einer ausführlicheren Form können diese Überlegungen Salamuns in seinem Aufsatz „Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken – ein Beispiel moderner Aufklärung" verfolgt werden, in: Karl Jaspers. Zur Aktualität seines Denkens, hg. v. Kurt Salamun, München / Zürich 1991, 46–69. Siehe auch die Jaspers-Einführung des Autors: Salamun, Kurt: Karl Jaspers, München 1985.

[7] Es sei hier angemerkt, daß eine wissenschaftlich fundierte biographische Darstellung zu Jaspers bis heute fehlt!

Peach, zumal seine Ausführungen zum Problem der Unsterblichkeit (363/364). Interesse verdient ebenfalls der Aufsatz von Piecuch, die in vergleichender Form die existentielle Erfahrung, also „das Gefühl der Tragik des menschlichen Lebens" (365), bei Jaspers, Heidegger, Frankl, Sartre, Camus und Marcel nachzeichnet und diese Erfahrung als eine „metaphysische Aufgabe", die in einem „‚Vermetaphysieren der Weltwirklichkeit'" (371) bestehen soll, zu deuten versucht. An dem Beitrag von López-López ist v.a. die Exposition der Augustinischen Wurzeln der Existenzphilosophie von Jaspers (379 / 380) erwähnenswert.[8]

Ein Gesamturteil zum vorliegenden Bd. wird durch das stark divergierende Problem- und Reflexionsniveau der einzelnen Beiträge erschwert; die Vf. und Vf.innen treten mit sehr unterschiedlichen Ansprüchen und Intentionen an das Werk von Jaspers heran. Der sprachlich sensible Leser wird sich auch bei einigen der 37 Aufsätze an stilistische Eigenheiten gewöhnen müssen, die mit dem Umstand zusammenhängen, daß sich nicht alle Vf. ihrer eigenen Muttersprache bedienen können. Eines zeigen die hier versammelten Beiträge aber ganz gewiß: Jaspers' vielschichtiges Denken ist auch aus heutiger Sicht äußerst anregend und damit überaus rezeptionswürdig. Dieser „Große Philosoph" des 20. Jh.s verdient eine bei weitem größere Beachtung und Diskussion, als er sie zur Zeit erfährt; es wäre also zu wünschen, daß Jaspers nicht nur in der Jaspers-Forschung, sondern auch in den allgemeinen Debatten der Gegenwartsphilosophie die ihm zukommende Präsenz findet. Eine Voraussetzung hierfür könnte eine entsprechende Edition seiner Werke sein, denn nach einer Gesamtausgabe seiner Werke sucht man bis heute vergebens – einige seiner wichtigsten Schriften stehen nicht einmal mehr auf dem aktuellen Buchmarkt zur Verfügung.

Steinfurt Robert Jan Berg

[8] Eine eingehende Untersuchung der Augustinischen Motive bei Jaspers scheint nach dem Informationsstand des Rez.en immer noch ein bedauernswertes Desiderat der Jaspers-Forschung zu sein.

Platzbecker, Paul: **Radikale Autonomie vor Gott denken.** Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper. – Regensburg: Pustet 2003. 415 S. (ratio fidei, 19), kt € 44,00 ISBN: 3–7917–1842–8

Die gegenwärtige Diskussion um die rechte Gestalt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung hat ihre wesentliche Prägung durch die Auseinandersetzung zwischen dem Freiburger Fundamentaltheologen Hansjürgen Verweyen und dem Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper erhalten.[1] In mehrfacher Rede und Gegenrede von beiden mittlerweile emeritierten Theologen, ihren SchülerInnenkreisen und auch über diese hinaus hat sich der nun seit über einem Jahrzehnt anhaltende freundschaftliche Disput darüber entwickelt, welche Denkform angemessen sei für eine vernunftgemäße Verantwortung der Geltungsansprüche des christlichen Glaubens. Gerade weil in der Aufgabenbeschreibung einer erstphilosophischen Geltungsreflexion Konsens herrscht, wird die Auseinandersetzung um die unterschiedliche Durchführung um so bestimmter geführt. Die bei K.-H. Menke erstellte und 2001 von der Bonner Fak. angenommene Diss. hat sich die in dieser Kontroverse verhandelten Themen zum ureigensten Anliegen gemacht, was schon durch den Mut widergespiegelt wird, sich in eine aktuelle Debatte nicht nur einzuschalten, sondern die eigene Qualifizierungsarbeit ganz von einer solchen abhängig zu machen. Mit wohltuender sprachlicher Klarheit und Präzision gelingt dem Vf. eine bislang überfällige sachgerechte Darstellung und Diskussion beider Ansätze. Sachgerecht deshalb, weil hier zum einen nicht nur eine gleichsam wissenschaftshistorische Rekonstruktion des faktischen Debattenverlaufs vorgenommen wird. Zum anderen wird auch nicht ein in seinen Schlagworten festgefahrener Disput perpetuiert. Vielmehr schreibt der Vf. den verschlungen Pfaden der mitunter subtil verzweigten Diskussion eine Landkarte ein, welche ihren orientierenden Wert gerade dadurch gewinnt, daß sie an geeigneter Stelle ‚Tiefenbohrungen' u.a. im Rückgang auf einschlägige Quellentexte vornimmt. Dadurch bekommt die Diskussionslage nicht nur ihre sachgerechte Symmetrie, sondern wird auch mit wünschenswertem Detailreichtum bei gleichzeitiger Übersichtlichkeit auf eine gemeinsame Plattform gestellt.

Das Werk gliedert sich in eine Einleitung (13–17) und einen Prolog (18–31), es folgt ein erster Teil, der in zwei Abschnitten der Darstellung der Ansätze Verweyens (32–88) und Pröppers (89–132) gewidmet ist. Die als Ausgangsbasis zunächst notwendige Darstellung der Ansätze kann zwar zugleich als eine Einführung in das Denken der beiden Theologen gelesen werden, macht aber spätere Wiederholungen unvermeidlich, die allerdings angesichts der komplexen Materie durchaus nicht redundant sind. Der zweite Teil ist wiederum in zwei große Abschnitte unterteilt: Die Diskussion der (erst)philosophischen Ansätze (133–265) kann wohl als Herzstück der Arbeit bezeichnet werden, hinter dem die Diskussion der offenbarungstheoretisch-theologischen Fragestellungen (265–399) jedoch nicht zurückbleibt. Der letzte Abschnitt schließt „statt eines Nachwortes" mit der Diskussion der Theodizeefrage, um so noch einmal die theologisch wie existenziell virulente Frage zu stellen, ob „letzter Sinn möglich [sei] angesichts der Erfahrung sinnwidrigen Leids" (373). Indem damit implizit auch noch einmal im Rückblick die Frage nach der Möglichkeit einer erstphilosophischen Eruierung eines Begriffs letztgültigen Sinns angesprochen wird, ist die Theodizeefrage wohl nicht einfach ein willkürlich ans Ende gesetztes Thema der Debatte. Vielleicht, das sei hier nur angemerkt, wäre aber doch noch ein Nachwort wünschenswert gewesen, allein um noch einmal mit größerer Distanz zur trefflich geleisteten Arbeit einen generellen Blick auf die Bedeutung der ganzen Diskussion zu werfen oder auch weiterführende Perspektiven konkret zu bündeln. Es folgt ein ausführliches Literaturverzeichnis, das neben Quellen und Sekundärliteratur die einschlägigen Publikationen von Verweyen und Pröpper gesondert aufführt (400–413); das Werk wird durch ein Personenregister (414f) abgerundet.

Ohne große Umwege kommt der Vf. gleich im ersten Satz zur Sache: „Der Glaube, der sich verantworten will, muß notwendig die Auseinandersetzung mit der philosophischen Vernunft suchen" (13). Auf die bisherige Diskussion zwischen BefürworterInnen und SkeptikerInnen hinsichtlich der Notwendigkeit wie Möglichkeit einer jeden Erstphilosophie läßt sich der Vf. um der Konsistenz seiner Arbeit willen gar nicht erst ein und siedelt sie allein auf dem Boden der inner-erstphilosophischen Debatte an. Darin läßt sich gerade eine Stärke der Arbeit erkennen, denn je deutlicher diese Debatte auf eine Klärung der ‚internen' Fragen hinstrebt (statt sich zu verfransen bzw. festzufahren), desto größer wird auch die Überzeugungskraft einer jeden Erstphilosophie hinsichtlich ihrer legitimen Ansprüche wie Grenzen.

Für sein Unternehmen mußte der Vf. das spezielle Problem lösen, dieser besonderen Debatte gleichzeitig beobachtend gegenüberzustehen wie selbst notwendig parteinehmend in sie verwickelt zu sein, da es einer jeden Erstphilosophie zu eigen ist, kein Urteil über sich ergehen zu lassen, das sie letztlich nicht selbst zu begründen vermag. „Grundsätzlich gilt dabei für beide Disputanten, daß sie die beim anderen zu monierenden Schwächen in ihrem eigenen Ansatz überwunden glauben, ja gerade darin die Stärke des eigenen Denkens sehen" (149). Von daher kann die konkrete Formulierung des durchaus gegebenen gemeinsamen Anliegens im Prolog sogleich zu einem Drahtseilakt werden, nämlich gleichsam zwischen den Diktionen Pröppers und Verweyens einen eigenen Sprachstil zu entwickeln. Das ist nicht anders als gelungen zu bezeichnen und wird bereits an der sich durch die ganze Arbeit ziehenden Formulierung „mit anderen Worten" ablesbar. Darüber hinaus ist manche klar strukturierte Aufzählung wie auch ein immer wieder gezogenes (Zwischen-)Fazit der Verständlichkeit sehr zuträglich.

Ausgehend von dem Gedanken, daß die als letztgültig ergangen geglaubte Offenbarung den Menschen in seiner Freiheit zur Entscheidung ruft und ihn so „unter einen unbedingten Anspruch (ein ‚Sollen')" (133) stellt, geht es im ersten Abschnitt des zweiten Teils um die transzendentallogische Begründung eines Begriffs unbedingten Sollens, v.a. um den Aufweis der Möglichkeit, daß und wie Freiheit innerhalb geschichtlicher Kontingenz überhaupt einem ihr angemessenen unbedingten Anspruch begegnen, ihn konkret wahrnehmen und beurteilen kann.

Der Vf. rekonstruiert, wie Pröpper im Ausgang von Kants Autonomiegedanken und der Interpretation des frühen Fichte durch H. Krings Freiheit in formaler Hinsicht ausformuliert als unbedingtes Sich-Verhalten, grenzenloses Sich-Öffnen und ursprüngliches Sich-Entschließen, näherhin als Selbst*bestimmung*, insofern sie „das durch sich Bestimmbare und zugleich durch Affirmation eines Inhalts sich Bestimmende" ist (142). Ein der unbedingten Freiheit adäquater zu affimierender Gehalt ist aber einzig eine andere Freiheit. Freiheit als Selbstbestimmung kommt nur und gerade zu sich selbst auf dem Weg unbedingter Anerkennung anderer, von ihr verschiedener Freiheit. In dem Begriff formal unbedingter Freiheit ist also der Geltungsgrund für die Unbedingtheit des Sollens zu finden. Kann man diesen Vorgang als Zusage (‚Du wirst nicht sterben', G. Marcel) auffassen, so ist klar, daß die wirkliche Erfüllung dieser Zusage jedoch von einer endlichen Freiheit nicht selbst verbürgt werden kann. So kommt an dieser Stelle auf nicht-zirkuläre Weise ein Gottesgedanke aus der Instanz des endlichen Subjekts selbst ins Spiel, nämlich der einer formal unbedingten Freiheit, welche die Erfüllung jener Zusage auch wirklich verbürgen kann, also auch material unbedingt ist; abgekürzt theologisch gesprochen: Gott wird gedacht als Einheit von Liebe und Allmacht, die bleibend von Welt und Mensch verschieden ist (141–149). Auf einen solchen Gottesgedanken, für dessen Wirklichkeit die Vernunft nicht aufzukommen vermag, ist menschliche Freiheit indes wesenhaft hingeordnet, will sie nicht verzweifeln an ihrer unaufhebbaren Antinomie, notwendig Unbedingtes zu intendieren, was sie nur bedingt erfüllen kann. Gleichzeitig ist damit das Freiheitsgeschehen in seiner genuin symbolischen Struktur ausgewiesen, insofern das Unbedingte niemals unter den Bedingungen der Endlichkeit völlig präsent, sondern immer nur in symbolischer Weise dargestellt und antizipiert werden kann.

Vor dem Hintergrund dieses Freiheitsdenkens macht sich der Vf. die Anfrage Pröppers an Verweyen zu eigen, ob dieser nicht voraussetze, was er

[1] Vgl. v.a. *Verweyen, Hansjürgen*: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, 3. vollst. überarbeitete Aufl., Regensburg 2000 (zuerst 1991) sowie die Aufsatzsammlung von *Pröpper, Thomas*: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg 2001.

eigentlich erst aufweisen will, nämlich den Gottesgedanken als Einheit von Sollen und Sinn, welche die Möglichkeit wirklicher Autonomie verfehle, so daß der Ansatz von Verweyen letztlich also zirkulär wäre und damit die erstphilosophische Geltungsreflexion eigentlich nicht zu erbringen vermöge (149–151).

Hier braucht nicht dem faktischen Debattenverlauf und der daraus resultierenden Werkgenese Verweyens weiter nachgegangen werden, die der Vf. zur Vermeidung von offensichtlich hartnäckigen Mißverständnissen („metaphysischer Schwächeanfall", 157) an dieser Stelle sensibel klärend für notwendig hält (151–163). Verweyens im Jahr 2000 vorgelegte Neuakzentuierung seines Ansatzes ist wesentlich von der Kritik Pröppers angeregt, die erstphilosophische Geltungsreflexion einzig als Subjektreflexion zu vollziehen, und versteht sich zudem als der radikalere Entwurf transzendentalen Freiheitsdenkens, impliziert also auch Gegenkritik an Pröppers Ansatz.

Diese Gegenkritik wird vom Vf. akribisch unter Rückgang auf die darin involvierte unterschiedliche Fichte-Interpretation aufgerollt (164–189). Erst in einem zweiten Schritt unternimmt der Vf. dann die Prüfung, ob die dort vorgebrachten Argumente von Verweyen auch auf den Ansatz Pröppers zu übertragen sind. Auch wenn also der Streit um eine angemessene Auslegung Fichtes durchaus geführt werden sollte, so wird hier deutlich, daß er doch nur als ein Medium dient, um die in der Sache begründeten Differenzen benennen zu können. Und die liegen in der Anfrage an Pröpper, ob dieser nicht lediglich die absurde Situation der menschlichen Freiheit aufzeigen könne, diese Aporie aber per definitionem als menschlich unlösbar angesehen und auf diese Weise die Möglichkeit verwirkt werde, den Sollensbegriff als erfüllbar und damit erst als sinnvoll zu denken. Was Verweyen hier wohl unbedingt vermeiden will, ist das auch nur geringste Aufkommen dessen, was man gemeinhin Projektionsverdacht nennt – das benennt der Vf. leider nicht explizit genug (vgl. aber z. B. 211). Von daher wird es notwendig, einen Begriff letztgültigen Sinns zu eruieren, der nicht dem Vorwurf der schlechten Unendlichkeit (Hegel) ausgesetzt ist, sondern die wenigstens prinzipielle Möglichkeit der Verwirklichung des Sollens mit sich führt, damit dieses nicht ein perennierendes Streben bleibt.

Die Möglichkeit zu einem solchen widerspruchsfreien Begriff von Sollen sieht Verweyen im Anschluß an die Bildlehre des späten Fichte gegeben. „Damit markiert die Rezeption des Fichteschen Bildbegriffs also eine bleibende Divergenz hinsichtlich der jeweiligen Autonomieentwürfe" (203). Der Vf. zeigt auf, wie Verweyen einen Freiheitsbegriff entwickelt, der wesentlich auf die Frage antworten kann, wie „außerhalb" Gottes, gedacht als das Absolute, überhaupt noch etwas selbständig existieren kann, wie also menschliche Freiheit angesichts des Absoluten überhaupt denkmöglich ist. Freiheit wird hier von daher nicht als Selbstbestimmung gedacht, sondern vielmehr als reine Bildhaftigkeit in Abhängigkeit vom Absoluten, was theologisch die strikte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe beinhaltet: „Das Subjekt wird zum Bild des Absoluten, indem es seine Freiheit gänzlich dazu bestimmt, sich zum Bild des Anderen zu machen, in ihm – theologisch gesprochen – dem wahren ‚Bild Gottes' (...) zum Durchbruch zu verhelfen, bis in der universal reziproken Anerkennung aller Subjekte schlechthin nichts als das eine Bild des Absoluten erscheint" (186). Dieser Bildwerdungsprozeß ist zu verstehen als ein Ikonoklasmus, ‚über den hinaus kein größerer gedacht werden kann', nämlich als Freiheit, die alles an sich selbst festhalten Wollende in sich vernichtet, die also bereit ist, sich alle Bilder vom Anderen, von Gott, zerstören zu lassen, bis im Zerbrechen des ‚letzten Bildes' (der unbedingten Hingabe an das Sollen) das Absolute selbst und damit Sinn aufscheint. Die Erfüllung menschlicher Freiheit ist hier konsequent als zumindest prinzipiell innergeschichtlich möglich gedacht.

Pointiert stellt der Vf. dann in einer Art ‚Scharnierkapitel' die beiden Denkalternativen in ihrer gegenseitigen Problematisierung gegenüber: „‚Unterbestimmung' des Sollensbegriffs (Pröpper) oder Verfehlen der Möglichkeit einer autonomen Moral (Verweyen)" (189–209), um von dort aus alle Implikationen mittels eines stetigen Durchdringens der ganzen Debatte Schritt für Schritt zu entfalten. Die interne Logik der jeweiligen Ansätze und ihre gegenseitige Befragung werden in den verschiedenen philosophischen und theologischen Fragekomplexen je neu überzeugend dargestellt, so daß der Vf. nicht nur den konsequenten inneren Zusammenhang eines jeden Ansatzes immer deutlicher hervorzuheben vermag, sondern gerade auch die wechselseitige Kritik in allen Etappen mit je erfrischend neuer Plausibilität aufbricht, was vom Vf. auch unbeirrt durchgehalten wird. Im einzelnen sind es die hier nicht mehr näher zu besprechenden Themen der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung (238–265), der Verantwortung des Inkarnationsglaubens und damit im engen Zusammenhang des Auferstehungsglaubens (267–372). Für letzteres zieht der Vf. auch die in der Debatte relevanten Positionen von G. Essen und besonders H. Kessler heran, leider ohne die bei aller Zustimmung möglicherweise auch gegebenen Unterschiede zwischen der Freiheitstheorie und der Theologie Kesslers eigens herauszuarbeiten (z. B. hinsichtlich der Frage nach dem univoken oder analogen Status der Rede vom Handeln Gottes), was noch eine zusätzliche Erhellung der Diskussion um den Osterglauben leisten könnte.

Bemerkenswert ist noch der mit insgesamt über 1400 Fußnoten exorbitante Anmerkungsapparat, der neben innertextlichen Querverweisen zwei Hauptfunktionen erfüllt: Zum einen wird hier die Diskussion mit der weiteren Sekundärliteratur angesiedelt, so daß der Haupttext sich konsequent auf die Debatte der zwei Kontrahenten konzentrieren kann. Zum anderen ist ein jedes Zitat von Verweyen oder Pröpper nicht nur einfach belegt, sondern wird durch das gesamte Werk des entsprechenden Autors verfolgt und zudem oftmals noch mit den Referenzstellen des jeweils anderen abgeglichen, so daß ‚unterm Strich' eine kleine Werkkonkordanz der beiden Ansätze entstanden ist.

Letztlich schließt sich der Vf. dem Ansatz Verweyens im wesentlichen an und konstatiert mit ihm bei Pröpper „eine gewisse ‚Unterbestimmung' des Sollensbegriffs" (237), die zwar mehr anthropologisch akzentuiert, schließlich aber aus (inkarnations-)theologischen Gründen inakzeptabel sei, denn es sei Verweyen, der „den Freiheitsgedanken konsequent zu Ende [führt], um über eine philosophisch stringente Sinnreflexion die theologisch konsistente Rede von einer göttlichen Inkarnation möglich zu machen" (ebd.). Die damit eingehandelten und vom Kontrahenten thematisierten Probleme sucht der Vf. zu entkräften. Doch tut er dies in derart aufrichtiger Weise, daß die Argumente des Gegners immer wieder unvergleichlich stark gemacht werden (z. B. 195, um nur eine Stelle anzuzeigen). Darin bleibt das argumentative Ringen greifbar, welches dadurch entsteht, daß eine Erstphilosophie zur Entscheidung herausfordert, die jedoch um der Sache selbst willen nur mit überzeugenden Gründen geschehen kann. Seine eigene Entschiedenheit hat der Vf. deutlich markiert, ohne sie in den Vordergrund zu stellen, so daß sogar manche(r) LeserIn von den kritischen Anfragen Pröppers vielleicht genauso oder sogar noch mehr überzeugt sein mag. Diese Offenheit ist kein Mangel, sondern die größte Stärke des Buches, bietet sie doch Gelegenheit, die Argumente unbefangen abzuwägen, neu zu gewichten und auf dieser Grundlage der Diskussion neue Impulse zu geben.

Auf einen kritischen Punkt bleibt hinzuweisen. Hinsichtlich der vom Vf. als entscheidend herausgearbeiteten Frage, wie das Unbedingte in geschichtlicher Kontingenz als solches wahrnehmbar sei, ist ihm zusammen mit Verweyen die von Pröpper favorisierte symbolische Wahrnehmbarkeit zu wenig: „Ob eine unaufhebbar ambivalente Evidenz ein unbedingtes Zeugnis evozieren kann, bleibt also fraglich" (360). An dem prinzipiellen Aufweis dieses *wie* kann letztlich die ganze Plausibilität von Verweyens Ansatz hängen (vgl. 368 mit Anm. 375). So sucht der Vf., das Vorhaben einer ‚Phänomenologie konkret-geschichtlicher Realisation des Unbedingten' mit Verweyen und „auch über diesen hinausgehend" (295) weiter zu profilieren, v. a. in vorsichtiger Anlehnung an die Philosophie von E. Levinas (281–301, bes. 297–301). Läuft diese Phänomenologie aufgrund der per definitionem ausgeschlossenen Bestimmtheit Gottes nicht doch auf eine philosophisch letzte Ununterscheidbarkeit zwischen dem Antlitz Gottes und der Fratze des Nichts hinaus? Oder was bedeutet die durchaus eingestandene unausweisbare Glaubensoption, daß ‚mein Faden', der im Ikonoklasmus letztlich abzureißen droht, schließlich von einem erscheinenden Gott aufgenommen wird, und dieser Faden sich eben nicht in die absolute Leere des Nichts verliert (294)? Dies „bleibt ein Postulat des Glaubens, ohne das ein geschichtliches Ereignis letztgültigen Sinns nicht gedacht werden kann" (302). Ist hier nicht das leise Aufkommen von Zweifel gestattet, ob nämlich auch diese Situation zwar in durchaus anderer Weise, aber letztlich doch gleichermaßen wie ein Symbolgeschehen „unaufhebbar ambivalent" genannt werden darf und muß? Wenn man diesem Zweifel ein wenig Raum gewährt, dann wird er – so als wäre dies gleichsam der Anstoß für den ersten Stein in einem Dominospiel – auf jede einzelne Station des Argumentationsdiskurses bis hinein in Verweyens Sollensbegriff selbst zurückfallen und sich schließlich wieder mit der Frage Pröppers decken, wo und wie denn der Gottesgedanke eigentlich in die Reflexion Verweyens eingeführt werde.

Vielleicht sprechen so Zweifelnde deshalb lieber noch von weiterführenden Klärungen und Annährungen zwischen den Positionen von Verweyen und Pröpper (was alles andere als wenig wäre), wo der Vf. bereits entscheidungsbringende Darlegungen sieht. Und möglicherweise neigen so Zweifelnde dann auch dazu, anders als der Vf. selbst, die einmal aufgeworfene Anfrage doch zu bejahen: „Muss Verweyen ähnlich wie Pröpper bei der Frage der konkreten, geschichtlich-materialen Realisation der unbedingten Intention menschlicher Freiheit ‚passen'"? (292f). Eventuell ja, v. a. dann, wenn man noch die Frage hinzufügt, wie jene Realisation als solche anders wahrnehmbar sein kann als im Glauben. Dann aber wären wieder neue Fragen und Aufgaben zu formulieren für die weitere erstphilosophische Diskussion, welche ertragreich wird anknüpfen können an den durch die vorliegende Arbeit erreichten Stand.

Münster Dirk van de Loo

Wendel, Saskia: Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung. – Regensburg: Pustet 2002. 338 S. (ratio fidei, 15), kt € 39,90 ISBN: 3–7917–1824–X

Mit ihrer an der kath.-theol. Fak. der Universität Münster eingereichten Habil.schrift leistet die Vf.in einen beachtlichen Beitrag sowohl zur gegenwärtigen theologischen und philosophischen Mystikforschung als auch zur aktuellen Debatte um die subjektphilosophische Fundierung der Theologie. Konkret, wenn auch längst nicht ausschließlich, zielt die Arbeit ab auf eine Klärung der Bedeutung des

„Leibaprioris" für menschliche Subjektivität durch die Wiedergewinnung wesentlicher, jedoch in der Diskussion um den Subjektbegriff weithin „marginalisierter oder gar explizit ausgeschlossener Faktoren", wie „Affektivität, Leiblichkeit, Geschichtlichkeit und vor allem die Anerkennung der Eigenständigkeit und Unverfügbarkeit des Anderen" (vgl. Einbandtext). Auch wenn sie dies nicht ausdrücklich sagt, liegt bereits damit auf der Hand, daß die Vf.in über einen subjektphilosophisch orientierten, kritischen Rückgriff auf die Mystik hinaus sehr grundlegend in die gegenwärtige fundamentaltheologische Debatte eingreifen möchte, wohl v. a. um zwischen transzendentalphilosophisch-subjektzentrierten Ansätzen, denen sie selbst zuzurechnen ist, einerseits und allen anderen, z. B. hermeneutisch-dialogisch orientierten Versuchen andererseits zu vermitteln, und um so deren weiteres Auseinanderdriften zu verhindern. Nicht nur daß sie dies tut, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, auch wie sie diese komplexe Problematik in Angriff nimmt und schließlich durcharbeitet, welche Fragen sie aufwirft und welche Lösungsperspektiven sie hierfür anspruchsvoll und zugleich luzide entwickelt, ist als uneingeschränkt verdienstvoll zu bezeichnen. Dem widerspricht nicht, vielmehr unterstreicht es das Sachgewicht der vorliegenden Arbeit, daß sie zugleich nicht nur zu dieser oder jener kritischen Rückfrage Anlaß gibt, sondern den Leser durch die Stringenz der Argumentation und die Klarheit der Position beinahe unerbittlich zur kritischen Reflexion der eigenen Grundlagen und Denkvoraussetzungen zwingt und so zur grundlegenden sachkritischen Stellungnahme herausfordert. Der Rez. sieht diese Herausforderung v. a. darin, in historischer Perspektive das die Arbeit kennzeichnende Verhältnis des mittelalterlichen Denkens und Empfindens, konkret der mittelalterlichen Mystik, zum neuzeitlichen Selbstverständnis, und dementsprechend in sachlicher Hinsicht den dort zugrunde gelegten Gegensatz von Ontologie bzw. Metaphysik und Transzendentalphilosophie kritisch in den Blick zu nehmen.

Die Arbeit ist klar gegliedert: Nach einer kurzen und prägnant formulierten programmatischen Einleitung, in der die Arbeit insgesamt vorgestellt wird als „Suche nach einem affektiven und inkarnierten Subjekt", folgen die beiden ersten, ebenfalls kurz und prägnant gefaßten Kap., die zur Sachthematik entwicklungsgeschichtlich und begriffsklärend hinführen. Das erste Kapitel positioniert die Arbeit im Kontext heutiger Mystikforschung, indem es daraus einen Begriff von Mystik entwickelt und zu legitimieren versucht, der es möglich macht, „in der Mystik nach Wurzeln des Subjektbegriffes zu suchen" (44). Das zweite Kapitel gibt einen kompakten Einblick in die gegenwärtige Subjektphilosophie. Dabei stellt der erste Teil die v. a. mit den Namen Adorno, Heidegger, Levinas, Lyotard, Derrida und Lacan sowie hintergründig mit Nietzsche verbundene aktuelle Subjektkritik dar, indem dieses komplexe Feld inhaltlich in „vier Haupteinwände gegen den Subjektgedanken" eingeteilt wird. Ein eigener Abschnitt gibt, ergänzend hierzu, einen interessanten Ein- und Überblick zu aktuellen feministische Kritiken des Subjektbegriffes (u. a. Luce Irigaray, Julia Kristeva, Helène Cixous, Judith Butler). Der zweite Teil dieses Kap.s profiliert unter der Überschrift: „Eine verfrühte Todeklärung oder: Die Grenze der Subjektkritik" programmatisch die dezidiert subjektphilosophische Position der Vf.in. Sie zeigt hier, daß es ihr in der Arbeit insgesamt v. a. darum geht, die Kritik am Subjektbegriff als „Kritik eines verzerrten, hypertrophen Subjektgedankens" durchaus aufzugreifen, so aber gerade nicht „den Subjektgedanken als solchen preiszugeben", die Kritik vielmehr „für ein anderes Verständnis von Subjektivität" positiv zu nutzen (89).

Der Rez. gesteht, daß die geradezu spannenden Darstellungen, die Programmatik und die Zuspitzungen in den ersten beiden Kap.n ihn wie einen ungeduldigen Krimileser dazu verführt haben, ohne den Umweg Mystik und die dort vorgenommene „Spurensuche", wie das der Mystik gewidmete dritte Kap. insgesamt überschrieben ist, gleich nach der Lösung der hier alles bewegenden Frage eines heute möglichen Subjektbegriffes, also gleich zum abschließenden vierten Kap. zu greifen. Dessen Überschrift kündigt nämlich eine „subjekttheoretische Skizze" an, und zwar indem „von der Mystik zurück zur Moderne und vom Seelengrund hinaus zum inkarnierten Subjekt" fortgeschritten wird. Tatsächlich erweist es sich als durchaus gewinnbringend, so vorzugehen, also das Mystikkap. zunächst auf sich beruhen zu lassen, jedenfalls wenn man weniger an der Mystik und mehr an subjekttheoretischen Überlegungen im Horizont neuzeitlichen Denkens interessiert ist. Die Vf.in teilt das vierte Kap. ein in drei Abschnitte, wobei sie sozusagen „unten", nämlich beim „intuitiven Erleben und Spüren meiner selbst" einsetzt, das sie als „affektive Subjektivität" bezeichnet (246–282), und über deren Leiblichkeit als „inkarniertes Subjekt" (283–291) fortschreitet zur Personalität, näherhin zur Frage des Verhältnisses von „Subjekt und Person" (292–313). Nur ein so konstituiertes Ich wird nach W.s Auffassung zugleich dem Du gerecht, insofern hier eine „Reziprozität zwischen Ich und Anderem" (298) ermöglicht wird, die als „Bildwerden in Freiheit" ein „Verhältnis wechselseitiger Anerkennung" beinhaltet, durch welches allein Freiheit sozusagen als der Gipfel von Subjektivität erreicht werden kann. Die Vf.in kommt zu diesem von ihr von Anfang an ins Auge gefaßten Ziel, indem sie sich abarbeitet an einschlägigen Subjekttheorien. Im ersten Teil sind dies als Zeitgenossen v. a. Dieter Henrich, Robert Reininger und Ulrich Pothast, die durch sehr erhellende Bemerkungen zur Geschichte (z. B. zu Descartes, Spinoza, Kant, Jacobi und Fichte), sowie zur jüngeren Vergangenheit, so zu Heidegger und Wittgenstein, ergänzt werden. Dadurch wird im übrigen dieses Kap. neben seinem kaum zu überschätzenden systematischen Ertrag zu einer Fundgrube von Hinweisen zu einschlägigen Sachzusammenhängen und damit von Möglichkeiten weiterer Spurensuche. Im zweiten, der Thematik „inkarniertes Subjekt" gewidmeten Abschnitt stoßen sozusagen zu den bereits genannten Autoren u. a. Bernhard Waldenfels, Michael Theunissen, Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty hinzu, und im dritten kommt diese illustre Reihe mit Johann Gottlieb Fichte zu ihrem nach Auffassung der Verf.in in der Sache unüberschreitbaren Höhepunkt. Die Erwähnung von Klaus Müller, Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper in diesem Zusammenhang macht deutlich, aus welcher Denkschule die Vf.in kommt. Dieser gemäß kommt es ihr hierbei in der Sache primär darauf an, aufzuzeigen, daß und in welchem Sinn das Ich als Subjekt an keiner Stelle hintergangen werden kann, d. h. immer schon vorausgesetzt ist, und zwar auch und gerade dann, wenn und insofern von „Präreflexivität des Bewußtseins" (274) gesprochen werden muß, sowie auch noch, ja gerade auch wenn und insofern von dem Anderen als Konstitutivum des Ich nicht abgesehen werden kann und darf. Mit Berufung auf Fichte spricht sie in diesem Sinn von „strenger Reziprozität des Einander-Bildwerdens" (310) als „Verhältnis von Identität in Differenz" (311 u. a.), durch welches ich „mein Freisein in der Realisation und Konstitution meiner Identität im Verhältnis wechselseitiger Anerkennung" verwirkliche, denn „dieses Bildwerden setzt (...) die Freiheit voraus und ist selbst schon ein Vollzug der Freiheit" (312).

Ohne Zweifel leistet die Vf.in damit einen sehr durchreflektierten, spekulativ anspruchsvollen Beitrag zur Frage der Möglichkeit einer subjekttheoretisch ansetzenden Fundamentaltheologie, der zugleich umfassend kenntnisreich und damit höchst informativ die aktuelle Diskussion nicht einfach voraussetzt, sondern als virtuellen Gesprächspartner enthält und kritisch aufgreift. Ein wesentliches Verdienst dieser Arbeit dürfte darin zu sehen sein, daß sie in der Tat einlöst, was als Programm in der Einleitung vorgestellt wird, nämlich die moderne Subjektphilosophie durch die Dimension des Affektiven und Leiblichen aufzufüllen und zu bereichern. Dies geschieht hier in dem Sinn, daß das transzendentalphilosophischem Denken gegenüber gängige Vorurteil allzu großer Theorielastigkeit und eine dem entsprechende, nicht ganz unberechtigte Kritik, Subjektphilosophie, zumal Fichtescher Provenienz, sei allzu abstrakt, durchaus ausgeräumt wird. Jedenfalls wird hier sehr überzeugend dargelegt, daß die Rede von der unhintergehbaren Apriorität des Ich die Dimensionen des Erspürens und Erlebens, der Leiblichkeit, gerade nicht zwangsläufig ausklammert oder gar zerstört.

Wie aber steht es nun um die Mystik, konkret: Welchen darüber hinaus reichenden Sachertrag kann so noch das dritte Kapitel der Arbeit enthalten, das jedenfalls das mit Abstand längste ist und gewiß als der zentrale Teil des Ganzen verstanden werden soll? Der Untertitel der Arbeit wird als Schlüssel hierzu genommen werden dürfen: „Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung". Doch was ist mit „subjekttheoretischer Herausforderung" näherhin gemeint? Mindestens ein zweifaches Verständnis erscheint möglich: Einerseits kommt so die Mystik sozusagen als Stoff in den Blick, der neben anderem auch für die Subjektphilosophie brauchbare Elemente enthalten könnte, andererseits aber könnte bzw. müßte dann auch gefragt werden, ob nicht die Mystik Elemente enthält, von denen her die Subjektphilosophie der Kritik zu unterziehen wäre. Angesichts der damit geradezu alle quantitativen Grenzen sprengenden Fülle von Fragen und deren unüberschaubarer Komplexität hat die Vf.in sicher gut daran getan, sich darauf zu konzentrieren, aus subjekttheoretischer Perspektive an die Mystik heranzutreten, d. h. dort „nach Spuren eines Subjektgedankens zu suchen und dabei auch Gemeinsamkeiten und Unterschiede hinsichtlich des Verständnisses von Subjektivität zu thematisieren" (90). Doch dürfte diese Konzentration weniger auf bewußte Beschränkung als vielmehr v. a. auf den entschieden, ja geradezu unerschütterlich eingenommenen Standpunkt einer dezidiert modernen Subjektphilosophie zurückzuführen sein, der von der Vf.in als solcher offensichtlich nicht in Frage gestellt wird und ihrer Auffassung nach wohl auch von der Mystik letztlich gar nicht in Frage gestellt werden kann. In diesem Sinn geht es ihr insgesamt, also auch in diesem Kapitel, eher nur indirekt um theologische oder philosophische Mystikinterpretation als vielmehr um eine „egologische Bewusstseinstheorie", und zwar „im Anschluss an Fichte" (271). In einer Anmerkung wird dies dadurch bestätigt und verstärkt, daß die Verf.in ausdrücklich feststellt, die Frage „der mystischen Gotteserkenntnis" nicht hier, sondern im Rahmen „einer religionsphilosophischen Auseinandersetzung" eigens zu behandeln (245, Anm. 5). Schon hier wird die Frage unvermeidlich, ob eine solche systematische Auseinandersetzung mit der Mystik die Frage der Gotteserkenntnis in diesem Sinn überhaupt aus-

klammern kann ohne damit im Ansatz der Mystik gegenüber letztendlich doch äußerlich zu verbleiben. Tatsächlich kommt auch W.s „Egologie" nicht an Gott vorbei, und zwar weder in der Darstellung der Mystik, noch allerdings im Kontext der Subjekttheorie, etwa wenn davon die Rede ist, daß „sich das Ich erfährt als verdankt" (vgl. 266), denn: „Bin ich nicht der Grund meines Selbstbewusstseins, so ist dieser Grund ein Anderes meiner selbst, das sich allerdings als Grund meines Selbstbewusstseins sowie als Grund im Bewusstsein meiner selbst zugleich als Nichtanderes meiner selbst zeigt" (266f.). Nach Auffassung der Vf.in „entspricht der Weg der mystischen Erkenntnis diesem Gedanken" (vgl. 266), ist hier also von der Nahtstelle von Mystik und Subjektphilosophie die Rede. Wie aber soll so von Gott im metaphysischen Sinne, von Gott an sich, vom wirklichen Gott, also gerade nicht nur von „Gott" als Begriff, als Idee des erkennenden Subjekts nicht die Rede sein können bzw. müssen? Ist dies nicht vielmehr geradezu der Zentralpunkt des Ganzen?

Zunächst jedoch ist nicht zu bestreiten, daß die aus welchen Gründen und wie sachgerecht auch immer vorgenommene Beschränkung der Perspektive auf die „Spuren" von Subjektivität in der Deutschen Mystik ein seinerseits gerade auch in Sachen Mystik höchst spannendes drittes Kapitel dieser Arbeit hervorgebracht hat.

Das Kapitel beginnt mit einer Rechtfertigung der Auswahl mystischer Texte und der hier angewandten Interpretationsmethode. Unter Verweis auf die in der Mystikforschung gängige und von ihr übernommene Unterscheidung von „eher affektiv orientierten" und „eher spekulativ ausgerichteten mystischen Texten" (90) greift sie zurück auf entsprechende Quellen. Aus der affektiv orientierten Tradition wählt sie Texte der Zisterzienserinnen Mechthild von Hackeborn, Gertrud von Helfta, Mechthild von Magdeburg sowie des Franziskaners David von Augsburg, für die spekulative Mystik dient ihr Meister Eckhart als Referenzautor, den sie abschließend ergänzt in einem eigenen Exkurs durch Hinweise auf Heinrich Seuse, Johannes Tauler und Giordano Bruno (222–237).

Erfrischend klar legt sich W. fest hinsichtlich der Methode. Sie will, ihrem „systematisch orientierten Vorhaben" entsprechend, „ein ausschließlich textimmanent-hermeneutisches Verfahren" anwenden, was bedeutet, daß die Arbeit sowohl darauf verzichtet, die Texte historisch-kritisch zu bearbeiten, als auch darauf, „biographisch-soziokulturelle Hintergründe der ausgewählten Autorinnen und Autoren" zum Thema zu erheben (91). Im Kontext eines gegenwärtig breiten Konsenses, daß Geisteswissenschaft vornehmlich, ja beinahe ausschließlich mit solchen Fragen sich zu beschäftigen habe, darf diese explizite Selbstpositionierung als „systematisch-spekulative" Arbeit mit entsprechendem Sachanspruch als durchaus mutig bezeichnet werden (ebd.). Dem widerspricht nicht, daß sich so umso unvermeidlicher die sachkritische Frage meldet, ob dieser Ansatz dem Gegenstand „Mystik" wirklich gerecht werden kann, insofern es beim hiesigen Rückgriff auf die Texte der Mystik explizit nicht „um den Nachweis der Realität dessen, was berichtet wurde (geht)", sondern „um die systematisch-philosophische und systematisch-theologische Reflexion der philosophisch-theologischen Grundgedanken und Kernmotive, die den Berichten zugrunde liegen" (92). Wird hier nicht vielleicht doch, am Ende beinahe zwangsläufig, mehr in die Texte hinein- als herausgelesen? Doch ist sich W. selbst offensichtlich dieser von der Sache her kaum vermeidbaren Problematik durchaus bewußt. Jedenfalls legitimiert sie ihren Ansatz nicht mit Verweis auf die Mystik selbst – dann würde sie dem Zirkel nicht entkommen können –, sondern mit ihrem eigenen systematischen „Philosophieverständnis (...), das auch poetische und literarische Texte als philosophische Texte zu begreifen erlaubt, in denen philosophische Grundfragen und Problemstellungen in einer spezifischen Form thematisiert werden" (91, Anm. 3). Daß damit inhaltlich v. a. jenes bestimmte, neuzeitliche Subjektverständnis gemeint ist, das in den übrigen Kapiteln entfaltet wird, liegt auf der Hand.

Dem entsprechend ist das Ziel der Darstellung der „affektiven Mystik" im Abschnitt 3.2. der Nachweis, daß „die Evidenz des Selbstseins die Basis der Forderungen nach Selbstvernichtung und Entsagung wie auch der Sehnsucht nach der Einheit mit Gott ist" (92). Damit stellt sich W. gegen eine Mystikinterpretation, nach welcher hier eine „Negation des Ich-Gedankens" statt habe, „die sich v. a. am Gedanken der Selbstvernichtung und der Auflösung des Ich in der *ekstasis* bzw. in der *unio* mit Gott orientiert" (ebd.). Dem stellt sie ihre Auffassung gegenüber, die mystische Einung mit Gott sei gerade nicht „als Selbstauflösung und Selbstverlust" zu deuten, vielmehr seien in der „Selbsterkenntnis als Ausgangspunkt des mystischen Weges" (92), sowie im „präreflexiven Mit-sich-vertraut-Sein" des Menschen im „Herzensgrund" jene „Spuren" zu entdecken, die von der mittelalterlichen Mystik in die neuzeitliche Subjekt- bzw. Transzendentalphilosophie führen.

In der Zielrichtung gleich ist der der „spekulativen Mystik" Meister Eckharts gewidmete Abschnitt 3.3, in dem es W. v. a. darum geht, „die Lehre vom Seelengrund und der Gottesgeburt" als „Subjektgedanke bei Eckhart" aufzuweisen (133). Deutlich ist zu spüren, daß W. sich hier, in der philosophischen Spekulation, in ihrem ureigensten Element bewegt. Entscheidend ist für W., daß Meister Eckhart „im Gegensatz zur affektiven Mystik die intuitive Erkenntnisform als ein rein geistiges, intellektuelles Erkennen versteht" (132). Damit bietet sich ihr die Gelegenheit, die eckhartsche Lehre vom Seelengrund, und indirekt damit ihren eigenen Subjektbegriff, in der philosophisch-theologischen Tradition insgesamt zu verorten. Dabei greift sie zurück bis in die (neu-)platonisch orientierte Väterzeit (von Hippolyt bis Augustinus), sowie auf Aristoteles, den mittelalterlichen Aristotelismus (Averroes) und dessen Modifizierungen bei Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg, um dann explizit und ausführlich die in Meister Eckharts Mystik enthaltene Philosophie zu entwickeln und auf den Subjektgedanken zuzuspitzen.

Das Ziel all dieser Bemühungen ist klar: „Im Durchgang durch verschiedene Ansätze Deutscher Mystik ist deutlich geworden, daß in der Mystik ein Subjektgedanke vorgedacht worden ist, der allerdings seinerseits als solcher unbenannt und unexpliziert geblieben ist und erst später, in der Subjektphilosophie der Neuzeit und der Moderne, detailliert entfaltet und losgelöst von der Tradition der Seelenmetaphysik weiter entwickelt wurde" (237f.). Eine der Stärken der Arbeit ist sicherlich darin zu sehen, daß dieses klar formulierte Ziel und der damit verbundene Ansatz den Blick auf die Texte gerade nicht einfach verengen, vielmehr damit ein Schlüssel zur Verfügung steht, der offensichtlich nicht nur diese oder jene interessante Einsicht in die Mystik ermöglicht, sondern wesentliche Dimensionen eines reflektierten Grundverständnisses von Mystik erschließen hilft, jedenfalls manche gängigen Vorstellungen von Mystik sehr deutlich hinterfragt. Dies gilt zumindest in dem Sinn, daß hier Ansätze für ein längst fälliges Gegengewicht zu postmodernen, populärwissenschaftlichen Veremotionalisierungstendenzen der Mystik herausgebildet werden, ohne allerdings, und das scheint besonders wichtig, die Dimension des Emotionalen an den Rand zu drängen, sondern im Gegenteil sie gerade so noch einmal wirklich stark zu machen. Auch dürfte die Arbeit nicht wenig beitragen zur Klärung des Verhältnisses von Mystik und Philosophie im Mittelalter, und damit allzu holzschnittartige Verständnisse dessen, was „Scholastik" eigentlich ist, der nötigen Differenzierung zuführen helfen.

Wie könnte es anders sein, daß die Arbeit angesichts ihrer Dichte, der Fülle an Gesichtspunkten und des hohen Sachanspruchs nicht nur viele Anstöße gibt, sondern auch eine Reihe von Fragen eröffnet, ja offenläßt?

Das Grundproblem, auf das der Rez. sich hier beschränken möchte, ist die bereits angedeutete Frage, wie die beiden Sachkomplexe Subjekt und Mystik aufeinander bezogen werden. Zwar wird viel Erhellendes über beide Seiten gesagt, was jedoch nicht eo ipso heißt, daß von einer gegenseitigen Durchdringung im Sinne jeweils weiterführender Differenzierung und Vertiefung gesprochen werden kann. In der Tat geht es in der Arbeit, wie schon gesagt, vornehmlich um den Subjektbegriff, doch ist dies offenbar nicht nur eine angesichts der Stofffülle durchaus weise Beschränkung, vielmehr hat dies mit sachlichen Grundentscheidungen zu tun, die in der Arbeit selbst nicht weiter hinterfragt werden. Insbesondere gilt dies für das grundlegend fichteanisch geprägte Subjektverständnis, von dem W. auch nach dem Durchgang durch die Mystik nicht abweicht, das sie vielmehr so noch einmal bestätigt sieht und an dem sie um so entschiedener festhält. Noch einmal sei betont: W. ist es gelungen, mit ihrem subjekttheoretischen Zugriff auf die Mystik wichtige Anstöße zu einer differenzierten Wahrnehmung derselben zu geben. Zugleich ist deutlich erkennbar, daß die Entwicklung einer Subjekttheorie und weniger die Mystik als solche, jedenfalls in ihren darüber hinausreichenden Dimensionen, den Schwerpunkt ihres Interesses darstellt.

Wie entschieden W. in diesem neuzeitlich fichteanischen, also transzendentalphilosophischen Denken verbleiben möchte, das als solches nach W. jede Art von „(substanz-)ontologischer" und metaphysischer Grundlegung ausschließt, kommt in der Arbeit immer wieder zum Vorschein. So wird festgestellt, um nur zwei einschlägige Stellen anzuführen, in der Mystik sei der „Subjektgedanke eingebettet in eine ontologische Seelenlehre", während „die Neuzeit den Subjektgedanken von der Seelenlehre abtrennt" (93, Anm.), und „schon die mittelalterlichen Intellekttheorien" haben den nach W. für ihr Subjektverständnis konstitutiven „Gedanken der Differenz zwischen unmittelbarer Erkenntnis und vermitteltem Wissen (...) entfaltet", allerdings, und dies ist ihr offenbar besonders wichtig, „noch unter Vorgabe der Seelenmetaphysik" (253), auf die neuzeitliches Denken verzichtet. Entsprechend entschieden, beinahe polemisch äußert sich W. gegenüber jeder Art von „Metaphysik der Substanz" (z. B. 262) und „Dingontologie" (169). Das (fichtesche) Ich, das W. im Blick hat, ist für sie, und damit bringt sie, sich an Robert Reininger anschließend, ihre eigene Position auf den Punkt, „weder dinghaft Seiendes noch Seelen-Substanz" (260). So bedenkenswert dies in vieler Hinsicht sein mag, und die Vf.in beweist mit ihrer Arbeit ja, daß dieser Ansatz sehr fruchtbar sein kann, gerade weil es sich hierbei aber um mehr als metaphysikkritische Anmerkungen, nämlich zugleich um die Grundthese der Arbeit handelt, muß bzw. müßte hier weiter ausdifferenziert werden. Viel wird hier nämlich vorausgesetzt. Vorausgesetzt wird, daß neuzeitliche Transzendentalphilosophie gegenüber mittelalterlicher Metaphysik prinzipiell einen Fortschritt darstellt, und zwar insbesondere insofern und beinahe eo ipso dann, wenn Transzendentalphilosophie als nichtontologische, metaphysikfreie

„Egologie" gefaßt wird. In diesem Sinn betont W. im Anschluß an Fichte ausdrücklich, es sei „die Unbedingtheit des Subjekts nicht ontologisch zu verstehen, sondern im Sinne einer transzendentalen Bedingung der Möglichkeit, nämlich derjenigen meines Handelns, Wollens, Fühlens, Denkens" (279). Zumindest unterschwellig scheint hier jegliches metaphysische und ontologische Denken mit „substanzontologischem", d.h. Realität prinzipiell „dinghaft" (z.B. 260) nehmendem Denken identifiziert und transzendentalphilosophischem Denken als Alternative gegenübergestellt zu werden.

W. bestätigt selbst, daß dies auf die von ihr übernommene kantische Perspektive zurückzuführen ist, insofern sie unter Berufung auf Kant beinahe unter der Hand jegliche Art von Metaphysik und Ontologie mit einem in der Tat kritikwürdigen „substanzontologisch-dinghaften" Denken gleichsetzt. Bei einem „substanzontologischen Verständnis von Subjektivität", und dazu zählt W. jeden Versuch, Subjekt als „Substanz, Wesen, Natur o. ä" zu fassen, „wird jedoch übersehen, daß bereits Kant diese substanzontologische Perspektive als metaphysisch kritisiert und sich demzufolge von solch einem substanzontologisch-metaphysischen Mißverständnis von Subjektivität verabschiedet hatte" (85). Wer so ansetzt, gerät nach W. unweigerlich „in die Fallstricke der Metaphysik" (86).

Doch scheint die so geschmähte Metaphysik auch für W. nicht nur Fallstricke zu liefern, vielmehr sie davor zu bewahren, daß ihr in diesem Sinn entschieden transzendentalphilosophisch gefaßtes Subjekt am Ende nicht in irrationaler Bodenlosigkeit versinkt. Zwar schreckt sie geradezu vor allem zurück, was nach „nichtegologischer Bewusstseinstheorie" (275) aussieht, weil sie hier den Verlust von Freiheit und die Auflösung der Differenz des Ego in eine „monistische Identität" (309) fürchtet. Doch kommt auch sie am Ende nicht daran vorbei, von einer „ontologischen Hinsicht" auf das Ich zu sprechen, die sie diesem als „Endlichem" nicht absprechen kann, so daß sie sie nicht verwirft, aber von der „transzendentalen Hinsicht" auf das Ich als „Unbedingtes" unterscheiden möchte (280). Ja, sie spricht von einer „ontologischen Dimension" des Subjekts und von „ontologischer Gewissheit" hinsichtlich seiner „Existenz" (251). Doch beinahe erschrocken merkt sie dazu an, „man könnte diese Verbindung von transzendentaler und ontologischer Perspektive als unzulässig, gar gefährlich, als metaphysikverdächtig o. ä. kritisieren" und versucht, sich aus dieser Verlegenheit zu befreien, indem sie mit Verweis auf Kant feststellt, von „metaphysisch" könnte ja nur gesprochen werden, wenn das Ich „zu einer Substanz hypostasiert würde" (ebd. Anm. 20). Wohl weil sie selbst gemerkt hat, daß damit das Problem nicht wirklich gelöst ist, vielmehr erkennbar wird, daß ihr hier ein allzu enges Metaphysikverständnis, nämlich ihr eigenes substanzontologisches Mißverständnis von Metaphysik im Wege steht, führt sie eine Differenz ein zwischen „einem eigenständigen Sein des Subjekts", das sie als substanzontologisches Mißverständnis abweist, und „der Existenz des Ich, dessen unbezweifelbares Wissen um diese Existenz als Möglichkeitsbedingung jeden weiteren Wissens fungiert." Nur letzteres sei gemeint mit dem „ontologischen Gehalt" egologischer Selbstgewißheit (ebd.). Was aber ist die „Existenz des Ich", gerade des Ich, anderes als dessen „eigenständiges Sein"? Wie soll von einer Einheit des Subjekts gesprochen werden können, wenn diese beiden Dimensionen so auseinanderzuhalten sind? Nimmt man hinzu, daß diese Eigenständigkeit des existierenden Ich auch in dem Sinn gerade nicht als ein unhintergehbar Letztes genommen werden darf, daß es sich, wie bereits gesagt, um eine „verdankte" (281) Eigenständigkeit handelt, auch hier also die Dimension des Ontologischen bzw. der Metaphysik sich meldet, ist wohl endgültig unbestreitbar, daß die Klärung des Verhältnisses von Ontologie bzw. Metaphysik und Transzendentalphilosophie sich als eines der großen Desiderate aus der vorliegenden Arbeit ergibt. Dies insbesondere, da die Vf.in selbst die Komplexität der Problematik zwar offensichtlich spürt, am Ende ihrer subjekttheoretischen Skizze im vierten Kapitel aber nicht zur Mystik und der in dieser enthaltenen Ontologie zurückkehrt, so problematisch diese auch sein mag, diese vielmehr als vorneuzeitlich und damit überholt abweist und entschieden zu Fichtes Bildlehre greift.

Damit ist deutlich, daß W. ihren Zugriff auf die Mystik vornehmlich, um nicht zu sagen einseitig als Herausforderung empfunden hat, ihre fichteanisch ansetzende Subjekttheorie, ihre „Egologie" zu festigen und zu entfalten. Die beachtlichen Einsichten und bedenkenswerten Fragestellungen, zu denen dieser Zugriff geführt hat, die Perspektiven, die er eröffnet und die Anstöße, die damit gegeben werden, sowohl für die philosophische und theologische Mystikrezeption als auch für die subjektphilosophische Grundlegung der Theologie, sind kaum zu bestreiten und seien noch einmal betont. Als ganz wesentlicher Anstoß der Arbeit, und zwar gerade insofern sie aus subjekttheoretischer Perspektive kritisch auf die Mystik zurückgreift, darf hiermit das Desiderat angemeldet werden, nun in Ergänzung hierzu die Blickrichtung sozusagen umzukehren und aus der Perspektive der Mystik bzw. einer in sich konsistenten, umfassenden Mystikkritik, die als solche über „Spurensuche" hinausgeht, neuzeitlich-transzendentalphilosophisches Denken kritisch in den Blick zu nehmen. Die vorliegende Monographie leistet hierzu hervorragende und unverzichtbare Vorarbeit. Insbesondere als Beitrag zu einem heute möglichen, differenzierten Metaphysikverständnis, dessen Erarbeitung ohnehin ansteht, wäre eine solche weitere Arbeit mehr als zu wünschen.

Dresden Albert Franz

Religionsphilosophie

Dalferth, Ingolf U.: **Die Wirklichkeit des Möglichen.** Hermeneutische Religionsphilosophie. – Tübingen: Mohr Siebeck 2003. XV, 578 S., pb € 39,00 ISBN: 3–16–148100–3

Um religiöse Erscheinungsformen als solche identifizieren und von anderen Manifestationsgestalten unterscheiden zu können, bedarf es einer Begriffsbestimmung des Religiösen, die erkennen läßt, was am Religiösen religiös ist und worin die Differenz von Religion und Nichtreligion besteht. Dabei darf freilich der Begriff der Religion von dem differenzierten und pluralen Phänomenbestand, dessen Einheit er bezeichnet, nicht abstrakt abgehoben werden. Er muß vielmehr intern differenziert und offen sein für die Fülle der Erscheinungen, deren Vielfalt er umfassen soll. Den Religionsbegriff undifferenziert und in gleichsam vermittlungsloser Unmittelbarkeit zu gebrauchen, verbietet im übrigen schon die nicht nur terminologiegeschichtlich bedeutsame Tatsache, daß der Begriff der Religion erst unter den Bedingungen der abendländischen Moderne zu einer generalisierenden Einheitsgröße geworden ist.

In Anbetracht dieser Problemlage mag es empfehlenswert sein, den Einheitsbegriff der Religion zunächst möglichst formal zu verwenden und ihn nicht sogleich mit bestimmten Inhalten zu assoziieren, sondern rein funktional zu bestimmen. Im Rahmen der Theorie funktionaler gesellschaftlicher Differenzierung hat Niklas Luhmanns systemtheoretisch operierende Soziologie der Religion ein entsprechendes Angebot unterbreitet. Danach besteht die besondere Form gesellschaftlicher Kommunikation, auf welche der Religionsbegriff abhebt, in der Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität. Die Reduktion von Umweltkomplexität und transformatorische Bewältigung systemexterner Kontingenz ist eine Elementarleistung aller Systeme und damit noch kein funktionales Spezifikum der Religion. Während indes alle sonstigen sozialen Funktionssysteme die prinzipielle Bestimmbarkeit unbestimmter Umweltkomplexität voraussetzen und voraussetzen müssen, um funktionieren zu können, besteht die eigentümliche Funktionsleistung der Religion und ihres Systems in der Gewähr, daß ebendies zurecht und sinnvollerweise geschieht. Religion bestimmt Unbestimmbares zu Bestimmbarem und macht mit der Differenz von Vertrautheit und Unvertrautheit vertraut, um auf diese Weise Sinn zu generieren und zu kontinuieren.

Die systemtheoretische Funktionsbestimmung der Religion, „Bestimmbarkeit von Sinn gegen den Hintergrund des Unbestimmbaren zu gewährleisten" (82), wird in Ingolf Dalferths Entwurf einer hermeneutischen Religionsphilosophie explizit, wenngleich unter dem kritischen Vorbehalt aufgegriffen, sie nicht zu einem funktionalen Wesensbegriff neosubstantieller Art zu verfestigen, sondern sie konsequent auf die konkreten Erscheinungsgestalten hin zu relativieren, die weder theoretisch zu konstruieren, noch apriorisch zu deduzieren, sondern nur phänomenologisch zu erfassen sind. In diesem Vorbehalt bringt sich eine Grundannahme der hermeneutischen Religionsphilosophie D.s zur Geltung, daß nämlich jedwede Theorie der Religion, die deren nichtsubstituierbaren Charakter anerkennt, „stets *historisch* und *empirisch* an die geschichtliche Wirklichkeit von Religion verwiesen (ist), die ihr in pluralen Gestalten vorgegeben ist und nicht etwa durch sie erst produziert wird" (65). Funktion und funktional zu erfassendes einheitliches Wesen der Religion ergeben und erschließen sich nur in, mit und unter deren konkreten Erscheinungsgestalten.

Unter dieser Voraussetzung kann ohne die Gefahr der Abstraktion gesagt werden, daß Religion und das Religiöse, das den Religionen ihren einheitlichen Namen gibt, das gemeinschaftliche und individuelle Leben an unverfügbarer Andersheit zu orientieren suchen. Religionen wollen es ermöglichen, *„auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren* zu leben" (83), ohne das Unkontrollierbare kontrollierbar machen zu können. Religion ist kultivierter Umgang mit dem, was in keiner Weise zu unserer Disposition steht: die Kontingenz der Welt und unseres Daseins in ihr.

Religiöse Orientierungen des Lebens angesichts des Unverfügbaren in konstruktiver und kritischer Hermeneutik denkend zu erfassen ist die Aufgabe einer Religionsphilosophie, wie D. sie verfolgt. Nach Maßgabe seines Konzepts ist Religionsphilosophie *„philosophische Orientierung im Denken über religiöse Orientierungen im Leben"* (6). Der konzeptionelle Gehalt dieser Bestimmung wird in einem I. Teil detailliert entfaltet (1–206: Orientierungsphilosophische Religionsphilosophie). Nach einführenden Erwägungen zur Frage, was es heißt, sich im Denken zu orientieren, skizziert D. sein leitendes, vom neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff betont unterschiedenes Philosophieverständnis, um sodann Religion als mögliches Thema der Philosophie im Sinne besagter Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit zu umschreiben und Grundzüge seines Konzepts von Religionsphilosophie als kritischer Religionshermeneutik zu entwickeln. Ziel einer hermeneutischen Religionsphilosophie ist weder eine religiöse Philosophie noch eine philosophische Religion, sondern ein reflektiertes Verständnis konkret gelebter Religion in ihrer Nichtsubstituierbarkeit. Diese Ausrichtung macht Religionsphilosophie nach D. unbeschadet unvermeidbarer Überschneidungen grundsätzlich unterscheidbar von den an den Leitbegriffen Endlichkeit und Unendlichkeit orientierten Konzeptionen metaphysischer Theologie, von einer auf den Gottesgedanken konzentrierten philosophischen Theologie oder von christlicher Theologie, für welche der christliche Glaube an Gott im Zentrum ihrer Denkbewegung steht.

Mit einer dezidierten Kritik spezifischer Formen philosophischer Theologie sucht D. im II. Teil seines Werkes das Konzept einer orientierungsphilosophischen Religionsphilosophie im Modus der Abgrenzung genauer zu profilieren (207–430: Kritik philosophischer Theologie). Seine entschiedene Ablehnung gilt einem religionsphilosophischen Denken, das, wie in der Neuzeit nicht unüblich, vom konkreten religiösen Vollzug abstrahiert und statt der faktisch gelebten Religion eine rationale, statt des Gottesverständnisses geschichtlicher Religionen ein theistisches Gotteskonzept und statt des gelebten Glaubens an Gott eine subjektivitätstheoretische Gewißheit postuliert. Weder, so D., sei es Aufgabe kritischer Religionsphilosophie, rationale Substitute oder Surrogate gelebter Religion im Sinne einer Vernunftreligion zu konstruieren, noch lasse sich konkreter religiöser Gottesglaube, dessen christliche Gestalt seine Ausdrucksgestalt in der Trinitätslehre gefunden habe, auf ein theistisches Gotteskonzept restringieren, wie es im Zentrum des rationalen Kunstprodukts einer neuzeitlichen Vernunftreligion zu stehen komme. Mit besonderer Vehemenz schließlich bekämpft D. den begründungstheoretischen Rekurs in Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie auf die subjektivitätstheoretische Denkform. Diese Heftigkeit erklärt sich u. a. daraus, daß sich die Subjektivitätstheorie trotz der viel beschworenen Krise des Subjekts unter Fundamentaltheologen und Religionsphilosophen bis heute großer Beliebtheit erfreut. „Religiöser und insbesondere christlicher Glaube", so wird D. zufolge oft argumentiert, „sei gegenüber den Verächtern der Religion unter den Gebildeten der Zeit rational nur dann zu verantworten, wenn sich die Gewissheit des Glaubens in der transzendentalen Struktur von Subjektivität fundieren und durch eine subjektivitätstheoretische Grundlegung einer Theorie des religiösen Bewusstseins sichern lasse." (344) D. läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er ein solch apologetisches Unternehmen für grundfalsch und bereits im Ansatz zum Scheitern verurteilt erachtet.

Zum Zwecke des Erweises dieser Annahme wird zunächst die Genese der subjektivitätstheoretischen Denkform rekonstruiert bis hin zum Theorem der Selbstsetzung des Ich bei Fichte und zu dessen schließlicher Einsicht, daß das Ich zur Selbstbegründung nicht fähig sei. Doch nicht eigentlich im Scheitern des Selbstsetzungstheorems soll die Aporie der Subjektivitätstheorie offenbar werden. Sie ist nach D. viel grundsätzlicherer Art. Um dieses zu zeigen, wird neben der erkenntnistheoretischen, intersubjektivitätstheoretischen, spekulativen und existentialontologischen insbesondere die sprachanalytische Kritik der Subjektivitätstheorie in Stellung gebracht. Letztere habe, weit davon entfernt, sich in transzendentale Argumentationsmodelle überführen zu lassen, überzeugend bewiesen, daß „ich" nichts anderes sei als ein Indexwort. Statt von Kant aus den Weg über die Spontaneität des transzendentalen Selbstbewußtseins der reinen Apperzeption zu Fichte und dann möglicherweise weiter zu Hegel zu gehen, empfiehlt D. dringend, eine andere Richtung einzuschlagen, die Kant mit seinem Verständnis des „Ich denke" als eines Urteils immerhin ins Auge gefaßt habe. Konsequent sei die berühmte Wendung einer semantischen und wahrheitstheoretischen Interpretation im Sinne der analytischen Philosophie zuzuführen. Dabei sei die Einsicht in die indexikalistisch-pragmatische Funktion des Zeichens „ich" entscheidend: „Das Zeichen ‚ich' fungiert (...) nicht als Platzhalter für ein ‚transcendentales Subject der Gedanken', wie Kant irrtümlicherweise meinte, sondern als *Indexausdruck*, der die Zuschreibung eines Prädikats (‚denken') *lokalisiert*: *Hier und jetzt*, wo *‚ich'* gesagt werden könnte, *wird gedacht*. Kants Satz ‚Das: Ich *denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*', stellt die treffende Regel auf, daß nichts *meine* Vorstellung genannt werden kann, was nicht *da* vorgestellt und *da* gedacht wird, wo ich ‚ich' sagen könnte, also an *meinem* Ort und nicht an irgendeinem anderen. Der Ausdruck ‚ich' aber ist kein Name und auch nicht die Bezeichnung eines ‚Subjektes', sondern der sprachliche Indikator des *Kommunikationsortes*, von dem aus gesprochen und an dem etwas vorgestellt, gedacht und gesagt wird." (381) Werde die Indexikalität des Wortes „ich" beachtet, verflüchtigt sich nach D. die Schimäre eines „transzendentalen Subjekts" augenblicklich und die Entität, die in bezug auf sich „ich" zu sagen vermag, wird in die Realität wirklicher Interaktion und Kommunikation in einer gegebenen Lebenswelt eingewiesen. Damit wird nach D. dem nach Weltlosigkeit strebenden Egozentrismus, welcher die Subjektivitätstheorie in ebenso ur- wie eigentümlicher Weise kennzeichne, der Abschied gegeben und die Möglichkeit eröffnet, anderes als anderes, also in strenger Alterität wahrzunehmen.

Der sprachanalytischen Theorie von Indexwörtern wie „ich", die sich „nicht semantisch explizieren und begrifflich definieren, sondern nur durch Daten und Namen ersetzen" (463) lassen, weil sie nichts beschreiben, sondern „als Verweiszeichen auf die pragmatische Gebrauchs- oder Sprechsituation (fungieren), in der sie verwendet werden" (ebd.), kommt auch für die Ausführungen im III. Teil von D.s Werk (431–548: Philosophische Hermeneutik von ‚Gott') zentrale Bedeutung zu, die in religionsphilosophischer, sprachphänomenologischer und negationstheologischer Perspektive „zu klären suchen, was es heißt, im Anschluß an christliches Reden und Denken Gott philosophisch zu denken" (433). Vorbereitet sind diese Klärungsversuche durch wahrheitstheoretische Erwägungen (169–206) sowie insbesondere durch Reflexionen über Möglichkeitsdenken und Gottesgedanke (116–168) im ersten Teil des Buches, die mit dem Verweis auf die kontingenzstiftende und möglichkeitssetzende Wirksamkeit absoluter Wirklichkeit zu erkennen geben, wie dessen Titel verstanden werden will. Ist der Ausdruck „Gott" ein Indexwort, dessen Funktion nicht in begrifflicher Beschreibung und Bestimmung, sondern darin besteht, in einem konkreten Praxiszusammenhang etwas zu lozieren und zu identifizieren? D. bejaht diese Frage. Statt ihn wie etwa Hegel als absoluten Inbegriff alles Denkens und Gedachten zu denken, sei Gott als Index eines Implikats jedes Denk- und Lebensvollzugs aufzufassen, wie Schleiermacher dies immerhin intendiert habe. Der Indikator „Gott" markiert nach D. „die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß es – angesichts der Möglichkeit des Gegenteils – überhaupt etwas Wirkliches gibt, das *identifizierbar ist*, und etwas Wirkliches, *für das* und *von dem* es identifiziert werden kann" (468). Indes ist die indexikalische Funktion des Gottesgedankens, die seinen religiösen Gebrauch prägt, nicht wirksam und greifbar abgesehen von diesem konkreten Gebrauch, der stets mit bestimmten Symbolisierungen und sonach mit religiösen Gottesvorstellungen von geschichtlicher Variabilität verbunden ist.

In der Einsicht, daß für das Verständnis der Religion die „jeweilige Symbolisierung und nicht nur die Funktion, die sie symbolisiert" (475), entscheidend ist, bestätigt sich noch einmal die Grundannahme D.s, daß sich das religionsphilosophische Geschäft nicht durch theoretische Abstraktion bewerkstelligen läßt, sondern nur in der konkreten Weise einer kritischen Hermeneutik, welche den Unterschied zwischen der indexikalischen Funktion religiöser Gottesgedanken und deren variierenden semantischen Bedeutungsgehalten herauszuarbeiten vermag, ohne zwischen beiden zu trennen. Der Religionsphilosophie ist sonach in bezug auf den Gottesgedanken, wie er durch den nicht abstrakten, sondern konkreten religiösen Gebrauch des Ausdrucks „Gott" bestimmt ist, eine doppelte Aufgabe gestellt: „Zum einen kann man nach seiner *Orientierungsfunktion* fragen, also von der Symbolisierung des Gottesgedankens zur Analyse seiner indexikalischen Funktion hin weiterschreiten. Zum andern kann man seine Symbolisierung zum Anlaß nehmen, die *Möglichkeiten* zu erkunden, die sich von ihr her erschließen lassen. Die erste Fragerichtung führt religionsphilosophisches Denken in die kritische Auseinandersetzung mit der Pragmatik einer bestimmten religiösen Orientierungspraxis. Die zweite Fragerichtung führt es in die imaginative Erkundung der semantischen Möglichkeitsspielräume, die in dieser religiösen Lebensorientierung angelegt sind. Beides kann je für sich ins Zentrum religionsphilosophischen Fragens gestellt werden. Erst beides zusammen aber deckt das ganze Geschäft religionsphilosophischer Reflexion der Fragen ab, die durch eine religiöse Praxis und die in ihr virulenten Gottesgedanken aufgeworfen werden." (477)

Kritische Religionshermeneutik durchdenkt in philosophischer Perspektive die religiöse Rede von Gott auf ihre Orientierungsfunktion und ihre Möglichkeitshorizonte hin, ohne dadurch die der Religion selbst eigene Interpretationspraxis ihrer Gottesrede und deren theologische Deutungen ersetzen und spekulativ aufheben zu wollen. Durch sprachphänomenologische Konkretionen, die von der Logik von Subjekt und Objekt zur Grammatik der Personalpronomina hinführen wollen, um dem Denken Gottes gesteigerte Orientierungsrelevanz in lebensweltlichen Zusammenhängen zu verleihen, sowie durch negationstheologische Erwägungen zum radikalen Anderssein Gottes, welches konkret nicht mit der Differenz von Endlichkeit und Unendlichkeit zu begründen, sondern hamartiologisch bedingt sei, rundet D. sein eindrucksvolles konzeptionelles Programm ab. Dieses gibt Anlaß, Grundsatzfragen von Philosophie und Theologie neu zu bedenken und darf heute schon als ein großer Wurf auch für den gelten, der, wie der Rez., namentlich in bezug auf das Verhältnis von Subjektivitätstheorie und philosophischer Sprachanalyse noch einigen Diskussionsbedarf gegeben sieht.

München Gunther Wenz

Theologiegeschichte

Kaul, Oliver: **Undankbare Gäste.** Abendmahlsverzicht und Abendmahlsausschluss in der Reichsstadt Ulm um 1600. Ein interkultureller Prozess. – Mainz: Philipp von Zabern 2003, 358 S. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 202), geb. € 45,00 ISBN: 3–8053–3320–X

Jede Form menschlichen Gedächtnisses ist durch die Differenz von Erinnern und Vergessen bestimmt. Das gilt für das individuelle ebenso wie für das kollektive Gedächtnis. Dabei wird der besagte Unterschied naturgemäß nur zum Teil bewußt und willentlich vollzogen. Denn vieles, was einstmals gewußt wurde, gerät unwillkürlich in Vergessenheit. Anderes freilich wird schlicht und einfach deshalb vergessen, weil man sich nicht erinnern mag. Ein Grund willkürlichen Vergessens ist die Annahme fehlender oder mangelnder Erinnerungswürdigkeit. Was ist der Erinnerung wert, und was kann und darf man getrost vergessen? Ohne eine präzise Beantwortung dieser Frage läßt sich keine reflektierte Memorialkultur pflegen und keine historische Wissenschaft betreiben, die ihren Namen verdient. Konsequente Selbstaufklärung tut daher gerade in dieser elementaren Hinsicht not.

Der Blick der Geschichtswissenschaften, der die Historie, und was ihr an Geschichten zugehört, nicht nur passiv wahrnimmt, sondern immer auch aktiv mitgestaltet, ist traditionellerweise durch eine Makroperspektive bestimmt, welche die vermeintlichen Niederungen des geschichtlichen Alltagslebens häufig und gerne übersieht; das gilt in der Regel auch für die Kirchen- und Theologiegeschichte; vergleichsweise jung ist demgegenüber das Bestreben, auch und gerade Alltagsgeschichten und populärkulturelle Milieus, die im üblichen Erinnerungskanon fehlen, zum Gegenstand wissenschaftlicher Historik zu machen. Oliver Kauls Untersuchung verfolgt diesen Forschungsansatz im Anschluß an seinen Lehrer und Doktorvater Richard van Dülmen (vgl. bes. ders., *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, Bd 1–3, München 1990–94) erklärtermaßen und dezidiert. Sein spezielles Interesse gilt einem Aspekt der Religionskultur der kleinen Leute und zwar in der Reichsstadt Ulm um 1600 und in den Jahrzehnten danach. Erörtert werden unter dem nicht ganz passenden Titel „Undankbare Gäste" Ereignisse, die den Ausschluß vom Abendmahl und den Abendmahlsverzicht betreffen und vor den städtischen Religionsbehörden verhandelt wurden. Bewiesen werden soll, „daß Untertanen in der Frühen Neuzeit Eingriffsversuche der Machthaber in ihre Denk- und Handlungsweisen nicht einfach hinnahmen oder gar übermächtigt, also akkulturiert wurden: Vielmehr lagen solchen Vorgängen kompromißgesättigte Interaktionen zugrunde" (3).

Nach einer knappen Darstellung der demographischen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Situation in Ulm um die Wende des 17. Jh.s und im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, einer anschließenden Skizze der mit dem städtischen Reichsregiment eng verbundenen Amtsstrukturen des damaligen Ulmer evangelischen Kirchenwesens sowie einer eingehenden Beschreibung der gängigen Abendmahlspraxis werden zunächst die Formen und Hintergründe von Kirchenzuchtsmaßnahmen geschildert, die zum Abendmahlsausschluß führten oder gegen solche Personen gerichtet waren, die von sich aus den Gang zum Abendmahl verweigerten. Die Motive der sog. Abendmahlsverweigerer, ihre soziale Zusammensetzung sowie die Art und Weise ihrer kirchlichen Behandlung werden sodann an sechs Fallbeispielen illustriert. Als Hauptquelle der Untersuchung dienen Notizen des Protokollanten im Religionsamt über Verhöre vorgeladener Abendmahlsverweigerer, aus denen die individuellen und sozialen Motive ihrer Abstinenz und die Vorgehensweisen der Religionsbehörde rekonstruiert werden, um einen mikrohistorischen Blick in einen bestimmten Bereich der religiösen Alltagswirklichkeit im frühneuzeitlichen Ulm zu ermöglichen. Was aus dem Dunkel der Archive ans Licht befördert wird, ist aufschlußreich, spannend und nicht selten auch bedrückend. Man lernt sektiererische Auffassungen kennen, die in heterodoxer Abweichung von den lutherischen Normen mehr oder minder konsistent ein eigenes Abendmahlsverständnis vertreten und deshalb auf Distanz zur herrschenden Kirchenpraxis gehen. Man erfährt von Schwierigkeiten von Teilen der Stadtbevölkerung mit der seit 1586 zur Pflicht gemachten Kommunionsvorbereitung durch individuelle Beichte. Diente das obligatorische Privatexamen kirchenoffiziell dazu, öffentliche Sünder oder auch solche, die dem biblischen Gebot der geschwisterlichen Vergebung nicht nachkamen, vom Abendmahlsgang abzuhalten und einen unwürdigen Empfang des Herrenmahls mit der Folge göttlichen Gerichts zu verhindern, so gab es offenbar auch Personen, die aus taktischen Gründen auf ihre Unwürdigkeit verwiesen, um ihr anderweitig motiviertes Fernbleiben indirekt legitimieren zu können. Sowohl für Exkommunikationen wegen unbußfertigen Lebens als auch für bewußten Abendmahlsverzicht bringt K. eine Reihe von Fallbeispielen bei. Da hört man von Angehörigen der Ulmer Metzgerzunft, die das Mahl des Herrn notorisch und zum Teil in zünftiger Kollegialität, wenn man so sagen darf, verschmähen, oder man lernt den nach Urteil des Ulmer Rats „entsetzlichen casus" (257) des Wannenmachers Johannes Wägerlin kennen, der den Empfang des Leibes und Blutes Christi auch auf dem Sterbelager konstant verweigerte und dem anwesenden Pfarrer mit letzter Kraft aus seinem Bett heraus noch einen Tritt verpaßt haben soll, was die weltliche und geistliche Obrigkeit zu der Überlegung veranlaßte, die in Unkenntnis der Geschehensabläufe christlich bestattete Leiche Wägerlins zu exhumieren und abgesondert von denen, die im Glauben das Zeitliche gesegnet hatten, zu verscharren.

Zweck der von K. angeführten Fallbeispiele, von denen hier nur einige wenige erwähnt werden konnten, ist der Erweis, „daß die Abendmahlsproblematik in Ulm zu Beginn des 17. Jahrhunderts weit über den religiös-liturgischen Bereich hinaus für das Alltagsleben der Bewohner eine überaus große Bedeutung hatte. Mehr noch: man kann mit Fug und Recht behaupten, daß es sich um das zentrale Gemeinderitual in der Stadt und damit um ein Herzstück der dortigen lutherischen Konfessionskultur handelte, das gleichsam ein Scharnier zwischen den Lebensweisen der Obrigkeit und Untertanen darstellte." (289) Die keineswegs reibungslos, sondern gelegentlich sehr spannungsvoll und konfliktuös verlaufenden Interaktionen zwischen beiden Gruppen erhellen nicht nur die durch Integration und Abgrenzung gekennzeichnete soziale Funktion der rituellen Abendmahlspraxis für das Gemeinwesen, sie zeigen zugleich, daß die frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung immer wieder an Grenzen ihrer Homogenisierungsmacht stieß und nicht selten auf Kompromißlösungen angewiesen blieb. Um noch einmal auf den Fall von Wägerlin zurückzukommen: Statt den Plan einer Exhumierung des Leichnams weiter zu verfolgen, kam der Ulmer Rat zu dem Entschluß, die Angelegenheit Gott anheim zu stellen und die sterblichen Überreste des Wannenmachers bis zum Jüngsten Tag dort liegen zu lassen, wo sie sich befanden. Zu diesem Entschluß, den man weise zu nennen allen Anlaß hat, mag die Tatsache beigetragen haben, daß die Witwe Wägerlins von einer Bekehrung ihres störrischen Gatten in letzter Minute zu berichten wußte. Entscheidender wird die religiöse Einsicht gewesen sein, daß ein letztes Urteil über Verstorbene keinem Rat dieser Welt zusteht, weil es allein in die Kompetenz des eschatologischen Ratschlusses Gottes fällt. Bzgl. menschlicher Memorialkultur im allgemeinen und einer methodisch geregelt betriebenen Geschichtswissenschaft im besonderen ist hieraus zu folgern, daß beide mit der Differenz von Erinnern und Vergessen unter irdischen Bedingungen wohl nur dann angemessen werden umgehen können, wenn sie mit dem ewigen Gedächtnis Gottes rechnen, der dieser Differenz in entlastender und heilsamer Weise mächtig ist.

München Gunther Wenz

Mandrella, Isabelle: **Das Isaak-Opfer.** Historisch-systematische Untersuchung zu Rationalität und Wandelbarkeit des Naturrechts in der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz. – Münster: Aschendorff 2002. 331 S. (BGPhMA NF, 62), kt € 44,00 ISBN: 3–402–04013–1

Es gehört zur eigentümlichen Nähe zwischen Theologie und Philosophie im scholastischen Denken des Mittelalters und der frühen Neuzeit, daß einzelne Perikopen der Bibel zum Anlaß prinzipieller philosophischer Erörterungen genommen werden. Paradigmatisch läßt sich dieses Verfahren in den Auslegungen des Isaak-Opfers nach Gen 22 aufzeigen. Die offensichtlich dem fünften Gebot des Dekalogs widersprechende Weisung Gottes an Abraham, seinen unschuldigen Sohn zu töten, wird für Autoren von Wilhelm von Auxerre bis Franciso Suárez zum Fallbeispiel, mit dessen Hilfe die Frage nach Immutabilität bzw. Dispensierbarkeit naturrechtlicher Gebote gestellt sowie über ihr begründungslogisches Verhältnis zum Willen Gottes und damit über ihre innere Rationalität nachgedacht werden kann. Mit der bei Prof. Ludger Honnefelder in Bonn entstandenen philosophischen Diss. legt Isabelle Mandrella eine umfassende Darstellung dieser scholastischen Denkbemühungen um das allgemeine Problem im Ausgang von seiner biblischen Konkretion vor.

In einer knappen Einführung wird zunächst die Behandlung von Gen 22 in den scholastischen Schriftkommentaren von der problemorientierten Rezeption im Kontext der systematischen Naturrechtsdebatte abgegrenzt (22–32). Interessant ist ein Exkurs zur jüdischen Exegese der Stelle, die nur am Rande eine ethische Reflexion des Gehorsamskonflikts Abrahams unternimmt und statt dessen ausführlicher nach der Vereinbarkeit von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit fragt (33–37). Um die christliche, spezifisch mit der Naturrechtsproblematik verknüpfte Deutungsgeschichte in ihrer Chronologie und sachlichen Vielfalt darstellen zu können, hat sich die Vf.in auf ausgewählte Autoren im langen Zeitraum zwischen 1200 und 1600 beschränkt. So kann kein vollständiges, aber durchaus ein repräsentatives, abgerundetes Bild der Entwicklung entworfen werden.

Während die Summisten der Frühscholastik die Thematik entdeckt und – zuweilen im Dialog mit den an Gratian ausgerichteten Dekretisten der Zeit –

erste terminologische Differenzierungen zu ihrer Bewältigung vorgenommen haben, ist es Wilhelm von Auxerre, der zu Beginn des 13. Jh.s aufgrund seiner aristotelisch beeinflußten Wissenschaftstheorie einen strikt auf die „ratio naturalis" des Menschen bezogenen Begriff von „natürlichem Gesetz" vorzulegen vermag. Mit Alexander von Hales und Bonaventura setzt eine typisch franziskanische Lehrtradition ein, in der stärker als bei Wilhelm die Eingriffsmöglichkeiten Gottes, der über dem Gesetz steht, betont werden. Nachdem sich Albertus Magnus um eine ausgleichende Rezipierung der von ihm vorgefundenen Positionen bemüht hat, spitzt Thomas von Aquin das Problem auf die Rolle der gesetzgeberischen Autorität Gottes zu, die gleichsam apriorisch die Vernünftigkeit des Gebotenen garantiert. Hier ist nach Meinung der Vf.in vor einer zu schnellen Parallelisierung von göttlichem und menschlichem Handeln im thomanischen Verständnis zu warnen und darauf hinzuweisen, daß sich „die menschliche Autarkie im Grenzfall einem religiösen Anspruch ausgesetzt sehen kann" (127). Anknüpfend an die Thesen Kluxens bzw. Honnefelders zum Verhältnis der Begriffe „lex naturalis" und „lex aeterna" in der Summa theologiae, versucht die Vf.in die schwierige Balance zwischen einer streng philosophischen Moralbegründung und ihrer theologischen Kontextualisierung bei Thomas zu wahren, wie sie nur durch eine klare Unterscheidung der unterschiedlichen Erkenntnisperspektiven menschlicher und göttlicher Vernunft und der daraus folgenden Handlungsleitung gelingen kann.

Ein echter Neubeginn im Naturrechtsverständnis ist mit dem Namen des Johannes Duns Scotus verbunden (132–150). Scotus, so kann die Vf.in mit häufiger Bezugnahme auf die wichtige Interpretation der scotischen Ethik durch H. Möhle herausarbeiten, versteht im engeren Sinne allein die Gebote der ersten Tafel des Dekalogs als „nota ex terminis", um ihrer selbst zu wollen, zum Naturrecht gehörig und damit indispensabel. Für die Gebote der zweiten Tafel gilt dies allein in einem weiteren Verständnis. Sie hängen in ihrem Ursprung ganz vom gesetzgeberischen Willen Gottes ab und können folglich auch von ihm verändert werden, wenn nur kein interner Widerspruch generiert wird. Kennzeichnungen dieses Modells als „voluntaristisch" lehnt die Vf.in mit Verweis auf die von Scotus klar geforderte vertikale wie horizontale Konsonanz bzw. Ordnung in den Dekreten des göttlichen Wollens als unzutreffend ab. Freilich macht gerade die Analyse des Isaak-Beispiels klar, daß diese Konsonanz im Extremfall auf die formale Selbstkohärenz des göttlichen Handelns reduzierbar wird: Gottes Freiheit ist einzig genötigt, sich nicht selbst zu negieren. Eine Zuspitzung erfährt die durch Scotus in eine neue Dimension überführte franziskanische Konzeption im Denken des Wilhelm von Ockham, der die Rede von in sich guten bzw. schlechten Geboten radikal unter die Prämisse des verfügenden göttlichen Wollens stellt. Ob man auch hier noch das Kriterium des „ordinate fieri", der strikt kohärenzlogischen Rationalität eines Bezugssystems, als entscheidendes Argument gegen jeden Voluntarismus-Vorwurf bejahen kann, wie es die Vf.in tut (173), ist weiterer Diskussion wert.

Mit Blick auf Gregor von Rimini, Franz von Vitoria, Gabriel Vázquez und Francisco Suárez wird in einem dritten großen Hauptteil der Studie der Fortgang der Diskussion in den Schulen auf dem Weg in die frühe Neuzeit analysiert (177–254). Die bei Gregor (gegen Scotus und Ockham) zu beobachtende rationalistische Tendenz, das Naturrecht als ein für sich seiendes und geltendes Normsystem vom positiv setzenden Willen Gottes zu trennen, wird bei den Vertretern der spanischen Barockscholastik verstärkt. Für die essentialistisch geprägten Gesamtentwürfe eines Vitoria oder Vázquez vermögen die biblischen „Skandalfälle" kaum mehr echte Herausforderungen zu sein; in der anschließenden Moderne finden sie konsequenterweise keine eigene Behandlung mehr. Auch Francisco Suárez, der in der Vergangenheit gelegentlich als starker „Voluntarist" etikettiert wurde, ist in Wahrheit weit weniger von seinem Kontrahenten Vázquez entfernt, als er selbst es uns glauben macht.

In ihren zusammenfassenden Schlußüberlegungen äußert die Vf.in Zweifel an einer allzu starken Kontrastierung eines an die „lex aeterna" (theologisch) rückgebundenen Naturrechts gegenüber einem „autarken" Verständnis desselben, wie es sich nach den Thesen von R. Specht auf dem Weg in die Neuzeit zunehmend durchgesetzt hat. Statt dessen möchte sie festhalten: Naturrecht im scholastisch-mittelalterlichen Sinne ist bei all seinen Vertretern „autark" entworfen, weil an die „recta ratio" gebunden, aber verzichtet zugleich nirgends auf eine – im Detail verschiedenartig konzipierte – Rückbindung an Gott. Darum gilt: „Eine Gegenüberstellung von theologisch bestimmter Heteronomie versus philosophisch begründeter Autonomie entspricht nicht dem Selbstverständnis mittelalterlicher Naturgesetzlehren" (282), sondern vielmehr die in verschiedenen Varianten entworfene Zweistufigkeit naturrechtlicher Geltungsreflexion mit ihrer Unterscheidung von „ratio cognoscendi" und (durchaus theologisch zu begreifender) „ratio essendi" des Vernunftgesetzes. Man mag die Harmonisierung in diesem Resümee als etwas zu stark empfinden. Auch wenn in formaler Betrachtungsweise die naturrechtliche Begründungslogik der Scholastiker eine bemerkenswerte Kontinuität erkennen läßt – das Gesetzesdenken hat *in* diesem gemeinsamen Rahmen von der Frühscholastik bis an die Schwelle der Neuzeit sehr verschiedene „Typen" herausgebildet, die vermutlich nur im größeren Kontext der theologischen, metaphysischen und politischen Weltbetrachtung, deren Ausdruck sie jeweils sind, exakter profiliert und gewürdigt werden könnten.

Spechts These von der fortschreitenden Autonomisierung des rationalen Arguments wäre im Rahmen solcher „systemischer" Rekonstruktionen erneut zu diskutieren. Daß die Diss. Isabelle Mandrellas, die „das Ganze im Fragment" aufzuzeigen sucht, dies nur ansatzweise zu leisten vermag, schränkt ihre Bedeutung nicht ein. Als wichtiger Beitrag zur Erschließung des mittelalterlichen Naturrechtsdenkens sei sie dem philosophisch wie dem theologisch interessierten Mediävisten gleichermaßen zur Lektüre empfohlen.

Bochum Thomas Marschler

Müller, Jörn: **Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus**. – Münster: Aschendorff 2001. VIII, 455 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 59), kt € 53,30 ISBN: 3–402–04012–3

Ende 90er Jahre des letzten Jh.s. wurde in der deutschsprachigen Mittelalterforschung die These aufgestellt, Albertus Magnus sei ein eigenständiger und origineller Systemdenker gewesen, dessen geistesgeschichtliche Bedeutung keineswegs *nur* auf das philosophische Geschäft und auf die Tatsache reduzierbar ist, daß er der Lehrer und Vorläufer seines genialen Schülers Thomas von Aquin war. Der jüngsten Forschung ist zu verdanken, daß der aus Lauingen an der Donau stammende Albert, den die Nachwelt mit dem Beinamen „Magnus" ehrt, aus dem Schattendasein der Geschichte ins Licht hervortritt und seinen verdienten Platz und Rang in der Historiographie, im besonderen bei den Deutschen, in der Lehre und Forschung und nicht zuletzt im öffentlichen Bewußtsein zurückgewinnt. Die Infragestellung und Widerlegung des jahrundertelang gefestigten Paradigmas, demzufolge Albert nur als der Wegbereiter des systematischen Denkens der mittelalterlichen Scholastik galt, das seine Vollendung in der theologischen Synthese des Aquinaten fand, bedurften einer Intensivierung der Quellenforschung und einer Erweiterung ihrer textuellen Basis, aber auch einer gewissen Zivilcourage seitens der jüngeren Forschergeneration. Sie mußte sich vom Druck befreien, welcher von den mitunter autoritären Verfechtern vorherrschender Denkschemata ausging und der weiterhin in den akademischen Kreisen latent vorhanden ist, um die wenig erforschten Quellentexte jenseits alter Interpretationsraster ungehindert untersuchen und deuten zu können.

Die Studie von Jörn Müller, die aus seinem Dissertationsprojekt an der Phil. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn hervorging, ist ein eminentes Beispiel für einen couragierten, innovativen und gelungenen Vorstoß eines angehenden, sich glänzend ausweisenden und inzwischen durch weitere Publikationen renommierten Wissenschaftlers. Gestützt auf bisher wenig oder gar nicht erforschte Alberttexte, rekonstruiert er das ethische Denken des Doctor universalis und setzt sich mit überkommenen, aus oberflächlichen Textkennissen und Fehlinterpretationen resultierenden Urteilen über dessen Moralphilosophie kritisch auseinander. Er macht den Weg für eine objektive Annäherung an die Schriften Alberts zur Ethik und für ihre Würdigung frei und löst in hermeneutischer Hinsicht das ein, was K. Flasch und A. de Libera mit Blick auf Albert in ihren Arbeiten postuliert und mehr oder weniger konsequent umgesetzt haben. Die Studie läßt die Ethikkonzeption des Albertus Magnus im völlig neuen Licht erscheinen und liefert einen genuinen, überaus wichtigen Beitrag zur Albertforschung, von dem ein kraftvoller Impuls ausgeht und noch zu erwarten ist.

Der einleitende Teil (*I. Problemaufriß*, 1–79) beginnt mit einer Bestandsaufnahme bisheriger Forschung zur albertinischen Ethik und informiert über Ziele und Anlage der Untersuchung. Das vorrangige Ziel sei „die Frage nach Möglichkeit und Gestalt einer philosophischen Ethik bei Albert durch die Verknüpfung von philosophiehistorischer Rekonstruktion und systematischer Einordnung der albertinischen Bemühungen in diesem Bereich seines Denkens zu beantworten" (18). M. strebt eine auf breite Textbasis gestützte, umfassende und in philosophiesystematischer Hinsicht offene Untersuchung an, die alle wesentlichen Strukturelemente und systematischen Ansätze des ethischen Denkens Alberts einbezieht. Ein weiterer zentraler Punkt ist die Frage nach dem wissenschaftlichen Status und Geltungsbereich der philosophischen Ethik in Abgrenzung von der Theologie oder vielmehr im Verhältnis zu ihr (22–61). Das Augenmerk gilt hierbei der allgemeinen Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie sowie im besonderen von Ethik und Theologie. Darin scheint, wie M. mit guten Gründen annimmt, ein Schlüssel zur Beantwortung der Frage nach der Gestalt der ethischen Wissenschaft bei Albertus Magnus zu liegen. Er hält u.a. fest, daß die Philosophie bei Albert „in einer Lehre vom Göttlichen" ihren Höhepunkt erreicht, „die von der christlichen Offenbarung insofern verschieden ist, als sie eine Legierung von aristotelisch-peripatetischer Kosmologie und neuplatonischem Gedankengut des *Liber de causis* darstellt" (35). Bezüglich des Theologieverständnisses von Albert hält M. fest, daß die Theologie als „affektive Wissenschaft" weder eine ausschließlich praktische noch eine theoretische ist, sondern daß sie, ähnlich wie die Ethik, diesen Hiatus zu überwinden vermag. Der *intellectus affectivus* integriert die theoretischen und praktischen Tätigkeiten des Menschen zu einem Ganzen und fokussiert sie auf das „Geniessen Gottes". Mit Blick auf Alberts Philosophieverständnis wird treffend hervorgehoben, daß Albert die epistemologische und explika-

tive Leistung der Philosophie hinsichtlich der kontingenten Seinswirklichkeit nicht als defizient wertet, und daß er die Philosophie in erster Linie durch ihr methodisch-formales Vorgehen kennzeichnet. Unter dieser Rücksicht ist das Philosophieverständnis des Doctor universalis an aristotelischer Wissenschaftssystematik und Epistemologie orientiert, wenngleich es gilt, daß ein vollkommenes philosophisches Wissen die Einbeziehung der platonischen Tradition zur Voraussetzung hat. M. zeigt, daß Albert der Philosophie, besonders der Ethik, und der Theologie eine gemeinsame Zielorientierung zuweist, die in der Vollendung des Menschen besteht. In diesem Prozeß macht er jeweils „unterschiedliche Kompetenzbereiche", genauer: unterschiedliche Prinzipien und unterschiedliche Reichweiten der Perspektivierung deutlich. Die Theologie, die den aristotelischen Wissenschaftsbegriff bereits auf der Prinzipienebene transzendiert und im eigentlichen Sinne weder eine Einzel- noch Universalwissenschaft ist, besitzt auch aufgrund ihres primären Gegenstandes eine Vorrangstellung gegenüber allen humanen Wissenschaften, deren sie sich bedient, ohne daß hierbei die Philosophie, wie M. bekräftigt, an ihrer methodischen Autonomie einbüßt. Als Fazit seiner minutiösen Ausführungen hält er fest, daß Albert durch die klare Bestimmung des wechselseitigen Bezugs von Philosophie und Theologie hinsichtlich ihrer Möglichkeiten und Grenzen sowohl die Kompatibilität von Philosophie und Theologie als auch ihre Komplementarität – und dies nicht bloß im Bereich der theoretischen Philosophie, sondern auch für die Moralphilosophie – aufgewiesen hat. Die Frage, ob der Ethik eine partielle oder eine vollständige Autonomie zukommt, entscheidet M. zunächst nicht, sondern er beschränkt sich auf die Feststellung, daß Albert der philosophischen Ethik wie auch der Philosophie insgesamt „zumindest im methodischen Sinne" Autonomie zuspricht. Diese erlaubt dem Forscher theoretisch „eine von theologischen Bezügen und Vorgaben freigehaltene Untersuchung sowohl der natürlichen Moral als auch der philosophischen Ethik bei Albert" (59; vgl. 134f). Auf diese theoretische Möglichkeit beschränkt sich jedoch M. in seiner Studie, die der *natürlichen* Moral und *philosophischen* Ethik gilt, mit Recht nicht. Er muß den philosophischen Rahmen nicht nur im einleitenden Teil sondern bei der Auswahl der primären Textgrundlage – auf der einen Seite die Frühwerke *De natura boni* und *De bono* und auf der anderen Seite die beiden Ethikkommentare *Super Ethica* und *Ethica* – und im Hauptteil seiner Untersuchung sprengen (vgl. 62ff, 66–67), da es einerseits keinen hermetischen, rein philosophischen Bereich in Alberts Gesamtkonzept der Sittlichkeit gibt, andererseits ein adäquater Zugang zum Ethikverständnis des Doctor universalis gerade ohne diese Bezüge nicht möglich wäre. Vielmehr sind – dies ist meine Auffassung – die natürliche Moral und die philosophische Ethik bei Albert als Teile seines umfassenderen Sittlichkeitkonzeptes zu verstehen, dessen Wurzel und Vollendungsgestalt im transzendenten Prinzip aufgeht, „welches durch sich selbst und wesenhaft das Gute und selbst seine Gutheit ist", d. h. in Gott der biblischen Offenbarung.. Dies gilt *a fortiori* für die einzelnen Elemente dieses Konzeptes: für den komplexen Tugendbegriff, der die natürlichen und theologischen Tugenden umfaßt, den Begriff des Naturrechts und den der Glückseligkeit. Anhand einer Analyse der genannten Begriffe läßt sich die fundamentale Struktur des albertinischen Denkens erkennen, die einen hermeneutischen Schlüssel zur Beantwortung der Frage nach der tatsächlichen Gestalt, Reichweite und Grundlegung dieser Ethikkonzeption an die Hand gibt.

Der erste Hauptteil (*II. Strukturelemente natürlicher Moral*, 80–255) gilt in erster Linie Alberts Lehre von der diesseitigen Glückseligkeit des Menschen (80–135), seinen Lehransichten über die natürlichen Tugenden (136–221) und das Naturrecht (222–255). Der eigentlichen Untersuchung wird eine konzise Darstellung der Rezeption des aristotelischen *eudamonia*-Begriffs in den Texten (vornehmlich Kommentare zur *Nikomachischen Ethik*) der Artistenfakultät bis 1250 vorausgeschickt (82–90). Alberts Konzeption der irdischen Glückseligkeit erweist sich beim genaueren Hinsehen und im Vergleich mit ihrer wichtigsten Inspirationsquelle als im hohen Maße originell, da sie formal und inhaltlich weit über den von Aristoteles gesteckten Rahmen hinausgeht. Sie wird im Rekurs auf die psychologische Vermögensstruktur entwickelt, die sich ebenfalls nicht auf die Seelenlehre des Stagiriten reduzieren läßt, und zeigt unter dem zunehmenden Einfluß der plotinisch-macrobianischen Tugendlehre „antisensualistische Tendenz" (98–99, 125). Als eine wichtige Eigenleistung von Albert wird u. a. die Herausarbeitung und Bestimmung des Begriffs der natürlichen Tugenden in Anlehnung an Aristoteles gewertet (218). Ist Alberts Tugendlehre das Ergebnis einer Synthese heterogener – philosophischer und theologischer – Traditionen, hat sie doch von Anfang an einen aristotelischen Einschlag; sie geht aber inhaltlich und strukturell weit über die aristotelische Interpretation hinaus, v. a. durch die metaphysische Fundierung der Tugenden und ihre Ausrichtung auf die Gutheit der Ziele, welche auf die transzendente Gutheit zurückgeführt werden. Den Tugendbegriff integriert Albert somit in seinen Begriff des Guten (220–221). Mit diesem Ergebnis bestätigt sich noch einmal, daß Albert seinem umfassenden Begriff des Guten eine hermeneutische Schlüsselfunktion in der Ethik wie insgesamt in seinem System beimißt. Das Naturrecht begreift er als „das dem Menschen gemäß seiner Vernunftnatur" vom Schöpfer „eingeprägte Licht der Sitten", welches in der göttlichen *lex aeterna* verankert ist (bes. 227, 234, 250ff) und als handlungsleitendes Prinzip das Urteil der Klugheit fundiert. Auf diesem Hintergrund ist die Bestimmung des Naturrechts als „genuines Vernunftrecht" (241) freilich nur in der Rückbindung an die göttliche Schöpfungsordnung und göttliche Vernunft verstehbar. Mit seiner Naturrechtskonzeption, die sich als richtungweisend für die Folgezeit erwies, sicherte Albert die Grundlegung der normativen Ethik (235, 250, 252–253). Wie in dieser Konzeption die Tugenden, besonders die Klugheit, die Epikie (*epieikia*), das Gewissen und die Synderesis integriert werden und welche Funktionen sie darin erfüllen, hat M. klar und detailliert aufgezeigt und signifikante Fehldeutungen bisheriger Forschung in diesem Bereich ausgeräumt.

Den thematischen Kern der Studie bildet ihr zweiter Hauptteil (*III. Die albertinische Begründung der Ethik als wissenschaftlicher Disziplin*, 256–358). Hier wird zum einen die Rekonstruktion von Alberts wissenschaftstheoretischer Begründung der Ethik als philosophischer Disziplin unternommen, zum andern ein wesentlicher Teil der Textgrundlage für diese Rekonstruktion – *Ethica*, Buch I Traktat I – erstmalig in kritischer Edition mitgeliefert. Anhand minutiöser Textanalysen zeigt M., daß Albert die Begründung der Wissenschaftsfähigkeit und des Wissenschaftscharakters der Ethik aus der Unterscheidung zwischen der äußeren, konkreten Erscheinungsform der Sitten als solche (*mos secundum id quod est*) auf der einen Seite und auf der anderen Seite den *rationes morum*, welche sowohl begrifflich faßbare Verhaltensphänomene als auch metaphysisch fundierte Gründe des Sittlichen beinhalten, gewinnt. Die beiden Bereiche, welche auf ihre Prinzipien zurückgeführt werden, die mit den Sitten in einer epistemischen und ontologischen Relation stehen und einerseits einer deskriptiven, andererseits einer schlußfolgernden Erschließung zugänglich sind, bilden den Gegenstand der Ethik als praktischer Wissenschaft (262ff, 272, 274–275, 279ff). Die Ethik sei ein Lehrsystem, welches die allgemeinen, begrifflich faßbaren Prinzipien sittlicher Handlungen beinhaltet und praxisbezogen ist. Diesen Doppelaspekt der Ethik drückt Albert bereits im Prolog von *Super Ethica* durch die Unterscheidung von *ethica docens* und *ethica utens* aus. In diese Doppelstruktur, welche die Einheit der ethischen Wissenschaft wahrt, werden auf der einen Seite die *Nikomachische Ethik* als der theoretische Teil (*ethica docens*) und auf der anderen Seite die Monastik, Ökonomik und Politik als praxisbezogene Teile (*ethica utens*) integriert (268ff).

Der *Schlußteil* (IV, 359–402) präsentiert die Ergebnisse der Studie. Hier werden „die hermeneutische Gestalt des ethischen Denkens bei Albert" aus einer entwicklungsgeschichtlichen Perspektive herausgestellt und seine historische und systematische Leistung auf dem Gebiet der philosophischen Ethik gewürdigt. Zugleich wird auf mehrere Momente hingewiesen, die diese Entwicklung entscheidend beeinflußt haben, zu denen besonders eine Aufarbeitung der dianoetischen Tugenden, die nach der Rezeption des sechsten Buches der Nikomachischen Ethik möglich wurde, die Verknüpfung „natürlicher Tugend mit der innerweltlichen Glückseligkeit", welche das Resultat einer vollständigen Assimilation des aristotelischen *eudaimonia*-Begriffs ist, ferner die Entfaltung einer theologisch und von der Stoa inspirierten, im aristotelischen Kontext mit dem tugendethischen Ansatz verbundenen Naturrechtslehre, die Neubegründung und Etablierung der Ethik als einer philosophischen Disziplin und die ethische Reformulierung der Philosphie insgesamt gerechnet werden. Ein weiteres wichtiges Moment im albertinischen Konzept der Ethik ist die Untrennbarkeit der durch die Handlung realisierten innerweltlichen Glückseligkeit vom Begriff des Höchsten, mit Gott identischen Gutes, welches „nicht nur die ontologische Gutheit aller Dinge begründet, sondern auch das geschöpfliche Streben nach dem Guten hervorruft" (369). Dieses im Seienden naturhaft verankerte Streben nach dem Guten hat sein Letztziel in Gott. Gott als das Höchste Gute ist nach Albert, wie M. formuliert, „zugleich Quelle und Ziel aller Gutheit, so daß keine Prädikation des Guten auf der Ebene des Geschöpflichen in vollkommener Ablösung vom Begriff des göttlichen Guten möglich ist" (371). Die ethische Relevanz dieses Strebens, das sich letztlich in einem ontotheologischen Rahmen erklärt, besteht darin, daß es „mittels spezifischer Ziele" unter den kontingenten Bedingungen zu verwirklichen ist. In diesem Rahmen und auf diese Weise realisiert der Mensch seine Vollendung (*perfectio*). M.s Rekonstruktion weist, wie er bemerkt, „nicht nur terminologisch, sondern auch inhaltlich (...) einige Anknüpfungspunkte zu der These von H. Anzulewicz" auf, der zufolge Alberts Denken eine theologische, von Pseudo-Dionysius Areopagita und dem *Liber de causis* inspirierte, dem neu-platonischen Denkmuster weitgehend entsprechende, kreisförmig-dynamisch zu denkende Dreierstruktur zugrunde liegt, die mit den Termini *exitus – perfectio – reductio* begrifflich festgehalten wird (371, vgl. 282, 285, 287, 375–376).

In der abschließenden Würdigung des ethischen Gesamtentwurfs des Albertus Magnus korrigiert M. das in der Forschung bisher verkehrt dargestellte Verhältnis zwischen der historischen und systematischen Leistung Alberts. Sachgerechtere Beurteilung der Verdienste Alberts auf diesem Gebiet wurde auch durch eine sorgfältige Aufarbeitung der Rezeption der albertinischen Ethik und ihres Einflusses auf die Vertreter des radikalen Aristotelismus des 13. und 14. Jh.s an der Pariser Univ. und auf die italienische Philosophie des 14.-17. Jh.s, auf die sog. deutsche Dominikanerschule sowie auf den Albertismus des 15. Jh.s gewonnen (377–402). In diesem rezeptions- und wirkungsgeschichtlichen Kontext konnte Alberts Beitrag zur Verselbständigung der Philosophie, die von ihm vorgenommene methodische Abgrenzung philosophischer und theologischer Diskurse sowie seine Lehre von der Vollendung des Menschen unter den Bedingungen der Kontingenz als besonders bedeutungsvoll herausgestellt werden. Zu eng und zu niedrig fällt hingegen die Bewertung der Aktualität des albertinischen Ethikentwurfs aus. Sie nimmt eine Wiederkehr des Religiösen selbst in der aufgeklärten Vernunft der Postmoderne, wie sie bei Denkern wie J. Habermas, J. Derrida, B. Strauß und E. Chargaff durchklingt, nicht zur Kenntnis. Der Band schließt mit reichhaltigen Quellen-, Literatur- und Namenverzeichnissen (*V. Anhang*, 403–455).

Dem Vf. gebührt Respekt und Dank für eine Studie, die sowohl eine hohe Fachkompetenz und Gelehrsamkeit, profunde Kenntnisse der Alberttexte und relevanter Sekundärliteratur, ungewöhnliche analytische und synthetische Denkfähigkeit, Klarheit und Schlüssig-

keit in der Gedankenführung als auch einen höchstergiebigen wissenschaftlichen Ertrag zutage legt, der in der Forschung zur Ethik des Albertus Magnus seinesgleichen nicht hat.

Bonn Henryk Anzulewicz

Nikolaus von Kues 1401, 2001. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26. Mai 2001, hg. v. Klaus Kremer / Klaus Reinhardt. – Trier: Paulinus 2003. S. XXV, 446 S. (Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 28), kt € 74,00 ISBN: 3–7902–1369–1

Der Bd 28 der MFCG vereinigt die Vorträge des 2001 im Rahmen der 600-Jahr-Feierlichkeiten veranstalteten Jubiläumssymposions. Der gegebene Anlaß legt, wie man erwarten kann, ein breites Themenspektrum nahe. Demgemäß behandeln namhafte Vertreter der Cusanus-Forschung Leben und Werk des Nikolaus von Kues unter historischem, philosophischem, theologischem und naturwissenschaftlichem Aspekt.

In seinem Eröffnungsreferat „Nikolaus von Kues 1401–1464" (3–25) würdigt E. Meuthen – vor dem Hintergrund der im 14. / 15. Jh. gegebenen Umbruchsituation – Cusanus als Wegbereiter eines im umfassenden Sinne neuen Denkens. Der unübersehbar sich vollziehende Perspektivenwechsel läßt sich, wie Meuthen herausarbeitet, recht deutlich erkennen sowohl an der Aufwertung des Erkenntnisproblems, die zu einer besonderen Gewichtung der Anthropologie führt, wie auch an der speziellen Zuordnung von Einheit und Vielheit, die sich nicht nur gesellschaftstheoretisch im Konkordanzgedanken auswirkt, sondern nun auch für eine neue Bewertung des Verhältnisses von Christentum und Religionen fruchtbar gemacht wird. Wichtig erscheint der Hinweis, daß die Neuorientierung des Denkens bei Cusanus nicht mit einem Traditionsbruch einhergeht, sondern in der bewußten Anknüpfung an die platonisch-neuplatonische Philosophie und „Mystik" (23) ihre Gestalt und ihre intuitive Kraft gewinnt.

In seinem Beitrag „Die Stellung des Nikolaus von Kues in der deutschen Philosophie" (27–63) geht K. Kremer zunächst der Frage nach, wie sich Cusanus und sein Werk nach dem Urteil der neueren Forschung in den Strom einer deutschen Philosophie einfügen. Auf der Basis eines eingehenden Forschungsberichts wendet er sich sodann dem speziellen Fall des Verhältnisses Leibniz – Cusanus zu. Zur Debatte steht die Frage, ob und inwieweit Leibniz durch Cusanus angeregt oder beeinflußt worden ist. Kremer verfolgt minutiös sich andeutende Verbindungslinien, dokumentiert Parallelen und kommt schließlich zu dem differenzierten Urteil, daß Cusanus „in Leibniz, einer zentralen Station bzw. besser Figur der deutschen Philosophie" weiterlebt (63), jedoch so, daß in der Rezeption eine Umwandlung seiner Gedanken stattgefunden hat (ebd.).

„Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus" (65–102) ist das Thema des Vortrags von W. Beierwaltes. Die auch philosophiegeschichtlich höchst instruktiven Ausführungen lassen einen Standpunkt erkennen, den man mit Fug und Recht als eine „zwischen Extremen vermittelnde Position" (75) bestimmen kann. Im Einklang insbesondere mit den Arbeiten von R. Haubst und J. Hopkins spricht Beierwaltes von einem „dialektische(n) Wirkungszusammenhang von Philosophie und Theologie bei Cusanus" (82), wie sich besonders am elften Kap. des dritten Buches von *De docta ignorantia* demonstrieren läßt. Hier macht Cusanus „eindringlich bewusst", so Beierwaltes, „dass auf dem Fundament eines anfangenden Glaubens die Dialektik von Einsicht und Glauben oder die Dialektik von philosophischer und theologischer Denkform sich vollzieht, dass also Glauben philosophische Reflexion braucht, um *als* Glaube in die Einsicht absoluter Wahrheit zu gelangen" (81). Eine wohltuende Ausgewogenheit des Urteils, die den erwähnten Extremen früher und heute versuchter Deutung entgegenwirkt!

Von der Absicht geleitet, „den Bischof und Priester stärker ins Blickfeld" zu rücken (103), referiert H. Hallauer über „Nikolaus von Kues als Kirchenreformer und Fürstbischof von Brixen" (103–134). Dabei entsteht das eindrucksvolle Bild eines Hirten und Seelsorgers, der „mit einer unglaublichen Energie" (105) die Ideale der Reform in seinem 1452 übernommenen Bistum durchzusetzen sucht. Die hier unvermeidliche Frage nach den Gründen seines Scheiterns weist auf vielschichtige, komplexe Zusammenhänge. Überschneidungen von geistlichen und landesherrlichen Interessen des Kardinals (117ff) spielen dabei ebenso eine Rolle wie „die kontrastierenden Facetten seines Charakters" (127). Doch können selbst die im sich zuspitzenden Brixener Konflikt hervortretenden Grenzen und Schwächen keinen Schatten werfen auf das abschließende Gesamturteil: „Nikolaus von Kues identifizierte sich rückhaltlos mit seinem Amt, (...) und er lebte konsequent vor, was er anderen abverlangte" (133).

J. Hopkins erschließt „Verständnis und Bedeutung des dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues" (135–164). Er bescheinigt der cusanischen Trinitätsspekulation innere Konsistenz, Rechtgläubigkeit und bei aller Traditionsgebundenheit auch innovative Kraft (136ff.). Besonders die Schriften *De docta ignorantia, Cribratio Alchorani, De possest* und *De non aliud* weisen nach Hopkins' Urteil Cusanus als einen Denker aus, „der frische Ansichten zur Trinitätstheologie beizusteuern vermag" (155). Die abschließend aufgestellte Liste von Aporien und ungelösten Problemen (161–164) zeigt, daß bei Cusanus der Leser nicht aus der Pflicht entlassen wird, selbst mit- und weiterzudenken.

K. Reinhardt zieht in seinem Beitrag „Jesus Christus – Herz der cusanischen Theologie" (165–187) eine Parallele zum Denken W. Solowjews. Was diesen mit Cusanus verbindet, ist – wie eindrucksvoll dargelegt wird – die christozentrische Konzeption nicht nur der Schöpfungstheologie und der Anthropologie, sondern auch des Begriffs Gottes selbst. Im Blick auf die cusanische Theologie wagt Reinhardt die Formel: „Der Gottmensch ist der deus perfectus" (176). Das führt zum Gedanken der Koinzidenz. Vieles spricht dafür, daß dieser nicht nur vom christologischen Entwurf her seine besondere Vertiefung erhält, sondern (neben anderem) auch von hierher angeregt ist. Wenn Nikolaus in nicht wenigen seiner Schriften ohne ausdrücklichen Christusbezug auskommt, so dürfen wir das nach Reinhardt als Hinweis nehmen auf die hier wahrnehmbare fruchtbare Spannung von philosophischem und theologischem Denken, von Glaube und Vernunft, welch letztere allererst von Christus zur Freiheit des Denkens ermächtigt wird.

Bei G. Wenz, der über „De pace fidei. Nikolaus von Kues als Theoretiker eines christlichen Ökumenismus" reflektiert (189–209), mündet die Vorstellung der cusanischen Manuductio zu Gottes Einheit, Dreifaltigkeit und Menschwerdung ein in die gegenwartsbezogene Frage: „Hat des Cusanus ökumenische Vision noch heute Aktualität und eine ökumenische Realisierungchance"? (205). Während Wenz in der Rechtfertigungs- und Abendmahlsdebatte „bemerkenswerte aktuelle Verständigungspotentiale" (207) zu entdecken glaubt, äußert er sich zurückhaltender im Blick auf die Erlösungslehre des Kardinals, die nach seiner Ansicht „hamartiologische und staurologische Defizite" aufweist (ebd.). Daß und wie Cusanus jedoch „die konstitutive Bedeutung des religiösen Verhältnisses für die die Neuzeit charakterisierende Subjektivitätsthematik" wahrgenommen hat, sichert ihm – so Wenz – eine „ökumenische Relevanz bis zum heutigen Tag" (209).

Wie schon der Titel „Nikolaus von Kues als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen" vermuten läßt, richtet auch W. A. Euler in seinem Beitrag seine Aufmerksamkeit auf De pace fidei (211–231). Euler klärt zunächst den Begriff der „connata religio" (213–216), stellt dann dessen Beziehung zur Vielfalt der Religionen her (216–220), um schließlich den christologischen Hintergrund der cusanischen Religionsspekulation freizulegen (220–224). Deren Fruchtbarkeit liegt darin, so wird aufgezeigt, daß es Cusanus gelingt, die Grundzüge einer „auf philosophischen Prämissen fußenden Theologie der Religion" zu entwickeln, „welche in eine christozentrische Theologie der Religionen mündet" (228). Dadurch wird es einerseits möglich, die Anliegen der überlieferten Religionssysteme mit Blick auf das gemeinsame Anliegen von Religion" zu würdigen (231), andererseits, „die vielen Religionen in ein positives Verhältnis zu Christus zu bringen" (228).

Unter der Überschrift „Vom mittelalterlichen zum modernen Verfassungsdenken. Kontinuität oder Wandel? Nikolaus von Kues, George Lawson und John Locke" stellt P. E. Sigmund die Frage nach dem Zusammenhang von cusanischem Konziliarismus und modernem Konstitutionalismus (233–248). Die Untersuchung führt erwartungsgemäß zu einem differenzierten Ergebnis: Während man einerseits bei Cusanus „bemerkenswerte Vowegnahmen moderner Verfassungsinstitutionen" findet (244), läßt sich doch andererseits nicht übersehen, daß bei ihm „das Vertragsdenken, der Voluntarismus und der Pluralismus des modernen liberalen Denkens" noch fehlen (245): Daß hier überhaupt eine Verbindungslinie von Cusanus zu Locke aufgezeigt werden kann, auch wenn im Fall Lockes aufgrund der hier einsetzenden „Entwicklung eines stärker säkularen liberalen Individualismus" (248) der Bruch sichtbar wird, ist ein wichtiges und festzuhaltendes Ergebnis.

Die drei letzten Beiträge gelten den naturwissenschaftlichen, mathematischen und medizinischen Studien des Nikolaus von Kues. Dabei wird die verbreitete Tendenz, den Kardinal als Promotor und Vordenker der exakten Wissenschaften in Anspruch zu nehmen, einer kritischen Revision unterzogen.

In seiner weit ausholenden Untersuchung „Das kosmologische Weltbild des Nikolaus von Kues zwischen Antike und Moderne" (249–289) kommt F. Krafft zu dem Urteil: „Die ‚docta ignorantia' ist keine Reflexion über naturwissenschaftliche Methoden und Erkenntnisweisen, sondern neuplatonische Mystik und Theosophie mit Prämissen, die mit neuzeitlichem naturwissenschaftlichen Forschen nicht vereinbar sind" (274). Der negativen Abgrenzung wird man zustimmen, hinter die plakative Bewertung des cusanischen Werks als „Mystik" und „Theosophie" jedoch ein Fragezeichen setzen.

Vorsichtiger urteilt M. Folkerts, der einen Blick wirft auf „Die Quellen und die Bedeutung der mathematischen Werke des Nikolaus von Kues" (291–332). Nach eingehender Diskussion der Quellenlage und Vorstellung der zwölf mathematischen Arbeiten würdigt er die mathematikwissenschaftlichen Versuche des Cusanus, der immer wieder neu, einem isoperimetrischen Ansatz folgend, an das Problem der Kreisquadratur herangeht. Auch wenn man sehen muß, daß die Mathematik hier „integraler Teil seiner Theologie" ist (331), so hindert das nicht – wie Folkerts abschließend bemerkt – anzuerkennen, „dass sich hinter seinen Formulierungen zukunftsweisende Ideen verbergen: u. a. infinitesimale Ansätze und Vorstellungen über funktionale Abhängigkeiten" (332).

I. Müller, die über „Nikolaus von Kues und die Medizin" nachdenkt (333–350), stellt die in *De staticis experimentis* beschriebenen, auf eine Verbesserung der medizinischen Diagnostik hinzielenden Versuchsanleitungen in den Kontext des im Spätmittelalter verfügbaren medizinischen Wissens und der bereits gängigen Praxis, um zu „demonstrieren, dass Nikolaus von Kues keineswegs so unvermittelt und einzigartig mit seinen Überlegungen über Wägen und Messen ans Licht trat" (347). Im übrigen, so stellt auch Müller fest, muß in Betracht gezogen werden, daß bei Cusanus alle experimentellen Anregungen und Reflexionen im Dienst eines übergeordneten erkenntnistheoretischen, letztlich theologischen Interesses stehen.

Ergänzt wird die Präsentation der Hauptreferate durch eine Reihe von Rezensionen zu den jüngsten Cusanus-Editionen und zu neueren Arbeiten aus der Cusanus-Forschung und deren Umfeld; beigefügt sind ferner ein Personen-, Sach-, Orts-, Handschriften- und Stellenregister (zu Werken des Cusanus).

In Anerkennung der hier geleisteten Arbeit kann man sagen: Sowohl die Themenvielfalt der Beiträge als auch die Kompetenz der zumeist seit Jahrzehnten in der Cusanus-Forschung ausgewiesenen Autoren empfehlen den vorliegenden Band als hervorragende Einführung in das Denken und Wirken des Nikolaus von Kues. Die hier gebotenen Interpretationen und Perspektiven setzen zudem Orientierungspunkte für die weitere Forschung.

Merzig Albert Dahm

Wenz, Gunther: **Ergriffen von Gott.** Zinzendorf, Schleiermacher und Tholuck. – München: Herbert Utz 2000. 174 S., kt € 28,00 ISBN: 3–89675–784–9

Wer je Vorträge von Gunther Wenz gehört hat, weiß um seine hohe Kunst, unerwartete Eröffnungen – zumeist auf eher unvertraute biographische Einzelheiten der von ihm besprochenen Personen bezogen – sehr rasch mit Sachfragen von tiefreichender Bedeutung zu verbinden. So geschieht es auch in den drei in einem Bd versammelten Beiträgen, von denen die ersten beiden zunächst als Reden konzipiert waren und für den Druck erheblich erweitert wurden.

Unter dem Titel „Passionis Passio" (9–51) stellt der Vf. die Kreuzestheologie des Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf dar und möchte ihn von dem gegen ihn erhobenen Vorwurf eines rein „spiritualisierenden Subjektivismus", der sich zwar noch der Intention nach, aber nicht mehr dem Ergebnis nach unter das Wort der Schrift stellt, differenzierend freisprechen. W. sammelt Hinweise für seine These, daß Zinzendorf – darin durchaus auf den Fährten Martin Luthers – in der Erlösungslehre einen Weg „jenseits von spiritualistischem Subjektivismus und einem Objektivismus forensisch-imputativer Äußerlichkeit" (36) beschritt. Unter der Überschrift „Gänzliches Innesein" (53–156) behandelt W. das Religionsverständnis von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher im Anschluß insbesondere an dessen viel besprochenen eigenen Reden zu dieser Thematik, die in späteren Auflagen fortgeschrieben wurden. In seiner abschließenden Würdigung stellt W. Schleiermacher als Exponenten im Prozeß religiöser Modernisierung in der Neuzeit dar, deren Kennzeichen „Ausdifferenzierung, Entdogmatisierung, Individualisierung, Pluralisierung und Deinstitutionalisierung" (150) sind. W. resümiert: „Indem er sie als unmittelbares Selbstbewußtsein auffaßte, hat Schleiermacher die Religion und ihre frommen Überlieferungsgehalte anschlußfähig gemacht für Subjektivität als das epochale Paradigma der Neuzeit und so der religiösen Krise der Moderne konstruktiv zu begegnen versucht" (153). In einem kürzeren Beitrag mit dem Titel „Licht des Herzens" (157–174) stellt W. Friedrich August Gottreu Tholuck vor, dessen Hauptanliegen die Reflexion auf die Bedeutung der Erweckung eines persönlichen Sündenbewußtseins war. Tholuck sah darin die einzige Möglichkeit, Menschen an den wahren Grund ihres Heils heranzuführen: „Das Bewusstsein persönlicher Schuld ist es denn auch, welches den Anspruch der Selbständigkeit der Religion gegenüber allem philosophischen Hegemoniestreben verifiziert" (165).

Kurzweilig und mit vielen informativen Randbemerkungen zur Zeitgeschichte stellt W. die Anliegen dreier Menschen vor, die sich der Aufgabe gestellt haben, „die Wahrheit von Religion und Christentum vorrangig im Zusammenhang der Konstitutionsbedingungen und Realisierungszusammenhänge menschlicher Subjektivität zu bewähren und zur Darstellung zu bringen" (7). Diesem Anliegen weiß sich der Vf. selbst verpflichtet. Zugleich bleibt er seiner an anderer Stelle vertieften Nähe zur Versöhnungslehre in seinen Interpretationen treu und bringt immer wieder die Themenbereiche Sünde und Glaube in die Gedanken ein. So entsteht eine das Denken fordernde Lektüre.

Münster Dorothea Sattler

Judentum

Das Judentum – Eine bleibende Herausforderung christlicher Identität, hg. v. Walter Groß. – Mainz: Grünewald 2001. 254 S., kt € 24,50 ISBN: 3–7867–2344–3

Der vorliegende Bd geht auf eine Vorlesungsreihe der Kath-Theol. Fak. der Universität Tübingen zurück. Die Fak. reagierte damit auf eine Diskussion über Judenmission, die von den evangelischen Theologiestudierenden ausgegangen war. Dem Hg. ist zu danken, daß diese Vorlesungsreihe, die sich mit Grundfragen des Jüdischen und Christlichen befaßt, nun dokumentiert vorliegt. Er hat auch selbst einen grundlegenden Beitrag geleistet.

Auf dem Hintergrund der allseits bekannten These von Klaus Koch spricht er (mit Janowski) nicht vom doppelten Ausgang des AT, sondern von dem der „Bibel Israels". (Bei „Israel" schwingt freilich immer auch das moderne Verständnis des Staates Israel mit. Sollte man nicht besser von der vorchristlichen Bibel sprechen?) Der Vf. schreibt: „Die Bibel Israels hat einen jüdischen Ausgang in den Tanak, seinerseits im Verbund mit Mischna und Talmud, und einen christlichen Ausgang in das Alte Testament, seinerseits verbunden mit dem Neuen Testament" (13). Der Vf. weist in Anm. 12 darauf hin, daß solches vom Islam nicht gelte. Die fast schon als unbestritten geltende These vom doppelten Ausgang der Bibel Israels hängt in ihrer Stringenz davon ab, ob es zutrifft, daß Mischna und Talmud – wie das christliche AT und das NT – den Tanak strukturell auf dieselbe Weise fortsetzen, wie das NT das AT fortsetzt. Stephan Schreiner hat kürzlich in einer (unveröffentlichten) Jerusalemer Vorlesung (2004) erhebliche Bedenken gegen die These vom doppelten Ausgang der Bibel angemeldet, da das rabbinische Judentum als postchristliches Phänomen anzusprechen sei und die Mischna sich eher als Vollgestalt der Offenbarung verstehe. Unabhängig davon wird mit G. kaum zu bestreiten sein, daß das Christentum die jüdische Religion *post Christum* für eine bereits tote Religion angesehen hat und all ihre Heilsangebote nur für das vorchristliche Judentum gelten ließ. Aufgrund der These vom doppelten Ausgang der Bibel Israels schreibt der Vf.: „Mit der Annahme dieser These verzichten Christen auf das Auslegungsmonopol der Bibel Israels" (16). Dann verweist er auf Differenzen in der Gotteslehre (Trinität).

Der Vf. zieht aus seinen Überlegungen drei weitreichende Konsequenzen: 1. Weder das Christentum noch das Judentum schöpfen die Bibel Israels je für sich genommen voll aus. Deshalb seien die jüdischen Interpretationen der vorchristlichen Bibel auch für das Christentum nicht belanglos (18). 2. Das Christentum brauche sich gegenüber dem Judentum nicht zu entschuldigen, daß es seinen eigenen Ausgang hat (18f.). 3. Es sei nicht notwendig, daß Christen die jüdische Religion anerkennen. Man solle eher davon sprechen, daß wir das Judentum „vor Gott von Gott hinnehmen" (23). Letzteres kann nicht genug betont werden. Das Judentum erhält seine Stellung vor Gott nicht von Gnaden des Christentums. Gleichwohl hat es im Laufe der Geschichte nicht nur Polemik und gegenseitige Ablehnung gegeben, sondern auch gegenseitige Befruchtung.

In einem zweiten, sehr viel kürzeren Abschnitt behandelt der Vf. die „doppelte Leseweise des christlichen Testaments", indem er sich v. a. mit Ch. Dohmens These auseinandersetzt, die Kirche habe mit der Kanonbildung dem AT „den sachlich-theologischen Vorrang" gegeben (24), und das AT sei in doppelter Weise zu lesen, nämlich als Literatur ohne christliche Interpretation und als Textcorpus, das sich vom NT her interpretieren lasse. Vf. plädiert (mit Janowski) für eine doppelte Leserichtung, die gleichberechtigt anzuwenden sei. Ja, es gehe in der christlichen Interpretation überhaupt nicht nur um Leserichtungen, sondern auch um die Einbeziehung der jüdischen Auslegung, die in Mischna und Talmud vorliegen. Auch dem ist zuzustimmen. Der Frage, welchen systematischen Stellenwert man ihr jeweils beimißt, wird man sich dennoch nicht entziehen können. Dies hängt noch einmal davon ab, ob die These vom doppelten Ausgang der vorchristlichen Bibel der historischen und systematischen Kritik standhält. Dies stellt m. E. eine *quaestio disputanda* dar.

Insgesamt erweist sich der Beitrag als sehr lesenswert. Er wehrt sich mit Recht entschieden gegen antijüdische Tendenzen in der christlichen Theologie und gibt der historischen und systematischen Forschung Fragen von erheblichem Gewicht auf.

In einem zweiten, umfangreichen Beitrag befaßt sich der Neutestamentler *Michael Theobald* mit dem Verhältnis von Kirche und Synagoge im NT (26–54). Ausgehend von der Ikonographie zeigt der Vf., daß es nicht nur die negative Einstellung zur Synagoge gibt. Die ntl. Gemeinden verstehen sich vielmehr „als Kirchen aus Juden und Heiden" (28), wobei „die *vorbehaltlose* Einbeziehung der Heiden als *gleichberechtigte* Glieder" schwierig erschien. Zu sehr habe die „Israelzentriertheit des Wirkens Jesu" aus den Evangelien nachgewirkt (30). Es bedurfte des nachösterlichen Anstoßes der messianischen Inthronisation Jesu, der den Blick auf die gesamte Menschheit eröffnet habe. Für Paulus sei der Rest Israels inmitten der Kirche ein Grund gewesen, auf die Rettung Israels zu hoffen. Erhellend ist in diesem Zusammenhang, was der Vf. zum Problem der Verstockung Israels schreibt. Es gehe nicht um ein moralisches Versagen Israels, sondern um ein *passivum divinum*. Das Israelrätsel wird zum „Gottesrätsel" (35). Dennoch begnüge sich Paulus nicht mit purer Irrationalität, sondern frage, wie es zu solcher „Verhärtung" gekommen sei. Sie stelle nichts anderes als die Kehrseite des universalen Ausgreifens des Evangeliums dar. Wenn von Israel jetzt schon Segen für die Völkerwelt ausgeht, wie groß müsse dann erst der Segen sein, der von der Rettung ganz Israels (vgl. Röm 11,26) ausgehen wird (36). Die Rettung Israels aber wird nicht Frucht der Missionstätigkeit der Kirche sein, sondern ist „als Wunder Gottes selbst" (37) zu verstehen.

In diese Richtung deutet der Vf. auch den Schluß der Apostelgeschichte (Apg 28,20). Christliche Missionstätigkeit in der Synagoge ist nun zu Ende. Aber die Kirche besteht immer noch aus Juden und Heiden. Wenn sie sich von Israel löst, so bedeutet diese keinen Heilsausschluß Israels, wie Vf. auch an Lk 2,29–32 überzeugend darlegt (41–43). Gleichwohl bleibt bei Lk die Zukunft Israels in der Schwebe. Der lk Paulus kann aber von sich sagen, er trage die Fesseln „um der Hoffnung Israels willen" (45). Im Johannesevangelium ist das Verhältnis der Gemeinde zur Synagoge vom Trauma der Trennung von ihr bestimmt. Deshalb verstehe sich die Gemeinde vom Schicksal Jesu her, wie an Joh 12 [nicht 2!], 37–43 gezeigt wird. Wieder ist es Gott selbst, dem die Verhärtung der Juden nach Jes 6,10 zugeschrieben wird. Für die Synagoge, die das ‚Nein' zu Jesus durchhält, die jedoch nicht mit dem Judentum insgesamt gleichgesetzt werden darf, gibt es allerdings keine Heilsperspektive mehr (48).

Das Nein der joh Synagoge wird vollends zum „Gottesrätsel", das nun nicht mehr aufgelöst wird wie bei Paulus (49).

Schließlich fragt der Vf., wie mit dem ntl. Zeugnis heute umzugehen sei. Der Vf. distanziert sich von der These, Jesus sei nur der Messias der Heiden, nicht aber auch der Juden. Diese ermögliche zwar den Respekt vor Israel, überspiele jedoch die Tatsache, daß das NT das Heil auch für die Juden an Jesus bindet. Nur Paulus habe darauf eine befriedigende Antwort gegeben, wie Christologie und Israelbund zusammengehalten werden können (50f). Die Kirche habe zu ertragen, daß ganz Israel gerettet werde, und zwar an ihr vorbei, wenn auch nicht ohne Christus. In diesen grundlegenden Ausführungen des Neutestamentlers ist u. a. der Ausgangspunkt dieses Bdes zu spüren: Judenmission ist vom NT her alles andere als geboten.

Ein Spezialproblem von allerdings beträchtlicher Bedeutung für das Zusammenleben behandelt *Richard Puza* in seinem Beitrag über das christliche und jüdische Eheverständnis (55–77). Hier wird ein gedrängter Einblick in das derzeit geltende katholische und jüdische Eherecht geboten. Vorschäge für die Feier der Trauung jüdisch-katholischer Paare werden unterbreitet. Wer Klarheit über die geltende Rechtslage sucht, liest den Beitrag mit größtem Gewinn.

Die Liturgiewissenschaftlerin *Gabriele Winkler* legt einen Forschungsbericht über die Entstehung des *Sanctus* in der Messe vor (78–90). Die Übernahme des *Sanctus* in die christliche Liturgie sei zuerst in Syrien geschehen. Dabei fällt die „für die jüdische Überlieferung typische Verbindung von Jes 6,3 und Ez 3,12" ins Auge, die nur in den syrischen und äthiopischen Quellen nachweisbar sei (90). Somit handle es sich hier um einen Einfluß der betenden Synagoge auf die betende Christengemeinde.

Eine Problemanzeige zum Verhältnis von jüdisch-christlichem Dialog und systematischer Theologie aus jüdischer Sicht legt *Micha Brumlik* vor (91–101). Dabei rechnet er v. a. mit der evangelischen Systematik ab, obwohl zur katholischen Systematik nicht weniger Kritisches gesagt werden könnte. Zunächst erwähnt der Vf. aus der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre' die Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium und hält sie für antijüdisch, wenngleich E. Jüngel die Verhältnisbestimmung als zu wenig reformatorisch einschätzte. Im Blick auf das Thema der Judenmission zitiert der Vf. erneut Jüngel, dem zufolge die Wahrheit Christi „auch Israel gegenüber angezeigt werden" müsse. (95) Dabei werde das Judentum wieder einmal „als defizitär erklärt". Mit der Göttinger Schule geht der Vf. hart ins Gericht. Er vertritt die These, der Antijudaismus sei kein Kontext-, sondern ein Konstitutionsproblem der Theologie (98). Jüdischerseits sei jedoch die Schwierigkeit zur Kenntnis zu nehmen, die für das Christentum entsteht, wenn es das Judentum von der Verkündigung des Evangeliums ausnehme. Dann „scheint der Wahrheitsanspruch des Ganzen preisgegeben" (99). Doch Auschwitz habe den Absolutheitsanspruch des Christentums „unterminiert" und den Weg zur Ethik gewiesen. Mit Berufung auf H. Jonas und E. Levinas deutet der Vf. einige Konsequenzen für das Christentum an. Zu dieser Thematik wäre allerdings mehr zu sagen, als der Vf. es in Kürze tut. Die provokativen, bisweilen auch zugespitzten Überlegungen sind ernst zu nehmen, auch wenn ich mir lieber die Kritik katholischer Systematiker im vorliegenden Band gewünscht hätte. Im übrigen wäre grundsätzlich zu klären, ob der Streit um die Wahrheit, sofern es ein Streit um die besseren Argumente ist, immer schon Gegnerschaft bedeuten muß. Die Konturen eines nicht-antijüdischen Wahrheitsdiskurses wären erst noch zu entwickeln.

Thomas Freyer, Tübinger Systematiker, behandelt in vier Thesen die Frage, ob für die christliche Theologie das Judentum bereits ein *locus theologicus* ist, und was es für diese bedeutete, wenn sie sich darauf einließe (102–122). Die Juden gehören bereits zu den Gründungsbedingungen der Kirche (P. Petzel). Auf dem Hintergrund der Schoa und der lehramtlichen Äußerungen lassen sich heute über das Verhältnis von Kirche und Judentum neue Orientierungen gewinnen (107–110). Die vier Thesen stehen unter der Überschrift: „Das jüdische Gegenüber als erkenntnistheologische Herausforderung für die dogmatische Theologie" (111). These 1 verlangt nicht weniger als eine kritische Gesamtrevision der Theologie auf ihre „antijudaistischen Denkfiguren hin (111–113). Nach These 2 dürfte dabei keinerlei taktisches Spiel getrieben werden (113–115). Paulus habe weder „an der christologischen Fundierung des Heils" rütteln lassen noch an der Heilsprärogative Israels (115). Die beiden Absolutheitsansprüche müßten deshalb um Gottes willen ausgehalten werden. These 3 behandelt theologiegeschichtliche Fragen der Gotteslehre, wobei mit dem Stichwort der „anamnetischen Vernunft" das Privileg jüdischen Denkens beschworen und plakativ vom griechischen Denken abgesetzt wird (117f). Nach These 4 müsse die Theologie auch den Begriff der Systematik neu bedenken. Gott, Mensch und Welt seien nicht in ein vorgegebenes Schema der Totalität einzupassen, bis der Gott der Offenbarung keinen Platz mehr habe (118–122). Die programmatischen Thesen, über die selbstverständlich diskutiert werden darf, stellen an eine künftige Systematik hohe, ernsthaft zu bedenkende Anforderungen.

Albert Biesinger bespricht die Möglichkeiten eines nicht antijudaistischen Religionsunterrichts (123–148). Dies wird am Unterricht einer 11. Jahrgangsstufe exemplifiziert, wobei der gewünschte Umfang der Behandlung in der Praxis schwierig sein dürfte. Wichtig ist jedoch, daß in die didaktischen Überlegungen auch theologische Optionen eingehen (128–132). Der Religionsunterricht ist ein vorzüglicher Ort, antijudaistische Tendenzen zu bearbeiten und zu überwinden.

Einen aufregenden, weil auf historische Aufrichtigkeit bedachten Beitrag hat der Kirchenhistoriker *Joachim Köhler* vorgelegt. Er befaßt sich mit der Rolle der Katholiken angesichts der Judenvernichtung (149–173). Ausgehend vom päpstlichen Schuldbekenntnis bezweifelt der Vf. die nötige Aufrichtigkeit der offiziellen Kirche bei der Bewältigung der Vergangenheit. (Ein Verweis auf die Stellungnahme des Gesprächskreises Juden und Christen beim ZdK zu „Wir erinnern" hätte sich nahegelegt.) Karl Adam als berühmter Tübinger Dogmatiker der Kriegsjahre wird ausführlich zitiert; die Adventspredigten Kardinal Faulhabers und andere bischöfliche Äußerungen werden kritisch beleuchtet. Davon werden Edith Stein und die holländischen Bischöfe positiv abgehoben. Der Vf. verknüpft Bekanntes mit weniger oder gar nicht Bekanntem in der Weise, daß ein Gesamteindruck entsteht, mit dem viele, zumal junge Leser vertraut gemacht werden sollten.

Jochen Hilberath befaßt sich mit der Pneumatologie und fragt, was diese mit der Judenverfolgung zu tun habe (174–183). Verschiedene Themenkomplexe werden angerissen. Ohne die Bibel Israels gäbe es keine Pneumatologie. Sollte diese aber nicht auch mit der Frage zu tun haben, warum es zu so verschiedener Lektüre der vorchristlichen Bibel gekommen ist? Die universale Dimension des Geistes, die mit *Nostra aetate* Nr. 4 in Verbindung gebracht wird, führt zu einem kurzen Einblick in trinitarische Zusammenhänge. Es wird jedoch nicht deutlich genug, wie sich der Vf. damit dem jüdisch-christlichen Gespräch empfehlen will.

Einen völlig anderen Zugang versucht *Karl-Josef Kuschel* mit seinem literaturwissenschaftlichen Beitrag über E. Langgässer und ihre Tochter Cordelia Edvardson und deren beider literarisches Werk. (184–206) Die Tochter, gezeichnet von der Erfahrung von Auschwitz, hat nach ihrer Rettung ein bleibend gestörtes Verhältnis zur Mutter und zum Christentum. Wer Kuschels Analysen liest, wird wohl dem Ergebnis zustimmen, daß sich in der Mutter „in einzigartig verdichteter Weise die jahrhundertealte Dichotomie von Judentum und Christentum" spiegelte (196). Der zweite Teil greift eher Bekanntes auf. Bei der notwendigen Ablehnung der Judenmission sollte m. E. nicht zu selbstverständlich von Mission als einer Nötigung oder Proselytenmacherei gesprochen werden. Mir ist auch nicht klar, wie ein gegenseitiges „Sich-in-Frage-Stellen" von Juden und Christen gelingen soll, wenn doch andererseits gesagt wird, daß das Christentum durch Auschwitz jegliche Glaubwürdigkeit verspielt hat. Da bleiben Fragen offen. Um so besser, daß am Ende ein eindrücklicher Text der Tochter zitiert wird.

Der Kirchenhistoriker *Andreas Holzem* lenkt die Aufmerksamkeit zurück auf das katholische Milieu des Kaiserreiches (206–233). Der Vf. vertritt die These, das Judentum des Kaiserreiches sei nicht als Milieu zu beschreiben, sondern als ethnische Gruppe mit gemeinsamer Abstammung und Kultur, die sich nicht von der Gesamtgesellschaft absetzt. Beim Vergleich von Juden und Katholiken ergeben sich aus der derzeitigen Forschungslage folgende Elemente: Jüdische Identität drohte in der Mehrheitskultur verlorenzugehen, Katholiken versuchten sich davon zu unterscheiden (209–211). Juden fanden zu keiner einheitlichen Organisation, Katholiken formierten sich als Gegengesellschaft. Der politischen Formation des Katholizismus trat keine jüdische Partei gegenüber (211–217). Antijudaismus verband sich im Katholizismus mit Ultramontanismus, ohne daß im Kulturkampf die Katholiken begriffen, daß sie mit den Juden in einem Boot saßen (217–222). Während sich die Katholiken vom rassenideologischen Antisemitismus absetzten, ist Kardinal Bertram, den der Vf. zitiert, von einem allgemeinen Ressentiment gegen die Juden geprägt. Ein im historischen Sinn ausgewogener und in der Sache zugleich ernüchternder Beitrag.

Ottmar Fuchs, der Pastoraltheologe, behandelt die bleibende Angewiesenheit der Kirche auf das Judentum (234–254). Ausgangspunkt sei die Anerkennung der Differenz, die „ein Tatbestand des Geheimnisses Gottes" sei (235). Von der Verstockung Israels sei besser nicht mehr zu reden. Vielmehr müsse von der Verstockung der Kirche gesprochen werden. Der Vf. plädiert für einen Dialog auf gleicher Augenhöhe (240). Dabei sei das Ideal reziproker Hermeneutik und Pragmatik zu verfolgen, das von symbiotischen Selbstenteignungen und degradierenden Selbstbestrafungen absieht (241–243). In Reaktion auf die Schoa plädiert der Vf. für einen spezifischen Beitrag der Kirche in Deutschland beim Aufbau neuer jüdischer Gemeinden. (Den Begriff „Judenmission" würde ich allerdings trotz Anführungszeichen hier nicht verwenden.) Der Beitrag schließt mit einer Kriteriologie der Begegnung. Die Kirche sei an jene Leidensgeschichte Israels gebunden, auf die zuvor schon Israel selbst reagiert hat. Denn im Junktim von erfahrenem Leiden und glaubender Reaktion darauf sei das Spezifische jüdischen Offenbarungsverständnisses zu sehen. In dieser Hinsicht sei das Judentum für die christliche Existenz unverzichtbar.

Die einzelnen Beiträge geben einen sehr hilfreichen Einblick in das Bemühen der theologischen Disziplinen, das Judentum und seine bleibende Bezogenheit zur Kirche in neuem, geläuterten Licht zu sehen. Auch wer von der eigenen Disziplin her die diffizilen Einzelfragen oder hermeneutischen Weichenstellungen anders beurteilen wird, kann sich an den vorgelegten Optionen und Positionen mit Erkenntnisgewinn abarbeiten. Gerade in politisch schwieriger Zeit ist es wichtig, die christliche Besinnung auf das Judentum voranzutreiben und das jüdisch-christliche Verhältnis auf ein krisenunabhängiges, festes Fundament zu stellen. Dazu leistet der vorliegende Bd eine wertvolle, nachahmenswerte Hilfe.

Jerusalem/Bonn Josef Wohlmuth

Theologie / Naturwissenschaften

Roth, Gerhard: **Fühlen, Denken, Handeln.** Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. – Frankfurt / Main: Suhrkamp 2003. 600 S. (stw, 1678), kt € 17,00 ISBN: 3–518–29278–1

Der Vf. Gerhard Roth (Dr. rer. nat. und Dr. phil.) ist Prof. für Verhaltensphysiologie an der Univ. Bremen. Es handelt sich bei dem hier zu besprechenden Werk um die Fortsetzung seines 1994 erschienenen Buches „Das Gehirn und seine Wirklichkeit", in dem es um das Verhältnis von Erlebniswelt, die er Wirklichkeit nennt, zur hypothetisch bewußtseinsunabhängigen Realität ging. Bd 2 nun hat das Handeln zum Thema, wie es entsteht und was es bestimmt (9). Roth positioniert sich dabei wie folgt:

„Aus meiner Ablehnung eines radikalen Konstruktivismus, der so tut, als gebe es ein Ich, das sich selbstreferentiell eine Welt zusammenbaut, habe ich nie einen Hehl gemacht. Das Ich ist nicht das Subjekt der Wirklichkeit, sondern ein Konstrukt in ihr, wenn auch ein wichtiges, wie zu zeigen sein wird" (11).

R. beginnt mit einem ideengeschichtlichen Überblick zur Frage, wer oder was menschliches und tierisches Verhalten bestimmt. Dabei referiert er zunächst den Behaviorismus (Thorndike, Pawlow, Watson, Skinner) und dessen Überwindung. Es schließt sich die Psychoanalyse Sigmund Freuds im Kontext von Gehirnmythologien an (34–44). Und obgleich er Freud in einem derart pejorativen Kontext plaziert, steht doch am Ende seiner eigenen neurobiologischen Überlegungen (454) das Bekenntnis: „Die Theorie Sigmund Freuds wird in einer Reihe von Kernaussagen bestätigt, vor allem was die Dominanz des Unbewussten gegenüber dem Bewussten, die Bedeutung frühkindlicher Erfahrungen, die sehr beschränkten Möglichkeiten des Selbstverstehens und die Neigung des bewussten Ich zu Pseudoerklärungen und Konfabulierungen betrifft."

Die vergleichende Verhaltensforschung, wie sie von Lorenz und Tinbergen begründet wurde, insbesondere deren Instinktmodell, unterzieht R. einer gründlichen Kritik. Dabei kommt er zu einer geradezu vernichtenden Beurteilung klassischer Beobachtungen und Versuche (45–59) und läßt sehr zu Unrecht nahezu kein gutes Haar an der Lorenz-Tinbergen-Schule. Die wichtigen Beiträge, die Konrad Lorenz z. B. im Kontext der Evolutionären Erkenntnistheorie geleistet hat, nimmt R. ganz offensichtlich nicht wahr.

Die Soziobiologie und Verhaltensökologie als 4. Theorie (59–68) handelt er weniger pejorativ ab, subsumiert aber auch sie unter die – nur bei Freud abgemilderte – gleichschaltende Generaldiagnose: „Für das bewusste, verständige und vernünftige Ich als Steuermann des eigenen Handelns bleibt in allen vier Theorien kein oder nur sehr wenig Platz. In keiner Theorie weiß das Ich, was es tut und warum es dies tut, und ein solches Wissen ist für sein überlebensrelevantes Verhalten auch gar nicht erforderlich." (68f) Daß die Ergebnisse seines eigenen Denkens am Ende gar nicht so weit von diesem bekritelten Befund entfernt landen, ist hier noch nicht unbedingt ersichtlich.

R. setzt seine Überlegungen fort mit der phylogenetischen Einordnung des Menschen, referiert evolutionsgeschichtliche Daten und Spekulationen und vollführt einen Parforce-Ritt durch die Primaten- und Humanethologie, um „ohne Zweifel eine Kontinuität des Verhaltens zwischen Schimpansen und Menschen" (90) festzustellen.

Ein knapper Überblick über die Methoden der kognitiven Neurobiologie, über die Elektroenzephalographie (EEG), Magnetenzephalographie (MEG), Positronen-Emissions-Tomographie (PET) und die funktionelle Kernspintomographie (MRT, NMR) (122ff) führt schließlich auf das Gebiet der Hirnforschung im engeren Sinne.

Wir erfahren, daß der präfrontale Cortex die Aufgabe der zeitlich räumlichen Strukturierung von Sinneswahrnehmungen und Gedächtnisleistungen hat (146), wie ein zentrales Exekutivorgan (413ff) wirkt und daß Läsionen in dieser Region zu Ausfällen in der kontextgerechten Beurteilung und Handlungsentscheidung führen (148). Interessant und hilfreich sind die Gegenüberstellung der Leistungen des deklarativen, expliziten Gedächtnisses und des nicht-deklarativen, impliziten, prozeduralen Gedächtnisses, die Zusammenfassung in die Kategorien sensorisches oder Ultrakurzzeitgedächtnis, Kurzzeit- oder Arbeitsgedächtnis sowie Langzeitgedächtnis, die Erkenntnisse zur modularen Arbeitsweise der Großhirnrinde, die bedeutsame Funktion, die der Hippocampus für die Gedächtnisleistungen spielt, und schließlich der Blick auf Supergedächtnisse (151ff, 161ff, 167ff).

R. stellt dar, was Gehirngröße, Neuronenzahl und Leitungsgeschwindigkeit auf den Nervenbahnen in bezug auf die Intelligenz des Menschen ausmachen und wie Kreativität und Intelligenz korreliert sind (174ff, 182ff). R. stellt acht Formen von Bewußtsein vor, die er den Kategorien Hintergrundbewußtsein und Aktualbewußtsein zuweist, und wir lernen die Hirnzentren kennen, die an der Entstehung von Bewußtsein beteiligt sind (193ff), unter anderem den Thalamus und den Hippocampus, die er als Tor zum Bewußtsein (200) bezeichnet.

Was hier nur angedeutet werden kann, ist die Stärke des Buches von R.: Es informiert in neurobiologischer Hinsicht mit Umsicht und Vorsicht über die Bildung von Ich und Persönlichkeit (324–354), über Sprache und Verstehen (355- 376), über das motorische Gehirn (377–405) und vieles mehr. Aber das, was der Neurobiologe und Verhaltensphysiologe R. in manchmal ermüdender fachlicher Gründlichkeit darbietet, regt wohl an, aber nicht auf.

Dann aber kommt der Philosoph, der R. ausweislich seiner Biographie wohl auch einmal gewesen ist. Und der hängt das gewaltige Gewicht der Frage nach Freiheit und Determination an den Notnagel des Libet-Experiments, demzufolge es lediglich eine Täuschung ist, wenn wir das Gefühl haben, wir hätten das gerade Getane kurz vorher gewollt und dieser Willensakt sei für die Tat ursächlich gewesen. (438) „Wir müssen also davon ausgehen, dass das Gefühl, dass wir, was wir jetzt tun, kurz zuvor gewollt haben, ebenso eine Täuschung ist wie die Annahme, dass dieser Willensakt die Tat ursächlich bedingt." (443) Wir tun also nicht, was wir wollen, sondern wir geben als gewollt aus, was wir unbewußt hirnphysiologisch schon zu tun veranlaßt sind. Subjektlose Hirnprozesse steuern den Menschen, der das irrige Gefühl hat und nicht loswerden kann, das Subjekt seiner Handlungen zu sein. Seine Freiheit ist nichts als Determination, aber diese Determination hat ihn immerhin zur Einsicht in seine Determination befreit. Der sogar noch zum Empfinden eines Freiheitsgefühls Determinierte ist immerhin zur Einsicht in die Determination befreit.

Vergeblich sucht man angesichts der versteckt und offen behaupteten umfassenden Determination menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns nach brauchbaren Definitionen dessen, was R. Determination nennt. Angesichts der evolutionär angezüchteten, der genetisch prädisponierten, der an neurophysiologisch standardisierte Prozesse gebundenen und der sozialisationsbedingt antrainierten Determinanten scheint es doch wohl so etwas wie weichere und härtere Determination zu geben. Eine philosophisch nachdenkliche Reflexion darüber, ob freier Wille als Systemeigenschaft eines hochkomplexen neuronalen Zusammenspiels von für sich genommen determiniert erscheinenden Mikroprozessen auftauchen kann, sucht man bei R. vergeblich. Er hätte sie sogar bei dem von ihm so sehr verschmähten Lorenz finden können. Für den Vf. sind alle Gründe auch nur Ursachen, Geltung reduziert sich im Letzten auf Genesis. Aber ein neurophysiologisches Programm, daß alle Gründe als nichts denn Ursachen und alle mentalen Inhalte als nichts denn neuronale Erregungsmuster dechiffrieren möchte, aber kein einziges Beispiel für dieses Programm zu liefern imstande ist, ist gegenwärtig nur ein ungedeckter Scheck, der seine Bonität zukünftig erst noch erweisen muß.

Am Ende (450–457), an dem er mit dem letzten Satz vorgibt, einen interdisziplinären Dialog eröffnen zu wollen, präsentiert R. die anthropologische Quintessenz seiner Untersuchungen (zu Ich, Sprache, Persönlichkeit, illusionärer Freiheit etc.) in neun markigen Punkten. Und dabei sagt er auch, was er vom Menschenbild und der Kompetenz der Geistes-, Kultur- und Gesellschaftswissenschaften hält, nämlich nahezu nichts (z. B. 454).

Das vorgelegte Buch ist – das darf man dem Neurobiologen R. attestieren – informativ, kenntnis- und lehrreich. Dem weitreichende Behauptungen mit dürftigen Argumenten garnierenden Philosophen Roth hingegen möchte man sagen: „O si tacuisses ..."

Aachen Ulrich Lüke

Kurzrezensionen

Thönissen, Wolfgang: **Stichwörter zur Ökumene.** Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene. – Paderborn: Bonifatius 2003. 105 S. (Thema Ökumene, 2), kt € 9,90 ISBN: 3–89710–207–2

Dieses Buch ermöglicht einem nicht-fachtheologisch ausgebildeten Leserkreis eine gute Grundorientierung in ökumenisch relevanten Themenbereichen: Vorstellungen der zu suchenden ‚Einheit' werden dargelegt; eine kurze Skizze der Geschichte der Ökumenischen Bewegung und ihrer Träger liegt vor; die römisch-katholischen Prinzipien des Verständnisses von Ökumene werden erörtert; Fragen der ökumenischen Praxis werden aufgenommen; Anliegen und Formen des Geistlichen Ökumenismus werden vorgestellt; wichtige Ergebnisse der ökumenischen Dialoge werden referiert; die Thematik Ethik und Ökumene wird aufgenommen; Ziele der Ökumene werden benannt und wichtige Quellentexte aufgeführt. All dies geschieht jeweils in gut lesbarer und dem Umfang nach überschaubarer Weise. Es ist der Publikation noch anzumerken, daß der erste Erscheinungsort der Beiträge (wöchentliche Kolumnen in der Paderborner Kirchenzeitung ‚Der Dom') dazu herausforderte, jeweils in sich verständliche, kurze Abschnitte zu schreiben, doch werden durch die gut gegliederte Gesamtanlage des Buches Zusammenhänge erschlossen. So entstand kein lexikographisches Werk, sondern eine Einführung in die Ökumene, in der die Kenntnis von Grundbegriffen gewiß hilfreich ist. In den Blick kommen v. a. Fragestellungen der evangelisch–römisch-katholischen Ökumene. D. S.

Schlögel, Herbert / **Alkofer,** Andreas-P.: **Was soll ich Dir tun?** Kleine Bioethik der Krankenseelsorge. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2003. 173 S. (Feiern mit der Bibel, 17), kt € 15,60 ISBN: 3–460–08017–5

Zunächst scheint es nicht für dieses Buch zu sprechen, daß hier zehn Themenbereiche auf ca. 165 Seiten untergebracht sind. Den-

noch schaffen es zwei Moraltheologen, ihrer eigenen Zielsetzung gerecht zu werden: Sie möchten erste Informationen für die Menschen bereithalten, die sich mit den verschiedenen seelsorglichen Herausforderungen in der Medizin wie Krankheit, Sterben und Tod beschäftigen. Es werden Folgen und Konsequenzen politischer und technischer Entwicklungen aufgezeigt. Die Themen reichen von der pränatalen Diagnostik über Organtransplantation bis hin zur Sterbebegleitung und zum Suizid. Dabei schrecken die Autoren nicht davor zurück, Schwierigkeiten und Problemfelder in diesen Themen aufzuzeigen. „Embryonenschutz in der Genforschung hier, Spätabtreibung dort. ‚Gleiches Objekt', unterschiedliche Prinzipien, die vermittelt werden." (16).

In der Vielfalt der Themen gelingt es den Autoren, auf Hintergrundinformationen und Fragestellungen, die für einen Seelsorger (aber sicherlich auch für andere Interessierte!) unabdingbar sind, aufmerksam zu machen. „Hier aber entsteht ein erheblicher Zweifel, ob der beschriebene selektive Umgang mit den Embryonen nach den vorgeschlagenen Möglichkeiten einer Präimplantationsdiagnostik mit dem bejahten Menschenbild vereinbar ist." (69). Eine lohnenswerte Lektüre für denjenigen, der in der Fülle der Einzelthemen der Krankenseelsorge einen Überblick erlangen möchte. Al.

Bauman, Zygmunt: **Flüchtige Moderne**. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003. 260 S., kt € 12,00 ISBN: 3–518–12447–1

Mit der deutschsprachigen Ausgabe von *Liquid Modernity* aus dem Jahr 2000 legt der polnische Soziologe weniger eine Ergänzung seiner Modernekritik vor als den Abriß sowie eine Neustrukturierung seiner bisherigen Arbeiten. So gewährt das Buch eben auch nicht Einblicke in unerschlossene Gegenstandsbereiche angewandter Soziologie, sondern bezeugt vielmehr eine Umorientierung bei Bauman selbst, deren Vollzug sich bereits Ende der 90er Jahre andeutete: Das Projekt der Moderne stößt an seine natürlichen Grenzen und auch der Glaube an seine Verwirklichung siedet dahin – dennoch: Die Moderne ist keineswegs verschwunden!

Im Lichte dieses Bekenntnisses beschreibt der scheinbar geläuterte Soziologe der Postmoderne in fünf Kapiteln (*Emanzipation, Individualität, Zeit/Raum, Arbeit, Gemeinschaft*) die Genese soziokultureller Konstellationen und bilanziert nüchtern, wenn er die genuin modern gehegten Visionen individueller Selbstkonstruktion und Bildung sozialer Beziehungsgefüge ihrer Realisierungschancen beraubt sieht.

Unter Bedingungen eines räumlich weitgehend unabhängigen Softwarekapitalismus post-fordistischer Prägung, in dem Kapitalakkumulation und der Faktor ‚Arbeit' unlängst voneinander entkoppelt sind, ist der Individuenseite die Losung mangelnder Zukunftsaussichten und verebbenden Sozialengagements eingeschrieben.

Bauman schwebt die Etablierung einer autonomen Gesellschaft vor, deren Terrain allein durch die Existenz autonomer Individuen gedeihen kann. Wege dorthin läßt Bauman leider und wie so oft vermissen, doch das Bewußtsein für die Signatur einer global kodierten Marktlogik ist erneut alarmiert. Kr.

Knoche, Hansjürgen: **Die schlechteste mögliche Welt?** Versuch einer Weiterführung der Theodizee. – Münster: Lit 2002. 98 S. (Glauben und Leben, 5), pb € 15,90 ISBN: 3–8258–6057–4

Der Bd Knoches präsentiert im ersten Teil einen – im positiven Wortsinn – handbuchartigen Überblick über die Theodizeefrage, denkgeschichtlich und systematisch strukturiert. Besonderes Gewicht liegt auf der extensiven Darstellung zeitgenössischer Ansätze, wobei bestimmte Interessen deutlich werden (man vermißt etwa Hinweise auf Swinburne oder Janßen, breiten Raum beansprucht der – umstrittene – „Sonderweg Karl Barths", ein „christozentrischer Realoptimismus").

Knoches Neuansatz liegt in dem Gedanken, Gott habe *aus Liebe* nicht nur unser, sondern *alle möglichen* Universen schaffen müssen. Unsere Welt könnte (Abgrenzung zu Leibniz!) daher vielleicht tatsächlich die *schlechteste* aller möglichen Welten sein. Weitere Welten sind womöglich nicht parallel zu denken, sondern n-dimensional. Freiheit, Totalverantwortung und Güte Gottes werden als Limesbegriffe aufgefaßt. Der Ansatz ist radikal: Der Mensch als Kellerassel im finsteren Winkel der Schöpfung – und doch von Gott anerkannt, das Mitleid zwischen Gott und Mensch ist ein gegenseitiges. Der Ansatz ist brisant und erscheint kritisierbar – aber auch kritik*würdig*. Leider liefert der Bd jedoch mit seinen zahlreichen Format- und sonstigen Fehlern den Negativbeweis für den Wert einer sorgfältigen Endredaktion. Jo.B.

Visionen in einer Welt ohne Religion, hg. v. Hans-Otto Mühleisen. – Freiburg i. Br.: Katholische Akademie 2002. 60 S. (Tagungsber. d. Kath. Akad. d. Erzdiözese Freib.), pb € 6,50 ISBN: 3–928698–19–2

Im Umfeld des Heiligen Jahres 2000 waren Analysen des Verhältnisses von Gesellschaft und (christlicher) Religion en vogue. Der Sammelband dokumentiert in diesem Zusammenhang Beiträge der Freiburger Akademietagung im Juni 2001. *T. Halík* stellt im ersten Beitrag fest, daß heute nicht nur das Interesse an Religion, sondern auch das für den expliziten, kämpferischen Atheismus kaum noch vorhanden ist. Den Gegensatz von Atheismus und religiösem Glauben sieht er zudem sehr relativ (Nähe der aufgeklärten Religionskritik zum Gnostizismus; „Gott ist tot"-Aussage im Kirchenliedgut und etwa bei Hegel). Die demoskopischen Analysen *M. N. Ebertz'* sind aufschlußreich, stammen aber aus den neunziger Jahren, sind also angesichts der Geschwindigkeit kultureller Entwicklungen wahrscheinlich nicht mehr taufrisch. Der Herausgeber *H.-O. Mühleisen* sondiert abschließend die soziale Funktion von Religion in unterschiedlichen Gesellschaftsformen und wagt Ausblicke auf mögliche Funktionen in der heutigen, eher religionsdistanzierten Gesellschaft.

Die Akademietagung fand freilich vor dem Fanal des 11. September statt, der Sbd kann also die damit verbundene – unerwartete – Rückkehr des Religiösen (und was sich als solches ausgiebt) in die Weltgeschichte nicht berücksichtigen. Jo.B.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Theologie der Gegenwart 45, 1/2002, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. € 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 2–12: Böttigheimer, C.: Kirche braucht Gemeinden; 13–29: Grümme, B.: Religionsförmigkeit als heimliche Pointe der Korrelationsdidaktik? Zum Begriff der Erfahrung in einer Zeit gottvergessener Religionsfreudigkeit; 30–41: Loichinger, A.: Verlässlichkeit religiöser Erfahrung? Eine religionsphilosophische Grundlegung II; 42–51: Hoff, J.: Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik I; 52–60: Bausenhart, G.: Pastoralreferentinnen und -referenten; 61–67: Hochschild, M.: Was mich rettet, macht mich kaputt. Apropos einer pastoraltheologischen Neuerscheinung; 68–73: Hoff, J.: Fundamentaltheologie im Gespräch. Philosophische Konturen einer ökumenischen Kontroverse am Beispiel Peter Dabrocks.

Theologie der Gegenwart 45, 2/2002, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. € 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 82–96: Schärtl, T.: Von Gott sprechen. Die Rede von Gott zwischen Sinnlosigkeitsverdacht und Bilderverbot; 97–106: Neubrand, M.: Brauchen Christinnen und Christen das Alte Testament?; 107–120: Hoff, J.: Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik II; 121–136: Gabel, H.: Inspiration und Wahrheit der Schrift (DV 11). Neue Ansätze und Probleme im Kontext der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion; 137–140: Hochschild, M.: Beredtes Schweigen? Anmerkungen zur christlichen Sprachlosigkeit; 141–147: Wess, P.: Einander Hirte sein. Die pastorale Vision Hermann Stengers; 148–151: Kochbühler, W.: Aufbruch in der Diakoniewissenschaft. Zum Buch von Heinrich Pompey/Paul-Stefan Ross „Kirche für andere".

Theologie der Gegenwart 45, 4/2002, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 1997. € 28,00 pro Jahr. ISSN: 0342–1457: 242–253: Müller, W. W.: Die Welt unter den Augen Gottes zu betrachten, mit menschlichen Mitteln. Simone Weil und die Dichtung; 254–262: Heinrich, A.: Die „Dritte Kultur". Kritische Erwägungen zu einer medialen Offensive des Naturalismus; 263–271: Fürst, W. / Feeser-Lichterfeld, U.: „Je älter, desto religiöser"? Pluralisierung und Dynamik der Glaubensentwicklung in der zweiten Le-

benshälfte als Aufforderung zu einer „Pastoral der Lebensspanne"; 272–281: FRESACHER, B.: Glaube und Soziale Arbeit. Thesen über den Wert der Theologie für die Soziale Arbeit; 282–292: HOCHSCHILD, M.: High fidelity. Protokolle des unterscheidend Christlichen.

Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven, hg. v. Gerd Häfner / Hansjörg Schmid. – Freiburg i. Br.: Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg 2002. 191 S., kt € 9,90 ISBN: 3–928698–20-6: 9-22: SCHMID, H.: Kontexte heutigen Sprechens vom Tod Jesu. Eine Einführung; 23–52: STEGEMANN, E. W.: Wie im Angesicht des Judentums historisch vom Tod Jesu sprechen? Vom Prozeß Jesu zu den Passionserzählungen der Evangelien; 53–80: KARRER, M.: Wie spricht das Neue Testament vom Tod Jesu? Lücken, Vielfalt, Schwerpunkt; 81–101: HOPING, H.: Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Der Opfertod Jesu als Mitte des christlichen Glaubens; 103–138: JILEK, A.: Wie den Tod Jesu in der Liturgie feiern? Anmerkungen zu Feiergestalt und Sinngehalt der Eucharistiefeier; 139–190: HÄFNER, G.: Nach dem Tod Jesu fragen. Brennpunkte der Diskussion aus neutestamentlicher Sicht.

Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 145–176: HÄLBIG, K. W.: Der Aufstieg zum Sehen Gottes in der Schöpfung; 177–189: ECKHOLT, M.: Der Mensch, der von Gott kam (Zur Suche nach einer Grundlegung systematischer Christologie bei Joseph Moingt); 190–200: SEIP, J.: Die Wahrheit erfinden?; 201–226: LIES, L.: Zur derzeitigen Stand der Origenesforschung.

Zeitschrift für katholische Theologie 124 (2002) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 385–396: SCHMID, H.: Gegner werden gemacht; 397–415: KÖRNER, B.: Wort Gottes, das das Wort Gottes bezeugt; 416–467: BRAULIK, G.: Heißt „Amt" notwendig „Leitung"?; 440–467: SCHÖNDORF, H.: Warum mußte Jesus leiden?

Zwischen Vision und Planung. Auf dem Weg zu einer kooperativen und lebensweltorientierten Pastoral. Ansätze und Erfahrungen aus 11 Bistümern in Deutschland, hg. v. Manfred Belok. – Paderborn: Bonifatius 2001. 385 S. kt € 22,90 ISBN: 3–89710–195–5: 19–40: WITTRAHM, A.: „Gemeinschaften von Gemeinden". Der Weg zu einer zukunftsträchtigen Gestaltung kooperativen gemeindlichen Lebens im Bistum Aachen; 41–58: HEMING, H.: „In die Mangel genommen". Kooperation als Chance im Bistum Essen; 59–110: LOHMANN, A.: Gemeindepastorale Leitperspektiven und Netzwerke. Kooperative Pastoral in den Seelsorgebereichen des Erzbistums Köln; 111–148: TEBARTZ-VAN ELST, F.-P.: Pastorale Lebensräume in mobiler Gesellschaft. Perspektiven in der Neustrukturierung der Seelsorge im Bistum Münster; 149–202: SCHWINGENHEUER, W. / KERSTING, G.: In Pastoralverbünden Kräfte sammeln und Zukunft gestalten. Auf dem Weg zu pastoralen Perspektiven im Erzbistum Paderborn; 203–212: BUHL, E.: Hoffnungszeichen. Erste Schritte zu einer kooperativen Pastoral im Erzbistum Berlin; 213–232: BUG, N.: „Es kommt auf ein neues Denken an ...". Ziele, Möglichkeiten und Grenzen einer kooperativen Pastoral im Bistum Fulda; 233–249: JANSEN, A.: Der pastorale Weg des Erzbistums Hamburg seit seiner Gründung 1995. Überlegungen zu einer kooperativen Pastoral; 251–299: KOCH, N.: „Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend". Kooperative Pastoral im Bistum Hildesheim; 301–314: KIWITZ, R.: Kairos und langer Atem. Wege in eine kooperative Pastoral im Bistum Onsnabrück; 315–339: BELOK, M.: Kooperative und gesellschaftsbezogene Pastoral. Gemeindeleitung im Bistum Limburg; 341–347: ACHT, W.: Supervision im pastoralen Feld. Positionspapier der Konferenz der Verantwortlichen für Supervision im pastoralen Feld in den deutschsprachigen Bistümern; 349–356: BALL, M.: Wenn Rollen ins Rollen kommen. Supervision am Beispiel Rottenburg-Stuttgart; 357–361: KOVERMANN, W.: Gemeindeberatung in den Bistümern. Thesen zu Ausbildung, Einführung und Praxis; 363–370: BELOK, M.: Zum Schluss: Gedanken – Fragen – Anregungen; 371–383: BALL, M.: Kooperative Pastoral – Was alles gedacht und geschrieben wird. Literaturumschau.

Moraltheologie

Christlicher Glaube, Theologie und Ethik, hg. v. Wilhelm Guggenberger / Gertraud Ladner. Münster: Lit 2002.190 S. (Studien der Moraltheologie, 27), kt € 19,90 ISBN: 3–8258–6336–0: 9–11: ROTTER, H.: Der Innsbrucker Kreis – seine Geschichte und der Wandel seiner Fragestellungen; 13–14: LADNER, G.: Vorwort; 15–24: GUGGENBERGER, W.: Christlicher Glaube, Theologie und Ethik: Herausfordernde Eckpunkte einer Disziplin; 27–40: RÖMELT, J.: Theologische Ethik in der Postmoderne: Das Problem des Pluralismus in Gesellschaft, Kirchen und Theologie; 41–52: BONDOLFI, A.: Zur autonomen Moral im christlichen Kontext. Der Versuch einer Bilanz in programmatischer Sicht; 53–71: RENÖCKL, H.: Tschechien – ein Laboratorium für die Zukunftsfähigkeit christlicher und europäischer Kultur; 73–88: RAJER, J.: Theologische Ethik im Übergang – Am Beispiel Tschechien; 89–108: MLINAR, A.: Theologische Ethik und die Notwendigkeit von Konfliktbearbeitung am Beispiel Sloweniens; 111–127: DEMMER, K.: Der dreifaltige Gott und die Moral. Eine immer neue und niemals abgeschlossene Frage; 129–140: HALTER, H.: „Die Bibel sagt ..." Kritische Fragen, Beobachtungen und Thesen zum Thema Bibel und Moral/Ethik; 141–154: WOLBERT, W.: Von der Bedeutung der Bibel für den Moraltheologen; 155–173: PALAVER, W.: Glaube und Vernunft, Offenbarung und Naturrecht; 175–186: SCHLÖGEL, H.: Kirche und Theologische Ethik – mehr als Lehramt und Moraltheologie.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Dr. Henryk Anzulewicz, Adenauerallee 19, 53111 Bonn;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghorst;
Dr. Albert Dahm, Universitätsring 19, D-54296 Trier;
Prof. Dr. Pius Engelbert, Benediktinerabtei Gerleve, D-48727 Billerbeck;
Dr. Brigitte Enzner Probst, Renatastr. 52, D-80639 München;
Prof. Dr. Albert Franz, Mommsenstr. 13, D-01062 Dresden;
Prof. Dr. Christian Frevel, Wilhelm-Backkaus-Str. 1a, D-50923 Köln;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Klaghofer-Treitler, Schottenring 21, A-1010 Wien;
Dr. Heike Künzel, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Dirk van de Loo, Badestr. 19, D-49149 Münster;
Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Dr. Thomas Marschler, Universitätsstraße 150, D-44801 Bochum;
Prof. Dr. Ulrich Lüke, Eilfschornsteinstr. 7, D-52064 Aachen;
Prof. Dr. Eckart Otto, Fischtorplatz 20, D-55116 Mainz;
Prof. Dr. Dr. Friedo Ricken, Kaulbachstr. 31a, D-80539 München;
Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, D-53754 Sankt Augustin;
Prof. Dr. Josef Römelt, Domstr. 10, D-99084 Erfurt;
Prof. Dr. Dorothea Sattler, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Prof. Dr. Günter Stemberger, Spitalgasse 2–4, Hof 7, A-1090 Wien;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb.; D-80799 München;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Hof 1, D-53113 Bonn;
Prof. Dr. Ansgar Wucherpfennig, Offenbacher Landstr. 224, D-60599 Frankfurt a. M.

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, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Kerstin Klose, Boris Krause, Alexander Scholz
Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2003

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

© 2004 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

Kirchengeschichte

Paolo Zacchia

Die Beseelung des menschlichen Fötus

Buch IX, Kapitel 1 der »Quaestiones medico-legales«

Hg., übers. und komm. von Beatrix Spitzer
2002. VI, 215 S. Gb.
€ 30,50/SFr 51,20
ISBN 3-412-14901-2

Paolo Zacchias Werk ist grundlegend für die Erforschung der offiziellen Medizin des 17. Jahrhunderts. In den »Quaestiones medico-legales« geht er auf verschiedene Beseelungstheorien und Abtreibungsfragen ein. Dabei widmet er sich der Spannung zwischen allgemeinen philosophischen oder theologischen Überlegungen einerseits und konkreter Rechtspraxis andererseits.

Udo Kindermann

Kunstdenkmäler zwischen Antwerpen und Trient

Beschreibungen und Bewertungen des Jesuiten Daniel Papebroch aus dem Jahre 1660 Erstedition – Übersetzung – Kommentar

2002. VII, 527 S. Gb.
€ 64,–/SFr 103,–
ISBN 3-412-16701-0

Im Jahre 1660 unternimmt der Jesuit Daniel Papebroch eine Bibliotheksreise quer durch Europa. »Für den Kunsthistoriker und für den Historiker durch seine für die damalige Zeit große Ausführlichkeit eine unschätzbare Quelle«, urteilte ein Generaldirektor der Bayerischen Bibliotheken. Diese Notizen werden hier zugänglich gemacht, übersetzt und kurz kommentiert.

Michael Hirschfeld

Katholisches Milieu und Vertriebene

Eine Fallstudie am Beispiel des Oldenburger Landes 1945–1965

(Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, Bd. 33)
2002. XIV, 680 S. 16 Taf. mit 28 s/w-Abb. Gb. € 64,–/SFr 103,–
ISBN 3-412-15401-6

Zwischen den beiden Polen »Bewahrung der Identität« und »Integration« entwickelte sich auch im innerkirchlichen Bereich ein Richtungsstreit, der letztlich zugunsten der Integrationslösung entschieden wurde. Das Buch bietet einen exemplarischen Baustein der Zeit- und Kirchengeschichte der westlichen alliierten Zonen und der jungen Bundesrepublik Deutschland.

Ulrich Brzosa

Die Geschichte der katholischen Kirche in Düsseldorf

Von den Anfängen bis zur Säkularisation

(Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd. 24)
2001. X, 952 S. 209 s/w-Abb. auf 120 Taf. Gb. mit SU.
€ 79,90/SFr 138,–
ISBN 3-412-11900-8

Die Arbeit befasst sich mit den Pfarrkirchen in der Stadt, dem neuen Dekanat, dem Verhältnis zwischen katholischer und evangelischer Konfession sowie dem Beitrag der Orden in seelsorglicher und karitativer Hinsicht. Hier wird erstmals umfassend dargestellt, wie die Kirche vom 7. Jahrhundert bis 1803 das Bild der Stadt prägte.

Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, Telefon (0221) 91 39 00, Fax 91 39 011

Böhlau
Köln Weimar

Rainer Kampling (Hrsg.)

Sara lacht ...

Eine Erzmutter und ihre Geschichte
Zur Interpretation und Rezeption der Sara-Erzählung

2004. 297 Seiten, 22 s/w-Abb., Festeinband,
€ 38,-/sFr 65,30
ISBN 3-506-70113-4

Väter der Kirche

Ekklesiales Denken von den Anfängen bis zur Gegenwart
Festgabe für Hermann Josef Sieben SJ zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von Johannes Arnold, Rainer Berndt SJ und Ralf M. Stammberger zusammen mit Christine Feld

2004. XVII + 1.166 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag,
€ 118,-/sFr 186,-
ISBN 3-506-70423-0

Helmut Hoping/Birgit Jeggle-Merz (Hrsg.)

Liturgische Theologie

Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft

2004. 178 Seiten, kart.,
€ 22,-/sFr 38,60
ISBN 3-506-71707-3

Markus Zimmermann

Die Nachfolge Jesu Christi

Eine Studie zu Romano Guardini

2004. 363 Seiten, kart.,
€ 49,90/sFr 84,80
ISBN 3-506-70122-3

Thomas Stühlmeyer

Veränderungen des Textverständnisses durch Bibliodrama

Eine empirische Studie zu MK 4, 35-41

2004. 471 Seiten, kart.,
€ 64,-/sFr 108,-
ISBN 3-506-70126-6
= Paderborner Theologische Studien, Bd. 36

Christof Gärtner

Predigtverständnis und Predigtpraxis in Paderborn zwischen 1821 und 1962

2003. 313 Seiten, kart.,
€ 49,90/sFr 84,80
ISBN 3-506-70137-1
= Paderborner Theologische Studien, Bd. 37

Wolfgang Baum

Gott nach Auschwitz

Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas

2004. 200 Seiten, kart.,
€ 29,90/sFr 50,80
ISBN 3-506-70136-3
= Paderborner Theologische Studien, Bd. 38

Joachim Rabanus

Europa in der Sicht Papst Johannes Pauls II.

Eine Herausforderung für die Kirche
und die europäische Gesellschaft

2004. 356 Seiten, kart.,
€ 49,90/sFr 85,50
ISBN 3-506-71687-5
= Paderborner Theologische Studien, Bd. 39

Schöningh

Verlag Ferdinand Schöningh GmbH · Postf. 2540 · D-33055 Paderborn · Tel. 0 52 51 / 127-5
Fax 127-860 · email: info@schoeningh.de · Internet: www.schoeningh.de



Bardo Weiss

Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild

Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie

Teil 1: Einleitung • Der unerkennbare und ewige Gott • Der herrliche Gott • Der heilige, majestätische und königliche Gott • Der große und hohe Gott • Gott als das Sein, das Leben, die Einheit und der Ursprung

2004. VIII + 659 Seiten, Festeinband,
€ 98,-/sFr 155,-
Bei Subskription auf das Gesamtwerk: € 88,-/sFr 144,-
ISBN 3-506-71771-5

Diese umfassende Untersuchung zum Gottesbild der deutschen Mystikerinnen, knüpft an den Vorgängerband »Ekstase und Liebe« (Schöningh Verlag 2000) an und hat – wie er – die Theologie der deutschen Frauenmystik zum zentralen Thema.

Teil 2: Der allmächtige Gott • Der wahre und weise Gott • Der gute, barmherzige und selige Gott

Dieser Band erscheint voraussichtlich im Herbst 2004!

Teilband 3 folgt im Winter 2004/05.

»Dem Autor ist für seine geradezu stupende Texterfassung zu danken, die einen enormen Beitrag auch zur künftigen Mystikforschung liefert« (Theologie und Philosophie) – diese Einschätzung Bernhard Fralings zum vorherigen Band des Autors »Ekstase und Liebe« wird auch für diese Bände Gültigkeit haben.

Schöningh

Verlag Ferdinand Schöningh GmbH · Postf. 2540 · D-33055 Paderborn · Tel. 0 52 51 / 127-5
Fax 127-860 · email: info@schoeningh.de · Internet: www.schoeningh.de

Neu bei Francke



Oda Wischmeyer

Hermeneutik des Neuen Testaments

Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 8, 2004, XII, 231 Seiten, € 34,90/SFr 60,40
ISBN 3-7720-8054-5

Die hier vorgelegte Hermeneutik des Neuen Testaments versteht sich als Text-Hermeneutik. Diese geht programmatisch davon aus, dass die Exegese, d.h. die methodengeleitete Interpretation der neutestamentlichen Texte, das sachgemäße Instrument des Text-Verstehens sei. Die neutestamentliche Hermeneutik wird als Interpretationsaufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft verstanden.
Die „Hermeneutik des Neuen Testaments" ist als Lehrbuch konzipiert.



Heinrich Riehm

Das Kirchenlied am Anfang des 21. Jahrhunderts

in den evangelischen und katholischen Gesangbüchern des deutschen Sprachbereichs

Eine Dokumentation

Mainzer Hymnologische Studien 12, 2004, X, 504 Seiten, 5 Abb., zahlr. Tab., gebunden € 58,–/SFr 98,–
ISBN 3-7720-8034-0

Das Buch stellt zum ersten Mal den am Anfang des 21. Jahrhunderts rezipierten Liedbestand in den evangelischen und katholischen Gesangbüchern des deutschen Sprachbereichs übersichtlich zusammen. Das Gesamtverzeichnis weist auf einen Blick die Fundorte und die Anzahl der Fundorte in den ev. und kath. Regionalteilen nach. Sodann werden sowohl für das Evangelische Gesangbuch als auch für das Gotteslob die regionalen Editionen im Einzelnen mit detaillierter Charakteristik der Besonderheiten vorgestellt. Besonders aufschlussreich ist der für beide Konfessionen geführte Nachweis der am häufigsten vorkommenden Lieder.

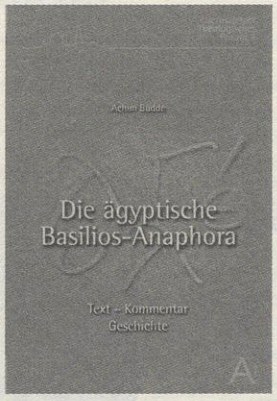
francke verlag

A. Francke Verlag · Tübingen und Basel
Postfach 2560 · D-72015 Tübingen · Fax (07071) 7 52 88
Internet: http://www.francke.de · E-Mail: info@francke.de

Achim Budde

Die ägyptische Basilios-Anaphora

Text – Kommentar – Geschichte



Kaum ein Eucharistiegebet findet mehr Interesse als die ägyptische Basilios-Anaphora. Als einer der ältesten Texte in fortdauernder liturgischer Nutzung besticht sie durch ihre biblisch geprägte Sprache und durch gedankliche Klarheit. Sie gilt als Klassiker kirchlicher Eucharistiegebete, als ökumenischer Konvergenztext und als Modell für liturgische Erneuerung. Für die Liturgiewissenschaft ist die ägyptische Basilios-Anaphora daher ein Schlüsseltext. In der vorliegenden Studie erfährt sie ihre lange angemahnte umfassende Aufarbeitung.

(A) Eine methodische Reflexion über die Gattung des liturgischen Textes und eine ausführliche Beschreibung des handschriftlichen Materials bilden die Grundlage für eine 'Vergleichende Edition': Es wird kein Original rekonstruiert, sondern die historische Entwicklung sichtbar gemacht.

(B) Der Kommentar widmet sich Vers für Vers dem philologischen Befund, der theologischen Bedeutung und den praktisch-liturgischen Rahmenbedingungen. Alle Aspekte werden entwicklungsgeschichtlich erläutert. Ausführliche Zusammenfassungen bündeln für jeden Abschnitt die neuen Erkenntnisse.

(C) Im dritten Teil wird erstmals der Versuch unternommen, die Geschichte eines Gebetsformulares von seinen mündlichen Vorstadien bis in die Gegenwart nachzuerzählen: Wie haben sich die gedankliche Konzeption und ihre inhaltliche Ausführung historisch entfaltet? Zahlreiche Ergebnisse haben über den untersuchten Text hinaus Bedeutung für Geschichte und Theologie eucharistischen Betens.

2004, 679 Seiten, kart., 59,– € / 100,– sFr.
ISBN 3-402-07506-7

Jerusalemer Theologisches Forum, Band 7

ASCHENDORFF VERLAG

Klassiker

Das Meisterwerk kirchenhistorischer Kartographie

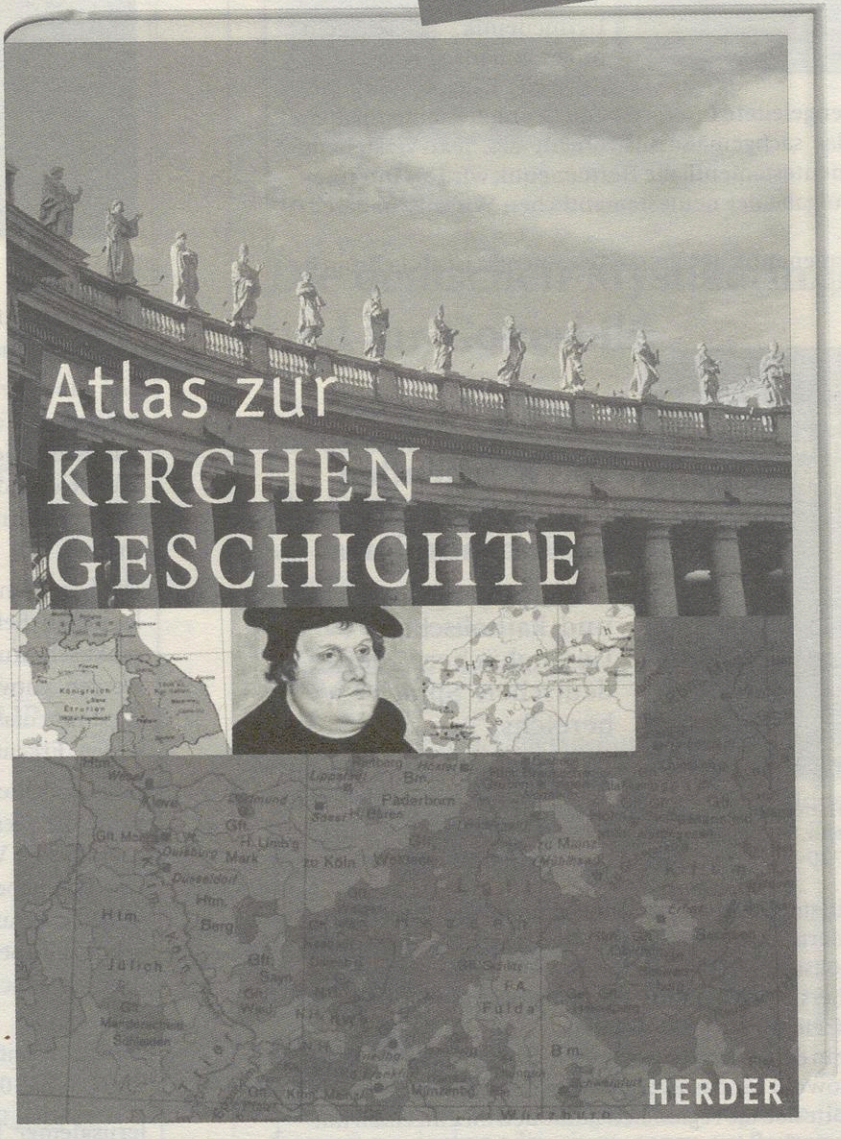
Preiswerte Sonderausgabe!

Atlas zur Kirchengeschichte

Sonderausgabe

Herausgegeben von Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette und Jochen Martin
24,8 x 34,0 cm, 274 Seiten
mit 257 meist mehrfarbigen Karten, gebunden

Einmaliger Sonderpreis
jetzt nur € 24,90
SFr 43.70 /€[A]25,60
ISBN 3-451-28407-3



Das nach wie vor konkurrenzlose kartographische Standardwerk enthält:

- 257 mehrfarbige Karten und Schemata zur Geschichte der Kirchen von den Anfängen bis an die Schwelle des 21. Jahrhunderts;
- eine Vielzahl von Sonderkarten über Aufbau, Gliederung und Entwicklung der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen; über die Entwicklungen von heterodoxen Bewegungen, von Ordensgründungen, von Kirchenspaltungen und -vereinigungen bis hin zum Ökumenischen Rat der Kirchen;
- zu jeder Karte bzw. jedem Schaubild einen erklärenden Kommentar, u.a. mit ausführlicher Darstellung der historischen Zusammenhänge;
- ein etwa 17.000 Eintragungen umfassendes detailliertes Register mit allen Orts- und Ländernamen der Karten

Erhältlich in jeder Buchhandlung!

Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung

www.herder.de

HERDER

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 5 | **2004** | **100. Jahrgang**

Differenz, Solidarität und die Frage nach Gott (Marie-Theres Wacker) . . . . . Sp. 353

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 367

THEILLIER, Patrick: Lourdes wenn man von Wundern spricht (Wolfgang Beinert)

Confessional Sanctity (c. 1500 – c. 1800), hg. v. Jürgen BEYER / Albrecht BURKARDT / Fred van LIEBURG / Marc WINGENS (Wolfgang Beinert)

Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie, hg. von Wilhelm GEERLINGS / Josef MEYER ZU SCHLOCHTERN (Siegfried Wiedenhofer)

BERGER, Klaus: Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes (Thomas Ruster)

Exegese AT . . . . . Sp. 373

WYNN-WILLIAMS, Damian J: The State of the Pentateuch. A comparison of the approaches of M. Noth and E. Blum (Konrad Schmid)

LAPSLEY, Jacqueline E.: Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel (Michael Konkel)

Exegese NT . . . . . Sp. 376

HEIL, Christoph: Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q (Claus-Peter März)

RUSCHMANN, Susanne: Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin (Klaus Scholtissek)

BACHMANN, Michael: Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons *pantokrator* (Martin Ebner)

Bibelwissenschaft . . . . . Sp. 380

Tübinger Bibelatlas. Auf der Grundlage des Tübinger Atlas des Vorderen Orients, hg. von Siegfried MITTMANN / Götz SCHMIDT (Reinhard Hoeps)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 380

The Blackwell Companion to Political Theolgy, hg. v. Peter SCOTT u. William T. CAVANAUGH. (Eduard Arens)

Dogmatik . . . . . Sp. 383

MIGGELBRINK, Ralf: Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition. (Knut Wenzel)

SPECKER, Tobias: Einen andern Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion (Josef Wohlmuth)

Die Wirklichkeit der Auferstehung, hg. v. Hans-Joachim ECKSTEIN/Michael WELKER. (Hans Kessler)

Ökumene . . . . . Sp. 394

BÖHM, Uwe: Ökumenische Didaktik. Ökumenisches Lernen und konfessionelle Kooperation im Religionsunterricht deutschsprachiger Staaten (Dorothea Sattler)

Typisch katholisch – typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag. Mit Geleitworten von Hans Joachim Meyer und Jürgen Schmude, hg. v. Michael MEYER-BLANCK / Walter FÜRST (Dorothea Sattler)

Das Gebet als Grundakt des Glaubens. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs, hg. v. Werner SCHÜSSLER / A. James REIMER (Gunther Wenz)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 397

NOTTMEIER, Christian: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik (Kurt Meier)

Patrologie . . . . . Sp. 399

PRUSA, Dion von: Menschliche Gemeinschaft und Göttliche Ordnung: Die Borysthenes-Rede.

PRUSA, Dion von: Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes. (Alfons Fürst)

(Kirchliche) Zeitgeschichte . . . . . Sp. 400

Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum, hg. v. Hubertus LUTTERBACH / Jürgen MANEMANN (Reinhold Boschki)

Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953, hg. v. Martin GRESCHAT / Jochen Christoph KAISER (Theo Mechtenberg)

Moraltheologie . . . . . Sp. 403

NOICHL, Franz: Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation. (Bernhard Fraling)

Suche nach Frieden. Politische Ethik in der Frühen Neuzeit II, hg. v. Norbert BRIESKORN / Markus RIEDENAUE (Gerhard Beestermöller)

HILPERT, Konrad: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte . . . . . (Klaus Arntz)

BREITSAMETER, Christof: Identität und Moral in der modernen Gesellschaft. Theologische Ethik und Sozialwissenschaften im interdisziplinären Gespräch (Edeltraud Koller)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 409

ZULEHNER, Paul M. / BERANEK, Markus / GALL, Sieghard / KÖNIG, Marcus: Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste (Christian Grethlein)

ALBERT-ZERLIK, Annette: Liturgie als Sterbebegleitung und Trauerhilfe. Spätmittelalterliches Erbe und pastorale Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung der Ordines von Castellani (1523) und Sanctorius (1602) (Manfred Probst)

Relegionswissenschaften . . . . . Sp. 411

Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, hg. v. Adel Theodor KHOURY/ Ekkehard GRUNDMANN/Hans-Peter MÜLLER. (Gerhard Beestermöller)

Philosophie . . . . . Sp. 413

THURNHER, Rainer / RÖD, Wolfgang / SCHMIDINGER, Heinrich: Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie (Robert Jan Berg)

KNOLL, Manuel: Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie (Dominik Bertrand-Pfaff)

HEINRICH, Elisabeth: Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche (Karsten Kreutzer)

Theologiegeschichte . . . . . Sp. 417

Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten. Briefwechsel 1921–1967, hg. v. Hermann Götz GÖCKERITZ (Walter Schmithals)

KRAML, Hans / LEIBOLD, Gerhard: Wilhelm von Ockham (Johannes Schlageter)

Ioannis Calvini. Scripta Ecclesiastica. Instruction et confession de foy dont on use en l'eglise de Genève. Catechismus seu christianae religionis institutio ecclesiae genevensis, hg. v. Anette ZILLENBILLER (Eva-Maria Faber)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 421

KAULIG, Ludger: Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung (Hansjörg Schmid)

Spiritualität . . . . . Sp. 424

SENDKER, Karl: Mit Maria glauben lernen (Wolfgang Beinert)

DULLES, Kardinal Avery: Priester Christi (Wolfgang Beinert)

Religionsphilosophie . . . . . Sp. 426

SCHRÖDTER, Herrmann: Metaphysik des Ichs als res cogitans: Ideen und Gott. Zur Stellung, Struktur und Funktion des Gottesbeweises bei Descartes unter Beifügung des lateinischen und französischen Textes der „Meditationes III–V" mit neuer Übersetzung. (Robert Jan Berg)

Judentum . . . . . Sp. 427

OLITZKY, Kerry M. / ISAACS, Ronald H.: Kleines 1×1 jüdischen Lebens. Mit Illustrationen von Dorcas Gelabert (Josef Wohlmuth)

Theologie / Psychologie . . . . . Sp. 428

KUTTER, Peter: Affekt und Körper. Neue Akzente in der Psychoanalyse (Klaus Baumann)

Theologie / Kunst . . . . . Sp. 428

BUSCH, Werner: Caspar David Friedrich. Ästhetik und Religion (Reinhard Hoeps)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 431

Bibliographie Sp.433

Bs: Kiel A 010

Differenz, Solidarität und die Frage nach Gott.

Literatur zur Theologischen Forschung von Frauen

Von Marie-Theres Wacker

Im letzten Heft des Jahres 1998 stellte Dorothea Sattler in einer umfangreichen Besprechung „gesammelte Nachdenklichkeit" aus diversen Bereichen der Theologischen Frauenforschung vor[1]. Hier kann angeknüpft werden: im Folgenden geht es um Veröffentlichungen im Zeitraum von 1999 bis 2003. Im Hinblick auf den zur Verfügung stehenden begrenzten Umfang war auszuwählen: vorgestellt werden interdisziplinär angelegte Sammelbde, die einen guten Einblick in den derzeitigen Stand der Diskussion geben können, Beiträge zur Christologie und Pneumatologie aus systematischer Sicht, praktisch-theologische bzw. religionspädagogische Studien, die ihrerseits auf die eine oder andere Weise um die Gottesfrage kreisen, Stimmen zur bzw. aus der jüdisch-feministischen Theologie und abschließend zwei eher religionssoziologisch orientierte Bde. Ausgewählt sind zudem nur deutschsprachige Publikationen; ausgeklammert bleiben monographische Werke aus vielen theologischen Disziplinen, in denen die theologische Forschung von Frauen in den letzten Jahren deutliche Spuren hinterlassen hat, allen voran die Exegese[2], aber auch die Christentumsgeschichte, die theologische Ethik, der Bereich der Liturgie, der Ämterfragen oder der gleichgeschlechtlichen Lebensorientierungen. Insofern ist die hier vorgelegte Sammelbesprechung auf Fortsetzung hin konzipiert.

1. Feministische Theologie – Genderforschung in der Theologie – Theologie von Frauen: das Spektrum

„Feministische Theologie" im deutschen Sprachraum stellt sich gegenwärtig in einem breiten Spektrum dar, in dem unterschiedliche theologische Ansätze und das jeweils gewählte theologische Fach oder Thema zusammentreffen mit jeweils differierendem Verständnis dessen, was das Proprium des Feministischen sei. Die drei gängigsten Richtungen sind dabei der „Gleichheitsfeminismus", dem das Engagement für die (rechtliche) Gleichheit von Frauen und Männern wesentlich ist, der „Differenzfeminismus" mit seinem Bestehen auf der anthropologischen Differenz der beiden Geschlechter und der Privilegierung von Frauen, und der „dekonstruktive Feminismus", gekennzeichnet durch den Einsatz für eine offene Identität auch in Fragen des Geschlechts. „Theologische Genderforschung" bezieht sich auf das kulturelle Konstrukt „Geschlecht" und die Auswirkungen solcher Konstruktionen im theologischen Denken der Vergangenheit und Gegenwart bzw. in der Praxis der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Sie kann, muß aber nicht mit feministischen Optionen verknüpft werden, und sie ist nicht auf das weibliche Geschlecht beschränkt, sondern richtet sich ihrem Anspruch nach auf Geschlechterverhältnisse bzw. das System der Geschlechtskonstruktionen. „Theologie von Frauen" ist der allgemeinste Nenner und braucht mit keiner der genannten Perspektiven oder Optionen explizit verknüpft zu sein. Einen Einblick in die Bandbreite der hier sich ergebenden Frage- und Denkrichtungen geben drei Sammelbde der letzten Jahre.

Unter dem Titel „Das Geschlecht der Zukunft"[3] wird die neunte der Frankfurter Feministischen Ringvorlesungen der beiden theologischen Fachbereiche dokumentiert, die eine Standortbestimmung zwischen Frauenbewegung und Postfeminismus (ver)sucht. Der Bd hat einen deutlichen theologischen Schwerpunkt, sucht aber auch das interdisziplinäre Gespräch.

Eingangs stellt die bekannte Frankfurter Soziologin Ute Gerhard (15–28) den gegenwärtigen Stand der Frauenbewegung, der manchmal resignierend als Still-Stand, ja als roll-back gesehen wird, in eine Langzeitperspektive. Zum einen vermittelt der historische Rückblick bis 1848 ein Auf und Ab der Frauenbewegung in Deutschland, zum anderen verhilft die Kategorie der „Generation" dazu, die Notwendigkeit einer je neuen Aneignung des Überkommenen zu akzeptieren. So können Brüche und Kontinuitäten gleichermaßen sichtbar werden.

In sehr dichter Form skizziert die Philosophin Cornelia Klinger (29–66) den Prozeß der Herausbildung der Geschlechterordnung in der Moderne bzw. der für die (bürgerliche) Moderne (Westeuropas) typischen Geschlechterordnung. Gerade auch im Hinblick auf die in der jüngsten Verlautbarung aus dem Vatikan[4] erneut eingeschärfte gott- und naturgewollte Polarität der beiden Geschlechter ist ihre These erhellend, daß die zu *Hierarchisierung* tendierenden *Asymmetrien* der Geschlechterordnung, wie sie sich im Prozeß der Modernisierung herausbilden, ihre Wurzeln in der abendländischen Vergangenheit haben, aber in der Moderne entscheidend verschärft werden. Sie geraten in einen Gegensatz zu den allgemeinen Gleichheits-Regeln und Prinzipien gesellschaftlicher Ordnung, jedoch darüber hinaus auch in eine neue Ambivalenz. Denn einerseits wird diese asymmetrisch-hierarchische Geschlechterordnung durch die entstehenden modernen Naturwissenschaften krude affirmiert, andererseits wird ihr weiblicher Pol im „Modus der Nostalgie" von Männern, aber durchaus auch von Frauen als Gegenwelt des Herrschenden verklärt. Jeder Kurswechsel der Moderne, so scheint als Plädoyer auf, braucht als unabdingbares Moment eine enthierarchisierte Geschlechterstruktur.

Die evangelische Theologin Gesine Kleinschmidt (67–80) möchte die in ihren Augen zu starke derzeitige Fixierung der feministischen Diskussion auf erkenntnistheoretische Fragen in Bewegung bringen über „hermeneutische Selbstreflexion". Diese könnte dem (v. a. mit dem Namen Judith Butler verbundenen) „linguistic turn" auch der gegenwärtigen Feminismusdebatte insofern entsprechen, als sie einsetzt bei den Grenzen, aber auch den Möglichkeiten von Sprache und Sprechen. Unter den Bedingungen der asymmetrischen Geschlechterordnung stellt sich weibliches Selbstverständnis als „enteignet" dar, da durchgehend von Fremd-Zuschreibungen bestimmt und selten von Frauen selbst artikuliert. Andererseits können Frauen selbst die Stimme erheben und als vom Diskurs Ausgeschlossene Umdeutungen vornehmen. Diese Spannung zwischen Begrenzung und Möglichkeit kann auf die theologische Rede von „Sünde", insbesondere mit ihren Komponenten der strukturellen Sünde oder „Erbsünde" und der geschöpflichen Freiheit, die sich verfehlt, aber nach dem Guten ausgestreckt bleibt, bezogen werden. Die sehr knappen Andeutungen lassen viele Fragen der konkreten Durchführung offen; die Autorin selbst verweist auf eine dazu in Vorbereitung befindliche Monographie, die man mit Spannung erwarten darf!

Die Politologin Antje Schrupp (81–92) entwickelt mit dem Denk- und Begriffsinstrumentarium der italienischen Differenzfeministinnen ein Konzept politischen Handelns, das Abstand nimmt von einer Grundlegung in einem den Gegner bekämpfenden „autonomen Subjekt" in einer eigengesetzlichen Welt und statt dessen intersubjektive Beziehungen, die gleichzeitig die sinnvolle Rede von Transzendenz zulassen, zum Ausgangspunkt wählt. Wie eine Vertiefung dieses Ansatzes liest sich der Beitrag von Andrea Günter, Literaturwissenschaftlerin, Philosophin, Theologin (149–160)[5]. Bezugspunkt frauenbewegter Politik ist „weibliche Freiheit" in deutlicher Distanz zu jedem Feminismus, der offen oder undurchschaut doch nur dem Patriarchat, verstanden als männerdominantem Herrschaftssystem, vaterzentriertem Symbolsystem und hierarchischem Kommunikationssystem, zuarbeitet. Eine konsequent frauenzentrierte Ordnung dagegen stellt die Mutter ins symbolische Zentrum und etabliert die Kommunikationsstruktur von Austausch und Verhandeln „ohne jeden Ausschluss". So stark und Frauen bestärkend dieser Ansatz auch daherkommt, so ist zu bedauern, daß er zu wenig ideologiekritisch gegen sich selbst ist, sich zwar deutlich gegen feministische und postfeministische Positionen zur Wehr setzt, nicht aber gegen Vereinnahmungen durch neue und alte Idealisierungen des Mütterlichen/Natürlichen von Johann Bachofen bis zu Johannes Paul II. abgrenzt.

Die Literaturwissenschaftlerin Lena Lindhoff (93–115) macht den Paradigmenwechsel von egalitäts- oder differenzfeministischen Ansätzen zur Dekonstruktion fruchtbar für eine Relecture von Schlüsseltexten bei Ingeborg Bachmann und Gertrude Stein. Aus der Blickrichtung feministischer Pädagogik sichtet Annedore Prengel (139–148) ältere und neuere Interpretationen der Geschlechterverhältnisse und hält dafür, solche Interpretationen aufgrund ihrer jeweiligen Perspektivität nicht gegeneinander auszuspielen, sondern in ihren Stärken zu nutzen für eine an Demokratie und Gleichberechtigung interessierte Pädagogik.

Mit Hilfe der Intertextualitätsanalyse liest die Alttestamentlerin Ulrike Bail den 55. Psalm 119–138)[6]. Ihr geht es dabei nicht um den Nachweis weiblicher Autorschaft des Psalms, auch nicht um den Rückgriff auf im Psalm ge-

[1] Dorothea Sattler, Gesammelte Nachdenklichkeit. Neuere Beiträge zur Theologischen Frauenforschung, in: THRV 94/6 (1998) Sp. 603–614.

[2] Dazu wird demnächst eine Sammelrezension von Christine Gerber in der ThLZ erscheinen.

[3] **Das Geschlecht der Zukunft**. Frauenemanzipation und Geschlechtervielfalt, hg. v. Sybille Becker / Gesine Kleinschmit / Ilona Nord / Gury Schneider-Ludorff. – Stuttgart: Kohlhammer 2000, 181 S., kt. € 19,40; ISBN 3–17–016612–3.

[4] Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, 31.7. 2004 (Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 166).

[5] Vgl. auch Andrea Günter, Die weibliche Hoffnung der Welt. Die Bedeutung des Geborenseins und der Sinn der Geschlechterdifferenz, Gütersloh 2000; Die weibliche Seite der Politik. Ordnung der Seele, Gerechtigkeit der Welt. Königstein 2001.

[6] Vgl. Ulrike Bail, Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars. Gütersloh 1998.

ronnene weibliche Erfahrungen, sondern um ein geschlechtsspezifisch konnotiertes Arrangement auf der Textebene. Sie zeigt, daß die Sprachbilder des Psalms offen sind dafür, daß sich eine Beterin, die sexuelle Gewalt erfahren hat, in sie einschreiben kann. Liest man Ps 55 etwa als Klagelied der Tamar, mit deren in 2 Sam 13 erzählter Geschichte den Psalm mehrere signifikante Wendungen verbinden, läßt sich seine Sprache der Benennung von Gewalt, aber auch eine Gegensprache instabiler Bedeutungen und möglicher Hoffnungsperspektiven hörbar machen. Insofern ist Ps 55 Paradigma eines Widerstandstextes, der dem über Gewalt verhängten Schweigen ins Wort fällt. Der Beitrag zeigt eindrucksvoll das innovative Potential neuer literaturwissenschaftlicher Entwicklungen auch für eine feministische Bibelwissenschaft.

Den Bd beschließen Reflexionen der evangelischen systematischen Theologin Helga Kuhlmann zu „Modus der Rede und zur Relevanz der ver-rückten Verheißung der Auferstehung des Leibes von den Toten" (161–177). Ihr Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß in feministisch-theologischer Literatur fast einhellig Sinn und Nutzen der Rede von Auferstehung unter dem Verdacht der Sinnenfeindlichkeit und der billigen Vertröstung statt des Engagements für irdische Gerechtigkeit steht. Demgegenüber hält sie zwar an der Notwendigkeit der Religionskritik auch für feministische Theologie fest, macht aber auch auf mangelnde Differenzierungen bei feministischen Theologinnen schon in der Deutung der biblischen Befunde, sodann in der Wahrnehmung der angemessenen Sprachform aufmerksam. In einer knappen Auslegung von 1 Kor 15 weist sie auf das gerade auch feministischer Theologie entsprechende Potenzial eines Glaubens an die Auferstehung des Leibes hin und wirbt dafür, sich auf die Auferstehungsverheißung und deren utopische Kraft einzulassen.

Ein explizit theologisch fokussierender Sammelbd[7] schreitet zunächst die Fächer der alt- und neutestamentlichen Exegese, der Kirchengeschichte, der systematischen und praktischen Theologie ab und schließt dann auch Judaistik, philosophische Ethik, Sprechwissenschaft und Soziologie ein. Dem Titel des Bdes entsprechend kann man die Einzelbeiträge daraufhin lesen, wie feministische Theologie und Nachbarwissenschaften die Gender-Perspektive gegenwärtig rezipieren und für ihre Forschungen fruchtbar machen.

Eröffnet wird der Bd mit Dorothee Sölles autobiographischen Anmerkungen[8] zu ihrer Entdeckung feministischer Theologie und dem Stellenwert, den sie ihr für sich und für die Theologie beimißt (9–22).

Irmtraud Fischer (23–42) präsentiert in Kurzform die Thesen und Ergebnisse ihrer Monographie zu den Prophetinnengestalten der hebräischen Bibel[9]. Sie folgt dem kanonischen Bild der Prophetie, die durch das Prophetengesetz Dtn 18 in der Tora verankert wird und zwischen wahrer und falscher Prophetie unterscheidet. Tora sowie „Vordere und Hintere" Prophetenschriften haben offenbar die weiblich-prophetischen Gestalten, von denen sie erzählen, nach diesem Prinzip verstanden und machen darin keinen Unterschied zwischen der Prophetie von Männern und der von Frauen. Im Gesamtaufbau der hebräischen Bibel stellt weibliche Prophetie zudem keineswegs ein Randphänomen dar; vielmehr erweisen sich die sie betreffenden Erzählungen und Notizen in ihrer exponierten Stellung als Leseanleitung für die Bücher der Prophetie insgesamt und geben überdies für eine biblische Amtstheologie entscheidende Impulse. I. Fischer macht das dtn-dtr Prophetieverständnis zum Schlüssel für eine geschlechterfaire Deutung weiblicher Prophetie in der Hebräischen Bibel und eröffnet damit überraschende neue Perspektiven auf deren Prophetinnen-Texte.

Angela Standhartinger (43–66) zeichnet – in durchgehender Rückbindung an 1 Kor 11,2–16 – die Geschichte feministischer Paulusexegese seit E. C. Stanton's „Woman's Bible" von 1896 nach und legt einen Schwerpunkt auf gegenwärtige Tendenzen, bei denen traditionell feministische, genderspezifische und dekonstruktiv bestimmte Positionen unterschiedliche Verbindungen eingehen: Paulus wird als Autor zugunsten der von ihm vertretenen Gemeindepositionen relativiert; die Stimme des Paulus kommt neben viele andere streitbare Stimmen in seinen Briefen zu stehen, insbesondere auch die Stimmen von Frauen, und damit steht seine Autorität zur Debatte; das „Einheits"-Konzept des Paulus (insbesondere des Galaterbriefes) wird kritisch hinterfragt; im Sinne postkolonialer Bibelkritik wird auch die kanonische Privilegierung der paulinischen Schriften gegenüber anderen geistgewirkten Stimmen in Vergangenheit und Gegenwart kritisiert. Standhartingers eigene Position scheint darauf hinauszulaufen, historisch von der nicht unerheblichen Einflußnahme von Frauen auf die Theologie des Paulus auszugehen, sich aus Frauenperspektive in die paulinischen Schriften einzuschreiben und das Pauluswort „Die Frau muss Vollmacht haben auf ihrem Haupt" (1 Kor 11,10) kreativ im Sinne der Positionssuche zwischen unumgänglicher Anpassung und der Beanspruchung eigener Vollmacht aufzugreifen.

Die Entwicklungen in der (protestantischen) Kirchengeschichte rekonstruiert Ruth Albrecht (67–96), indem sie die derzeitige Frauen- und Geschlechterforschung in dieser Disziplin auf Anstöße aus der Feministischen Theologie, der Geschichtswissenschaft und der (klass.) Kirchengeschichtsschreibung zurückführt. Am Beispiel der Pietismusforschung verweist sie auf mögliche und ergiebige Forschungsfelder und fordert abschließend im Blick auf eine gendersensible Kirchengeschichtsschreibung eine Erweiterung sowohl des Konzepts von Kirche („nicht nur männliche Amtsträger und Synodalbeschlüsse"!) als auch von Theologie (statt bloßer Rekonstruktion der Schultheologie auch Einbeziehung der vielfältigen gelebten Frömmigkeitsformen). Möglicherweise hat sich hier im bzw. für den katholischen Bereich bereits mehr getan; verwiesen sei nur auf die neuere Katholizismusforschung[10].

Helga Kuhlmann (97–122) trägt Überlegungen zu einer „frauengerechten" Rechtfertigungstheologie bei – nicht zuletzt in dem Interesse, dieses grundlegende reformatorische Theologumenon einer gegenüber der traditionellen Rechtfertigungslehre kritischen feministischen Theologie neu nahezubringen. Eine frauengerechte Rechtfertigungstheologie hat von einer sensiblen Gegenwartsdiagnostik auszugehen und hier insbesondere Frauenerfahrungen zu respektieren (genannt wird etwa ein hoher Perfektionsdruck, unter den Frauen in Beruf und Freizeit gestellt sind). Ein Aspekt der Neuartikulation ist der Ausgang von der im Glauben geschenkten „Transformationserfahrung", über die es möglich wird, das eigene Schuldiggewordensein anzuerkennen oder, vielleicht heute drängender, eigenen Ängsten vor Versagen und Scheitern nicht hilflos ausgeliefert zu sein. Des weiteren insistiert H. Kuhlmann darauf, daß Rechtfertigung nicht einseitig im Interesse der „Täter" als Nicht-Anrechnung der sündigen Taten zu explizieren sei, sondern darzulegen ist, daß „Rechtfertigung des Sünders" zugleich bedeute, den Opfern ihr Recht zu schaffen. Insgesamt macht der Beitrag deutlich, daß eine gendersensible Reartikulation der Rechtfertigungslehre ihr für Frauen wie Männer neu Relevanz erschließen kann.

Sybille Becker (123–136) skizziert die Entwicklung in der Praktischen Theologie. Für eine erste Phase war die noch unspezifische Nähe jeder feministischen Theologie zur Reflexion von Frauen-Praxis und zugleich zur feministischen Bewegung charakteristisch; in einer zweiten Phase vollzieht sich eine Ausdifferenzierung feministischer Ansätze in den verschiedenen theologischen Fächern und kommt es zu den ersten explizit praktisch-theologischen Arbeiten, die vorwiegend darauf gerichtet waren, Frauenerfahrungen zur Sprache zu bringen. Gegenwärtig ist die praktische Theologie wohl Vorreiterin einer Rezeption der Kategorie „Gender" in der Weise, daß sie dezidiert Mädchen neben Jungen, Männer neben Frauen in den Blick nimmt und sich hier etwa die deutlichsten Ansätze einer entstehenden gendersensiblen Männerforschung abzeichnen.

Einen anregenden Einblick in Fragestellungen, Methoden, spezifische Probleme und erste Ergebnisse der Frauen- und Genderforschung für die Jüdische Geschichte vom 17. Jh. bis zum Ende des II. Deutschen Reiches gibt Monika Richarz (137–154). Mit dem Beginn der sog. Emanzipation im ausgehenden 18. Jh. waren tragende jüdische Institutionen (v. a. Familie, Bildungswesen, Wohltätigkeitseinrichtungen, synagogaler Raum) grundlegenden Wandlungen unterworfen, was sich auf das Geschlechterverhältnis auswirkte bzw. umgekehrt von neu rezipierten Geschlechterkonstellationen (bes. den bürgerlichen) auch mit beeinflußt wurde. Während die jüdische Frauengeschichte dieser Epoche jedoch bereits relativ gut erforscht ist[11], fehlen, so die Autorin, Studien zur Konstruktion der jüdischen Maskulinität und ihres radikalen Wandels, was um so mehr zu bedauern ist, als die Neuformierungen im Judentum des 19. Jh.s für beide Geschlechter tiefgreifende Auswirkungen hatten.

Ihr eigenes Konzept einer feministischen Ethik entwickelt Elisabeth Conradi (155–178) in einer Gegenüberstellung der Positionen von Alison Jaggar und Sheila Benhabib und der daran geknüpften Frage, unter welchen Bedingungen die sog. Care-Ethik als feministische Ethik gelten kann[12]. Die Sprechwissenschaftlerin Christa M. Heilmann (179–196) nimmt die grundlegende Einsicht der Genderforschung auf, daß neben der Kategorie „Geschlecht" immer auch andere Parameter z. B. soziokultureller, politischer, religiöser Art zu berücksichtigen sind bzw. diese die konkrete Ausprägung von „Geschlecht" mit beeinflussen. In konkreten Sprechsituationen kann etwa die zugewiesene oder übernommene Rolle der Moderation oder der/des Experten bedeuten, daß weniger Energie auf das Erlangen von Rederecht oder Redeanteilen verwendet werden muß. Die Soziologin Bettina Heintz (197–227) arbeitet heraus, daß das Selbstverständnis eines (National-)Staates, sich als Teil der globalen Kultur

[7] **Feministische Theologie und Gender-Forschung**. Bilanz – Perspektiven – Akzente, hg. v. Irene Dingel. – Leipzig, Ev. Verlagsanstalt 2003, 232 S., kt. € 18,80; ISBN 3-374-02078-X. Der Bd geht zurück auf eine Ringvorlesung an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Mainz.

[8] Vgl. Dorothee Sölle, Gegenwind. München 1999.

[9] Irmtraud Fischer, Gotteskünderinnen. Stuttgart 2003.

[10] Vgl. u. a.: Irmgard Götz von Olenhusen (Hrsg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Paderborn u. a. 1995; dies. (Hrsg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert. Stuttgart u. a. 1995; David Blackbourn, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen. Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes. Reinbek bei Hamburg 1997; Norbert Busch, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg. Gütersloh 1997.

[11] Z. B. Monika Richarz (Hrsg.), Die Hamburger Kauffrau Glikl. Jüdische Existenz in der frühen Neuzeit, Hamburg 2001; Mechthild M. Jansen / Ingeborg Nordmann (Hrsg.), Lektüren und Brüche. Jüdische Frauen in Kultur, Politik und Wissenschaft, Königstein i. Taunus 2000; Marion Kaplan, Jüdisches Bürgertum, Frau, Familie und Identität im Kaiserreich, Hamburg 1997; Bettina Kratz-Ritter, Für „fromme Zionstöchter" und „gebildete Frauenzimmer". Andachtsliteratur für deutsch-jüdische Frauen im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Hildesheim/Zürich/New York 1995.

[12] Einen Gesamtüberblick der gegenwärtig diskutierten feministisch-ethischen Positionen (über Jaggar und Ben Habib hinaus Conradi selbst sowie zahlreiche andere), aufgeschlüsselt entlang einer thematischen Systematik, gibt Saskia Wendel, Feministische Ethik zur Einführung. Hamburg 2003.

einer Weltgesellschaft zu verstehen, eine wichtige Voraussetzung dafür ist, daß Frauenrechte, anerkannt als Menschenrechte und Teil dieser globalen Kultur, nicht nur deklariert, sondern konkret implementiert werden. Sie macht zugleich auf die damit nicht kongruenten wirtschaftlichen Globalisierungsprozesse aufmerksam, die es den „starken" Ländern erlauben, diese Kultur zu ignorieren, während „schwächere" Länder eher bereit sind, sich in diese Kultur einzufügen.

Sind in diesen beiden Bden (mit Ausnahme von Irmtraud Fischer) ausschließlich evangelische Theologinnen repräsentiert, so melden sich in einem weiteren Sammelbd nur katholische Theologinnen zu Wort[13]. Er ist Frucht des inzwischen mehr als zehn Jahre bestehenden „Hohenheimer Theologinnentreffens" (über das Dagmar Mensink [213–217] in Rückschau und Ausblick auch berichtet), aus dem wiederum Agenda e.V., das Forum wissenschaftlich arbeitender katholischer Theologinnen, entstand. Absicht des Bdes ist die vielstimmige Dokumentation der selbstbewußt von den Herausgeberinnen formulierten Überzeugung, daß die bekannt prekäre Situation von Frauen in der (katholisch-)theologischen Wissenschaft sie besonders dazu befähige, Grenzen zu hinterfragen, Neues auszuloten, der Theologie Zukunftsfähigkeit zu vermitteln.

Die Intensität, mit der diese Überzeugung eigens reflektiert wird, und der jeweilige Skopus variieren allerdings stark. Den beiden Bibeltheologinnen (Margareta Gruber [41–57] mit ihren biographisch rückgebundenen Erwägungen zu einer zur Spiritualität der Schrift führenden Bibelhermeneutik und Barbara Schmitz [58–68] mit ihren Ausführungen zu Bedeutung, Funktion und praktischer Vermittlung von Fiktionalität im Alten Testament) scheint es zu genügen, daß sie de facto als Frauen Theologie treiben. Die Kirchenhistorikerin Hildegard König hat mit ihrem engagierten Plädoyer für eine personen- und theologieorientierte Lehre in ihrem Fach (185–199) im Blick, daß die Theologie im Bereich der Lehramtsstudiengänge längst zu einem „Frauenfach" geworden ist und „Personenorientierung" dementsprechend bedeutet, die Lebenswelt junger Frauen ernst zu nehmen. Die praktische Theologin Birgit Hoyer, erste Frau im Bundesvorsitz der KLJB, reflektiert, inspiriert von Ansätzen politischer und feministischer Theologie, die Arbeit dieses wichtigen kath. Jugendverbandes nicht zuletzt auch auf sein Engagement für Geschlechtergerechtigkeit (200–212).

Der Dogmatikerin Margit Eckholt geht es um „fundamentaldogmatische Überlegungen in interkultureller Perspektive" (82–99). Sie arbeitet heraus, daß die erhöhte Aufmerksamkeit für die Begegnung mit dem Fremden (ja, das/der Fremde als locus theologicus) von Frauen in Theologie und Kirche auf verschiedene Weise angemahnt wird und auch ein von Theologinnen bereits intensiv realisierter Grundzug von Theologie ist. Dafür wählt sie den Weltgebetstag der Frauen als Beispiel. Sabine Pemsel-Maier (158–170) trägt ein Plädoyer für eine Paradigmenerweiterung (einen Paradigmenwechsel?) in der katholisch-evangelischen Ökumene vor: von einer primär vergangenheitsorientierten, an der Wiederherstellung von Einheit interessierten Konsensökumene hin zu einer zukunfts- und visionenorientierten Ökumene, deren Einheitsprinzip partizipativ gedacht ist (gemeinsame Teilhabe am Christus-Mysterium) und auf der Grundentscheidung beruht, andere „Kirchentypen" bzw. „Amtstypen" zu akzeptieren. Christliche Frauen waren und sind hier in vieler Hinsicht bereits Wegbereiterinnen; sie praktizieren – auch hier das Beispiel des Weltgebetstages – Ökumene in „Konvivenz".

Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive lotet Birgit Jeggle-Merz (143–158) vorsichtig die Gestaltungsräume für die Forderung nach geschlechtergerechter Sprache aus, die nach der jüngsten einschlägigen römischen Instruktion „Liturgicam authenticam"[14] verbleiben. Die Kirchenrechtlerin Sabine Demel (129–142) hält dafür, daß das theologisch längst artikulierte Selbstverständnis der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft auch rechtlich umgesetzt werde. Im Blick auf die Laien bedeutet das drei entscheidende Rechtsänderungen für mehr Ausübungsrechte, Mitspracherechte und Mitentscheidungsrechte, im Blick auf die derzeit gegebene päpstliche Vollmacht die Stärkung der Prinzipien der Kollegialität, der legitimen Vielfalt und der Subsidiarität. Erst dann ist ein Rahmen gegeben, in dem Frauen neben Männern ihre Perspektiven und Fähigkeiten entsprechend einbringen können.

Die Pastoraltheologin Aurelia Spendel (114–128) knüpft an die Pastoralkonstitution des II. Vaticanums an und entwirft Grundlinien einer „nomadischen" Pastoraltheologie, für die Frauen als Expertinnen eines „Lebens in Bewegung" in besonderer Weise stehen. Britta Frede-Wenger (171–184) skizziert eine Form des jüdisch-christlichen Gesprächs, das auf christlicher Seite darüber hinauskommt, jüdische GesprächspartnerInnen immer schon zu instrumentalisieren für die eigene Standortvergewisserung, das vielmehr geprägt ist von der Bereitschaft, mein Gegenüber mit seiner/ihrer jeweiligen Geschichte zu hören und mich darauf einzulassen. Eine solche Hermeneutik wird gerade auch von Theologinnen im jüdisch-christlichen Gespräch eingefordert und entwickelt[15].

Die Ethikerin Regina Ammicht-Quinn (15–28) beschreibt – sprachlich gekonnt – ein vielschichtiges Öffentlichkeitsproblem, in das Frauen, in das die Theologie und in das Frauen als Theologinnen auf besondere Weise verstrickt sind. Für Frauen ist die Öffentlichkeit nach wie vor ein prekärer Raum, ihnen zwar zugänglich, aber normiert durch Mechanismen mit Wurzeln in der Vormoderne, die Frauen auf bestimmte weibliche Tugenden festlegen und Grenzüberschreitungen schwierig machen. Der Theologie, die sich in der Vormoderne auf ihre Öffentlichkeit verlassen konnte, kommt die Öffentlichkeit in den Wissenschaften, im Raum der Kirche selbst und in der Gesellschaft abhanden. Gleichzeitig verschwimmen die Grenzziehungen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit und entstehen vielfache, zerstreute Öffentlichkeiten. In dieser Situation könnten Theologinnen ihren „erkenntnistheoretischen Vorteil", was die Bewältigung von Öffentlichkeitsproblemen betrifft, nutzen, das Thema „Grenzüberschreitungen" als theologisches Thema aufgreifen, sich etwa durch die Geschichte der beiderseitigen Grenzüberschreitungen des Kornelius und des Petrus, die von Gott selbst initiiert wird (Apg 10), inspirieren lassen und nicht zuletzt daran erinnern, daß das Thema des Christentums „Inkarnation" ist: Grenzüberschreitung Gottes. Daran anknüpfend hält die Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins (100–113) mit Berufung auf M.-D. Chenu fest, daß dem „Realismus der Inkarnation" eine Denkform zu entsprechen habe, die Geschichte, Gesellschaft, Kultur als theologische Erkenntnisorte entziffert, die gegenwärtigen „Zeichen der Zeit" – ökologische Krise, Gerechtigkeitsprobleme, neue Gewaltstrukturen, Pluralismus der Lebensformen, Weltanschauungen und Religionen – analysiert, die eigene Standortgebundenheit offen ausweist, sich dann aber auch immer wieder zu Überschreitungen der eigenen Grenzen herausfordern läßt. Insofern dies als Signum feministischer, überhaupt frauenzentrierter Theologie zu gelten hat, können Frauen hier Wegbereiterinnen sein hin zu einer Kirche mit diakonischem Profil, mit ausgeprägter Kommunikationskultur und mit einem Gespür für Differenzen.

Die Philosophin und Theologin Saskia Wendel (29–40) stellt die Frage ihrer Zukunftsfähigkeit kritisch an die feministische Theologie. Sie rekonstruiert zunächst in knappen Umrissen zwei Paradigmenwechsel. Nach den Anfängen feministischer Theologie mit ihrem befreiungstheologischen, Frauen-Erfahrung und Praxis akzentuierenden Zuschnitt kam es zu einem ersten Paradigmenwechsel, der das „Gleichheits"-Konzept auf doppelte Weise in Frage stellt: zum einen über das Ernstnehmen der faktischen Differenzen unter Frauen, etwa in bezug auf Hautfarbe, ökonomische Möglichkeiten, religiöse Überzeugungen; zum anderen über die Behauptung der „sexuellen Differenz" zwischen Männern und Frauen als Ausgangspunkt des Denkens und der Praxis weiblicher Freiheit. Der zweite, in der Gegenwart stattfindende Paradigmenwechsel besteht in der Dekonstruktion von Kategorien bzw. Begriffen wie „Geschlecht" oder „Subjekt", der die Frage nach einem Selbstverständnis, ja überhaupt erst den Möglichkeiten feministischer Theologie dringlich werden läßt. Angesichts dieser Situation formuliert S. Wendel drei „hypothetische Imperative" zur Orientierung einer feministischen systematischen Theologie, die der differenzfeministischen Unterbestimmung von Subjektbegriff und Freiheitsgedanken, dem Insistieren auf Erfahrung allein ohne hermeneutische Reflexionen und einer feministisch-theologischen Faszination durch apersonale Gotteskonzepte, in denen das Andere und Besondere durch das Eine und Allgemeine verschlungen wird, eine Absage erteilt. Feministische Theologie unterscheide sich von traditioneller Theologie dann vor allem in ihrem von der Geschlechterperspektive geleiteten herrschaftskritischen Interesse. Gleichsam als Bestätigung dazu liest sich der Beitrag der systematischen Theologin Susanne Sandherr (69–81). Sie zeigt, daß sich im Denken von Simone Weill ein macht- und zugleich idolatriekritischer Grundimpuls verbindet mit einem (über ein Gedicht des Barockdichters G. Herbert vermittelten) Rückgriff auf eine Gottesvorstellung, die der Figur der Weisheit in Spr 8–9 ähnelt. Durch solche Neu-Kontextualisierung der für die feministische Theologie der 1990er Jahre zentral gewordenen Figur der göttlichen Weisheit im Denken der französischen Links-Syndikalistin und einem mystischen Christentum nahestehenden Philosophin erweist sich das weisheitlich-weiblich geprägte biblische Gottes-Konzept als Kehrseite einer Kritik gegen machtförmig verengte Gottes-, genauer: Götzen-Bilder.

Die vorgestellten Sammelbde enthalten im einzelnen sehr anregende und weiterführende Beiträge. Sie sind jedoch von ihren thematischen bzw. methodischen Anliegen her zu heterogen, als daß sich ein prägnanter, für alle Beiträge treffender Buchtitel hätte finden lassen. So kommt es, daß die Titel z. T. nicht erfüllte Erwartungen wekken. Andererseits ist es wohl gerade diese „Buntheit" der Bde, die die gegenwärtige Situation zwischen feministischer Theologie, theologischer Genderforschung und Theologie von Frauen gut widerspiegelt.

2. Gott-Geist – Christologie – Gottesfrage: systematisch-theologische Zugänge

Von ihren Anfängen an hat sich die feministische Theologie an der Gottesfrage gerieben, den unaufgeklärt oder auch bewußt gegen

[13] **Im Aufbruch** – Frauen erforschen die Zukunft der Theologie,hg. v. Margit Eckholt / Marianne Heimbach-Steins. – Ostfildern: Schwabenverlag 2003, 224 S., kt. € 19,90;IBSN 3–7966–1118–4.

[14] Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (Hrsg.), Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie LITURGICAM AUTHENTICAM, 28. 3. 2001 (Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 154).

[15] Frede-Wenger nennt selbst die Beiträge von Britta Jüngst (aus christlicher Perspektive) und Hannah Holtschneider (aus jüdischer Perspektive) in: Katharina von Kellenbach u. a. (Hrsg.), Von Gott reden im Land der Täter. Darmstadt 2001.

Frauen eingesetzten androzentrischen Charakter christlicher Gott-Rede aufgedeckt und neue Denk- und Sprechweisen für das Göttliche vorgeschlagen. Diese Linie wird auch in der Gegenwart fortgesetzt, bei einzelnen Autorinnen geschärft durch die Debatte um Gender und Dekonstruktion. Zudem unterscheiden jüngere Veröffentlichungen stärker zwischen Fragen der Christologie, der Pneumatologie und der Gotteslehre im engeren Sinn[16].

Die evangelisch-lutherische Theologin Manuela Kalsky hat eine umfangreiche Monographie zur Re-Vision der Christologie vorgelegt[17], die auf drei Jahrzehnten feministischer Theologie (kritisch) aufbauen kann. Sie setzt mit einem Rückblick auf ein Jh. Theologiegeschichte unter dem Vorzeichen der Suche nach dem „historischen Jesus" (Kap. 1)[18] ein, sichtet dann vorliegende Positionen feministischer Christologie aus dem westeuropäischen und insbesondere nordamerikanischen Kontext (Kap. 2), stellt vier Ansätze einer Christologie aus der Perspektive von Frauen nichtwestlicher Kontexte vor (Kap. 3) und mündet ein in systematisierende Überlegungen (Kap. 4).

Die Logik, mit der diese vier Kapitel untereinander verknüpft sind, ruht auf der Beobachtung, daß in den feministisch-christologischen Ansätzen aus Europa und Nordamerika, aber auch in den diese kritisierenden und differenzierenden Positionen asiatischer, afrikanischer oder amerikanisch-womanistischer Theologinnen unterschiedliche Formen eines „Erbes der Väter", sprich traditioneller Theologie, auszumachen seien, die nicht explizit angeeignet sind, sondern mehr oder weniger bewußt mitgeführt werden. Dadurch aber, so M. Kalskys kritische Vermutung, lassen sich Unzulänglichkeiten dieser Ansätze erklären, so daß die kritische Sichtung des Mitgeführten eine Voraussetzung darstellt, die feministische Christologie und ihre Weiterentwicklungen in ihren eigenen Intentionen voranzubringen.

Die Konzentration auf das „Erbe" der Leben-Jesu-Forschung des 19. und 20. Jh.s, das sie an den Stationen Reimarus-Strauß-Kähler und Schweitzer sowie den Grundpositionen der „new quest" der 1960er Jahre festmacht (Kap. 1) bietet hier einen mehrfachen Vorteil. Alle Ansätze feministischer Christologie beziehen sich in der einen oder anderen Weise auf den Menschen Jesus und berühren damit dieses Erbe. Die besondere und durchgehende Aufmerksamkeit, die M. Kalsky den antijüdischen Weichenstellungen und Klischees in christologischen Entwürfen gerade auch feministischer Provenienz widmet, läßt sich zurückbinden an Engführungen der „klassischen" Frage nach dem historischen Jesus, so daß eine Neuorientierung der Christologie nicht nur für feministische Entwürfe als ein Desiderat sichtbar wird. Schließlich hätte in der Darstellung von M. Kalsky bereits A. Schweitzer in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" auf die *Kontextualität* jeder historischen Rekonstruktion verwiesen, gleichzeitig aber auch die Notwendigkeit betont, die *Fremdheit* des Kontextes Jesu gelten zu lassen, jedoch sehr wohl die *praktische Nachfolge* dieses eschatologischen Propheten als angemessene Re-Aktion verstanden – Bestimmungen, die für die feministische Theologie und Christologie zentral sind und die A. Schweitzer gleichsam als einen ihrer bisher unbekannten Gewährsmänner entdecken lassen.

Ein gewichtiger Strang der feministischen Christologie in den 1970er und 80er Jahren, so zeigt Kap. 2, fällt unter das Verdikt Schweitzers, daß der rekonstruierte „Jesus der Feminist" nur allzusehr Abbild der Sehnsüchte derer sei, die ihn geschaffen haben, und wiederholt in diesem Sinn die Fehler der „Väter". Die beiden Entwürfe von Rosemary Radford Ruether auf der einen Seite, von Carter Heyward auf der anderen Seite jedoch führen bereits ein wesentliches Stück aus demjenigen „Erbe" hinaus, das Kalsky jenseits der historischen Frage an der Fixiertheit auf den einen und unüberbietbaren Heilsbringer festmacht: Radford Ruether nämlich, die schon vor ihrer feministischen Wende eine bahnbrechende Untersuchung zum christlichen Antijudaismus als „linker Hand der Christologie" vorgelegt hatte, verschiebt die Frage nach dem schon gekommenen Heilsbringer Christus bereits auf die Betonung seiner messianischen Dimension, damit jüdische Einwende gegen das „Schon" der Erlösung aufnehmend, und Carter Heyward geht mit ihrem Konzept der Inkarnation Gottes als transpersonaler „Macht-in-Beziehung" noch einen Schritt weiter, indem sie von der christologischen zur pneumatologischen bzw. „ekklesiologischen" Dimension überleitet. Die vier vorgestellten Ansätze der Afrikanerin Mercy Amba Oduyoye, der Philippinin Virginia Fabella, der Südkoreanerin Chung Hyun-Kyung und der amerikanisch-womanistischen Theologinnen Jacquelyn Grant, Delores Williams und Kelly Delaine Brown Douglas (Kap. 3) zeigen auf unterschiedliche Weise ihre Verbindung zum „Erbe" der Befreiungstheologie oder der Schwarzen Theologie J. Cones, bringen aber als wesentliches neues Moment die Einbeziehung von in Geschichten geronnenen Erfahrungen heutiger Frauen aus sehr unterschiedlichen Weltkontexten als locus theologicus ein.

Daraus ergeben sich neue Herausforderungen für die Christologie (Kap. 4), die M. Kalsky in drei Impulse faßt: (1) eine Identitätsbestimmung des Christlichen, die nicht ausschließend bzw. kontrastierend, sondern beziehungshaft-intersubjektiv erfolgt und mit der auch der christliche Antijudaismus dauerhaft zu überwinden sei, (2) eine De-Zentrierung des einen Heilsbringers zugunsten messianischer Geschichten (hier: von Frauen), in denen sich das Christusgeschehen in kontextuellen „Christa-Phanien" relokalisiert und (3) die Anerkennung der „Opazität" (der letztlich Geheimnis bleibenden Andersheit) des/der anderen und die Nutzung der Differenzen im Rahmen einer „interaktiven Universalität".

Die (bis in ausführliche Fußnoten hinein) sehr materialreiche Arbeit bietet eine Fülle von Perspektiven und Anregungen. So legt M. Kalsky z. B. eine m.E. treffende Neudeutung der Hermeneutik R. Radford Ruethers vor, der des öfteren ein fast biblizistischer Hang zu einem Kanon im Kanon vorgeworfen wird, statt daß sie sich konsequent auf der Seite der Frauen-Befreiung verorte. De facto geht es R. Radford Ruether jedoch darum, mit der herrschaftskritischen Stimme der biblischen Prophetie auf der einen Seite und dem Kampf für Befreiung von Frauen auf der anderen Seite zwei „Prinzipien" zu gewinnen, die sich gegenseitig korrigieren können. In M. Kalskys Darstellung fließen immer wieder auch kritische Bemerkungen ein, die von der Intention getragen sind, die feministische Theologie zu mehr Selbstkritik gegenüber eigenen blinden Flecken zu ermuntern. So weicht sie etwa dem heiklen Sachverhalt nicht aus, daß auch manche Ansätze von Theologinnen (und Theologen!) der Dritten Welt Antijudaismus transportieren und dies zu kritisieren ist, wohl wissend darum, daß sie für die historische Entwicklung des christlichen Antijudaismus nicht verantwortlich sind.

Besonders den beiden letzten Teilen der Arbeit ist das Interesse anzumerken, konkrete Frauenerfahrungen besonders auch aus nichtwestlichen Kontexten zu Wort kommen zu lassen, sie zu respektieren, aufzuwerten, ihren Vereinnahmungen zu wehren. Die Autorin macht überdeutlich, daß eine zukunftsfähige Christologie jedes Interesse daran haben muß, dem Verdacht entgegenzuwirken, durch ihre Zentrierung auf den einen Heilsbringer Christus würde konkretes Handeln von Menschen entwertet oder würden andere Kulturen bzw. Religionen degradiert. Andererseits steuert M. Kalsky aber auch – im Interesse der Frauenbewegung selbst! – einem letztlichen Auseinanderfallen in vielfältige Partikularitäten entgegen, indem sie „Universalität" als „interaktive" neu zu fassen sucht. Zudem zeichnet sich die Arbeit dadurch aus, daß sie aus den diskutierten feministisch-christologischen Entwürfen viele Optionen zusammenträgt und bündelt, die ähnlich auch die nicht-feministische Christologie umtreiben – genannt sei etwa die Einbeziehung der messianischen bzw. eschatologischen Dimension des Christentums (gegen antijüdische Verengungen) oder die Verbindung von Christologie mit Soteriologie und beider mit Pneumatologie und Ekklesiologie[19]. Ob sich hier eine neue Konvergenz abzeichnet oder möglicherweise für manches von dem hier Erarbeiteten die Nähe oder Ferne zum „Erbe der Väter" noch einmal neu zu vermessen wäre?

Unter dem Titel „Christologie im Feminismus" legt der Würzburger Fundamentaltheologe Elmar Klinger[20] nicht mehr und nicht weniger als eine feministische Christologie in fundamentaltheologischer Perspektive und zugleich Absicht vor. Selbstkritisch gesteht er ein, daß es für Männer in Theologie und Kirche leichter ist, vor der Frauenperspektive die Augen verschlossen zu halten, statt sich ihr zu stellen, und daß die Grenzen der bisherigen (katholischen) Tradition für die Frauen besonders eng gezogen sind. Wenn es aber Aufgabe der Fundamentaltheologie ist, notwendige Grenzüberschreitungen zu legitimieren (vgl. 19), dann hat sie sich mit den Anfragen feministischer Theologie auseinanderzusetzen und auszuloten, welche Grenzüberschreitungen unvermeidlich, wünschenswert, notwendig und dann auch legitim sind.

Kap. 1 bestimmt das „Objekt" der Studie: es rebuchstabiert die Kategorien „Patriarchat" und „Feminismus", die Bedeutung der „Frauenfrage" für die Theologie und speziell die Christologie und hält fest: „Der Feminismus stellt Grundfragen der Theologie und ist daher ein Thema der Fundamentaltheologie" (45).

Kap. 2 rekonstruiert die Grundanliegen des Feminismus und mit ihm der feministischen Theologie als Erbe und Fortsetzung der Aufklärung, schreibt sie also in einen größeren geistes- und theologiegeschichtlichen Kontext ein. Genauerhin bezieht er – offenbar zeitlich parallel und unabhängig zu den entsprechenden Überlegungen bei M. Kalsky – die feministische Kritik der Christolo-

[16] Vgl. für diese Tendenz auch schon die Besprechung von D. Sattler, THRV 94/6 (1998) 611–613.

[17] **Kalsky**, Manuela, **Christaphanien**. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000, 368 S., kt. € 29,95; ISBN: 3–579–05317–5.

[18] Sie entspricht damit einem Desiderat, das Hermann Häring vor einigen Jahren der feministischen Theologie ins Stammbuch geschrieben hat, vgl. Hermann Häring, Zur Handlungsfähigkeit der feministischen Theologie am Beispiel der Christologie, in: Anne Jensen / Max Liebermann (Hrsg.), Was verändert Feministische Theologie? (Theol. Frauenforschung in Europa Bd. 2), Münster 2000, 79–97, hier 88.

[19] Vgl. nur die neueste Bestandsaufnahme von Helmut Hoping, Einführung in die Christologie. Darmstadt 2004.

[20] **Klinger**, Elmar, **Christologie im Feminismus**. Eine Herausforderung der Tradition. – Regensburg: Pustet 2001, 303 S., kt. € 24,90; ISBN: 3–7917–1742–1.

gie auf die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh.s und die hermeneutisch-existentiale Wende, die mit dem Namen Bultmann und der Weiterführung bei W. Marxen verbunden ist.

Kap. 3, das umfangreichste des Buches, ist eine in breiter Kenntnis und Rezeption der feministisch-theologischen Literatur entwickelte eigene differenzfeministische Auslegung der Evangelien mit drei Schwerpunkten: (1) Im Blick auf die Botschaft Jesu selbst hebt Klinger den innerneutestamentlichen „Diskurs" über das Reich Gottes, der maßgeblich von Frauen bestritten wird, dann die Heilungen, die von wechselseitiger Macht zwischen Jesus und den Geheilten erzählen, und schließlich den auffälligen Sachverhalt hervor, daß das Markusevangelium nur Frauen eine wirkliche Nachfolge Jesu zuspricht, während es an den Jüngern schwere Kritik übe. (2) Im Blick auf das ntl. Bekenntnis zu Jesus dem Christus skizziert Klinger eine feministische Theologie der Auferstehung, die er in bisherigen Veröffentlichungen vermißt, und sieht die Erzähltradition über die Frauen am leeren Grab als Reflex einer alternativen Erfahrung und als ein „weibliches Bekenntnis" zur Person Jesu Christi. Unter den Hoheitstiteln ist ihm insbesondere der Menschensohntitel feministisch ergiebig, weise er doch auf den weiblich-menschlichen Ursprung des Erlösers. Viel zu wenig sei bisher auch in den Blick gekommen, wie oft Frauen Jesus Hoheitstitel beilegen. (3) Der dritte Abschnitt interpretiert das Johannesevangelium als „Evangelium der Frauen".

Kap. 4 bietet, seiner innovativen Perspektive bewußt, eine Deutung der zentralen Lehräußerungen der altkirchlichen Konzilien von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalkedon als patriarchatssprengend, indem es jeweils den weiblichen Schwerpunkt hervorhebt: die Gottesgeburt in Gott selbst (Nicäa), die Gottesgeburt in der Menschheit aus Maria (Ephesus), die Geisteskraft (Konstantinopel) und die Formel des „unvermischt und ungeteilt" (Chalkedon), die sich nicht in der Zwei-Naturen-Lehre erschöpft, sondern ein Modell der Zuordnung von Gott und Mensch ist und auch im gelungenen zwischenmenschlichen Prozeß der Kommunikation einen Widerhall findet. Kap. 5 sieht das II. Vaticanum als das Konzil, das den Feminismus in Schrift, Tradition und Lehre der Kirche verankert hat.

Klingers Buch stellt mit seinem nicht vermittelnden, sondern thetischen Stil und seiner atemberaubend affirmativen Rezeption differenzfeministischer Positionen („der Mensch ist zwei"; Privilegierung der symbolischen Ordnung der Mutter usw.) eine starke Herausforderung dar – nicht nur für die fundamentaltheologische „Zunft", sondern auch für feministische Theologinnen. Denn seine faktische Identifizierung „des" Feminismus mit der Richtung des Differenzfeminismus stellt vor die Grundsatzfrage, was denn das Gemeinsame „der" feministischen Theologie sei und könnte damit eine spannende Diskussion anstoßen. Zudem ist es außerordentlich erfrischend, daß Klinger alle „großen Namen" der feministischen Theologie noch einmal daraufhin überprüft, wo aus seiner Perspektive die Stärken und Schwächen einer konsequent frauenzentrierten Theologie liegen, und die feministischen Theologinnen auffordert, nun endlich zentrale Themen wie etwa die Durcharbeitung der großen Lehräußerungen der Kirche anzugehen. Daß Klinger selbst im universitären Bereich als katholischer Fundamentaltheologe aktiv die feministische Theologie und ihre Vertreterinnen unterstützt, sei hier nur angemerkt. Angemerkt sei aber auch: solange vatikanische Instruktionen sie bzw. die Genderforschung unter Verdacht stellen, ist kein offener kontroverser Austausch möglich.

Schon früh haben christliche feministische Theologinnen an die Pneumatologie angeknüpft und dargelegt, daß von Schrift und Tradition her eine erstaunliche Offenheit für nicht-männlich konnotierte Attribute, Wirkungen, Vorstellungen der göttlichen Geistes-Kraft besteht. Maria-Theresia Zeidler[21] nimmt diese Beobachtung in einem interreligiösen Vergleich auf, indem sie „den" Heiligen Geist in der christlichen Tradition und die Schekhinah in der jüdischen Kabbalah, hier konzentriert auf das Buch Sohar, untersucht.

Mit großer Sachkenntnis gegenüber den unterschiedlichen hier aufzuarbeitenden Stoffen führt sie zunächst ein in jüdische Mystik, genauerhin in die theosophische Kabbalah, wie sie im 13. Jh. vorliegt, geht dann an eine Umschreibung der in sich schillernden Positionen und Funktionen der Schekhinah, stellt Grundlinien der christlichen Pneumatologie dar und benennt Anknüpfungspunkte für eine Konstellierung zwischen Geist und Schekhinah. Dafür, dies unterstreicht die Autorin, ist der je andersartige Ort der beiden Größen im jeweiligen Denkgebäude im Auge zu behalten. Dennoch kann gesagt werden, daß beide, Heiliger Geist wie Schekhinah, das Bindeglied zwischen der göttlichen und der geschöpflichen Welt darstellen, ein Bindeglied, das aber ganz in die göttliche Welt gehört. Entsprechend kann verglichen werden hinsichtlich des „Hervorgehens" beider, hinsichtlich ihrer Wirkungen, insbesondere ihrer Bedeutung als Tor zu Gott und als Gegenwart Gottes bzw. Einwohnung Gottes, und hinsichtlich ihrer Weiblichkeit. Dabei ist es signifkant, daß die Schekhinah, deren Wurzeln in die rabbinische Literatur rückzuverfolgen sind, erst in der mittelalterlichen Kabbalah weibliche Züge erhält, wahrscheinlich in jüdischer Auseinandersetzung mit der starken christlichen Marienfrömmigkeit. Abschließend benennt M. Th. Zeidler in einem kurzen Ausblick Aspekte, in denen jüdische Kabbalah und christliche Theologie sich gegenseitig bereichern können.

Der im ersten Satz der Studie zu findende Verweis auf das „Titelbild" bezieht sich, wenn ich richtig sehe, auf eine Bildtafel, die erst S. 95 wiedergegeben ist.

Die Studie ist in mindestens zweifacher Hinsicht innovativ. Sie greift die feministisch-theologisch des öfteren angemahnte, m.W. aber bisher nicht eingelöste Bearbeitung der christlichen Pneumatologie kenntnisreich auf. Zudem bringt sie damit eine in manchem analoge jüdische Tradition ins Gespräch und verweist so auf ein bisher unentdecktes Thema für einen jüdisch-christlich-feministischen Austausch. An zwei untereinander möglicherweise zusammenhängende Beobachtungen möchte ich anknüpfen. Nach M. Th. Zeidler hätte die jüdische Kabbalah mit der Schekhinah ein weibliches Prinzip in Gott selbst situiert, zu einer Zeit, da die christliche Theologie auf dem besten Wege war, ihre Traditionen der Weiblichkeit des göttlichen Geistes zu verlieren und in der Marienfrömmigkeit, gleichsam aus Gott ausgelagert, wieder aufzufangen. Damit ging der Reichtum christlicher Gottesrede und -vorstellungen einer wichtigen Tradition verlustig. Hier – darin ist der Autorin zuzustimmen – könnte die jüdische Kabbalah ein kritisches Korrektiv der christlichen Theologie werden (während umgekehrt die christliche Theologie eine Einheit Gottes, die der Differenz mächtig ist, klarer denkt als die Kabbalah). Auf der anderen Seite macht M. Th. Zeidler als sich durchhaltendes Kennzeichen der weiblichen Schekhinah ihre Rezeptivität aus, die sie zugleich als „passive" bezeichnet. Daß diese kulturbedingte Weiblichkeitskonstruktion heute kritisch zu hinterfragen wäre, kommt m.E. nicht deutlich genug zur Sprache. Ähnlich kritisch wären auch die Rekurse auf Feuerbach oder auf den kath. Dogmatiker M. Scheeben, die jeweils auf ihre Weise den christlichen Geist auf die Mutter in einer Familie beziehen, zu bedenken, denn beide greifen deutlich auf die Struktur der bürgerlichen Familie mit ihrer romantisierten Mutterrolle zurück[22]. Insofern bedarf auch eine Rede von der weiblichen Seite Gottes unbedingt weiterer Präzisierungen.

In der praktischen Theologie angesiedelt, aber mit hohen systematisch-theologischen Anteilen stellt sich Gisela Matthiaes Monographie dar[23]. Ihr Kern ist die teilnehmende und reflektierende Begleitung einer Gruppe von zwölf Frauen, die sich anhand der Methode der kollektiven Erinnerungsarbeit (entwickelt von der bekannten Hamburger Sozialwissenschaftlerin Frigga Haug) über 18 Monate hin mit ihren Gottesvorstellungen auseinandergesetzt haben. Die Arbeit setzt – nach einer kurzen eher allgemeinen Einführung – ein mit einem umfassenden Überblick zur feministisch-theologischen Diskussion der Gottes-Frage, beschreibt die zugrunde gelegte Forschungsmethode und den Forschungsprozeß, stellt die im Rahmen der „kollektiven Erinnerungsarbeit" verfaßten zwölf Texte ausführlich vor und schlägt schließlich das Modell eines Gottes-Konzeptes vor, in dem gewährleistet sei, daß der Gottesbegriff sich Funktionalisierungen dauerhaft entziehen kann.

Kap. 2 ist eine hervorragende Zwischenbilanz zur Thematisierung der Gottes-Frage in der feministischen Theologie, die zum ersten Mal auch konsequent den Ansatz des dekonstruktiven Feminismus auf diese Diskussion bezieht und im Namen einer befreienden Theologie für Frauen auch privilegiert. Die Kap. 3 und 4 lassen deutlich werden, daß der Ansatz der „kollektiven Erinnerungsarbeit" auf der Schnittstelle zwischen individueller Biographiearbeit und einer Reflexion auf die gesellschaftliche Konstitution/Konstruktion der eigenen Biographie angesiedelt ist. Insofern die Frauen nicht unmittelbar über sich selbst, sondern über von ihnen verfaßte autobiographische Texte sprechen, wird eine Kommunikation möglich, die diese verschiedenen Ebenen zu sehen und zu analysieren erlaubt und die beteiligten Frauen auch aktiv den Forschungsprozeß selbst (mit-)steuern läßt. Kap. 5 breitet eine große Palette von Themen aus, die einerseits auf theologisch zentrale Fragen verweisen, andererseits in der gegenwärtigen feministischen Debatte um Dekonstruktion (Tod des Subjekts oder Subjektkonstituierung im Fragment? Bedeutung des Körpers/der Körperlichkeit? Macht der Diskurse/Diskurse der Macht usw.) eine wichtige Rolle spielen. Kap. 6 umreißt das Modell der „Clownin Gott" im Interesse einer „feministischen Dekonstruktion des Göttlichen" (so der Untertitel der Arbeit). Die Figur des Clowns wird beschrieben als „Grenzwesen", das ständig Grenzen

[21] **Zeidler**, Maria Theresia, **Elohim, SheHe in Love With Life**. Überlegungen zur Konstellation zwischen Schekhinah und Heiligem Geist in der Kabbalah des Buches Sohar und der christlichen Pneumatologie. – Münster: Lit 2003, 106 S. (Pontes 15), kt. € 19,90 ISBN: 3–8258–6838–9.

[22] Vgl. dazu Hermann Häring, Die Mutter als die Schmerzensreiche. Zur Geschichte des Weiblichen in der Trinität, in: M. Th. Wacker (Hrsg.), Der Gott der Männer und die Frauen, Düsseldorf 1987, 38–69, bes. 47ff zu Feuerbach und 53ff zu Scheeben.

[23] **Matthiae**, Gisela, **Clownin Gott**. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen. – Stuttgart: Kohlhammer 1999; [2]2001, 320 S., kt. € 29,65 ISBN: 3–17–017252–2.

überschreitet, indem es vorgegebene Rollen nachahmt, gerade dadurch aber zu produktiver Verwirrung beiträgt, da es mimetisch das Funktionieren der Rollen aufdeckt, sie so dekonstruiert und zum Lachen bringt – einem Lachen, das Befreiung, aber auch Beschämung über Entlarvung ausdrücken kann. Hier liegt ein reiches Potential für andere Formen und ver-rückte Inhalte der Gottes-Rede und Gottes-Wahrnehmungen, aber auch für die Neubestimmung „christlicher Existenz". Die Figur des Clowns oder Narren wird sodann historisch und gegenwärtig konturiert und im Hinweis auf die weibliche Figur der Clownin selbst „der" Clown noch einmal travestiert, es wird an „Narrentraditionen" im Christentum wie Narrenmessen oder den risus pascalis erinnert, die Bibel auf clowneske Figuren und Motive durchforstet und etwa auf die Propheten als Narren, auf den Spott über den Narren Jesus und die paulinische Rhetorik des Christentums als „Torheit", aber auch auf die verwirrenden Möglichkeiten des Geist-Windes hingewiesen.

Gisela Matthiae, Theologin und selbst praktizierende Clownin, hat mit ihrer Studie das „heilige Narrentum" als christliche Tradition erinnert und auf originelle Weise „ins Spiel gebracht". Als Stimme aus der feministischen Theologie kann sie ihre mimetisch-dekonstruktive Wirkung nicht zuletzt auch nach innen entfalten und die feministische Theologie selbst heilsam in Bewegung halten.

3. Praktisch-theologische und religionspädagogische Studien[24]

Die praktische Theologin Stefanie Klein bringt in ihrer „explorativen Pilotstudie" zu Gottesbildern von Mädchen unterschiedliche Diskurse zusammen: den Ansatz einer Kindheitsforschung, die Kinder als Subjekte ernst zu nehmen sucht und Methoden entwickelt, die nicht nur kindgemäß sind, sondern in denen Kinder den Forschungsverlauf auch entscheidend mitbestimmen; eine empirische Methode, die als qualitative Untersuchung an und mit Kindern[25] Gespräch und Malen zum Typ des „Malinterviews" verknüpft und in der die Selbstkontrolle der Forscherin einen hohen Stellenwert besitzt, religionspädagogische Reflexionen zu kindlicher Religiosität und geschlechtsspezifischer Sozialisation sowie grundlegende theologische Fragen der Gott-Rede und Gottes-Bilder.

Die Studie ist Teil eines ökumenischen Forschungsprojektes des Münsteraner Comenius-Instituts zur Erforschung der Religiosität von Kindern über von ihnen gemalte Bilder. Sie bezieht sich auf fünf untereinander befreundete Mädchen aus unterschiedlichen christlichen Denominationen in einer westdeutschen Großstadt, die dreimal im Abstand von je einem Jahr zu einem „Malinterview" gebeten wurden und in diesem Zeitraum vom 3./4. Grundschuljahr ins Gymnasium wechselten. Anschaulich beschreibt St. Klein, wie in der Tat bereits die Festlegung auf einen bestimmten Kreis von Mädchen das Ergebnis eines Prozesses war, der von den Mädchen selbst – hier noch eher indirekt – reguliert wurde, wie nach dem ersten „offiziellen" Malinterview spontan die Mädchengruppe weiter aktiv blieb und zusätzliche Bilder entstanden, und wie insgesamt die recht offen gehaltenen Fragen und Nachfragen der Forscherin den Prozeß möglichst wenig von außen zu steuern suchten. Die im Buch dokumentierten Bilder werden von den Mädchen selbst kommentiert und von der Forscherin gründlich beschrieben und interpretiert. Der Gesamtprozeß ist einleitend sowie resümierend jeweils auf einschlägige vorliegende Forschungen rückbezogen.

St. Kleins Kritik an vorliegenden empirischen Studien, die mit den Kategorien „anthropomorph" versus „symbolisch" die kindliche Bildwelt zu klassifizieren suchen und den Schritt zu mehr „Symbolik" als Schritt zu religiöser Reife werten, ist auf der Grundlage ihres Materials voll zuzustimmen. Was dagegen die die Mädchen leitenden Impulse betrifft, die hinter solchen Darstellungen stehen, bei denen weiblich wirkende Attribute zum Tragen kommen, so sind sie möglicherweise weniger eindeutig entschlüsselbar, als es die These will, die einen Konflikt der Mädchen zwischen Normen und Erwartungen einerseits – denen zufolge Gott männliche Attribute hat, insbesondere einen Bart, und weibliche Attribute nicht zugelassen werden – und inneren Bedürfnissen und Vorstellungen nach weiblichen Anteilen Gottes andererseits sieht.

Es ist zu wünschen, daß, wie die Autorin auch selbst empfiehlt, weitere, auch zwischen Mädchen und Jungen vergleichende Studien dieser Art durchgeführt werden, die dann aber etwa auch in anderen Milieus anzusiedeln wären oder ein spezifisches Augenmerk auf die Prägung der kindlichen TeilnehmerInnen durch ihren Medienkonsum und die hier transportierten Geschlechtermerkmale, kombiniert mit Merkmalen der Macht, des Bösen/Guten usw. legten.

Die evangelische Religionspädagogin Christine Lehmann setzt St. Kleins Studie schon voraus und wertet sie mit 14 anderen Studien über Gottesvorstellungen von Jugendlichen aus. Ihr erklärtes Interesse ist es, feministisch-theologische Forschung zur Gottesfrage vermittels einer religionspädagogisch reflektierten Darstellung und Diskussion für den Religionsunterricht zugänglich zu machen.

Aus den 15 Studien erhebt Chr. Lehmann insgesamt elf Themenschwerpunkte, zu denen die Äußerungen von Mädchen/Jungen, jungen Frauen/Männern vergleichend komprimiert werden (Bedeutung Gottes für das eigene Leben; Beziehung zwischen Gott und Welt und Wirken Gottes in der Welt; Macht Gottes; „Wesen" Gottes; „Aussehen" Gottes; „Orte" Gottes; Existenz Gottes; Schöpfung; das Böse; Tod; Bedeutung Jesu). Die feministisch-theologische Literatur wird daraufhin gesichtet, was sie zu diesen Themenbereichen „zu bieten hat" und wo sich Korrelationen zwischen den Voreinstellungen bzw. Erwartungen der jungen Menschen und den Interessen der feministischen Theologie abzeichnen. Den Abschluß bilden Impulse für einen zu beginnenden bzw. zu vertiefenden Dialog zwischen Religionspädagogik und feministischer Theologie, der eine unmittelbar zu erkennende gemeinsame Ebene in der von beiden Seiten angestrebten Erfahrungsnähe hat.

Die Autorin hat sich durch eine enorme Materialfülle sowohl religionspädagogischer als auch feministisch-theologischer Literatur gearbeitet. Für die universitäre (im übrigen nicht nur feministische) Theologie ist insbesondere die (implizite) Anregung wichtig, verstärkt die bei Kindern und Jugendlichen jeweils relevanten/virulenten Themen mit in den Blick zu nehmen. Umgekehrt wäre der Wunsch an die ReligionspädagogInnen hervorzuheben, sich von Forschungen im Bereich der feministischen Theologie auch selbst und zusammen mit ihren SchülerInnen zu Themen und/oder Lernformen herausfordern zu lassen, die zunächst nicht unbedingt zu „passen" scheinen.

Die praktische Theologin Birgit Hoyer bringt das Thema „Kinderlosigkeit" in die Pastoraltheologie ein. Im Zentrum stehen Interviews mit 27 Frauen zwischen 30 und 74 Jahren vorwiegend aus dem Raum Bayern. Gleich einleitend macht B. Hoyer deutlich, daß der Forschungsprozeß, in den sie mit den Frauen, die sich ihr als Gesprächspartnerinnen zur Verfügung stellten, involviert war, selbst Teil des angestrebten praktisch-theologischen Ziels geworden ist: den Frauen Dialogräume zu schaffen, in denen sie ihr Leid bearbeiten und alternative Perspektiven ihrer „Fruchtbarkeit" und „Mütterlichkeit" entwickeln und leben können.

Die Studie bringt auf hohem Reflexionsniveau und in eindringlicher, strekkenweise poetischer Sprache die eigenen Vorgaben thematischer, theologischer und methodischer Art zur Sprache (Kap. 1 und 2), stellt die Interviewpartnerinnen anhand der Selbstaussagen sowie einer für alle analog strukturierten eigenen Auswertung ausführlich vor (Kap. 3), entfaltet dann (Kap. 4) das Thema „Kinderlosigkeit" in einer breit differenzierenden Analyse statistisch, demographisch, medizinisch, individualbiographisch, im Blick auf Weiblichkeitskonstruktionen und Körperbilder, indem jeweils die einschlägigen Äußerungen der Frauen mit Daten aus der Forschungsliteratur korreliert werden, und entwickelt schließlich (Kap. 5) in vier Schritten – hier durchgehend im Gespräch mit feministischer Theologie – Fragmente einer „Pastoraltheologie der Mütterlichkeit" und Postulate für eine Orientierung der Pastoraltheologie hin auf ihr Selbstverständnis als „Dialogram". Der gewählte Titelbegriff „Gottesmütter" faßt aufgrund der mit den Frauen gemachten Gesprächserfahrungen eine theologische Perspektive zusammen: „Immer wieder gehen Frauen den Weg auf den Grund der Angst, in ihre Dunkelheit hinein, in die Verlassenheit, in ein Sterben und erleben dieses unerklärbare Wunder der Wandlung, ihr Neugeboren-Werden, entdecken Sinn, erkennen, was sie trägt und was sie sich vom Leben erwarten, und lassen damit ihren Lebensraum zu einem Gottesraum werden, werden im Bewußtsein ihrer Würde Mütter für sich und für Gott" (332).

Ein wenig störend sind eine Reihe von „Sprüngen" im Layout, die den Text zuweilen in unzusammenhängende Stücke zerreißen; ungewöhnlich das Fehlen der Seitenangaben bei den zitierten Artikeln im Literaturverzeichnis.

Gerade weil B. Hoyer bei einem Thema, das als „typisches" Frauenthema gilt, das breite Spektrum an Erfahrungen aufnimmt, das die beteiligten Frauen artikuliert haben, gelingt ihr eine pastoraltheologische Grundlegung, die „Mütterlichkeit" nicht auf unveränderliche Wesensmerkmale „der" Frau bezieht, sondern vielfach offen hält. So versteht sie „Mütterlichkeit etwa als Lebensbegleitung durchaus im Sinne kritischer Ermutigung von Mädchen und Frauen, ihren eigenen Weg zu finden, oder als Gastfreundschaft, die hellhörig ist für die politischen Dimensionen einer Theologie des „mütterlichen Raumes".

Zwei Desiderate, die aus dieser Studie deutlich werden: das Thema Kinderlosigkeit „ist" nicht einfach ein Frauenthema, sondern wird auch als solches gesellschaftlich konstruiert. Sichtbar wird dies z. B., wenn zeugungsunfähige Männer ihren Frauen verbieten, diesen

[24] **Klein**, Stephanie, **Gottesbilder von Mädchen**. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt. – Stuttgart: Kohlhammer 2000, kt. € 20,40 ISBN: 3–17–016303–5; **Lehmann**, Christine, **Heranwachsende fragen neu nach Gott**. Anstöße zum Dialog zwischen Religionspädagogik und Feministischer Theologie. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003, kt. € 29,90 ISBN: 3–7887–2018–2; **Hoyer**, Birgit, **Gottesmütter**. Lebensbilder kinderloser Frauen als fruchtbare Dialogräume für Pastoral und Pastoraltheologie. – Münster: Lit 1999, kt. € 25,90 ISBN: 3–8258–4329–7.

[25] Für die empirische Forschung an und mit Frauen sind inzwischen gute Grundlagen gelegt. Hingewiesen sei v. a. auf: Edith Franke / Gisela Matthiae / Regina Sommer (Hrsg.), Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden, Stuttgart 2002.

Grund für die Kinderlosigkeit des Paares öffentlich zu machen. Insofern könnte ein konsequenter Gender-Zugang zu diesem Thema vielleicht auch Perspektiven für eine Männer-Pastoral entwickeln. Das Thema „Kinderlosigkeit" ist sodann, so machen viele Interviews indirekt deutlich, ganz eminent auch ein Thema der beteiligten Kinder, der Adoptivkinder, der Pflegekinder, ja selbst der leiblichen Kinder, die vor oder nach einer erlebten Phase der „Unfruchtbarkeit" geboren wurden. Hier, scheint mir, liegt für die Pastoraltheologie noch völliges Neuland.

4. Jüdische Traditionen – neu gelesen von Frauen[26]

Christliche feministische Theologie hat es sich zu Verpflichtung gemacht, die Klärung des christlichen Verhältnisses zum Judentum voranzutreiben. Mit Interesse und Aufmerksamkeit nehmen christliche feministische Theologinnen die Aufbrüche jüdischer Frauen der Gegenwart wahr. Ein Dokument dafür ist das Bändchen von Stefanie Knauss über neue Metaphern in der jüdischen feministischen Theologie und Praxis. Nach einer Grundlegung zu Metapherntheorien und einer Skizze von Geschichte, Zielen und Themen jüdischer Frauenbewegung und feministischer Theologie stellt sie ausführlich das Spektrum der Gottes-Metaphern vor, die sie in der Analyse zahlreicher Primärtexte – aus Frauengebetsgruppen, Rosch-Chodesch-Gruppen oder egalitären Minjanim, von daher (z. T. auch unveröffentlichte) Gebete, Lieder, Segenssprüche, Predigten oder Texte, die neu entwickelte Rituale zum Neumondstag begleiten – erheben kann. Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen der Rezeption jüdischer Gottesnamen in christlicher Gebetssprache beschließen die Arbeit.

Im einzelnen stellt St. Knauß unter den „persönlichen Metaphern" die Gottesnamen Mutter, alte Frau, Königin, Braut, Schöpferin/Schöpfer, Bina und Schechina vor, unter „kosmischen Metaphern" die Namen Quelle/Brunnen/Wasserstelle, Tehom, Wind, Atem und Vogel und unter den „Abstrakta" Geist, Rechem, Makom, Ewig und Yah. Sie zeichnet für jeden dieser Namen die Verwurzelung in jüdischer Tradition auf, skizziert seinen Gebrauch in den ausgewerteten liturgischen Texten und schreitet die Konnotationen für jüdisches Denken ab. Dies ist erhellend für Gottesnamen, die christlichen Ohren unvertraut sind, erhellend aber auch für solche Namen, die inzwischen vertraut erscheinen, wie etwa den der „Mutter", wird doch der jeweils unterschiedliche Bedeutungsraum eines Namens deutlich. So stellt St. Knauß in bezug auf den Namen „Mutter" etwa heraus, daß in den ausgewerteten Texten zwar die Geburtsmetapher verwendet wird, diese aber mit Gott als Mutter der Schöpfung verknüpft ist, womit die Eingebundenheit der „menschlichen" Kinder Gottes in den ganzen Kosmos und die menschliche Verantwortung für die Schöpfung unterstrichen werden kann. So wird bei Gott der Mutter nicht allein an Liebe, Nähe und Zärtlichkeit appelliert, sondern an ihre Stärke, die Schutz gibt, an ihre königliche Hoheit und auch an ihre Rolle als mütterliche Lehrerin ihrer Kinder. Von den Abstrakta sei „Makom" herausgegriffen, Gott als „Ort". Einerseits ein traditioneller „Platzhalter" für den unaussprechlichen Gottesnamen, ist „Makom" andererseits mit der spannungsvollen Konnotation belegt, daß Gott, (Ursprungs-) Ort der Welt, zwar an Orten dieser Welt anwesend ist, aber nicht die Welt als ganze sein Ort ist (hier wird Pantheismus abgewehrt). Diese Metapher empfiehlt St. Knauß auch christlicher Reflexion und Praxis: Gott als makom bietet Begegnung an, und Menschen, die sich im Gebet versammeln, „schaffen" Gott „Raum" auch außerhalb fester „heiliger" Orte.

Etwas störend wirkt, daß die Seitenverweise des Inhaltsverzeichnisses nicht mit dem laufenden Text übereinstimmen.

Eine spannende Studie, die in ein hierzulande weitgehend unbekanntes Terrain liturgischer Aufbrüche von Frauen einführt und christlicher Theologie zu denken gibt.

Eine der wenigen bisher vorliegenden Textsammlungen jüdischer feministischer Theologie in deutscher Sprache stellt der Bd mit Beiträgen von Marianne Wallach-Faller dar. Sie wurden nach dem plötzlichen Tod der Autorin posthum zusammengestellt. Die dem Reformjudentum zugehörige schweizerische Mediävistin hat sich weithin in Westeuropa einen Namen gemacht als aktive Gesprächspartnerin im christlichen-jüdischen Dialog und als Mitbegründerin eines Rosch-Chodesch-Kreises, einer Gebetsgruppe von Frauen, die in Anknüpfung an den traditionellen Neumondstag als Festtag der Frauen eigene Gebetstraditionen entwickelt und praktiziert hat. Der Bd enthält Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog und der Antijudaismusdiskussion in der feministischen Theologie, zu jüdisch-feministischen Liturgien und biblischen Themen aus Frauensicht, bietet Interpretationen ausgewählter Texte zu biblischen Frauengestalten und eine ganze Reihe von eigenen Auslegungen zu den synagogalen Wochenabschnitten der Tora. Alle Beiträge dokumentieren, daß M. Wallach-Faller ihren Weg als jüdische Feministin über eine profunde Kenntnis der eigenen Tradition, an die kritisch und konstruktiv zugleich anzuknüpfen ist, gehen wollte.

Elisa Klapheck, in Berlin lebend, seit Anfang des Jahres 2004 zur Rabbinerin ordiniert, hat Leben und wiss. Werk der ersten in Deutschland ordinierten Frau, Regina Jonas (1902 geboren, 1942 nach Theresienstadt deportiert, 1944 in Auschwitz ermordet) dokumentiert. Auf den Nachlass von Regina Jonas, der sich seit 1958 im Deutschen Zentralarchiv in Potsdam (später Staatsarchiv der DDR) befand, wurde man erst nach der „Wende" aufmerksam, und auch die Bedeutung ihrer Person ist erst durch die Frauenbewegung der 1990er Jahre ins rechte Licht gerückt worden.

Regina Jonas, so dokumentiert der einführende Teil des Buches, hat 1923–1930 an der „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums" in Berlin studiert und wurde Ende des Jahres 1935 in einer sog. Privatordination zur Rabbinerin ordiniert. Eine Anstellung als Rabbinerin hat sie nie bekommen, sondern als Religionslehrerin gearbeitet. Sie wurde auch nicht in den Gemeinde-Turnus derer aufgenommen, die offiziell von einer Synagogenkanzel predigen durften; in der liberalen „Neuen Synagoge" in der Oranienburger Straße aber hat man sie des öfteren in dem der eigentlichen Synagoge vorgelagerten Trausaal sprechen lassen. Von ihrer religiösen Orientierung her stand R. Jonas als „Konservative" zwischen der „liberalen" und der „orthodoxen" Richtung.

Den umfangreicheren Teil des Buches nimmt die Edition der wiss. Abschlußarbeit von Regina Jonas ein. Unter dem Thema „Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?" hat sie die Argumente für und wider das rabbinische Amt von Frauen gesammelt und arbeitet sie akribisch ab, indem sie mit hoher Sachkenntnis die hebräische Bibel, den Talmud, die mittelalterlichen jüdischen Autoritäten und die jüngere Responsenliteratur heranzieht, also eine dezidiert halachische Argumentation führt und damit gleichzeitig ihre formale Eignung für das Rabbinat unter Beweis stellt. Als hermeneutischer Leitfaden läßt sich ihr Standort im konservativen Judentum deutlich erkennen: auf der einen Seite kritisiert sie einen orthodoxen Buchstabenglauben, der keinen Raum für die Aufnahme neuer Entwicklungen lasse, auf der anderen Seite lehnt sie aber auch die Anpassung an den Zeitgeist dann ab, wenn diese nicht mit der eigenen Tradition vermittelt werden kann. Mit Schlagfertigkeit und einem guten Schuß Humor zeigt sie immer wieder, daß Schlußfolgerungen, die die Tradition gegen das öffentliche Sprechen oder Lehren von Frauen gezogen hat, sich ähnlich auch gegen Männer in vergleichbaren Lebenssituationen wenden lassen bzw. daß viele der traditionellen Ausschlußgründe an bestimmte kulturelle Vorgaben geknüpft sind, die in der Gegenwart des 20. Jh.s so nicht mehr gelten. Entsprechend lautet der vorletzte Satz ihrer Studie: „Außer Vorurteil und Ungewohntsein steht hal(achisch) fast nichts dem Bekleiden des rabbinischen Amtes seitens der Frau entgegen" (88).

Das einzige von dieser Arbeit erhaltene Manuskript, eine Blaupause mit vielen Randbemerkungen, legt Elisa Klapheck in einer Erstedition vor. Hilfreich sind hier v. a. die Übersetzung aller hebräischen Textpassagen ins Deutsche und die Aufschlüsselung aller Abkürzungen. Man darf der Herausgeberin danken, daß sie dieses einzigartige Dokument aus dem jüdischen Berlin der Weimarer Zeit zugänglich gemacht und erschlossen hat.

5. Studien zwischen Sozial- und Religionswissenschaften

Abschließend sei auf zwei Sammelbde hingewiesen, die jeweils unterschiedlich in den Schnittpunkten zwischen Sozial- und Religionswissenschaften sowie diversen Disziplinen der Theologie angesiedelt sind[27].

Die unter dem Titel „Religion und Geschlechterverhältnis" gesammelten Beiträge verstehen sich als erste Brückenschläge zwischen einer bis dato recht geschlechter-blinden Religionssoziologie und einer religions-ignoranten Geschlechtersoziologie. Sie sind geordnet nach Studien zur Religiosität von Frauen und Männern in historischer Perspektive und solchen mit Gegenwartsfokus, zu den Themen „Arbeiten in der Kirche", „alternativer Religiosität" und „Frauen und Islam". Zwei eher grundsätzliche Beiträge bilden den Rahmen.

Der eröffnende Beitrag von Annette Wilke (Wie im Himmel, so auf Erden? Religiöse Symbolik und Weiblichkeitskonstruktionen [19–36]) fordert die kritische Revision einer gängigen Grundannahme der frühen feministischen Theorie und Theologie ein, der zufolge die gesellschaftliche Hochschätzung von Frauen und die Zulassung weiblich-göttlicher Bilder sich gegenseitig beding-

[26] **Knauß**, Stefanie, **Drachenfrau und Geistfeuer**. Neue Metaphern für Gott in der jüdischen feministischen Theologie und Praxis. – Münster: Lit 2002 (Pontes 11), kt. € 14,90 ISBN: 3–8258–6234–8; **Wallach-Faller**, Marianne, **Die Frau im Tallit**. Judentum feministisch gelesen. Posthum hg. v. Doris Brodbeck / Yvonne Domhardt. – Zürich: Chronos 2000, 272 S., kt. € 19,90 ISBN: 3–905313–65–0; **Klapheck**, Elisa, **Fräulein Rabbiner Jonas: Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?** Eine Streitschrift von Regina Jonas, ediert – kommentiert – eingeleitet. – Teetz: Hentrich & Hentrich 2000, 325 S., Ln. € 20,00 ISBN: 3–933471–17–6.

[27] **Religion und Geschlechterverhältnis**, hg. v. Ingrid Lukatis / Regina Sommer / Christof Wolf. – Opladen: Leske + Budrich 2000, 300 S., kt. € 32,90 ISBN: 3–8100–2546–1; **Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften**, hg. v. Siri Fuhrmann / Erich Geldbach / Irmgard Pahl. – Münster: Lit 2003, 324 S. + CD-rom (Theologische Frauenforschung in Europa Bd. 12); kt. € 19,90 ISBN: 3–8258–6454–5.

ten. Vielmehr sei eine doppelte Differenzierung nötig: zu trennen ist zwischen religiösen Symbolen, die Projektionsflächen bereitstellen, welche selektiv genutzt werden, und gesellschaftlichen Diskursen über Weiblichkeits- und Männlichkeitsvorstellungen, die nicht einlinig an religiöse Symbole gekoppelt sind. Zu unterscheiden sind sodann im Blick sowohl auf die Göttinnen der Frühgeschichte als auch auf die Göttinnen lebender Religionen wie denen des hinduistischen Indiens die nicht selten verklärende Fremdwahrnehmungen westlich-gebildeter Frauen und die Eigenwahrnehmungen der Frauen aus „Göttinnen-Kulturen" selbst, die ihre Weiblichkeit durchaus nicht oder anders, als es der westliche Blick will, auf diese Göttinnen beziehen.

Der den Bd abschließende Beitrag von Monika Wohlrab-Sahr und Julika Rosenstock (279–298) skizziert eine Theorie des Zusammenhangs von religiöser, sozialer und Geschlechter-Ordnung in fundamentalistischen Bewegungen mit der Vermutung, damit durchaus über derartige Gruppen hinausreichende Strukturen zu benennen. Funktionieren kann die Herstellung dieses Zusammenhangs, weil in der religiösen und der erotischen Sphäre gleichartige Erfahrungen abgerufen werden können, diese beiden Sphären „wechselseitig vertretbar" sind (Max Weber). Und auf Dauer gestellt werden kann der Zusammenhang nicht zuletzt dadurch, daß er sich mit einer wirkungsvollen „Zweitcodierung" (Niklas Luhmann) verknüpft, der Unterscheidung von „rein" und „unrein". Gerade diese These dürfte hilfreich dabei sein, die spezifische Mischung von „Archaischem" und „Ethischem" (A. Angenendt) in Religionsgemeinschaften der Gegenwart wahrzunehmen und sie etwa mit der Frage nach Autorität in diesen Gemeinschaften zu verknüpfen. Die vorschnelle Behauptung einer Isomorphie zwischen dem Vorliegen von Reinheits-/Unreinheitskategorien und mangelnder religiöser Selbstaufklärung wäre dabei allerdings zu vermeiden.

Der Bd enthält zum einen Artikel, die auf Ausschnitte weiblicher Lebenswirklichkeit eingehen, so Sabine Federmann zu Frauen in christlichen Gruppen (149–156), Karin Werner zu weiblichen Lebensstilen und Neo-Islam in Kairo (241–250) oder Sigrid Nökel zur Bedeutung der Religiosität junger muslimischer Frauen in Deutschland (261–270). Daneben stehen Beiträge, die Weiblichkeitskonstruktionen thematisieren, wie Walburga Hoff, die zu Weiblichkeitskonstruktionen in den Berufsstrukturen der Katholischen Kirche schreibt (181–192), oder Gertrud Hüwelmeier zu Weiblichkeitskonstruktionen in der Ordensgemeinschaft der „Armen Dienstmägde Jesu Christi" (215–224). Dazu aber treten auch eine ganze Reihe von Studien, die dezidiert zwischen Männern und Frauen vergleichen bzw. Geschlechterverhältnisse analysieren; genannt seien nur Christof Wolf, Zur Entwicklung der Kirchlichkeit von Männern und Frauen 1953 bis 1992 (69–84) und das Gemeinschaftswerk von Christiane Bender, Hans Grassl und Heidrun Motzkau zur geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in kirchlichen Organisationen (171–180). Auch die Bedeutung des Kopftuchs für das Selbstverständnis von Musliminnen wird von Gritt M. Klinkhammer exploriert für das innerislamische Geschlechterverhältnis (271–278).

Zur Erforschung sozialer Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften hat sich auf Initiative der inzwischen emeritierten Bochumer Liturgiewissenschaftlerin Irmgard Pahl für den Zeitraum 1999–2002 eine interdisziplinäre „Landesarbeitsgemeinschaft Feministische Theologie" gegründet. Ihre Ergebnisse liegen nun in einem Sammelbd mit insgesamt 15 Artikeln vor. Eine beigegebene CD-Rom macht den Text des Buches auch im pdf-Format zugänglich und bietet zusätzliches Material rund um die LAG.

Neben eher „flächigen" Artikeln etwa zur rechtlichen Stellung der Frau in der katholischen Kirche (Heinrich J. F. Reinhardt [55–64]) oder zum Bild der Frau in der orthodoxen Kirche (Stefanie Tünnermann [39–54]) sind mehrere Schwerpunkte zu erkennen: Drei Beiträge dokumentieren ein Forschungsprojekt der Siegener Evangelischen Kirchengeschichtlerin Ute Gause und ihrer Mitarbeiterinnen zur Aufarbeitung der Geschichte der Diakonissen von Kaiserswerth, nicht zuletzt mit dem Mittel der oral history; zwei weitere Studien gehen auf die Heilsarmee ein, wiederum zwei Beiträge beziehen sich auf weibliches Ehrenamt in Gesellschaft und Kirche. Die Soziologin Ursula Henke hat zwei Grundlagenbeiträge zu Typen des sozialen Handelns (7–14) und zur Konstruktion von Weiblichkeit in Vergangenheit und Gegenwart (15–24) beigesteuert. Für eine feministische Christologie brisant sind die Untersuchungen des Paderborner Neutestamentlers Martin Leutzsch zur Vision eines weiblichen Christus (25–38), insofern sie historische Kontroversen und aktuelle empirische Erhebungen einbringen und die durchaus gegebene Ambivalenz eines solchen Symbols andeuten. Einen interreligiösen Aspekt erhält das Projekt und mit ihm die vorliegende Publikation zum einen über eine Skizze von Maike Strobel (119–140) zum Engagement jüdischer Frauen in Wohltätigkeit und moderner Sozialarbeit (v. a. 19. und beginnendes 20. Jh.), zum anderen über eine Untersuchung der Münsteraner Religionswissenschaftlerin Annette Wilke und ihrer Mitarbeiterin Regina Fries (269–302), die im Projektzeitraum zwei interkulturelle bzw. interreligiöse Arbeitskreise von Frauen, einen deutsch-türkischen und einem christlich-muslimischen, teilnehmend erforscht haben.

Der Bd dokumentiert eine breite Palette von Fragestellungen und Forschungsansätzen, von denen zu hoffen ist, daß sie in dieser und ähnlicher Weise fortgesetzt werden. Für die Theologie ist es (über)lebenswichtig, sich in interdisziplinäre und interreligiöse Zusammenhänge einzubringen und deutlich zu machen, wo ihr spezifischer Beitrag liegt. Die theologische Frauenforschung mit ihren vielfältigen Ansätzen interdisziplinärer und interreligiöser Vernetzung geht hier bereits den richtigen Weg.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Theillier, Patrick: **Lourdes: Wenn man von Wundern spricht.** – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2003. 136 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–936484–11–2

Der sich allenthalben als „Dr. med." titulierende Autor ist von Haus aus Homöopath und seit 1998 Leiter des Medizinischen Büros in Lourdes sowie Präsident der Internationalen Medizinischen Vereinigung von Lourdes, für das auch auf den letzten Seiten unverhohlen Werbung betrieben wird. Der etwas unsinnige deutsche Titel erklärt sich wohl aus dem Bestreben, den Wallfahrtsort unbedingt herauszustellen: Im Original steht einfach und den Inhalt treffend: „Et on si parlait des miracles ..." Das Büchlein ist ursprünglich für Jugendliche geschrieben: Der ein wenig arrogant wirkende Autor (Stereotyp: „Können Sie mir noch folgen?") hält einen Lehrdialog mit einem unbekannt bleibenden, ein bißchen unbedarften Gesprächspartner (dem Leser?), um ihn knapp mit der Arbeit seines Büros und ausführlich mit seiner Theologie des Wunders vertraut zu machen. In jedem Sachkapitel gibt es auch eine unkritisch referierte Wundergeschichte, die manchmal nur locker (Anrufung Marias), manchmal gar nicht (Wunder für die Kanonisation von Edith Stein) mit dem Pyrenäenort zusammenhängt.

Man erfährt zum ersten Punkt, daß von den 6000 bis 7000 Meldungen wunderbarer Heilungen seit 1858 bis zum Jahr 1999 gerade einmal 66 anerkannt worden sind, also etwa ein Prozent. Anerkennung besagt: Das Phänomen ist zum einen eine tatsächliche und dauerhafte Heilung aus einer Krankheit, und zum anderen ist diese Heilung medizinisch nicht erklärbar. Sie ist ein Phänomen, „das allen Beobachtungen und der medizinischen Erfahrung widerspricht und wissenschaftlich nicht zu erklären ist" (35). Exakterweise müßte man hinzufügen: „... nach heutigem Stand der Medizin".

Der zweite Punkt, die Wundertheologie, ist das eigentliche, mit apologetischer Verve vorgebrachte Anliegen des Mediziners. Entscheidend ist die Frage, was eigentlich ein Wunder sei. Er antwortet: „Die Anerkenntnis, dass dieses Ereignis mit einer Gottheit in Zusammenhang steht, die dem Menschen Gutes will" (23). Da man diese Anerkenntnis entsprechend seiner Religiosität allem und jedem geben kann, ist in der Tat auch alles und jedes letzten Endes ein Wunder: Ein Sonnenaufgang, die Selbstheilungskraft des menschlichen Körpers bei Verletzungen, ein Baby (70f). Da aber dann, wenn alles wunderbar ist, nichts mehr ein Wunder sein kann, korrigiert Theillier: Wunder ist „ein übernatürliches Eingreifen" Gottes (72).

Der weite Wunderbegriff hat die Schwierigkeit, daß man erklären muß, daß offensichtlich Gott nicht jedem wohl will und nicht allen Menschen z. B. Heilung aus der Krankheit widerfährt. Das Werk erkennt das Problem, das mit der Theodizeefrage natürlich identisch ist, aber umgeht es mit frommen Floskeln: „Das Gesetz der Liebe ist das wirkliche Gesetz des Lebens" (81). Doch gerade das steht in Frage!

Das eigentliche Problem ist der enge Wunderbegriff (übernatürlicher Eingriff). Der Autor geht nicht auf die Frage ein, wie sich ein solches mit dem Gottesbegriff vereinbaren läßt, sondern rekurriert sofort auf die Ebene des Zeichens. Hier steht er im Konsens mit der gegenwärtigen Theologie. Das (als solches vom Menschen er- und anerkannte) Wunderbare kann nicht wie der wissenschaftliche Diskurs auf der Kausalschiene (woher kommt das Ereignis?), es muß in einem Glaubensdiskurs final (welches ist der Sinn?) hermeneutisch erschlossen werden. Zeichen geben zu denken, aber den Denkvorgang muß der dadurch herausgeforderte Mensch in Freiheit selbst vollziehen. Ob also etwas ein Wunder im engeren Sinn ist, kann nicht naturwissenschaftlich bewiesen, sondern nur durch „innere Überzeugung" – nicht ohne den Konsens der anderen Menschen – geschaut werden (114). Es setzt mithin bereits Glauben voraus, mindestens in einer rudimentären Form. M. Blondel, der das Motto eines der Kapitel liefert, hat von der Reife zur Erkenntnis göttlichen Handelns gesprochen (vgl. 68).

Entsprechend seiner Intention vermag das Buch gewiß zu einer geklärten Aufmerksamkeit für ein Phänomen bewegen, das nach wie

vor Aufsehen erregt. Eine wirkliche theologische Diskussion ersetzt es nicht.

Pentling Wolfgang Beinert

Confessional Sanctity (c. 1500 – c. 1800), ed. b. Jürgen Beyer / Albrecht Burkardt / Fred van Lieburg / Marc Wingens. – Mainz: Philipp von Zabern 2003. XIV, 386 S. (Veröffentlichungen d. Instituts f. Europ. Geschichte Mainz – Abt. f. abendländ. Religionsgeschichte, Beiheft 51), geb. € 39,00 ISBN: 3–8053–2998–9

Der Bd sammelt 22 teilweise revidierte Essays in der Originalsprache (5 dt., 6 frz., 11 engl. Beiträge), die 1998 auf einem vom Huizinga Instituut Dordrecht (NL) veranstalteten Symposium über die Heiligen als Modelle christlichen Lebens vorgetragen worden sind. Im Blick standen dabei lediglich die Länder des europäischen Westens; der Osten war vollkommen ausgeblendet. Der Akzent lag zum einen auf dem Zeitraum Frühe Neuzeit, zum anderen auf der konfessionellen Ausprägung des Heiligenideals. Tatsächlich haben bei gebotener Differenzierung entsprechend den je eigenen theologischen Vorgaben (im reformatorischen Bereich gibt es beispielshalber keine postmortalen Wunderberichte von großen Christen) auch die nicht katholischen Gemeinschaften Vorstellungen von Heiligkeit entwickelt und sie an ihren Mitgliedern zu exemplifizieren gesucht. Schon Luther bekommt in der Ikonographie entsprechende Attribute.

P. Dinzelbacher liefert den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit mit einer einleitenden Betrachtung über die verschiedenen Heiligkeitsmodelle vom Martyrer bis zum Adelsheiligen, wobei die Linien bis in die unmittelbare Gegenwart ausgezogen werden. Die restlichen Referate sind untergliedert in drei Gruppen: „Saintly models" ist die weitaus frequentierteste Abteilung mit nahezu der Hälfte der vorgelegten Arbeiten. Es folgt eine Sektion „Saintly Living" (zwei Vorträge) und der Block „Living Saints" (acht Statements). Willem Frijhoff zieht ein kundiges Resümee der Tagung.

Es ist unmöglich, die Einzelkapitel auch nur zusammenzufassen. Alle sind von Experten mit profunder Vertrautheit, ihre Materie angehend, verfaßt. Sie decken ein außergewöhnlich breites Spektrum ab. Da lesen wir etwa vom Geistlichen Tagebuch des Jesuiten Peter Faber (Dominique Julia) und dem Weg zur Heiligkeit seines Ordensvaters Ignatius (Pierre-Antoine Fabre). Obschon bestenfalls zwölf bis 14 Prozent der uns namentlich bekannten rund 20 000 Heiligen (ohne die einem Schreibfehler die Existenz verdankenden 11 000 Jungfrauen der hl. Ursula) weiblich waren, wird zeitgerecht den Frauen viel Aufmerksamkeit im Bd gewidmet: Als katholische Modellfiguren treten Theresa von Avila und die Franziskanerin Johanna vom Kreuz († 1534) auf (Isabelle Poutrin). In einer lesenswerten Reflexion wird unter dem Gender-Aspekt eine Anthropologie des Heiligen anhand des Martyriumsbegriffs skizziert (Peter Burschel). Sogar die „heilige Anorexie" wird an fünf Fallbeispielen (für das Leib-Seele-Verhältnis) des 16. und 17. Jh.s nahegebracht (Waltraud Pulz). Insgesamt wären hier nicht weniger als mindestens acht Studien anzuführen.

Von besonderem Interesse sind die Betrachtungen über die nichtkatholischen Heiligenparadigmen. Diskutiert werden sie bei den Täufern (Nicole Grochowina, Gary K. Waite), Pietisten und Methodisten (Leendert F. Groenendijk), im schwedisch-lutherischen Raum (Daniel Lindmark), anhand der Biographie der „protestantischen Nonne" Maria Margaretha van Valckenisse († 1658) von Marc Wingens, des Gebetsheilers Johann Thamsen (Jürgen Beyer) sowie des estnischen Herrnhuters Tallima Paap (Ülo Valk).

Der knappe und unvollständige Überblick über die reiche und weit gespannte Thematik des Buches zeigt: Für die Kirchengeschichtler ist es eine Fundgrube, die nicht so schnell zu erschöpfen ist. Ein erhebliches Manko soll nicht verschwiegen werden: Es gibt keinerlei Register, nicht einmal eines mit den Namen. „Confessional Sanctity" ist da kein Einzelfall. Doch das macht die Sache für die wissenschaftliche Nutzung nicht einfacher.

Pentling Wolfgang Beinert

Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie, hg. von Wilhelm Geerlings / Josef Meyer zu Schlochtern. – Paderborn / München / Wien / Zürich: Ferdinand Schöningh 2003. 175 S. (Paderborner Theol. Studien, 33), brosch. € 19,90 ISBN: 3–506–76284–2

Der Bd vereinigt Vorträge eines interdisziplinären Gesprächs aus Anlaß des 65. Geburtstages von Hermann Josef Pottmeyer. Indem sie, wie die Hg. im Vorwort sagen, Herausforderungen der Gegenwart analysieren und in ihrem Licht Tradition so bedenken, daß die in ihr angelegte Möglichkeit zu Innovationen aufgeht, die zur Zukunftsfähigkeit des Christentums beitragen könnten, entsprechen sie dem Anliegen von Hermann Josef Pottmeyer, „der Theologie aus dem historischen Rückblick treibt und gleichzeitig nach vorne gewandt ist" (7).

Eine genauere Beschreibung der grundlegenden Signatur der Theologie Hermann Josef Pottmeyers liefert der prägnante Schlußbeitrag von Josef Meyer zu Schlochtern „Verantwortete Zeitgenossenschaft. Tradition und Innovation in der theologischen Hermeneutik von Hermann Josef Pottmeyer" (153–163): Danach waltet in Pottmeyers meisterhafter kritischer Erschließung historischer, v. a. amtlicher Texte im Blick auf ihre Rezeption in der Gegenwart eine theologische Hermeneutik, zu deren Hauptziel die methodisch reflektierte zeitgemäße Vermittlung von Überlieferung und Erneuerung der Kirche gehört, weshalb sie die Treue der kirchlichen Überlieferung als geschichtliche Kontinuität und Identität denken muß, die Diskontinuitäten und Innovationen einschließen, während das kirchliche Traditionssubjekt in erneuter Treue zum Wort Gottes bestimmte seiner kirchlichen Bezeugungsgestalten überschreiten kann und überschreiten muß.

Ein schönes Beispiel dieser Pottmeyerschen theologischen Auslegungskunst ist selbst in den Bd aufgenommen worden, die erweiterte Fassung seiner Bochumer Abschiedsvorlesung „Johannes Paul II. und die Verwirklichung des II. Vatikanums. Eine Bilanz auf der Schwelle zum neuen Jahrhundert" (133–152). Der Beitrag nimmt die Frage der Rezeption und Verwirklichung des II. Vatikanischen Konzils auf, indem zunächst – auch als Hommage an Papst Johannes Paul II. – die theologische und spirituelle Tiefe und die prophetische Kraft hervorgehoben werden, die in Vorbereitung und Durchführung des „Großen Jubiläums 2000" sichtbar werden, die von Johannes Paul II. als volle Verwirklichung des geistlichen Aufbruchs gedacht waren, den das II. Vatikanische Konzil darstellt. Im Vergleich des Apostolischen Schreibens „Tertio Millennio Adveniente" von 1994 mit dem Schlußdokument der Bischofssynode von 1985 (135–146) gelingt es Pottmeyer denn auch ein weiteres Mal, die Schwierigkeiten der Interpretation und Rezeption der Ekklesiologie des Konzils sichtbar zu machen, aber auch überzeugende Folgerungen für die weitere Verwirklichung des II. Vatikanums abzuleiten (146–150): Die Konkurrenz der ekklesiologischen Leitbegriffe (Volk Gottes, Leib Christi, Gemeinschaft, Sakrament) wird mit Recht semantisch und pragmatisch, d. h. mit Blick auf deren semantische und pragmatische Unaustauschbarkeit und Notwendigkeit aufgelöst. Der Schlußblick auf das Apostolische Schreiben „Novo Millennio Ineunte" und seine Betonung der spirituellen und strukturellen Aspekte der communio, die das eigentliche Wesen der Kirche verkörpert, sieht das bisher Gesagte ein weiteres Mal eindrucksvoll bestätigt.

Die übrigen Beiträge, unterschiedlich in der Thematik, in der Disziplinzugehörigkeit, im methodischen Zugriff und auch im literarischen Genus, werden durch die Fragestellung Tradition und Innovation zwar nur locker zusammengehalten, vermögen aber je für sich hinsichtlich der Gesamtfragestellung bedenkenswerte Anstöße zu geben. Einige Beiträge rücken methodologische bzw. hermeneutische Fragestellungen in den Vordergrund, andere konzentrieren sich auf paradigmatische inhaltliche Exempel.

Zur ersten Gruppe zählt der Beitrag des Kirchenhistorikers Arnold Angenendt „Christentum und Akkulturation" (9–32). An Hand von anschaulichen Belegen wird hier zunächst gezeigt, wie gegenüber dem erbbiologisch verankerten stammesgesellschaftlichen Verhalten mit seinen gefährlichen Implikaten oder Folgen (Fremdenhaß, Nationalismus, Rassismus, Stammeskämpfe) die Traditionen universaler Menschlichkeit eine enorme Kulturleistung gegen die Natur darstellen, ja der Mensch überhaupt nur überlebt hat, weil an die Stelle angeborener Instinkte die Regeln kultureller Traditionen getreten sind. Kultur gibt es, insofern solche Durchbrüche aufgrund erworbener Einsichten durch Kodifizierung und Kanonisierung, durch Zivilisationsapparate, Schriftkultur, Schulen und Bildung gesichert und auf Dauer gestellt worden sind. Bei diesen Durchbrüchen und ihren Sicherungen hat Religion und insbesondere das Christentum eine unabdingbare Rolle gespielt. Wissenschaftsmethodisch bedeute diese wechselseitige Bedingung von Kultur und Religion für die Theologie einerseits, daß der kulturelle und soziale Kontext in der theologischen Hermeneutik eine unerläßliche Bedeutung erhält, andererseits, daß die vom Christentum initiierte Kulturkette auch im Sinn einer historischen Apologie des Christentums sichtbar gemacht werden kann und muß. Dem kann man eigentlich nur nachdrücklich zustimmen.

Zu dieser methodologisch-hermeneutisch ausgerichteten Gruppe gehört auch der Beitrag von Karl Lehmann „Tradition und Innovation aus der Sicht des systematischen Theologen" (119–132), der in gewohnt sicherem systematisch-theologischen Zugriff die theologische Neuheitsvorstellung zunächst in der Eschatologie und dann insbesondere in der neuen und definitiven Offenbarung Gottes in Jesus Christus gründen läßt, während der auch in der christlichen Theologie aufgenommene Altersbeweis letztlich auf ein allgemeines apologetisches Denkmuster zurückgeführt wird (darin freilich eine genuin religiöse Bedeutung des Ursprungsdenkens möglicherweise etwas zu schnell ausblendend). Die auch für das theologische Verständnis wahrer Tradition gültige Zusammengehörigkeit von Kontinuität und Innovation, Treue und Erneuerung wird hingegen pneumatologisch begründet (besonders mit Blick auf die johanneischen Parakletsprüche). Hilfreich auch in den Schlußabschnitten die Hin-

weise zum entsprechenden hermeneutisch-theologischen Instrumentarium (Loci theologici, theologische Qualifikationen, ökumenischer Dialog) und seiner konkreten Anwendung.

Der kurze, vermutlich nicht mehr überarbeitete Beitrag des Patristikers Wilhelm Geerlings „Kategorien zur Beschreibung des historischen Übergangs" (57–61) sieht mit Blick auf die altkirchliche Theologie das Christentum und seinen Universalismus ebenfalls als religionsgeschichtlich revolutionäre Umwälzung gegenüber bisher dominierender ethnischer Gebundenheit. Im christlichen Neuheitsdenken (Menschwerdung als unüberbietbarer Fortschritt) seien außerdem – trotz des vorübergehend versuchten apologetischen Altersbeweises – Kontinuitätsdenken und naiv-optimistische Fortschrittstheorie zerbrochen worden, auch wenn später die Idee eines kulturellen Fortschrittes theologisch wieder aufgenommen worden sei. Worin die geschichtstheoretische Klärung der Kategorien des Übergangs besteht, ist mir allerdings nicht ganz klar geworden.

Zwischen traditionstheoretischer Methodenreflexion und traditionstheoretischem Fallbeispiel bewegt sich der religionssoziologische Beitrag von Franz-Xaver Kaufmann „Ist das Christentum zukunftsfähig?" (63–85). Denn zum einen geht es um die Zukunftsfähigkeit der christlichen Tradition, die im gegenwärtigen westeuropäischen Kontext fragwürdig geworden zu sein scheint, zum anderen um die Frage, unter welchen Bedingungen eine Antwort möglich ist. Wenn gilt: „Der Abbruch christlicher Glaubensvermittlung ist (...) im wesentlichen auf das Brüchigwerden sozialer Vermittlungen christlicher Sinngehalte im Amalgam lebensweltlicher Traditionen zurückzuführen" (74), dann setzt eine neue Plausibilisierung (entweder durch eine Faszination, die Alltagserfahrungen sprengt, oder durch eine alltäglich sich vollziehende Bewährung) zunächst eine inhaltliche Kontinuität der Glaubensbestände voraus; dann bedarf es auch weltdistanzierter religiöser Erfahrungsmuster (eines Berge versetzenden Glaubens), schließlich sind auch bestimmte, nämlich partizipatorische Kirchenstrukturen nötig. Auf diese Weise wird gerade in religionssoziologischer Perspektive der komplexe Charakter der christlichen Glaubensüberlieferung im postmodernen Kontext sehr gut sichtbar.

Zu den ausgesprochenen Fallstudien gehört der wichtige Beitrag von Ernst-Wolfgang Böckenförde „Überlegungen zu einer Theologie des modernen säkularen Rechts" (33–56), der das Ziel verfolgt, die Theologie für das Gespräch mit dem modernen säkularen Recht anschlußfähig zu machen, weil die Naturrechtslehre aufgrund ihres ethischen Rechtsbegriffes das auf der Entzweiung von Ethik und Recht basierende moderne Recht gar nicht erfassen kann. Wie können also die beiden divergierenden Rechtstraditionen theologisch aufeinander bezogen werden, zumal in der faktischen kirchlichen Anerkennung des Rechtes der Religionsfreiheit ein erhebliches hermeneutisches Konfliktpotential besteht (Kontinuität und Diskontinuität der kirchlichen Lehre) und deswegen eine Differenzierung von Ethik und Recht in der kirchlichen Lehre unausweichlich erscheint? Die m. E. überzeugende (traditionshermeneutische) Lösung besteht darin, daß die christliche Glaubensüberlieferung hinsichtlich jener Grundinhalte in Erinnerung gerufen wird, die der modernen Ausdifferenzierung von Ethik und Recht, die ihre unmittelbar eigenen Gründe hatte, auch theologischen Sinn zu geben vermag, insofern das säkulare positive Recht vom Naturrecht nun nicht einfach abgetrennt wird, wohl aber einen eigenen theologisch begründbaren Status erhält, nämlich als äußere Erhaltensordnung für die Menschen (in deutlicher Annäherung and Luthers usus legis politicus, aber auch in Entsprechung zu den Ausführungen des Thomas von Aquin zum positiven Recht).

Auch der Beitrag von Robert A. Krieg „Karl Adam, der Nationalsozialismus und ‚lebendige Tradition'" (87–117) ist eine Fallstudie. Sie will klären, inwieweit Karl Adams versuchte Annäherung an das Dritte Reich in den theologischen Voraussetzungen dieses wichtigen und einflußreichen katholischen Theologen der Zwischenkriegszeit zu suchen und zu finden ist, der das II. Vatikanische Konzil indirekt mitvorbereitet hat. Für seinen Brückenschlag zum Nationalsozialismus – so lautet die diskussionswürdige These – sind nicht seine Christologie und seine Ekklesiologie (hier steht in der Tradition der katholischen Tübinger Schule), sondern ist sein neuzeitkritisches Geschichtsbild verantwortlich, demzufolge die Neuzeit einen Abfall vom Katholizismus darstellt. Obwohl er die Neuscholastik verlassen hat, bleibt er in Verbindung mit seinem Natur-Übernatur-Schema und einer unzureichenden Pneumatologie blind für die christlichen Wurzeln und Möglichkeiten der Neuzeit, besonders den Autonomiegedanken und den Freiheitsgedanken, und deshalb anfällig dafür, den Nationalsozialismus als Verbündeten für seinen Versuch einer Einheit von deutscher Kultur und katholischer Kirche zu verstehen.

Man darf von einem solchen Sammelbd natürlich nicht eine konsistente Traditionstheorie bzw. Traditionstheologie erwarten. Es handelt sich eher um einzelne Bausteine dazu, entweder in methodologischer bzw. hermeneutischer oder in mehr exemplarischer oder paradigmatischer Hinsicht. Hier hat der ohne Zweifel lesenswerte Bd seine Meriten. Aber er ist auch lehrreich in denjenigen Punkten, in denen die traditionstheoretischen Reflexionen weitergeführt zu werden verdienen. Das beginnt bei der Verwendung des Traditionsbegriffes, der – auch in ein und demselben Beitrag – sowohl in einer engen Bedeutung (etwa in Opposition zu „Innovation") als auch in einer weiten Bedeutung (in der „Innovation", „Diskontinuität" u. ä. eingeschlossen erscheinen) verwendet werden kann. Die unterschiedlichen historischen und pragmatischen Kontexte und Funktionen solcher Verwendungsweisen werden jedoch kaum näher reflektiert. Ähnliches gilt für das, was man die Logik kultureller und religiöser Traditionen nennen kann, nämlich die Strukturfragen und die Klärung der Kategorien. Grundlegende traditionstheoretische Begriffe (wie etwa Kontinuität und Diskontinuität) werden logisch-semantisch immer noch sehr verschwommen gehandhabt. Etwas geläufiger sind hermeneutische und pragmatische Überlegungen, aber daß sie bereits systematisch konsequent eingesetzt würden, kann man wohl nicht behaupten. Besonders bei solchen Fragen, wie eine bestimmte historische Erfahrung die Struktur systematisch-theologischer Vorstellungen bestimmen kann oder faktisch bestimmt hat oder wie umgekehrt bestimmte systematisch-theologische Grundvorstellungen bestimmte praktische Optionen nahelegen oder verhindern, wäre viel systematischer als bisher der wechselseitigen Bestimmung logischer, hermeneutischer und pragmatischer Aspekte im Rahmen einer komplexen Theorie der Tradition nachzugehen.

Frankfurt a. M. Siegfried Wiedenhofer

Berger, Klaus: **Ist Gott Person?** Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. 208 S., geb. € 19,95 ISBN: 3–579–06402–9

Berger setzt ein mit einer deutlichen Wendung gegen K. Rahner. Dessen unpersönlich bleibende, in der „Mystik des Unfassbaren" sich ergehende Rede über Gott ist dem Neutestamentler fremd. Rahner vermag von Gott oder doch vom „Übernatürlichen" zu reden ohne Bezug auf Jesus – wie könnte jemand, der vom Neuen Testament her kommt, da Ruhe geben? Gegen die Verflüchtigung Gottes in die Nacht, in der alle Katzen grau sind, gegen den zu allen Zeiten lauernden Deismus, gegen einen sich modern-mystisch gebenden Neo-Buddhismus und gegen einen kritischen Rationalismus, der längst eine eigene Art von Religion geworden ist, ist es B. um Kenntlichkeit des christlichen Gottesbildes zu tun. Und damit um Gott als einzigartige und unverwechselbare *Person*.

Er erzählt, was er, gestützt auf seine einzigartige Kenntnis des biblischen und außerbiblischen Schrifttums, über Gott findet: Gott spricht, beruft, sendet, erwählt, liebt. Er kann und will nachgeahmt werden. Er kann hören und erhören. Er will nicht allein sein. Und darum ist er nicht wie die vielen Götter, er ist einmalig. Was da über Gott zu lesen ist, deutet auf seine Personalität, auch wenn der Begriff Person der Bibel noch nicht bekannt ist. Aber wichtige Elemente des späteren Personbegriffs sind biblisch in der Beziehung Gottes zu seinem Volk angelegt und haben später personales Denken beflügelt, ja erst möglich gemacht. Die Personhaftigkeit Gottes ergibt sich, so zeigt schon die Herkunft aus den Begriffen prosopon/persona, aus der Öffentlichkeit seines Auftretens, sie ist theatralisch-liturgisch gemeint – so im Anschluß an E. Peterson. Sie enthält noch nicht die für die Neuzeit wichtigen Dimensionen Reflexivität, Selbstbewußtsein, Freiheit, so daß, wie B. hervorhebt, der Weg zur protestantischen Subjektivität seine Berechtigung hat; freilich bleibt die Spannung zwischen dem neutestamentlichen und dem individualisierenden Personbegriff bestehen. Gott als Person, der im Menschen sein Bild, seinen Repräsentanten, seinen Sachwalter gegenüber der natürlichen Welt schafft, ist auf die Gegenseitigkeit der Treue und Verantwortung angelegt. Dem entspricht die prophetische Metapher der Ehe zwischen Gott und Israel. Es ist, zusammenfassend, angemessen, von Gott personal zu sprechen. Zwar ist auch der Personbegriff nur ein Modell. Indem es für Gott verwendet wird, ist es in angemessener Weise möglich, die Geschichten von ihm weiterzuerzählen. Zugleich aber wird auch dieses Modell überstiegen. Ein ausgezeichnetes Merkmal der Personalität Gottes ist *die Freude*, die biblisch geradezu „ein Gütesiegel oder Markenzeichen aller wichtigen Stationen der Geschichte des Heils" darstellt. In der Freude aber überschreitet sich einer und wird frei von sich selbst. Indem Menschen die Freude Gottes nachahmen – in Liebe und Gotteslob – werden sie selbst vergöttlicht. Kann der Personbegriff (über dessen philosophische Facetten B. übrigens gut genug informiert ist) das noch fassen?

Damit kommt das Buch zum Thema Trinität. Konnte es bisher noch so scheinen, als setze B. einfach aus der Souveränität seines biblischen Wissens Akzente im religiösen Diskurs der Gegenwart, so wird nun deutlich, daß er investigative Theologie betreibt. Was hier aus der Sicht eines Neutestamentlers zur Dreieinigkeit gesagt wird, ist neu. B. geht die Texte mit den Triaden von Gott, Christus und Geist nicht unter der Frage an, ob sie die spätere Trinitätslehre bereits andeuten, sondern was sie selbst zu sagen haben. Diese Texte reden, unter verschiedenen Modellen, von der Erfahrung der Fülle des Heils, das in einem Namen oder Begriff nicht zu fassen ist, von gött-

licher Aufgabenteilung gegenüber der Gemeinde, von Vergangenheit und Zukunft Gottes. Nicht die Verteidigung des Monotheismus war das Problem des Neuen Testaments, sondern der Reichtum der Bezeugungen Gottes und die vielen Weisen der Teilhabe an ihm.

Die Verwendung des maskulinen Genus in vorstehenden Sätzen gibt Anlaß, auf den bedenkenswerten Exkurs B.s zur „Männlichkeit Gottes" extra hinzuweisen: von Gott werde männlich gesprochen, weil das Leben, das von ihm kommt, nicht auf die natürliche Art kommt, also nicht nach der Weise der Frauen. Diese Rede ist also Negation, keine Position.

B. verflüssigt das starr gewordene trinitarische Denken, führt es auf verstehbare und sinnvolle Aussagen zurück. Er deutet auf die Vorstellungsgehalte, die hinter den Aussagen stehen – die königliche Morgenaudienz, das Gerichtsverfahren, die Sendung eines Beauftragten, die Wiederkehr des Propheten in verschiedener Gestalt. So vollzieht sich von Seite zu Seite in diesem Buch eine Re-Ökonomisierung der Trinitätslehre. Die dogmatischen Probleme der späteren Zeit (Modalismus, Subordinatiation) kommen hier gar nicht auf; wer sie geltend macht, hält die Ebenen nicht auseinander.

Ein, vielleicht das wichtigste Ergebnis ist: Der Ort des trinitarischen Denkens ist die Öffentlichkeit und damit die Liturgie, weniger der persönliche Glaube. Liturgiewissenschaftler werden es zu schätzen wissen, wenn B. dazu aufruft, die „Liturgie als Öffentlichkeit vor dem Thron Gottes wiederzuentdecken". Umgekehrt gilt: Mit dem Verfall der Liturgie geht der Verfall des trinitarischen Glaubens einher. Damit ist viel erklärt.

Ich teile nicht die Meinung vieler Fachkollegen/innen, daß B. es sich mit seinen Büchern und zumal mit diesem „zu einfach macht". Es ist durchaus nicht so, daß er nur Brosamen fürs einfache Volk vom Tisch seiner Gelehrsamkeit herabfallen läßt. Wohl versucht er, auf einfache Fragen zu antworten. Aber seine Antworten sind alles andere als einfach, auch wenn er das Idiom der Wissenschaft vermeidet. Indem er in all seiner Kennerschaft die Komplexität des biblischen Zeugnisses ausbreitet, bewirkt er Komplexitätssteigerung. Man mag sich an der Knappheit seiner Ableitungen, an der Apodiktik seiner Urteile stoßen – aber er hat doch das Material präsentiert und sortiert, jetzt kann jeder damit arbeiten.

Ein Fachwissenschaftlicher von hohen Gnaden traut sich aus der Deckung seiner Disziplin heraus und bietet (ausdrücklich in Sachen Trinität) einen „Dialog mit der Dogmatik" an. Er verschweigt nicht, daß er den neueren dogmatischen Ansätzen zur Trinitätslehre (Greshake, Ackva u. a.) mit wachsendem Unverständnis gegenübersteht. Auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen im September 2004 wurden trinitarische Konzepte vorgetragen, als ob es Bibel nicht gäbe. Auf der anderen Seite ertönt bis in die Kreise engagierter Christen hinein die Forderung, das trinitarische Denken als bloß zeitbedingte, überflüssige Spekulation aufzugeben. Es scheint mir nicht so zu sein, daß die Dogmatik in der Lage wäre, den angebotenen Dialog auszuschlagen.

Und noch ein Letztes: B. geht den Weg der Ausdifferenzierung der theologischen Disziplinen wieder rückwärts. Schon lange ist zu bemerken, daß die Einheit der Theologie unter dem gesellschaftlichen Differenzierungsdruck zerfällt. Jüngst hat A. Angenendt darauf hingewiesen, wie sich die Dogmatik schon seit dem Mittelalter von der Liturgie weg-differenziert hat (Liturgik und Historik, 2001). Nun scheint es zunehmend so zu sein, daß sie sich ganz von der Kirche weg-differenziert und – jedenfalls an den deutschen Universitäten – zum selbstreferentiellen System im Rahmen der Wissenschaft wird. Wo ist, betrachtet man z. B. die Themen der letzten Tagungen der genannten Arbeitsgemeinschaft, noch der Zusammenhang mit den Fragen und Problemen der Gemeinden? Zur innerwissenschaftlichen Ausdifferenzierung gehört die verbreitete Sprachlosigkeit der theologischen Disziplinen zueinander. Bei B. trifft man auf ein ebenso frommes wie gelehrtes theologisches Denken, das die Einheit der Theologia (im altkirchlichen Sinne; vgl. E. Peterson) wieder aufscheinen läßt.

Dortmund Thomas Ruster

Exegese AT

Wynn-Williams, Damian J.: **The State of the Pentateuch.** A comparison of the approaches of M. Noth and E. Blum. Berlin: W. de Gruyter 1997. XI, 263 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 249), Ln € 88,00 ISBN: 3-11-015397-1

Diese Melbourner Diss. aus dem Jahr 1996 ist ein Beispiel problematischer exegetischer Apologetik. Am Beispiel der Jakoberzählung wird ein Vergleich der Zugänge von Martin Noth und von Erhard Blum zur Erforschung des Pentateuch unternommen, der sein Ziel in der Schlußfolgerung findet, daß das klassische Modell von Martin Noth zwar nicht problemfrei (etwa, was die Quelle E betrifft), aber doch leistungsfähiger sei. Man kann bereits fragen, wie sinnvoll die textliche Beschränkung auf Gen 25–33 ist (die sinnvollerweise in Titel oder Untertitel hätte angezeigt werden sollen), wenn es um das Problemfeld der Pentateuchforschung insgesamt geht, das ja wesentlich an der Frage der redaktionellen Verkettung der großen Überlieferungseinheiten hängt. Darüber hinaus leistet sich die vorgelegte Arbeit eine nicht sehr genaue Lektüre v. a. von Blums Arbeit und nimmt auch dessen spätere Modifikationen an seinem Modell nicht zur Kenntnis (vgl. ders., Studien zur Komposition des Pentateuch, 1990, 214, Anm. 35). Die Pentateuchforschung wird durch diese Diss. kaum weitergebracht, aber auch zur Erschließung von Blums wichtiger Arbeit zur Vätergeschichte kann sie beschränkt empfohlen werden.

Zürich Konrad Schmid

Lapsley, Jacqueline E.: **Can These Bones Live?** The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel. – Berlin / New York: de Gruyter 2000. XI, 208 S. (BZAW, 301), Ln € 84,00 ISBN: 3-11-016997-5

Die in Princeton (New Jersey) eingereichte Diss. setzt bei einer grundsätzlichen philosophischen Fragestellung ein: „Do our actions determine who we are as moral persons? Or does our moral character determine which actions we will take?" (1) Es geht m. a. W. um die Spannung zwischen Freiheit und Determinismus. Anhand des Ezechielbuches soll untersucht werden, wie in einer exemplarischen Krisen- und Umbruchssituation diese Spannung reflektiert und die Frage nach der Möglichkeit moralischen Handelns beantwortet wurde. Lapsley zufolge durchzieht die Spannung zwischen Determinismus und Freiheit das gesamte Ezechielbuch: „This tension is discernible in the apparently contradictory ways in which human beings are depicted in the book of Ezekiel: as capable of oboedience (and thus subject to calls to repentance) on the one hand, and as fundamentally incapable of oboedience (subject to a fairly strong determinism) on the other. The nature of human moral identity is in crisis, and Ezekiel's conflicting portraits of human beings reflect this crisis." (3f) Exemplarisch komme diese Spannung zum Ausdruck in der Aufforderung von Ez 18,31, derzufolge Israel sich ein neues Herz und einen neuen Geist schaffen solle, und der Aussage von 36,26 (vgl. 11,16), derzufolge JHWH Israel ein neues Herz und einen neuen Geist geben werde (11). L. unterscheidet zwischen einer „‚virtuous' moral selfhood, which assumes that human beings are capable of obedience" (4) und einer „‚neutral' moral selfhood, which involves the capacity to make morally neutral decisions (from the agent's perspective) and act on them. Neutral moral selfhood is necessary to take any action at all, but it does not presuppose any ability to know, intend and act for the good." (ebd.) Ausgangspunkt ihrer Unterscheidung ist dabei der Begriff des Selbst nach Charles Taylor (Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge 1989, dt.: Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität [stw 1233], Frankfurt/M. 1996). Die These der Arbeit lautet: „that a dual shift in the understanding of human beings as moral persons occurs in Ezekiel: a shift in both the *origin* and the *form* of human moral selfhood" (6, Kursivierung im Original). Das Modell einer „virtuous moral selfhood" werde im Fortgang des Buches durch das einer „neutral moral selfhood" abgelöst: „the origin of moral selfhood shifts from existing inherently in human beings to existing in God as a potential gift to humanity" (6). Diese neue Begründung des Ursprungs moralischer Identität habe Auswirkungen auf deren Form: „To be a virtuous moral self in much of the Hebrew Bible is to *act* rightly, obeying laws and doing commandments. But in much of Ezekiel, action recedes as the primary element in moral identity; rather, the moral selfhood given by God focuses on *knowledge*." (6)

Die Argumentation der Arbeit ist klar und präzise. Der Versuch, das Ezechielbuch für eine aktuelle philosophische Debatte nutzbar zu machen, macht den Leser neugierig und läßt ihn schnell erkennen, daß hier eine Fragestellung aufgeworfen wird, die für das Gesamtverständnis des Ezechielbuches grundlegend ist, an der sich die Forschung bisher jedoch nicht abgearbeitet hat. Die Arbeit stellt nicht nur einen höchst wichtigen Diskussionsbeitrag für die Forschung am Buch Ezechiel, sondern auch für eine Anthropologie und Ethik des Alten Testaments dar.

Die Arbeit ist in sieben Teile gegliedert: Auf ein einleitendes Kap. (1–14) mit Anmerkungen zur Anlage des Buches, zur Terminologie und zur Methodik folgt im zweiten Kap. (15–41) ein systematisch gegliederter Gang durch die Forschungsgeschichte („I. Early Concerns", „II. Individualism", „III. Wrestling with the Tension", „IV. A New Framework"), der nicht nur die Forschung des 19. und 20. Jh.s einbezieht, sondern auch die Kommentierung des Ezechielbuches durch Calvin und die Kirchenväter (Origenes und Theodoret von Kyros; der Kommentar des Hieronymus wird nicht berücksichtigt). Das dritte Kap. („Biblical Portraits of the Human Moral Self Outside of Ezekiel", 43–65) untersucht, in welcher Form die beiden von L. unterschiedenen Modelle des Selbst außerhalb des Ezechielbuches bezeugt sind. L. verzichtet dabei bewußt auf eine umfassende Diskussion der einschlägigen Belegstellen. Vielmehr greift sie exemplarisch Texte heraus. Der erste Teil des Kap.s („I. Virtuous Moral Selfhood: The Dominant View") diskutiert Gen 2–3 sowie Teile des Jeremiabuches. Der zweite Teil („II. Neutral Moral Selfhood: The Minority View") analysiert ebenfalls Passagen der Urgeschichte (erneut Gen 2–3; Gen 6,5; 8,21) sowie des Jeremiabuches. L. kommt zu dem Schluß, daß die beiden von ihr unterschiedenen Modelle nicht gleichberechtigt nebeneinanderstehen, sondern das deterministische Modell deutlich unterrepräsentiert ist. Als weitere Belegstellen für das Modell einer „neutral moral selfhood" werden genannt: „some narrative texts, very small portions of Deuteronomy (e.g. 30:6), a few psalms (e.g., 51, 106), some Proverbs, and small segments of the prophetic traditions, including Isaiah and Second Isaiah" (53). Hier vermißt man eine genauere Aufschlüsselung ebenso sehr wie eine exakte Diskussion der einzelnen Belege. Da in der Forschung die Schlüsselstellen Ez 11,19 und 36,26 oftmals deuteronomistisch beeinflußten Fortschreibungen des Buches zugerechnet werden, hätte man sich insbesondere eine Berücksichtigung der dtn/dtr Literatur gewünscht. Das vierte Kap. („The Shift in the Origin of Moral Selfhood from Intrinsic in Human Beings to Gift from God", 67–107) geht zur Analyse ausgewählter Texte des Ezechielbuches über. Dabei wird untersucht, in welcher Form die beiden Modelle innerhalb des Ezechielbuches präsent sind. Dies geschieht, indem die Texte entlang der beiden Modelle sortiert und dann jeweils zusammen besprochen werden („I. The Tension", „II. The Language of Repentance", „III. The Language of Determinism"). Näherhin werden die Texte folgendermaßen eingeordnet: Ez 3,16–21; 33,1–20; 9; 14,1–11.12–23; 18 schlägt L. dem Modell einer „virtuous moral selfhood" zu, die Geschichtsentwürfe Ez 16; 20; 23 sowie Ez 24; 11,17–20 und 36,26–27 hingegen dem Modell einer „neutral moral selfhood". Kap. 5 („The Shift in the Form of Moral Selfhood from Action to Knowledge", 109–157) wird letzteres Modell in den Kontext weiterer fester Topoi des Ezechielbuches gestellt („I. The Knowledge of God", „II. Human Self-Knowledge"). Konkret geht es um den Topos der Erkenntnis Gottes (vgl. insbesondere die sog. „Erkenntnisformel" in Ez), den der Erinnerung (vgl. die Geschichtsentwürfe Ez 16; 20; 23) und den Topos von Ehre und Schande. Der Begriff der Scham wird dabei in Abgrenzung von dem der Schuld in einem eigenen Exkurs (130–139) unter Rückgriff auf Anthropologie und Psychologie näher gefaßt. L. analysiert in diesem Kap. die für das Ezechielbuch typische Umkehrung der Reihenfolge von Israels Schamempfinden und JHWHs Heilshandeln: Israels Schamempfinden bildet nicht die Voraussetzung für JHWHs Heilshandeln, sondern dessen Folge (vgl. Ez 16,54.61; 36,32; 43,10; vgl. 20,43). L. erkennt, daß die Voraussetzung für die Scham in der Erkenntnis Gottes („knowledge of God") liegt. Zugleich ist die Scham Ausdruck einer Selbsterkenntnis („human self-knowledge"). Im Topos der Scham kommt exemplarisch der Wechsel weg vom Handeln hin zu Erkenntnis bzw. Wissen zum Ausdruck. Das sechste Kap. („The Shift in the Origin and Form of Moral Selfhood an the Portrait of Human Beings in the Restoration Chapters [Chapters 36–48]", 159–183) schließlich verfolgt, wie die Spannung zwischen den beiden Konzepten des Selbst im letzten Teil des Ezechielbuches gelöst wird („I. Divine Re-Creation and the Waning of Action [Chapters 36–39]", „II. The Centrality of Knowledge in Chapters 40–48", „III. Action as Secondary Consequence of the New Identity"). Näher betrachtet werden die Texte Ez 36,8–12.13–21.22–34.35–38, die Vision von der Erwekkung der Gebeine in 37,1–14, die Gog-Perikope in 38–39 sowie die zweite Tempelvision in 40–48. Zwei Dinge rückt L. hierbei in den Vordergrund: Zum einen treten innerhalb von Ez 36–48 Menschen als handelnde Subjekte immer mehr zurück (vgl. besonders Ez 38,11). Alles wird dominiert vom Handeln Gottes. Zum anderen rücken Erkenntnis bzw. Wissen in den Vordergrund (vgl. besonders Ez 43,10f). Die Kap. 3–6 der Untersuchung werden jeweils durch kurze Zusammenfassungen abgeschlossen, die einen schnellen Überblick über den Gang der Argumentation ermöglichen. Das kurze Schlußkap. (185–193) faßt die Ergebnisse der Arbeit zusammen („I. Summary of the Argument", „I. Implications for Ezekiel", „III. Implications for Us"). Ein Literaturverzeichnis schließt den Bd ab. Register finden sich keine.

L. bekennt sich explizit zum *canonical approach*, wie er exemplarisch von Moshe Greenberg und Daniel I. Block auf das Ezechielbuch angewandt wird (12–14). Daß das Buch einen Redaktionsprozeß durchlaufen habe, wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt, L. rechnet jedoch damit, daß das Buch spätestens um 520 v. Chr. in seiner heutigen Form vorgelegen habe. Literar- und redaktionskritische Fragestellungen werden in keiner Weise berücksichtigt. Um so mehr erstaunt es, daß Lapsley die Spannung, wie sie im Nebeneinander von Ez 18,31 und 11,19; 36,26 zum Ausdruck kommt, zum Ansatzpunkt ihrer Analyse macht. Die Spannung wird dabei keinesfalls nivelliert, sondern eher zum scharfen Gegensatz stilisiert: „Ezekiel presents *two radically divergent ways* of viewing the origin of one of the most fundamental aspects of human existence: the capacity for moral reasoning and behavior." (106, Kursivierung M. K.) Allerdings weicht sie letztlich doch in eine diachrone Erklärung der Spannung aus, indem diese zwar nicht literarkritisch, wohl jedoch traditionsgeschichtlich gelöst wird: Ezechiel seien beide Modelle durch die Tradition vorgegeben gewesen. Dabei sei das Modell eines zu freier Entscheidung fähigen Selbst derart dominant gewesen, daß Ezechiel sich nicht vollständig davon habe lösen können. Vielmehr bezeuge das Nebeneinander der beiden Konzepte innerhalb des Buches, wie Ezechiel sich daran abgearbeitet habe, eine neue theozentrische Begründung des moralischen Selbst zu entwerfen. Faktisch liegt mit der Annahme einer Entwicklung im Denken Ezechiels die literarkritische Fragestellung wieder auf dem Tisch, und es stellt sich die Frage, ob nicht der Versuch einer redaktionskritischen Zuordnung der einschlägigen Passagen der Auslegung hätte Tiefenschärfe verleihen können.

Auch unabhängig vom Bekenntnis zu Möglichkeit und Notwendigkeit von Literarkritik fordert die Art und Weise der Durchführung des *canonical approach* durch L. zu Nachfragen heraus: Die Unterscheidung zwischen beiden Konzepten wird zunächst vorausgesetzt, dann werden die einzelnen Texte des Ezechielbuches je einem Konzept zugeordnet. Erst dann werden die Texte analysiert. Die These gerät somit in den Verdacht des Zirkelschlusses. Entsprechend ist kritisch zu hinterfragen, ob aus der Spannung zwischen 18,31 und 11,16; 36,26 wirklich auf zwei grundverschiedene Modelle des moralischen Selbst geschlossen werden darf: 18,31 fordert Israel auf, sich ein neues Herz zu schaffen, 11,16; 36,26 kündigen an, daß JHWH Israel ein neues Herz und einen neuen Geist geben wird. Mehr ist in den Texten zunächst nicht ausgesagt. An keiner Stelle des Ezechielbuches wird explizit formuliert, daß Israel a priori nicht in der Lage ist, moralisch zu handeln bzw. sich selbst ein neues Herz und einen neuen Geist zu schaffen. Dies gilt auch für die Geschichtsentwürfe in Ez 16; 20; 23. Sie konstatieren, daß Israel stets den Willen JHWHs verworfen hat und zeigen keinerlei Hoffnung, daß sich dies *in Zukunft* ändern werde – es sei denn JHWH ergreift selbst die Initiative. Das impliziert keinesfalls notwendig, daß Israel a priori nicht zu moralischem Handeln in der Lage ist. Ez 11,16 und 36,26 setzen keinen Determinismus voraus, sondern lediglich die pessimistische Sicht, daß sich das Handeln Israels nur ändern wird, wenn JHWH selbst eingreift.

Die Stärke dieses Buches, nicht von einer exegetischen Spezialfrage, sondern von einer allgemeinen Fragestellung mit hoher *philosophischer* Relevanz auszugehen, erweist sich damit zugleich als dessen Schwäche, indem hierdurch dem Ezechielbuch eine Unterscheidung zwischen Determinismus und Freiheit aufgepfropft wird, mit der die Texte selbst in dieser Form nicht arbeiten. L. entgeht v. a., daß die von ihr aufgeworfene Fragestellung ins Herz einer *theologischen* Diskussion führt, nämlich die Frage nach der Rechtfertigung des Sünders. In der Diskussion um die Gnaden- und Rechtfertigungslehre spielt die Anthropologie des Ezechielbuches bisher keinerlei Rolle. Die Arbeit von L. zeigt, daß dies zu Unrecht der Fall ist. Es bedürfte dringend einer Studie zur Anthropologie und Ethik des Alten Testaments, die die alttestamentlichen Grundlagen der paulinischen Rechtfertigungslehre neu analysiert.

Bonn Michael Konkel

Exegese NT

Heil, Christoph: **Lukas und Q.** Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q. – Berlin / New York: W. de Gruyter 2003. X, 444 S. (BZNW, 111), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017434–0

Die hier im Druck vorliegende Bamberger Habil.sschrift ist in engem Zusammenhang mit dem Bemühen des „International Q-Project" (IQP) um die Rekonstruktion des Q-Textes zu sehen. Der Vf. – selbst langjähriger Mitarbeiter am IQP – umschreibt denn auch in diesem Sinn den Anspruch seiner Studie: „Mit der Q-Rekonstruktion des IQP und dem Erscheinen der *Critical Edition of Q* hat die redaktionsgeschichtliche Erforschung des Lukasevangeliums eine neue Grundlage erhalten, die in dieser Arbeit erstmals systematisch genutzt werden soll." (1)

Der Vf. entfaltet seine Argumentation auf drei Ebenen: Ein erster Teil – *„Grundlegung"* (4–41) – führt in das Untersuchungsfeld und in die Forschungsgeschichte ein und diskutiert die in Anschlag zu bringenden Methoden. Im zweiten Teil – *„Textauslegungen"* (42–212) – erörtert der Vf. in Einzelstudien zu allen relevanten Texten die lukanische Redaktion von Q 13,18–22,30. Der dritte Teil – *„Ausweitung"*

(213–368) – systematisiert die Ergebnisse der Einzelanalysen und weitet die Betrachtung auf den Gesamttext sowohl von Q wie des Lukasevangeliums aus. Als Resümee bezüglich der Orientierung des Lukas und seiner Bearbeitung von Q hält der Vf. abschließend fest: „Die Überlieferungsgeschichte der Worte und Taten Jesu begann schon im Neuen Testament (...) ihre Vielfalt zwang schon von Anfang an zur Entscheidung (...)" (367). In diesem Zeichen steht auch des Lukas „intensiver und extensiver Versuch der Hellenisierung des Evangeliums, besonders auch des Spruchevangeliums Q." (367)

Die Studie ist entscheidend davon geprägt, daß der Vf. dem Mitarbeiterteam des IQP zugehörte. Der methodische Ansatz, die Darstellung der Probleme des Textes und die generelle Orientierung bezüglich des Textbestandes der Quelle lassen ebenso wie die intensive Dokumentation der Forschungsgeschichte diesen Hintergrund auch immer wieder deutlich werden. Nicht jeder wird dabei freilich – auch wenn er in der vom IQP geleisteten Arbeit einen maßgeblichen Beitrag zur Q-Forschung sieht – die Vorstellung des Vf.s teilen, es sei mit dem Erscheinen der „Critical Edition of Q" für die Frage nach der Lukasredaktion eine ganz neue Situation entstanden. Der Rekurs auf Q, für wie wichtig man ihn für das Verständnis der beidem synoptischen Großevangelien auch ansehen mag, bleibt weiterhin an die unterschiedlich eingeschätzte Plausibilität und die offenen Fragen einer Rekonstruktion gebunden. Gerade die divergierenden und teilweise auch gegenläufigen Stimmen in der neueren Q-Forschung (bezüglich der Kompositionsformen, unterschiedlicher Rezensionen der Quelle etc.) weisen auf in der Sache begründete Unschärfen, die keineswegs nur randständig sind und durchaus über die Frage nach der möglichen Textgestalt einzelner Belege hinausgehen. Die vom Vf. im zweiten Teil gewählte Konzentration der Textanalysen auf Q 13,18–23,30 mag man im Hinblick auf das Thema der Studie bedauern, sie läßt sich aber damit begründen, daß der Textbereich gerade in quellenkritischer Hinsicht besondere Fragen aufwirft. Lassen sich nämlich die Q-Texte im ersten Teil des lukanischen Reiseberichts bis in die übergreifenden Kompositionsformen hinein relativ deutlich abheben, so zeigt sich von Lk 12,46 an eine stärkere Verschmelzung der Quellen, die eine klare Quellenscheidung ebenso schwer macht wie die Erhebung der lukanischen Redaktion. Der Vf. rekonstruiert bei der Analyse der einzelnen Texte jeweils zunächst deren Bestand in der Quelle und erörtert dann ihre lukanische Rezeption. Die Rekonstruktion folgt dabei bis auf wenige in der Sache unbedeutende Abweichungen der „Critical Edition of Q". Die Hinweise zur lukanischen Redaktion beschränken sich auch weithin auf die Erklärung des Einzeltextes im Bezug auf die Q-Vorlage. Wie schon bei der Erörterung der Texte auf der Ebene von Q, so tritt auch bei ihrer Erläuterung auf der Ebene des Lukasevangeliums die Frage nach den Kompositionsformen bzw. den größeren Zusammenhängen und Verbindungslinien angesichts der Zielstellung der Arbeit m. E. zu stark zurück. In dieser Hinsicht erweist sich die Konzentration der Textauslegung auf Q 13,18–22,30 dann wohl doch eher als ungünstig, weil für diesen Textbereich wegen der oben angedeuteten Probleme die Bestimmung von übergreifenden vorlukanischen Kompositionsformen mit erheblich Unsicherheiten und Problemen belastet ist. Allerdings erhält der interessierte Leser in der Detailanalyse eine Fülle von sprachlichen, zeitgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Informationen, die die Lektüre der einzelnen Abschnitte durchaus lohnend macht. Die interessantesten und für das Thema m. E. auch ertragreichsten Ausführungen finden sich im dritten Teil, der die Nachfrage über die speziell untersuchten Texte hinaus generell auf die Fragen nach der lukanischen Rezeption der Redequelle ausweiten will. Im einzelnen fragt der Vf. nach der „literarische(n) Gattung von Q und deren Weiterentwicklung durch Lukas" (213–232), der „sozialgeschichtliche(n) Verortung von Q und deren Anpassung durch Lukas" (233–258) sowie nach „einzelne(n) theologische(n) Themen in Q und deren Redaktion durch Lukas" (259–353). Dieser in besonderer Weise lesenwerte Abschnitt bietet eine Fülle von Information, Durchblicken, Beobachtungen und hilfreichen Ansätzen, die sich für die Frage nach dem theologischen Gefälle zwischen der Quelle und dem dritten Evangelium als hilfreich erweisen.

Chr. Heil hat ausgehend von den Untersuchungen des IQP für einen in der Forschung sehr divergierend ausgelegten Abschnitt des Lukasevangeliums eine informative und materialreiche Studie vorgelegt. Sie bietet in der Betrachtung der lukanischen Redaktion der Redequelle begründete Orientierungen für einen wichtigen Rezeptionsprozeß in der frühchristlichen Tradition.

Erfurt Claus-Peter März

Ruschmann, Susanne: **Maria von Magdala im Johannesevangelium.** Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin. – Münster: Aschendorff 2002. X, 269 S. (NTA.NF, 40), kt € 8,00 ISBN: 3–402–04788–8

Die Freiburger Diss. von Susanne Ruschmann weckt das Interesse: Mit Maria von Magdala im JohEv greift die Vf.in ein Thema auf, bei dem sich die Themen: Frauen in der Jesusüberlieferung, joh Jesusüberlieferung sowie Jüngerinnen und Jünger in der narrativen Theologie des JohEv überschneiden. Dabei stellen sich gleich mehrfache methodische und theologische Herausforderungen, die R. am Beispiel der „Legendengestalt" (1) Maria von Magdala sorgfältig angeht.

Ziel ihrer Studien ist die Darstellung Maria von Magdalas im JohEv (3) – hier beobachtet sie zu Recht einen Nachholbedarf, den sie mit traditionsgeschichtlichen Rückfragen und einer umfassenden Interpretation des joh Zeugnisses abdecken möchte. Dabei geht es ihr insbesondere auch um die theologische Bedeutung Maria von Magdalas als „Jüngerin", „Zeugin" und „Lebensbotin" im JohEv – eine frühe theologische Interpretation dieser Jüngerin Jesu, die *gerade so* auch ihrer historischen Gestalt gerecht zu werden verspricht (vgl. 4f). Methodisch greift R. das Modell der *relecture* auf, das in Teilen der jüngeren Johannesforschung entwickelt und angewendet worden ist (vgl. 16–23). Überzeugend erkennt die Vf.in im Modell der *relecture* die Möglichkeit, diachrone und synchrone Auslegungsschritte in eine sich wechselseitig ergänzende, literarische und inhaltliche Beziehung zu setzen (Stichwort: organische Fortschreibung), ohne in den Strukturfehler der klassischen (joh) Literarkritik zu verfallen, die die Unterscheidung von Tradition und Redaktion in gegenseitige Profilierungszwänge führt. Die Autorin orientiert sich hierzu weitgehend an den Veröffentlichungen von J. Zumstein, dessen zurückhaltende Skepsis gegenüber einer zuverlässigen Rekonstruierbarkeit der zeit- und gemeindegeschichtlichen Entstehungssituation sie teilt (vgl. 31f). Inhaltlich verweist R. mit Recht auf die hohe Bedeutung der nachösterlichen Erinnerung für die joh Hermeneutik (vgl. 32. 244f. 250–252), die auf eine „Strategie des Glaubens" (J. Zumstein) zielt (vgl. 33–35) und durch die „semantische Achse" (F. Mußner) des JohEv in 1,11–13 umgesetzt wird (35–37).

(1) Im *ersten exegetischen Hauptteil* bespricht R. die Basis und die Herkunft der joh Texttraditionen in den synoptischen Evangelien und im Blick auf die vorjoh Überlieferung. Für die synoptischen Evangelien zeigt sich: Maria von Magdala ist „sowohl im Kontext des Todes Jesu als auch im Zusammenhang mit der Entdeckung des geöffneten Grabes verwurzelt, jeweils als Teil einer Frauengruppe, die sie immer anführt und innerhalb derer ihr Name übereinstimmend bezeugt ist" (42). Fragt man nach der historischen Maria von Magdala, kommt die Vf.in mit Helga Melzer-Keller zu dem Ergebnis, daß Maria von Magdala eine Wandercharismatikerin gewesen ist (43) – innerhalb der Nachfolgegemeinschaft Jesu, die sich durch ein egalitäres, deshalb aber noch nicht frauenemanzipatorisches Ethos ausgezeichnet hat (42–45). Das synoptische Porträt Maria von Magdalas ergibt sich aus Mk 15,40–41 (vgl. die drei Verben: ἀκολουθεῖν, διακονεῖν, δυναναβαίνειν und 16,1–8, d.h. ihrer Jesusnachfolge von Galiläa bis nach Jerusalem, ihrer Augenzeugenschaft des Kreuzestodes und des geöffneten Grabes am Ostermorgen. Nach Mt 28,9–10 werden Maria von Magdala und „die andere Maria" (Mt 28,1) einer ersten Christophanie teilhaftig (vgl. Mk 16,9–10); Mt 28,8 und Lk 24,9 stellen sie zudem als erste Verkünderin der Osterbotschaft vor (anders 1 Kor 15,3b–5). Insgesamt ergeben sich eine Reihe von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu dem joh Zeugnis über Maria von Magdala in 19,25–27 und 20,1–18 (vgl. 54f). Während 19,25–27 sprachlich und inhaltlich eindeutig joh Züge trägt (Intention: Gründung der neuen Familie Gottes unter dem Kreuz; 63), zusammen mit dem synoptischen Zeugnis aber auf eine sehr frühe Überlieferung zurückweist (96), rekonstruiert R. hinter Joh 20,1–18 drei ursprünglich eigenständige Traditionen: eine Erzählung vom Grabgang der Frauen in Verbindung mit einer Angelophanie, die Erzählung einer Grabinspektion durch Petrus (evtl. mit Begleitung), die Überlieferung einer Erscheinung des Auferstandenen vor Maria von Magdala (76–82). Dabei reichen die Anwesenheit Maria von Magdalas bei der Entdeckung des leeren Grabes und ihr Erstzeugnis für die Auferstehung Jesu und auch die Christophanie vor Maria von Magdala traditionsgeschichtlich sehr weit zurück und lassen eine geschichtlich zuverlässige Überlieferung erkennen (97f).

(2) Der zweite, größere Hauptteil analysiert und interpretiert Joh 19,25–27 und 20,1–18 auf der Ebene und im Licht des Gesamtevangeliums: Gegen eine bis heute verbreitete Auslegung der Kreuzesszene 19,25–27, die sich mitfühlend an der Versorgung der nun alleinstehenden Mutter Jesu orientiert, betont R. überzeugend das ekklesiologische Interesse des Evangelisten, der am Kreuz bzw. unter dem Kreuz die Geburt der *nova familia dei* erzählt (103–107). Die Auslegung von Joh 20,1–2.11–18 zielt mit detaillierten Analysen auf den Nachweis, daß der Evangelist am Beispiel Marias einen exemplarisch-österlichen Glaubensprozeß beschreibt. Dabei hebt die Autorin insbesondere auf den Übergang zwischen vor- und nachösterlicher Zeit ab: Maria von Magdala steht an der Schwelle einer neuen Zeit (vgl. 106f. 109f. 161–164. 209. 237). Aufgrund von minutiösen, in dieser Ausführlichkeit neuen Beobachtungen der Parallelen und Analogien zwischen Joh 1,35–51 und 20,1–2.11–18 einerseits (vgl. allein die *verba movendi, dicendi et sentiendi* sowie „suchen" und „finden") und zwischen Joh 13,31–14,31 und 20,1–2.11–18 andererseits kommt R. zu dem

überzeugenden Ergebnis: Maria von Magdala wird durch die Begegnung mit dem Auferstandenen zu einer ganzheitlichen Glaubenserkenntnis geführt, die sie ergreift und zur ersten Osterzeugin im JohEv erhebt (119). Johannes erteilt hier „einen zusammenfassenden ‚Intensivkurs' in Sachen Jüngerschaft" (161). Dieser österliche Glaubensweg hat Vor-Bilder in den Jüngerberufungen in 1,35–51, in denen der Evangelist von der *in die* Begegnung mit Jesus führenden Jüngerschaft und von der *in der* Begegnung mit Jesus geführten Jüngerschaft handelt (vgl. 141.158–161). Das JohEv erzählt die gelingenden Begegnungen mit Jesus so, daß sie zugleich Berufungscharakter haben (162). Überraschend innovativ ist auch die von R. aufgewiesene Verbindung zwischen dem ersten Teil der joh Abschiedsrede in 13,31–14,31 und Joh 20,1–2.11–18: In Analogie zu 20,1–2.11–18 (und eben nicht in gegenseitiger Disqualifizierung) beschreibt die thematische Linienführung in 13,31–14,31 einen österlichen Glaubensweg: die Überführung aus Trauer und Verwirrung in Verstehen, Glauben und Freude (vgl. 187.207–209). Mit anderen Worten: 14,18–24 läßt sich als Prolepse der Osterbegegnung in 20,1–2.11–18 lesen (vgl. auch hier die Verben, die vielfache Parallelen aufweisen)! Und umgekehrt: Die Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus am leeren Grab ist die narrative Umsetzung des Paradigmas in 14,18–20: „Maria von Magdala durchläuft in ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen alle Stationen des Prozesses, der in 14,18–20 zusammengefaßt ist: Sie sieht Jesus und begreift im Hören ihres Namens, daß er sie wirklich nicht als ‚Waisen' zurückgelassen hat; sie erfährt so seine Lebendigkeit ζῶ und kommt so zu der Einsicht, daß dieses neue Leben Jesu auch für sie selbst ein neues, österliches Dasein bedeutet" (200). Eine weitere enge Verbindung zwischen Joh 14 und Joh 20 liegt im Motiv der Liebe (vgl. 14,21.23 und die spezifische Rezeption von Hld 3,1–4 in 20,11–18), das in Joh 14 entgrenzt wird: „Was Maria erlebt hat, ist jeder Zeit und überall da möglich, wo seitens des Menschen die Voraussetzung dafür gegeben ist: die Liebe zu Jesus, denn nur ihr erschließt sich wiederum seine Liebe" (207). Damit aber avanciert Maria von Magdala zur Repräsentantin der gesamten nachösterlichen Glaubensgemeinschaft (vgl. 209). Diese Bedeutung Maria von Magdalas entfaltet die Vf.in im folgenden im Blick auf die Beziehung zu den anderen Personen der joh Osterbegegnungen in Joh 20,1–29 und im Zusammenhang des semantischen und theologischen Netzwerkes des gesamten Evangeliums. Abschließend hält die Autorin fest: Maria von Magdala „ist produktives Vorbild auf dem Weg in die Glaubensnachfolge, insofern sie alle, die sich von ihrem Beispiel anleiten lassen, in die Dynamik des Zum-Glauben-Kommens hineinnimmt. Damit aber ist sie mystagogisches Paradigma für nachösterliche Christusbegegnung: Wer ihre Ostererkenntnis existentiell nachvollzieht, vermag selbst die Gegenwart des Auferstandenen zu erfahren" (254).

Die methodischen, exegetischen und theologischen Argumentationen und Schlußfolgerungen der Autorin sind sprachlich und inhaltlich durchweg gut nachvollziehbar und überzeugend. Die Verbindung von diachronen und synchronen Analysen gelingt ihr in einer Weise, die das joh Profil Maria von Magdalas im Kontext der joh Ostertheologie ansprechend zum Leuchten bringt. Geradezu glänzend arbeitet sie die joh Erzählstrategie heraus, die Maria von Magdala als Identifikationsfigur für die österliche Spiritualität christlichen Glaubens im Spiegel des JohEv herausstellt (Maria von Magdala als joh Erinnerungsfigur). Diese Arbeit verdient aufgrund ihrer methodischen und inhaltlichen Geschlossenheit und Prägnanz hohe Anerkennung und eine breite Rezeption.

Würzburg Klaus Scholtissek

Bachmann, Michael: **Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht.** Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons *pantokrator*. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 256 S., (SBS 188), kt € 23,90 ISBN: 3–460–04881–6

Die Rede von der „Allmacht" Gottes ist so selbstverständlich wie problematisch: Wird doch damit üblicherweise die Vorstellung „Gott kann alles" evoziert, was spätestens angesichts der Shoah zu unüberwindlichen theologischen Schwierigkeiten führt. Im vorliegenden Bd reflektiert Bachmann diese Spannung religionspädagogisch und theologisch. Erhellend erweist sich der historische Blick auf die Entwicklungsgeschichte des Begriffs: „Allherrscher" (Pantokrator) ist in der LXX gewöhnlich die Übersetzung von Jahwe Zebaoth („Herr der Heere") bzw. El Schaddai. Mit diesem wohl von den LXX-Übersetzern in Analogie zum „Allbegriff" der Griechen und in Überbietung der Autokrator-Vorstellung gebildeten Begriff werde die *Souveränität* und *Überlegenheit* Jahwes ausgesagt – nicht sein „alles Können". Das in der hellenistischen Welt erstaunlich selten belegbare Götterepitheton παγκράτης bezeichnet – inhaltlich kongruent – die Souveränität und den Herrschaftsanspruch eines Gottes. Gleiches gilt für das lateinische Äquivalent *omnipotens*. Für Jupiter bzw. andere Gottheiten wird damit ihr Wirkungsbereich bzw. ihre „Mehrmacht" signalisiert.

Um von dieser Ursprungsbedeutung und Ursprungsgeschichte her geradezu falsche Assoziationen im Blick auf den „Pantokrator" Gott auszublenden, schlägt B. vor, besser „Allherrscher" oder „eschatologischer Sieger" zu gebrauchen: „Um gerade auch diese – Hoffnung widerspiegelnden und freisetzenden – Konnotationen des Wortes *pantokrator* nicht auszublenden, ihnen vielmehr gerecht zu werden, und um hoffnungsstiftenden Worten und Bildern der jüdisch-christlichen Tradition ihren Raum zu lassen und zurückzugeben, dürfte es sich empfehlen, die Redeweise von Gott als dem *Omnipotenten* bzw. als dem *Allmächtigen* im Christentum weitestgehend zu meiden (...)" (198).

Münster Martin Ebner

Bibelwissenschaft

Tübinger Bibelatlas. Auf der Grundlage des Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO), hg. v. Siegfried Mittmann / Götz Schmidt. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2001. 11 S., 25 Karten, Ln € 66,00 ISBN: 3–438–06022–1 (Deutsche Bibelgesellschaft) / 3–89500–217–8 (Dr. Ludwig Reichert Verlag)

Aus dem „Tübinger Atlas des Vorderen Orients" (abgeschlossen 1992) sind hier die wesentlichen Karten des Vorderen Orients und des Mittelmeerraumes zu einem verläßlichen wie detaillierten Bibelatlas zusammengestellt. Einige der Karten wurden zu diesem Zweck überarbeitet; eine Karte zu Archäologie und Geschichte des Sinai (mit Nebenkarten des östlichen Nildeltas und Midians) wurde neu erstellt. Der Zeitraum umfaßt biblische Zeitgeschichte und Spätantike, ergänzt durch eine Karte Palästinas um 1920. Die Einführung sowie der Kommentar zur Sinai-Karte sind in Deutsch und in Englisch abgefaßt. Dem Atlas beigefügt ist ein ausführliches Register (95 S.) der in den Karten verzeichneten Eigennamen. Die Karten selbst sind von einer dem Reichtum an topographischen, archäologischen und historischen Details angemessenen und für die Nutzung praktikablen Größe von ca. 50 × 70 cm; gründliche Legenden sind ihnen jeweils beigegeben. Leicht handzuhabende Faltungen bringen die Karten in ein noch zu vertretendes Buchformat. Über den Kreis der einschlägigen Fachwissenschaften hinaus eröffnet der Atlas auch dem interessierten Laien wertvolle Anschauungen zu Topographie und Geschichte der biblischen Landschaften – neben der Mühewaltung der Hg. und Bearbeiter auch eine bemerkenswerte verlegerische Leistung.

Münster Reinhard Hoeps

Fundamentaltheologie

The Blackwell Companion to Political Theology, hg. v. Peter Scott u. William T. Cavanaugh – Oxford: Blackwell Publishing Ltd 2004. 566 S., hardcover £ 85,00 ISBN: 0–631–22342–8

Das Handbuch vermittelt einen weit gefaßten Überblick über Quellen, Protagonisten, Positionen und Herausforderungen politischer Theologie. Ausgehend von einem expansiven Verständnis pol. Theol. als Analyse und Kritik politischer Arrangements aus der Perspektive differierender Interpretationen der Wege Gottes in und mit der Welt wird die Thematik in den fünf Teilen des Bd.es in 35 Beiträgen, die zumeist aus dem anglo-amerikanischen Raum stammen, entfaltet. Im einzelnen thematisiert das Buch historische Ressourcen (I.), Personen und Strömungen (II.), zentrale systematisch-theologische Themen (III.), Strukturen und Bewegungen (IV.) sowie Perspektiven (V.), bei denen theologische Reflexion und Fragen politisch-gesellschaftlicher Organisation aufeinandertreffen und aufeinander bezogen werden.

Der Teil I (5–90) widmet sich diversen Primärquellen der christlichen Tradition, aus denen Theologen bei der Erarbeitung pol. Theologien schöpfen. Außer der Schrift des AT (W. Brueggemann) und des NT (Ch. Rowland) kommen als drei maßgebliche theologische Traditionen Augustinus, Thomas v. Aquin sowie (sehr knapp) Positionen der Reformation (Luther, Müntzer, die Täufer und Calvin) zur Sprache. Der erste Teil schließt mit einem Artikel zur Liturgie, in dem B. Wannenwetsch den öffentlichen Charakter und die politische Natur des christlichen Gottesdienstes darlegt, dessen Bedrohung von innen durch die Privatisierung und von außen durch die Zivilreligion er prägnant herausstellt, um von Luthers pol. Theol. her „the eucharistic restitution of the political animal" (84) anzusprechen.

Ein weites Spektrum pol. Theologien präsentiert der umfangreichste Teil II (91–316), angefangen vom östlich-orthodoxen Denken der ersten Hälfte des 20. Jh.s (Bulgakov, Evdokimov, Skobtsova) über Carl Schmitt, laut M. Hollerich „the twentieth-century godfather of political theology" (107), Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, dessen Wiederentdeckung der pol. Bedeutung der sichtbaren Kirche S. Hauerwas ins Zentrum seiner Darstellung rückt. Mit John Courtney Murray, William Temple und Reinhold Niebuhr werden drei einfluß-

reiche anglo-amerikanische Positionen liberaler theologisch-politischer Ethik bzw. Sozialethik gewürdigt. Der fem. Theol. nehmen sich zwei Beiträge an. In „Feminist Theology, Southern" stellt Kwok Pui Lan afrikanische, asiatische und lateinamerikanische Stimmen von Frauen (Mary John Mananzan, Mercy Amba Oduyoye, Ivone Gebara et al.) vor, die sich mit dem westlichen Imperialismus und Kolonialismus sowie der Unterdrückung der Frauen auseinandersetzen und zugleich dem Kampf für das Überleben und gerechte und gute Leben aller inklusive der Ökogerechtigkeit verschrieben haben. Bei E. Graham kommt das nördliche Pendant des theol. Feminismus, repräsentiert durch Elisabeth Schüssler Fiorenza (daß ausgerechnet die feministische Autorin Graham jene ihres dezidiert beibehaltenen Namens Schüßler beraubt, mutet merkwürdig an), Judith Plaskow, Delores Williams, Ada-Maria Isasi-Diaz u. a., als eine Theologie zur Sprache, welche sich zunächst als Theologie der Befreiung verstanden hat, angesichts der „plurality and specificity of feminist, womanist, and *mujerista* communities" aber Schwierigkeiten bekommen hat, „in claiming a universal subject, ‚Woman', as the basis of emancipatory knowledge" (221). In weiteren Artikeln werden die Ansätze von Johann Baptist Metz (J. M. Ashley), Jürgen Moltmann (N. Adams) und Gustavo Gutiérrez (R. S. Goizueta) ebenso pointiert wie empathisch präsentiert. Pol. Theologien in Asien beleuchtet A. Pieris, wobei er zum einen zentrale Themen asiatischer Befreiungstheologie wie Religiosität und Armut herausstellt, zum anderen Ansätze der koreanischen Minjung- und indischen Dalit-Theol. anführt. Schwarze pol. Theologien in den USA, Südafrika, der Karibik und Großbritannien nimmt sich M. S. Copeland vor, die zusammenfassend fünf neue Verantwortlichkeiten für schwarze Theol. festhält (282ff). Am Ende des zweiten Teils wird – sonst nirgends in diesem Bd – ein Mitautor zum Gegenstand eines Artikels: Stanley Hauerwas, dem R. R. Reno „conservatism with respect to the church" attestiert, welcher einen „liberalism with respect to all other forms of power" (314) produziere, nämlich im Sinne der Distanzierung von allen ökonomischen, politischen und militärischen Mächten, die die Gegenwart dominieren.

Der dritte Teil trägt den Titel: „Constructive Political Theology" (317–420). In den Texten werden die pol. Implikationen wichtiger christlicher Lehren bzw. dogmatischer Themen eruiert. K. Tanner befaßt sich eingangs mit der Trinität. Sie kritisiert die an die Trinität gestellten „aufgeblasenen" Ansprüche, markiert die Probleme, welche sich trinitarischen Theologien bei der Entfaltung der pol. Implikationen der Trinitätslehre mit Blick auf die menschlichen Beziehungen stellen und behauptet, letztere spiegelten die Trinität nur „in ways appropriate to the finitude and sinfulness of human creatures" (331). P. Scotts Interesse gilt dem Thema „Schöpfung", das er als das theol. Problem der politischen und natürlichen Ordnung beim Anordnen der Geschöpflichkeit begreift und in Form einer trinitarischen Schöpfungslehre angehen will, welche Gottes Geschöpfe als exzentrisch, nämlich „oriented on the triune One who is beyond manipulation" und „orientated on one another in receiving and giving" (345) versteht. R. Schwager skizziert im Artikel „Christology" die Grundzüge seiner an Girard und Balthasar geschulten dramatischen Theologie. Er hält fest, die Innsbrucker dramatische Theologie begrüße theol. Ansätze, welche der Kirche als öffentlicher und institutioneller Gemeinschaft politische Bedeutung zuerkennen. „Thus a political theology, at a most fundamental level, needs a theology of the church." (353) T. J. Gorringe beleuchtet den Zusammenhang von „Sühne", Versöhnung, Vergebung und Solidarität. Das Thema „Geist" wird bei M. L. Taylor zunächst in Gestalt einer biblisch orientierten „Mystical Politics of Liberation" (378) eingeführt, dem historische Ausführungen über den „gleichmachenden Geist" folgen, der sich in den Befreiungskämpfen des revolutionären Atlantiks artikuliert hat, um bei Wegmarken einer pol. Theol. des befreienden Geistes zu enden, welcher interkontinentale und interkulturelle Gemeinschaft umfasse, charismatische und pfingstlerische Gruppen einbeziehe und dem interreligiöser Charakter zukomme. Im Artikel „Church" arbeitet W. T. Cavanaugh die politischen Implikationen zweier theologischer Grunddaten heraus, daß es zum einen keine von der Heilsgeschichte getrennte politische Geschichte gebe und zum anderen die Kirche für die Heilsgeschichte von unentbehrlicher Bedeutung sei. Er kritisiert die „Politically Indirect Ecclesiology" (399) der Ansätze von Maritain, Murray und Metz (bei dem er sich allein auf die „Theologie der Welt" bezieht) und favorisiert Positionen, welche wie Oliver O'Donovan und Hauerwas die Kirche als Gemeinwesen begreifen, das eine „different sort of politics" (404) verkörpere. R. W. Jenson gibt zum Thema „Eschatologie" einen biblisch-historischen Abriß des Verhältnisses von Eschatologie und Politik, welcher auf das Gemeinwesen Gottes zielt, und betont die pol. Berufung der Kirche, Zeichen des Eschatons sowie Tor zum eschatologischen Gemeinwesen zu sein.

Im etwas disparaten Teil IV (421–500) stehen einige wichtige Strukturen und Bewegungen der Gegenwart aus theol. Perspektive zur Debatte. D. M. Bell jr. befaßt sich unter dem Titel „State and Civil Society", ausgehend von der Einsicht, daß „every theology embodies, either implicitly or explicitly, a *mythos*, a vision of how human communities ought to be organized" (423), mit zwei Traditionen pol. Theol., die er als die dominante einerseits, die emergente andererseits einander konfrontiert. Zur ersten, welche die Moderne nicht fundamental in Frage stelle und selbst in ihrer revolutionären Gestalt dem modernen Mythos von Politik als Staatskunst aufsitze, zählt er Metz, Moltmann und Sölle, die lateinamerikanische Befreiungstheol. sowie nordamerikanische Positionen öffentlicher Theol. (Neuhaus, Thiemann, Stackhouse). Die durch Hauerwas, Milbank und O'Donovan repräsentierte emergente Tradition biete dagegen im Geiste Augustins eine alternative Lesart von Staat und Zivilgesellschaft. Sie entlarve die „political captivity" (434) der dominanten Tradition pol. Theol. und mache sich zugleich für eine wahre Politik stark, welche sie in der Kirche und in den Praktiken, die diese distinkte Gemeinschaft konstituieren und bestimmen, verkörpert sehe. J. W. de Gruchy schreibt zum Stichwort „Democracy". Der Südafrikaner hat aus den Erfahrungen des Kirchenkampfes gegen das Apartheidsystem ein positiveres Verhältnis zur Demokratie als seine postliberalen MitautorInnen. Er würdigt die liberale Tradition, welche zur Entwicklung der Demokratie enorm viel beigetragen habe, allerdings durch die egalitäre Tradition zu ergänzen und zu korrigieren sei. Ihm liegt die in verschiedenen Teilen der Welt vor sich gehende Demokratisierung am Herzen, zu der in der Zivilgesellschaft agierende Glaubensgemeinschaften nicht zuletzt durch ihre kritische Theologie sowie ihr prophetisches Zeugnis Wichtiges beizusteuern hätten. M. A. Hewitt thematisiert das Verhältnis von pol. Theol. und Kritischer Theorie. Sie zeigt Verbindungen und Resonanzen von Metz und Moltmann zur Frankfurter Schule auf, bringt aus der Sicht der Befreiungstheologie sowie von Charles Davis und Gregory Baum neue Konstellationen ins Spiel und fragt, ob die öffentliche Theol. gegenüber der pol. Theol. regressiv sei, was sie mit Blick auf die theol. Habermasrezeption, zu der sie freilich nur zwei US-Amerikaner anführt, bejaht. Von C. Pickstock stammt der hoch spekulative Artikel „Postmodernism". Ihre primären Gesprächspartner sind dabei Lévinas, Deleuze und Badiou. Der Ethik von Lévinas bescheinigt die Vf.in einen durch ihren reaktiven Charakter bedingten hoffnungslosen Formalismus, in Badious Pauluslektüre nimmt sie das allerdings gottlos bleibende Ereignis der Gnade wahr, weshalb sie gegenüber den postmodernen säkularen Theologien eine echte theologische Alternative fordert, die sie im Denken der Inkarnation und Vergöttlichung findet sowie in „the search for a liturgical practice that would allow for the continuous arrival of the divine glory to humanity" (484). Die Globalisierung beschäftigt P. Sedgwick, wobei er behauptet, das Phänomen der ökonomischen Globalisierung als radikal neu zu bezeichnen, sei ein Mythos. Er spricht den angesichts der „vibrancy of migrant social networks" (491) unhaltbaren Fehlschluß urbaner Globalisierung an, um dann in Anknüpfung an Martha Nussbaum und Amartya Sên festzuhalten, die angemessenste pol. Theol. sei lokal, kontextuell und in den Städten der sich entwikkelnden Welt zu finden. Für das Christentum stelle sich in dieser Situation insbesondere die Frage einer Neubestimmung von Mission im Sinne ihrer Kontextualisierung sowie das Problem des Umgangs mit den entstehenden multiplen Identitäten.

Der als Erwiderung auf die Beiträge des Bd.es aus islamischer und jüdischer Sicht gedachte Teil V „Perspectives" (501–534) umfaßt zum einen den Aufsatz „The Islamic Quest for Sociopolitical Justice", in dem B. M. Khir, ohne auch nur einen einzigen der bisherigen Titel oder AutorInnen zu erwähnen, islamische Quellen politischen Denkens anführt und die Vorstellungen soziopolitischer Gerechtigkeit dreier islamistischer Denker skizziert, des Ägypters Sayyid Qutb, des Pakistanis Sayyid Abul A'la Al-Mawdudui und des Libanesen Muhammad Husayn Fadlallah. Zusammenfassend konstatiert Khir: „The cry for justice is loud within the current Islamic reform movements and has its roots in Islamic tradition and history. Most of these groups believe in Islam as a total system of life, and it is this vision that makes them struggle for its realization." (516) Abschließend unterbreitet P. Ochs in „Abrahamic Theo-politics: A Jewish View" einen Vorschlag zu einer in „Abrahams Zelt" als Versammlungsort jüdischer, christlicher und muslimischer Denker und Führungspersönlichkeiten lokalisierten abrahamischen Theo-Politik, die er am Beispiel der Arbeit des interreligiösen „Children of Abraham Institute" illustriert. Diese Pol. vollziehe sich im Übergang „From Practice to Scriptural Reading" (524). Sie wird von Ochs in kommentierender Auslegung von Texten des Buches Genesis erläutert. Zudem bringt er im Rückgriff auf diverse MitautorInnen des Bd.es unterstützende christlich-theologische Argumente für eine solche abrahamische und christliche Theo-Politik bei, die ihm zufolge eine Bibel basierte narrative Theologie darstellt, welche sich als immer theologische und politische Arbeit mit Blick auf die Erlösung der ganzen Menschheit und insofern als eine eschatologische Praxis begreift, die zugleich gegen Tendenzen innerhalb jedes der einzelnen „Häuser Gottes" (sprich: Religionen) angeht, den „Versuchungen Kains" als der gewalttätigen Selbstbehauptung zu erliegen.

Der „Companion to Political Theology" stellt aus meiner Sicht die Bedeutung sowie die Unverzichtbarkeit des Politischen für die Theologie eindrucksvoll heraus. Der Bd bietet ein brauchbares Arbeitsinstrument sowie ein im großen und ganzen zuverlässiges Nachschlagewerk, das solide Informationen über und zumeist faire Einschätzungen im Hinblick auf wichtige Personen, Positionen und Projekte pol. Theol. im weiteren Sinne bereitstellt. Eine gewisse, von den Hg.n konzedierte Beschränkung liegt in der Konzentration auf den europäisch-nordamerikanischen Bereich. Dem Buch hätte eine Differenzierung und Präzisierung des allzu weit gefaßten Begriffs pol. Theol. gut getan, welche (allerdings verkürzt) einzig im Beitrag von D. M. Bell jr. unternommen wird. Eben dieser Aufsatz führt mit seiner Gegenüberstellung einer dominanten „‚political theology' proper" (429) (Metz, Moltmann, Sölle), die er fälschlicherweise als staatsbezogen ausgibt, und der er die kirchenbezogene emergente Tradition pol. Theol. entgegenstellt, auf eine falsche Fährte. Bell vermittelt den voreiligen Eindruck, erstere habe mit ihrer intrinsischen Verbindung zum Projekt der Moderne abgewirtschaftet und sei dabei, von einer postliberalen neuen, mehr oder weniger radikal orthodoxen Tradition dezidiert kirchlicher pol.

Theol. abgelöst zu werden. Diesen Eindruck bestätigen diverse andere Artikel. Daß der postliberale kirchliche Kommunitarist S. Hauerwas als einziger nicht nur Autor, sondern auch Gegenstand eines Beitrags und zudem die am häufigsten herangezogene Referenzfigur des gesamten Bd.s ist, spricht ebenfalls dafür. Hauerwas' pronoucierte Position läßt sich indes kaum als pol. Theol. auffassen; es handelt sich, wie A. Rasmusson (vgl. ders., The Church as *Polis*. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas, Lund 1994; dazu meine Rez.: E. Arens, Kirchlicher Kommunitarismus, in: ThRv 94 (1998) 487–500, 492ff) pointiert herausgearbeitet hat, vielmehr um eine auf die Kirche zentrierte „theologische Politik". Während sich im historisch-referierenden Überblickteil II des „Companion" in der Tat Aufsätze von SympathisantInnen pol. Theol. finden, bleibt diese Position in den systematisch-konstruktiven Teilen III und IV mit Ausnahme von M. A. Hewitt nahezu unberücksichtigt bzw. wird, ohne daß auf aktuelle Arbeiten pol. Theol. aus den letzten Jahren überhaupt eingegangen würde, bei Cavanaugh und Bell für überholt erklärt. Statt einer gesellschaftlich orientierten, gesellschaftstheoretisch informierten und gesellschaftskritisch verfahrenden pol. Theol. läuft das, was im „Companion" systematisch favorisiert wird, auf einen theol. Ekklesiozentrismus hinaus, eine postmodern-augustinische Version jenes „ecclesiastical narcissism" (402), den Gutiérrez einst dem Thomisten Maritain vorgeworfen hat.

Der Titel „Companion to Political Theology" ist ebenso plakativ wie unpräzise. Um den diversen und kontroversen theologischen Reflexionen des Politischen gerecht zu werden, wäre es m.E. geboten, zu differenzieren zumindest zwischen 1) staatstheoretisch-legitimatorischer pol. Theol. im Sinne und Gefolge Carl Schmitts (zur Aktualität vgl. J. Manemann, Carl Schmitt und die Politische Theologie, Münster 2002), 2) Formen von Staatstheologie, deren rassistisch-repressive Variante das südafrikanische „Kairos Dokument" von 1985 prägnant analysiert und prophetisch denunziert hat, 3) sozialethischen Theologien des Politischen, welche pol. Theorien, Institutionen bzw. Organisationen zum Gegenstand haben, 4) gesellschaftskritisch orientierten pol. Theologien, wie sie die neue Pol. Theol. ausmachen, 5) postliberalen Ansätzen kirchlich-kommunitärer theol. Politik, 6) öffentlichen Theologien, die den Beitrag religiöser Gemeinschaften im Blick auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit eruieren und reflektieren, 7) befreiungstheologischen Positionen und Optionen.

Luzern Edmund Arens

Dogmatik

Miggelbrink, Ralf: **Der zornige Gott.** Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. 168 S., kt € 19,90 ISBN: 3–534–15582–3

Mit dem vorliegendem Buch beabsichtigt R. Miggelbrink, die biblische „Botschaft vom Zorn Gottes" (10) zur Geltung zu bringen. Es hat in diesem Anliegen einen Vorläufer oder großen Bruder in der Habil. M.s („Der Zorn Gottes", Freiburg et al. 2000; vgl. ThRv 97[2001], 214–218), wovon es aber mit keinem Wort spricht. Das christliche Selbstverständnis sei, wie es in der Einleitung heißt, von dem Widerspruch gezeichnet, einerseits im biblischen Zeugnis mit einem Gott konfrontiert zu werden, der „ganz zentral bestimmt zu sein scheint von seinem Zorn", andererseits aber „die Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes exklusiv in das Zentrum der christlichen Gottesrede zu stellen" (9). Diese Diagnose stellt zwei auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelte Thesen auf, die zu befragen sind: Ist der Zorn-Diskurs zentral für das biblische Gottesverständnis? Leidet das von uns heute in Verkündigung und Wissenschaft durchschnittlich gegebene Glaubenszeugnis an einer verkürzten, halbierten, geschönten Gottrede? Letztere Frage erfährt eine Verschärfung, wenn mit der Botschaft vom menschenfreundlichen Gott einigermaßen insinuativ verknüpft wird, daß Menschen „unter dem Begriff des Heils den Kult ihrer eigenen Phantasien und Sehnsüchte pflegen" (10), also einem Projektionsgott frönen.

M. begibt sich auf eine große Reise im Zeichen des Zorns, beginnend mit der Nähe eines Zorn-Motivs zu numinoser Naturgewalt („Sturm") in den Anfängen des Jahwe-Glaubens (13–15); über verschiedene Verortungen besagten Motivs in schriftprophetischer Gesellschafts-, Macht- und Kultkritik (15–26); über die (sich in Ez ankündigende) Individualisierung des Adressaten göttlicher Zornes-zuwendung im Deuteronomismus (26–33); Station machend dann bei einer hermeneutischen Zwischenreflexion zum bisher Besichtigten (33–41); darauf in einer Zone des Einspruchs gegen die Rede vom Zorn Gottes zwischen Thomas von Aquin, dem Buch Jona und der Priesterschrift kreuzend (41–49); in letzterer eine Umsetzung der Rede vom Gotteszorn in eine Theologie der Sühne wahrnehmend (48–56); weisheitlich zunächst ein Desinteresse an einem dem souverän-transzendenten Gott unangemessenen Zorn-Motiv beobachtend, das dann in der Krise weisheitlichen Denkens im Buch Ijob eine Renaissance erfährt (56–67); im (makkabäischen und apokalyptischen) Frühjudentum die Verblassung der Zornesmetaphorik analysierend (67–73); ihr Wiederaufleben in der Bußpredigt des Täufers verbuchend (73–79); Jesu *basileia*-Botschaft und Tod, sowie das soteriologische Deutungsspektrum vom Lösegeldgedanken über die Satisfaktion, den wunderbaren Tausch, bis hin zur Stellvertretung zornestheologisch deutend (79–97); Paulus und die Johannesoffenbarung nachtragend (97–102). Ein zweiter Gang befaßt sich mit systematischen Bearbeitungen des Gotteszorns oder mit diesbezüglich relevanten theologischen Positionen (103–141); schließlich wird der systematisch-theologische Aufriß einer Theologie des Gotteszorns versucht, und zwar unter der Leitfigur des Dramatischen (142–161), weswegen es nicht überraschen mag, daß die Entwürfe Rene Girards und Raymund Schwagers doppelt, partiell gar als Doublette zu Wort gebracht werden (121–124; 139–143).

Im Nachvollzug des in diesem Buch vorgelegten Denkwegs, dessen einzelne Etappen manches Mal eine schlüssigere Verfugung vertragen hätten, öffnet sich eine vielstimmige Rede vom Zorn Gottes; man möchte, durch M. belehrt, eigentlich den Singular für den Gotteszorn-Diskurs nicht mehr gelten lassen: Es gibt keinen konsistenten, die biblisch-christliche Überlieferung stabil durchprägenden Gotteszorn-Diskurs, eher einzelne, zueinander diskontinuierliche, ja dissonante Rede-Orte der Zorn-Gottes-Motivik. Die These von einer zentralen Bedeutung dieses Motivs für das biblische und christliche Gottesverständnis könnte sich dann als Konstruktion herausstellen, als Deutung. Dadurch büßt sie keineswegs unmittelbar ihre Legitimität ein, gleichwohl unterliegt sie einer Statusverschiebung: Sie kann nicht mehr beanspruchen, sozusagen die Summe der Selbstaussage einer Tradition zu sein; sie ist vielmehr ein Deutungskonzept in systematisch-theologischem Zugriff. Die erste Frage zur analytisch-hermeneutischen Erschließung eines solchen Deutungskonzepts muß dessen Anhaftpunkt am Interpretandum gelten. Der Befund ist aufschlußreich und scheint die Interpretationskraft des Zorn-Gottes-Konzepts zu bestätigen: Das, was als Zorn Gottes gewissermaßen phänomenal identifiziert wird, ist nämlich nicht eine eindeutige, eng begrenzte ‚Wirklichkeit', etwa eine Reaktions- oder Handlungsweise Gottes, sondern ein ganzes Bedeutungsfeld, das die beiden für die Rede vom Zorn Gottes konstitutiven Bereiche, Gott und Mensch bzw. Welt, von vornherein aufeinander bezieht: Die Deutekategorie Zorn Gottes ist nicht nur auf Gott applizierbar, sondern auch auf den Menschen, auf sein Handeln, auf die Wirklichkeit, die er durch sein Handeln hervorbringt und bearbeitet. M. scheint aber die hermeneutische Chance, die in dieser Brückenfunktion des Zornesmotivs liegt, nicht reflexiv wahrzunehmen oder nicht aufgreifen zu wollen; vielmehr schwankt er unentschieden, ob er den Zorn bei Gott selbst verorten soll oder doch eher in der Wahrnehmung Gottes durch den Menschen (107–109). Beides ließe sich begründen. Die Hinneigung zu letzterem wirkt sich als tendentielle Absorbierung Gottes in der Erkenntnis und im Beziehungshandeln des Menschen aus (109), was erkenntnistheoretisch und auch theologisch waghalsig ist. Der sich hier andeutende Subjektivismus spricht nun aber dafür, den Zorn doch auch für die Seite Gottes zu veranschlagen: Der Zorn Gottes kann nicht nur durch ein Sich-Bewegen des Menschen ‚hervorgebracht' werden, ohne daß hier in irgendeiner Weise eine Aktivität Gottes mit auszusagen wäre.

Im Verfolg der Frage, wie das theologisch ausformuliert werden könnte, zeigt sich freilich die ursprüngliche Begrenztheit der Zorn-Gottes-Rede. Darin, daß sie überhaupt Gott und Mensch interpretatorisch aufeinander beziehen kann, beruht sie auf einer zu ihr vorgängigen Verbundenheit von Gott und Mensch. Die Kunst eines Zorn-Gottes-Diskurses zeigt sich mithin daran, ob er diese ihm vorgängige Verbundenheit zur Sprache zu bringen vermag oder nicht. Die Vorstellung, daß Gott sich ‚zentral' im Zorn der Welt und dem Menschen zuwendet, wäre absurd, oder bezeugte die Realität einer (dann von Gott gewollten) absurden Welt. Der Grundakt göttlicher Zuwendung zur Welt kann deswegen nur als ein die Welt und den Menschen be-

jahender, wollender, gutheißender Akt verstanden werden, der als initialer und erhaltender Akt göttlicher Selbstkundgabe ex nihilo schöpferisch, verlebendigend ist. Jede irgendwie im Deutungshorizont der biblisch-jüdisch-christlichen Überlieferung mögliche Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch bzw. Welt kann nicht anders als in einem Denken der fundamentalen, fundierenden Affirmation der Welt durch Gott geschehen (gegen M.s Formulierung von einer „spezifisch christlichen *Gegnerschaft zur Welt*", 148). Die Rede vom Zorn Gottes als interpretierende Verknüpfung von Gott und Welt kann folglich kein eigenständiger, zentraler, sondern lediglich ein nachgeordneter Diskurs sein, der sich nicht von selbst versteht, sondern auf den erklärenden Bezug zur grundsätzlichen Affirmation angewiesen bleibt. Nicht kann also „vom Heil nur auf dem Hintergrund des göttlichen Zornes gesprochen werden" (124), sondern vom Zorn Gottes nur in bezug auf die Bejahtheit von Welt und Mensch in der Liebe Gottes. In dieser sekundären Position steht der Zorn freilich für eine bedeutsame Modifikation der primären Rede von der Bejahung der Welt durch Gott, eine Modifikation, die ganz auf der Linie jenes primären Ja liegt, indem sie es in die Konflikte der Welt hineinträgt.

Vor diesem Hintergrund kommt der Zuordnung des Gotteszorns zu einer (analog zu verstehenden) Lehre der Affekte Gottes durchaus Plausibilität zu, kann doch der Zorn als ein Modus der Zuwendung Gottes zu den Menschen und zur Welt aufgefaßt werden. (Vgl. aber M.s skeptische Reserve gegenüber einer solchen Zuordnung, die er im Ausgang von Laktanz diskutiert; 106–109.) Könnte man nicht, sehr nah zu M. und doch anders als er, sagen, der Zorn Gottes sei ein ‚Affekt' Gottes, getragen von seiner bejahenden und schöpferischen Liebe zur Welt und zum Menschen, den er in seiner Freiheit will, ein Affekt in Hinordnung zur Liebe Gottes, in welchem Gott auch die Konsequenz eines vom Menschen in seiner von Gott gewollten Freiheit gesprochenen Nein zu ihm trägt, so daß mit M. von der Dimension der Ohnmacht des Zorns (108) zu sprechen ist: Gott ist ‚ohnmächtig' hinsichtlich der Freiheit, die er gewollt hat, deren negative Konsequenzen er ‚zornig' verwirft. Es kann theologisch sinnvoll von einem ohnmächtigen Zorn Gottes gesprochen werden, insofern damit zum Ausdruck gebracht werden soll, daß der die sündhaften Handlungen der Menschen verwerfende Gott den sündhaft handelnden Menschen im selben Moment würdigt. Eine insbesondere vor dem Hintergrund der Troststruktur apokalyptischer Literatur sich nahelegende Rede von einem machtvoll sich gegen menschliche (und apokalyptisch: gegen kosmische) Widerstände durchsetzenden Zornes- und Gerichtshandeln Gottes wird diese grundsätzliche Würdigung des Menschen in seinem Freiheitsvollzug durch Gott mit aufnehmen müssen. Ein Gott, der Freiheit gibt und sie angesichts der Folgen des Freiheitshandelns ‚machtvoll' wieder zerstört, ist gerade kein mächtiger, sondern ein schwacher Gott. Zu ihm wird ein Mensch aus seiner Not nicht beten wollen.

Die zur göttlichen Bejahung der Welt, oder zum Geliebtsein der Welt und des Menschen durch Gott, sekundäre Position des Zorns wiederholt sich in dem von M. mehrfach traktierten Gerichtsmotiv (73–79; 127f: 149–156). Vielleicht läßt es sich so sagen: In den von Menschen hervorgebrachten und / oder bearbeiteten Wirklichkeitskontexten vergegenwärtigt sich die Liebe Gottes als allem Unrecht, aller Unterdrückung, Erniedrigung und Ausbeutung kontrastierende Gerechtigkeit. Sie ist sowohl kontrafaktischer Imperativ des Sein-Sollenden als auch Verheißung der sich endgültig durchsetzenden, Recht (auch rückwirkend) aufrichtenden Liebe Gottes. Eine Liebe, die nichts verdeckt, sondern alles offenlegt und zu seinem Recht kommen läßt: die Zerstörung wie auch das Heilvolle in der Geschichte menschlichen Tuns und Leidens. Die Nähe des Zornesmotivs zur Gerichtsthematik ist evident; der sich selbst ‚affektiv' an die Welt gebunden habende Gott kann angesichts der in ihr waltenden Unrechtsverhältnisse nicht ‚unberührt' bleiben. Dabei könnte in Rückgriff auf ein Axiom K. Rahners die Nähe Gottes in dem Gedanken zur Geltung gebracht werden, daß Gott sich ‚am Menschen' und nicht ‚an sich selbst' bis hin zum Zorn berühren läßt; die Objektivation dieses Berührtseins ist die Aufrichtung von Gerechtigkeit im Gericht.

Und wird man nicht ähnlich auch von der Passion und vom Kreuzestod Jesu sprechen müssen? Nämlich daß in Jesu Leid und Tod zunächst nicht der Heilswille Gottes, sondern der Zerstörungswille menschlicher, religiös-politischer Macht manifest wird (dieser erste Schritt im Einklang mit M.; vgl. 87f); daß weiters nicht Passion und Tod Jesu selbst zum Offenbarungsereignis werden (so aber M., 153), sondern der Tod Jesu in der ihm zu eigenen Dimension des Scheiterns ernst genommen wird und die Rede von der Auferweckung Jesu gegenüber einer allzu gewissen Deutungsverfügung über Jesu Tod mindestens als Bedeutungsvorbehalt zur Geltung gebracht wird, von welchem her erst (auch wenn er als Ausgangspunkt einer Argumentation reflexiv nicht einholbar ist) von Jesu Tod gesagt werden kann, daß in ihm etwas offenbar wird – nämlich zunächst das Nicht-Scheitern Jesu in seinem Scheitern: sein Gehen in den Tod als Bezeugung seiner Treue zur von ihm verkündeten Botschaft, zum in Jesu Lehre und Praxis vergegenwärtigten Heilswillen des Vaters, zu den Menschen, die ihm vertrauen: das Gehen Jesu in den Tod als unreduzierbare Freiheitstat, und nicht der Tod Jesu als „eschatologische Notwendigkeit" (89; vgl. 87,85,83), was die Tat Jesu zur Emanation eines heilsökonomischen Mechanismus degradieren würde. Sodann offenbart sich aus der Auferstehungsperspektive im Tod Jesu, daß dieses in den Tod führende Treue-Zeugnis Jesu sozusagen von Gott gegengezeichnet worden ist, indem er durch das Scheitern hindurch Jesus ins Recht setzt. In Jesu Tod setzt sich, von der Auferweckung her gelesen, Gott subversiv durch, menschliche Machtprätentionen und -strukturen unterlaufend, ihnen auf ganzer Linie nicht Recht gebend. Gottes Selbstdurchsetzung geschieht gerade nicht als symmetrischer Machterweis in Konfrontation mit menschlicher Macht, sondern so, daß er diese völlig ins Leere laufen läßt. Es ist also nicht die „machtvoll sich durchsetzende Lebensfülle Gottes" (155), die Jesu Tod in einen Sieg umdeuten läßt; viel zutreffender sind die wenige Zeilen später notierten Wirkweisen Gottes des Sammelns, des Inspirierens, des Vertrauen-Stiftens, des Gewalt-Überwindens; die je größere Macht Gottes ist eben nicht via eminentiae auf der Linie menschlicher Macht erschließbar, sondern als deren Subversion und Delegitimierung. M.s Text hat sich aber die Rede des Gewaltsamen und Machtvollen selbst allzusehr zu eigen gemacht, bis hin zur (an C. Schmitt gemahnenden) These, daß das „Gericht [...] immer die gewaltsame Herstellung des Rechtszustands" intendiere (151).

Wenn in Jesu Tod etwas Heilsames vermerkbar ist, und das ist die Aussage der christlichen Überlieferung von Anfang an, dann doch gerade nichts Macht- oder gar Gewaltsames, nichts also, was bloß die Überbietung jener menschlichen Gewalt, durch die Jesus zu Tod gekommen ist, darstellen würde. Wenn der Tod Jesu von Gott her gelesen werden darf, also in einer Perspektive des Heils (eher als in einer des Zorns), dann als zugleich zu den Bedingungen menschlicher Machtverhältnisse und gegen sie geschehendes Ereignis der Selbstvergegenwärtigung Gottes. Der Tod Jesu kann nicht an sich machtvolle Offenbarung Gottes sein, als würde er in der Intention des göttlichen Heilsplans liegen. Er ist die Würdigung menschlichen Freiheitshandelns als Aufdeckung der tödlichen Konsequenzen seines falschen (gott-losen) Gebrauchs. In dieser Dialektik, die mit E. Schillebeeckx „Gottes wehrlose Übermacht" genannt werden kann, erscheint Gottes Heilswille. Vermittelt über dieses Verständnis des Todes Jesu erschließt sich wiederum vorbehaltlos, wenn M. von dem im Heilsereignis Jesu Christi sich ankündigenden End-Gericht sagt, daß es „die Wesensmerkmale des Gerichteten [i.e.: Jesus] tragen" wird, und wenn er ins Zentrum dieser Merkmale die Sündenvergebung rückt (155).

Immer wieder betont M., daß der Gotteszorn-Diskurs als politische Theologie wahrzunehmen ist. So setzt er gegen die s. E. gescheiterten kritischen Gesellschaftstheorien der sechziger und siebziger Jahre (ohne hier auch nur im Ansatz zu unterscheiden und zu identifizieren) die Überwindung des Individualismus als „Resultat eines biographischen Prozesses des Hineinwachsens in die Gestalt Jesu Christi" (159). Man wird schon fragen dürfen, wie eine solche christliche Binnensprache, deren mystagogische Grundbewegung zudem die Welt gerade nicht in Blick nimmt, sondern von ihr entfernt, in der Lage sein soll, das politische Anliegen des Christentums (gesetzt, dieses sei eindeutig bestimmbar) in die Welt hinaus zu kommunizieren. Diese Frage wird in gewisser Weise schnell beantwortet: Es scheint M. nicht um eine reflexive Wahrnehmung der Situation des Christentums und der Kirche in einer entwickelten Moderne zu tun zu sein, die nichts weniger als einen homogenen und übergreifenden christlichen Sprachraum kennt, sondern um deren schroffe Zurückweisung. Wie soll anders der Exklusivismus verstanden werden, den er einem christlichen Welt-Verständnis einprägen will: „Wer diesen Gott als den Schöpfer bekennt, spricht allen anderen Konzeptionen menschlicher Gesellschaft die Chance ab, auf Dauer zu existieren und menschliches Leben erfolgreich zu prägen. Ihre Schöpfungswidrigkeit ist der Grund ihrer Machtlosigkeit. Ihr Untergang aber ist Gewalt und Leiden, das alle trifft, Christen und Neuheiden." (161) Die Bestimmungen des Welt-Verhältnisses der Kirche durch *Lumen Gen-*

tium und *Gaudium et Spes* (vgl. LG 1; GS 40–44) sowie das auch auf episkopaler Ebene reflektierte Bemühen um eine Neubeschreibung der missionarischen Dimension der Kirche (für Deutschland: *Zeit der Aussaat. Missionarisch Kirche sein,* 2000; für Frankreich: *Proposer la foi,* 1996), entwerfen eine Linie der Würdigung der Welt in ihrer Weltlichkeit und der Kooperation der Kirche mit allen Kräften der Welt, die zu ihrer Humanisierung beitragen. M. hat eingangs der durchschnittlichen Verkündigung die Präsentation eines halbierten Gottesbilds vorgeworfen: Welche Verkündigung hätte nicht stets und in je anderer Hinsicht mit der Gefahr einer Unterbietung authentischer und umfassender Vergegenwärtigung des Wortes Gottes zu ringen? Eine Verkündigung aber, die in der bejahenden Liebe Gottes das Fundament christlicher Sorge um die Welt und den Menschen identifiziert und namhaft macht, in deren Zentrum also die Liebe Gottes steht, bringt kein verkürztes, sondern ein begründungsstrukturiertes Glaubenszeugnis vor. Die so bezeugte Liebe Gottes läßt sich nicht kanalisieren in einem exkludierenden Sprachgestus; vielmehr wird das auf sie setzende Bekenntnis zu gewärtigen haben, daß sie ihr allerorten in befruchtender Weise begegnen kann. Erst eine Theologie, die diese Möglichkeit einer Begegnung mit der konkreten Liebe Gottes außerhalb jeder schon vertrauten Bekenntnisstruktur mitbedenkt, hat den Rahmen für eine Gnadentheologie (sie will M. gegen profane Emanzipationstheorien in Stellung bringen; 159) weit genug gezogen. Die Notwendigkeit eines sichtbar-geschichtlichen Deutungsorts, von dem eher jene anonymen Gnadenorte überhaupt als solche identifizierbar sind, und der die Kirche ist, steht dabei außer Frage. Fraglich ist aber, was und wen man erreichen will, wenn man in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt hinter diesen dialektisch dynamisierten Inklusivismus zurückgeht auf die Position eines weltzurückweisenden Exklusivismus, der sich die Emphase der Rede vom Zorn Gottes zulegt.

Regensburg Knut Wenzel

Specker, Tobias: **Einen anderen Gott denken?** Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion. – Frankfurt a. M.: Knecht 2002, XI, 459 S. (Frankfurter Theologische Studien, 64), kt € 56,00 ISBN: 3–7820–0864–2

Das Werk Jean-Luc Marions ist im deutschen Sprachraum immer noch viel zu wenig bekannt. Dies hängt damit zusammen, daß die französische Sprache eine Grenze darstellt und die Phänomenologie im Land ihrer Entstehung längst nicht so intensiv betrieben wird wie in Frankreich. Die vorgelegte Diss., die an der Univ. Bochum im Fach Fundamentaltheologie entstanden ist, leistet Übersetzungsarbeit im besten Sinn des Wortes. Der Vf. analysiert mit großer Genauigkeit das Frühwerk Marions, in dessen Zentrum – neben den beachtlichen Descartes-Studien – v. a. die beiden Arbeiten *L'idole et la distance* von 1977 und *Dieu sens l' être* (1982) stehen. Trotz dieser Konzentration wird in der Hinführung auch ein lesenswerter Überblick über Marions Gesamtwerk gegeben, das von erheblichem Umfang ist (vgl. 47–65). Der Vf. verbindet damit einen Einblick in die derzeitige Forschungslage zu Marions bisherigen Arbeiten. Seit *Réduction et donation* (1989) und insbesondere mit *Étant donné* (1997) hat Marion die Phänomenologie entschieden vorangetrieben, auch wenn man nicht gleich von einer „Kehre" (vgl. 46) sprechen wird. Nach dem ersten, hinführenden Teil (1–75) folgen zwei Teile der Analyse: „Vermischungen – Das Idol" (75–198) und „Unterscheidungen – Die Ikone" (199–354). Der vierte Teil der Arbeit befaßt sich mit den Konsequenzen für die Theologie: „Die Andersheit Gottes und der andere Gott – Auswertung" (355–440). Literatur- und Personenverzeichnis schließen die Arbeit ab (433–458).

Der Schwerpunkt der Analysen findet sich im zweiten und dritten Teil. Die Fülle der Aspekte kann hier nicht aufgezeigt werden.

Dank der Zusammenfassungen verliert der Leser die zentrale Linienführung Marions und seines Interpreten nicht aus dem Auge. In den beiden genannten Werken Marions geht es unter den Stichpunkten ‚Idol' und ‚Ikone' um eine weit über die Bilderfrage im engeren Sinn hinausreichende Analyse des menschlichen Erkennens und seiner möglichen Transzendenz. Dem Vf. zufolge betrifft ‚Idol' nicht nur das materielle Bild oder die Statue, sondern auch das Wahrnehmungsgeschehen, die „idolische Struktur". Ihr eignen drei Merkmale: „Der fixierte Ausgangspunkt, der fest umgrenzte Zielpunkt und die Relation der Spiegelung und Begründung zwischen diesen beiden." (77) Was die Phänomenologie des Idols betrifft, gilt „die Vorordnung des Blicks" (im Bereich des Sichtbaren und Unsichtbaren), der durch die Erfüllung der Erwartung zum Stillstand kommt (vgl. 78–89); vgl. 90f den Verweis auf die später in *Étant donné* veränderte Position Marions.) In groß angelegten Analysen wird Marions Kritik der Ontotheologie dargestellt (91–136). Dabei geht es v. a. um Marions Descartes-Interpretation. In einem weiteren Kapitel wird die Beziehung von Idol und Atheismus behandelt, wobei Nietzsche der entscheidende Gesprächspartner Marions ist (137–161). Im Kap. „Das Idol und das Sein" wird Marions Heideggerkritik analysiert. „Die idolische Perspektive erfüllt sich im Verständnis Gottes als Seiendem." (179) Heideggers Trennung von Philosophie und Theologie erscheint als „Zementierung der Idolatrie" (180). Bei Heidegger bleibt kein Raum, daß sich Gott von sich her zeigen könnte, weil das Sein den umfassenden Horizont darstellt und alles Seiende, zu dem auch Gott gerechnet wird, regionalisiert (161–198; vgl. bes. Zusammenfassung 194–198). Marion hat sich dem Vf. zufolge das Ziel gesetzt, Gott ohne oder außerhalb des (Heideggerschen) Seins zu denken, ehe das denkende Ich das Sein als den umfassenden Horizont entworfen hat.

Dieses zentrale Anliegen Marions wird näherhin im dritten Teil unter dem Stichwort ‚Ikone' ausgeführt (199ff). Gefragt wird nach einer anderen Form der Intentionalität, die Marion im ikonischen Denken findet. Der Vf. schreibt: „Wie der idolische Blick Gott sieht, insofern er sichtbar ist, so erscheint Gott dem ikonischen Sehen, insofern er unsichtbar ist. In diesem Satz ist alles gesagt, wenn er recht verstanden ist." (200) Wie er zu verstehen ist, wird im Folgenden aufgezeigt. Marions Analysen beziehen sich auf drei Aspekte: Die Ikone im engeren Sinn des Christus- und Heiligenbildes, das Wahrnehmungsgeschehen und die ikonische Struktur mit den drei Merkmalen: Unterscheidung, Umkehrung der Perspektive und (pardoxe) Verschränkung der Gegensätze (200f). Was die Ikone im engeren Sinn des Christus- und Heiligenbildes betrifft, ist v. a. die Logik der Mimesis zu überwinden, die zwischen Bild und Urbild eine Ähnlichkeit ansetzt. Demgegenüber ist bei der Ikone „von einer grundsätzlichen Unähnlichkeit" (202) auszugehen. Marion zufolge tritt bei der Ikone an die Stelle der Urbild-Abbild-Relation die Relation Typos-Antitypos. Die Gegenüberstellung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit führt auf der Ebene der Wahrnehmung zu einer radikalen Unterscheidung zwischen dem Wahrgenommenen und dem Wahrnehmenden. Vor der Ikone kehrt sich die Perspektive um, der Wahrnehmende wird vom Wahrgenommenen dominiert; die intentionale Struktur verändert sich (203–206). Der Blick des Wahrnehmenden begegnet dem Blick der Ikone und erblickt sich selbst als angeblickt. So gerät der Wahrnehmende in den Status des Antwortenden (207f). Die Dynamisierung der Wahrnehmung geschieht dadurch, daß der Wahrnehmende das Unsichtbare nie zu durchschauen vermag. Der Vf. bleibt hier Referent der Marionschen Position, ohne sie noch einmal an den einschlägigen Texten (etwa des Zweiten Nizänums) zu überprüfen (was die Arbeit wohl überfrachtet hätte). In einem Ausblick auf Marions Theologie des Wunders und auf *Étant donné* zeigt der Vf. die Entfaltung der ikonischen Erkenntnisstruktur. Er vertritt dabei die These, Marions Phänomenologie der Ikone stehe in engem Zusammenhang zu seiner späteren Beschreibung des „erfüllten Phänomens" (213–216).

Als Charakteristika des ikonischen Denkens in Marions früheren Werken ergeben sich die Radikalisierung der Unbegreifbarkeit Gottes, die Umkehrung der Perspektive und die Verschränkung der Gegensätze (219–224). Die Unbegreifbarkeit Gottes ist nicht auf eine Leistung des intentionalen Denkens zurückzuführen. Vielmehr gilt: „Das Begreifen begreift (...) die Unbegreifbarkeit Gottes, wenn es seine eigene Unangemessenheit angesichts der Unbegreifbarkeit Gottes begreift." (222) Deshalb sei die Unbegreifbarkeit kein Gottesattribut, „sondern ein Attribut des Denkens im Angesicht Gottes" (222). Der Vf. betont jedoch mit Recht, daß Marion keineswegs für einen fideistischen Antirationalismus plädiert. Das ikonische Denken muß sich als „der dynamische Vollzug der steten Idolkritik" (224) bewähren. So stellt sich das Verhältnis von Philosophie und Theologie neu dar (225–228). Noch einmal steht Descartes zur Debatte, der nun mit der „Idee des Unendlichen" als Vertreter des ikonischen Denkens vorgestellt wird (228–237). Gottes*begriff* und Gottes*name*, so der Vf., zeigen den Wechsel einer Sprachform an, in der Ikone und Sprache zueinander in Beziehung treten. Lob, Name und Gabe werden zu Indizien einer Sprache, die sich nicht im Begrifflichen erschöpft (237–252). Der Glaube erhält die Chance, Heideggers ontologische Differenz zu übersteigen und die Schöpfung – jenseits des Seins und jenseits kausaler Begründungsverfahren – als Gabe zu verstehen (252–285). Das Verhältnis der göttliche Schöpferkraft zur Schöpfung deutete Marion als „desappropriation" (368), d. h. als göttliche, kenotische Selbstenteignung, die Schöpfung als das Andere ermöglicht. Der Vf. verweist hier mit Recht auf die gedankliche Nähe zur lurianischen Mystik (269, Anm. 301). Als Konsequenz ergibt sich daraus, daß der „Chôrismós" zwischen Gott und Welt nicht mit Ähnlichkeitsrelationen zu umschreiben ist; es geht vielmehr um Relationen, in denen die Distanz bewahrt wird (276f). Ein Verständnis der Schöpfung als Gabe legt sich nahe (278–285). In einem umfangreichen Abschnitt behandelt der Vf. das Verhältnis von „Ikone und Liebe" (285–354), ein Thema, das für Marion bis in die Gegenwart relevant geblieben ist. Die Liebe erweist sich als eine Gestalt des Übergangs vom Ich zum Mich (288–296). In der Dezentrierung des Ich und durch die Öffnung auf den Anderen hin ermöglicht die Liebe zugleich eine Gestalt ikonischer Ordnung (297–311). Von der Liebe her erschließen sich auch zentrale Themen der Christologie (wie Rekapitulation, Bild Gottes, Sohn Gottes, Kreuz, Christus als Wort Gottes, eucharistische Hermeneutik und Christus als Gegenwart Gottes) (311–354). Ich verweise hier v. a. auf Marions Betonung der eucharistischen Gegenwart, an der er die Priorität des Vorgegebenen und der Gabe gegenüber der Festmachung der Präsenz im Bewußtsein der Gemeinde verteidigt und zugleich die Bedeutung der Vergangenheit und der Zukunft gegenüber einer Überbetonung der Gegenwart festhält (vgl. Zusammenfassung 353f).

Im letzten Teil zieht der Vf. die theologischen Schlußfolgerungen. „Die leitende These lautet, daß es in allen dargestellten Themengebieten zentral um die Alterität Gottes (...) geht." (356) Die ikonische Erkenntnisweise erhält gegenüber der idolischen die eindeutige Priorität. Erstere wird zum Problem der

intentionalen Projektion, letztere ermöglicht Offenbarung als Selbsterweis Gottes. Alles hängt davon ab, ob der menschliche Denkhorizont bis hin zur Hypostasierung seiner eigenen Erwartungen und Wünsche und bis zur Festlegung der Grenzen des Unbegreiflichen bestimmend bleibt. Die ikonische Denkform wahrt die Andersheit Gottes, weil sie „die Unmöglichkeit, Gott zu denken – denkt" (367). Rückschauend befaßt sich der Vf. noch einmal mit den Gefährdungen des idolischen Denkens im Blick auf Descartes' egologische und Nietzsches atheistische Position (371–379). Heideggers Versuch, die Alterität Gottes philosophisch wiederzugewinnen, sei ein Versuch ohne Gott gewesen (379–384). Letztlich bilde der betende Lobpreis die Brücke zwischen Glaube und Liebe (384–393) und nur ein responsorisches Verständnis der Subjektivität könne die Alterität Gottes als solche wahren (396–399; vgl. schematische Zusammenfassung 401f).

Verblieben die bisherigen Reflexionen des Autors im Rahmen des Philosophischen und Fundamentaltheologischen, so behandelt der letzte Abschnitt einige dogmatische Perspektiven. Hier nimmt sich der Vf. viel, vielleicht zu viel vor. Verständlicherweise kann er bestimmte Themen nur noch anreißen. So verbleibt die Behandlung der (immanent-)trinitarischen Frage bei einem Postulat einer Namenstheologie. Die Vorordnung der alttestamentlichen Offenbarung für die Ausführung einer Namenstheologie hätte einer intensiven Diskussion einer heilsgeschichtlich orientierten Trinitätslehre verlangt. Ähnliches ist auch von den christologischen Fragen zu sagen. Sie holen die gegenwärtige Diskussion etwa um Rahners, Pannenbergs oder Pröppers Christologie (um nur diese zu nennen) nicht ein. Marions Christologie, zumal seiner Kreuzestheologie, hätten ihrerseits der Diskussion bedurft (vgl. 425). Auch im Blick auf die Eschatologie hat sich der Vf. nicht wenig vorgenommen, wenn etwa in der Messiasfrage die Opposition von Marion und Derrida aufgemacht, die Bedeutung einer Parusiechristologie angerissen oder die Differenz von Zeit und Ewigkeit beschworen wird. Natürlich ist zuzustimmen, daß es der christlichen Eschatologie nicht nur um Derridas „oui, oui, oui" gehen kann, sondern das „Amen. Komm Herr Jesus!" (Offb 22,20), womit die Arbeit schließt, ganz andere Dimensionen aufreißt.

Die Bemerkungen zum abschließenden Teil zeigen schon an, daß ich die Stärke dieser Arbeit in der Darstellung des Marionschen Denkens sehe. Es handelt sich wohl um die erste große Arbeit in der deutschsprachigen Theologie, die sich so intensiv mit Marion befaßt. Da die besprochenen Werke Marions bisher leider nicht in Übersetzung vorliegen, leistet der Vf. eine sehr wertvolle Hilfe, dieses bedeutsame Werk im deutschen Sprachraum bekannter zu machen. Dabei gelingt es ihm, die schwierigen phänomenologischen Analysen Marions zu erschließen und in eigener Verantwortung systematisch zu konzentrieren. Die Gegenüberstellung von idolischem und ikonischem Denken betrifft nicht nur das Zentrum der Marionschen Philosophie, sondern konfrontiert überhaupt mit der neuzeitlichen Frage nach dem Subjekt und seiner möglichen Empfänglichkeit für Gottes Offenbarung. Nicht von ungefähr steht damit die Gottesfrage als rationales Grundproblem im Mittelpunkt dieser philosophischen Konzeption. Natürlich überrascht es, daß Marion die Grenzen der Philosophie so selbstverständlich überschreitet und dabei theologische Probleme von zentralster Bedeutung anspricht. Dies wird deutschem Philosophieren weitgehend fremd erscheinen. Auch in Frankreich hat man geargwöhnt, daß die Phänomenologie eine theologische Wende vollziehe. In *Étant donné* hat Marion alles versucht, sich von diesem Verdacht freizumachen. Deshalb ist es gut, daß der Vf. wiederholt darauf verweist und nicht ausschließlich bei den früheren Werken verharrt. Damit wird er der Dynamik des Marionschen Denkens gerecht. Es wäre mir freilich lieber gewesen, wenn der der Vf. am Schluß keine „Summe der Theologie" zu entwerfen versucht hätte. Fundamentaltheologisch wäre es grundlegender gewesen, die Frage zu überprüfen, wie sich die frühen Ansätze Marions im späteren Werk fortsetzen und transformieren und ob das phänomenologische Denken Marions *als solches* dem Grundanliegen der Theologie näherkommt, die Alterität Gottes in ihrer Differenz, Gegebenheit und zugleich rationalen Zugänglichkeit und Vermittelbarkeit zu erweisen. Daran hätte deutlich gemacht werden können, daß es auch im Bereich der Phänomenologie um Begründungsfragen geht, die in der gegenwärtigen deutschsprachigen Fundamentaltheologie und Dogmatik nicht nur nach einer bestimmten Richtung diskutiert werden sollten. Wer sich jedenfalls für einen noch ausstehenden breiteren Diskurs der Begründungsfragen rüsten will, tut gut daran, sich mit Marions Denken zu befassen. Er hat dabei im vorliegenden Werk eine echte Hilfe.

Jerusalem/Bonn Josef Wohlmuth

Die Wirklichkeit der Auferstehung, hg. v. Hans-Joachim Eckstein / Michael Welker. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2002. XVI, 351 S., pb € 24,90 ISBN: 3–7887–1808–0

Ringleben, Joachim: **Wahrhaft auferstanden.** Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes – Tübingen: J. C. B. Mohr 1998. X, 213 S., pb € 24,00 ISBN 3–16–146896–1

Im folgenden werden zwei Arbeiten protestantischer Theologen zur Frage der Auferstehung Jesu besprochen, die – bei allen Unterschieden – in drei Dingen übereinkommen: Zum einen in der Frage nach der Wirklichkeit der Auferstehung bzw. dem in ihr implizierten Wirklichkeitsverständnis, zum andern in der Betonung einer derart verstandenen Auferstehungsleiblichkeit, daß das Grab Jesu leer gewesen sein müsse, zum dritten in der durchgängigen Nichtbeachtung der einschlägigen katholischen Beiträge zum Thema, also im reduziert innerprotestantischen Diskurs.

1. In der Einleitung seines Buches „Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes" stellt der Göttinger lutherische Systematiker Ringleben fest, die Botschaft von der Auferweckung des gekreuzigten Jesus von den Toten durch Gott sei „das Fundament des christlichen Glaubens" und zugleich „die härteste Zumutung an die verständige Wirklichkeitsauffassung und -einstellung des neuzeitlichen Menschen" (1). An keiner Stelle werde so wie beim Thema Auferstehung die Frage dringlich: „was ist zuletzt und in Wahrheit »die Wirklichkeit«?", breche „die Frage nach der Wirklichkeit Gottes selber" auf. Da die Grundaussage von Ostern sei, „dass Gott an Christus wirklich *gehandelt* hat", sei ein Begriff von Handeln Gottes vom Sein Gottes her zu erarbeiten und im Licht des Ostergeschehens zu konturieren. „Erst in diesem Horizont, d.h. wenn man versteht, was für eine Art von Geschehen überhaupt ... gemeint ist, kann verstanden werden, wovon bei »Auferstehung« die Rede ist" (4). „Schon eine text-adäquate historische Nachfrage nach der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu kann nicht an der Gottesfrage *vorbei* gestellt werden" (54 Anm. 129).

Ringlebens Buch hat folgende Kapitel. I. „Auferstehung in der Jesus-Tradition. Die Sadduzäerfrage Mt 22,23–33 par" (11–27): hier zeigt er eindrucksvoll, wie Jesus Leben von der Lebendigkeit Gottes her exegesiert, die er ganz radikal versteht, so daß, zu wem Gott ein Verhältnis eingeht, derselbe aus Vergangenheit zu lebendiger Gegenwärtigkeit bei ihm verwandelt wird. II. „Gottes eschatologisches Handeln in der Auferweckung Jesu Christi" (28–54): die Auferstehung sei zu denken als Ereignis der Ewigkeit (als Vollzug von Gottes ewigem Leben), zugleich aber als dessen Manifestation hier in der Zeit, wo sie die letzte Wahrheit über die Welt ans Licht bringt. III. „Die Erscheinungen des Auferstandenen als Manifestation seines Lebens" (55–105): weil die Auferweckung Jesu exklusiv göttliches Handeln ist, sind die Erscheinungen Einbruch des ewigen Lebens Gottes in diese Welt an diesem Menschen, unverfügbares Widerfahrnis seiner Selbstvergegenwärtigung, nicht nur Sichdurchhalten des Jüngerglaubens (der Begriff Vision wird als unzureichend zurückgewiesen); der Auferstandene ist gleichzeitig mit allen Menschen zu jeder Zeit (Koinzidenz von Auferstehung und Parusie). IV. „Auferstehung als Neuschöpfung" (106–116): wenn wirklich der irdische Christus selbst in Gottes Leben hinein aufgehoben wird, dann müsse das Grab als leer gedacht werden; die neue Leiblichkeit wird als „Überformung" des irdisch-sterblichen Leibes vom pneumatischen – „vom Wort durchdrungenen", „wort-gewordenen" – Leib verstanden (kritisch dazu unten bei 2). V. „Auferstehung als Mitte von Gottes Heilshandeln" (117–141): hier werden die Zusammenhänge von Auferstehung und Schöpfung, Auferstehung und Menschwerdung, Auferstehung und irdisch-geschichtlichem Jesus bedacht. VI. „Die Auferstehung Jesu Christi und das Leben Gottes" (142–182): hier geht es um Auferstehung und Erhöhung (Himmelfahrt), um Gottes Weitergeben des eigenen Lebens, den Tod des Todes, um Pneuma, Dynamis und Doxa. Das letzte Kapitel VII. reflektiert dann die Zusammenhänge zwischen „Auferstehung und Glaube" (183–196).

Angehängt sind ein Exkurs zur Metapher „Auferwecken" (197–202), ein Literaturverzeichnis (203–205) sowie Register der Bibelstellen (in Auswahl), der Namen und der Begriffe.

Die großenteils erhellenden, oftmals tiefen und dichten Ausführungen werden ausschließlich unter Bezug auf alle möglichen protestantischen Autoren entwickelt (besonders häufig werden P. Althaus, K. Barth, R. Bultmann, I. Dalferth, G. Ebeling, H. Graß, G. Koch, W. Künneth, G. Lüdemann, J. Moltmann, R. Niebuhr, W. Pannenberg und v.a. immer wieder Martin Luther herangezogen). Katholische Autoren werden ignoriert. Geht es hier also etwa um eine *lediglich protestantische* „Begründung der Theologie des lebendigen Gottes"? Da sich aber die entwickelten Perspektiven – von einigen lutherischen Eigentümlichkeiten abgesehen – größtenteils auch in den grundlegenden katholischen Werken (z.B. von K. Rahner, H. U. v. Balthasar, L. Scheffczyk, W. Kasper, J. Kremer, K. Lehmann, H. Kessler, G. Essen) zur Auferstehung finden lassen, wundert es sehr, daß kein einziges dieser katholischen Werke überhaupt zur Kenntnis genommen, geschweige denn zitiert ist.

Im Programm und in weiten Partien der Durchführung deckt sich Ringlebens Arbeit auffällig mit dem Auferstehungsbuch des Rezensenten (Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systemati-

scher Sicht, Düsseldorf 1985, [2]1987, [3]1989; wesentlich erweiterte Neuausgabe Würzburg [4]1995, Taschenbuch [5]2002), dessen zweite Auflage Ringleben (Lüdemann folgend) im Literaturverzeichnis aufführt, auf das er aber nirgendwo Bezug nimmt, außer indirekt in einer Anmerkung (4 Anm. 14), in welcher er sich von Gerd Lüdemann (den er sonst stets kritisiert) schlicht die völlige Verzeichnung meiner Position vorgeben läßt, womit das Buch für ihn offenbar abgetan war. (Mit Lüdemann habe ich mich in der Neuausgabe 420–442 sehr ausführlich auseinandergesetzt und 427–430 seine kurzschlüssige Verzeichnung aufgewiesen; vgl. ferner ThRev 95/1999, 115–118.)

2. Der von dem Tübinger Neutestamentler Eckstein und dem Heidelberger Systematiker Welker herausgegebene Sammelbd „Die Wirklichkeit der Auferstehung" ist aus zwei gemeinsamen Kolloquien mit DoktorandInnen und Postdocs zum Thema „Auferstehung: neutestamentliche und systematisch-theologische Perspektiven" hervorgegangen. Ergänzend sind zwei Beiträge aufgenommen, einer von Ingolf Dalferth („Volles Grab, leerer Glaube?"; erstmals erschienen in ZThK 1998, 379–409, was freilich nirgendwo vermerkt wird) sowie einer von Marianne Sawicki („Catechesis and Resurrection").

Nach einer Einleitung der Hg. (V–XVI) führt *Hans-Joachim Eckstein* in die ältesten literarisch greifbaren Zeugnisse von der Auferstehung Jesu ein, die ein- und mehrgliedrigen Auferweckungs- und Auferstehungsformeln, und untersucht dann exemplarisch genauer die zweigliedrige Formel Lk 24,34 (1–30). – *Martin Hauger* entfaltet die Deutung der Auferstehung Jesu Christi durch Paulus, geht dabei besonders auf die Ausführungen über den Auferstehungsleib in 1 Kor 15,35ff ein und endet mit Bemerkungen zum bei Paulus nicht erwähnten leeren Grab (31–58). – *Jens Adam* bringt den Versuch einer Rekonstruktion des Ablaufs der Osterereignisse durch Hans von Campenhausen, der die Entdekkung des leeren Grabes für den entscheidenden Anstoß hielt, erneut in die Diskussion ein (59–76). – Der Beitrag von *Marianne Sawicki* beleuchtet Diskontinuitäten und Kontinuitäten zwischen dem Auferstehungsglauben im Judäa des ersten Jahrhunderts und heute (77–92).

Es folgen fünf Beiträge zu vier protestantischen Positionen und einer orthodoxen Position des 20. Jahrhunderts (jedoch kein einziger zu einer katholischen Position): *Antje Fetzer* zu Rudolf Bultmanns existentialer Interpretation (93–110); *Luise Burmeister* zu Dietrich Bonhoeffers nicht-religiöser Interpretation (111–120); *Daniel Munteanu* zur neopatristischen Synthese von Dumitru Staniloae (121–138); *André Krendel* zu Wolfhart Pannenbergs Sicht der Historizität der Auferstehung, die er positiv aufnimmt, nicht ohne ein Zurücktreten der Grabestradition beim späten Pannenberg zu kritisieren (139–164); *Bernd Oberdorfer* zur metaphorisch versprachlichten Realität der Auferstehung in Auseinandersetzung mit Gerd Lüdemann (165–182; dieser Beitrag „Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?" wurde zuerst in KuD 2000, 237–252, publiziert; eine ähnliche Sicht ist in der erweiterten Neuausgabe meines Buches „Sucht den Lebenden nicht bei den Toten", Würzburg [4]1995, Taschenbuch [5]2002, bereits differenzierter ausgearbeitet, allerdings mit begründet anderer, kritischer Bewertung der Grabestradition).

Fünf weitere Beiträge behandeln systematische Aspekte. *Günter Thomas* („»Er ist nicht hier!«. Die Rede vom leeren Grab als Zeichen der neuen Schöpfung": 183–220) meint, Auferstehung und leeres Grab ließen sich nicht entkoppeln (188). Selbst dann aber, wenn das leere Grab kein historisches Faktum und kein notwendiges Implikat der Auferstehungsvorstellung sein und die Rede von ihm nicht die ursprüngliche Osterverkündigung widerspiegeln sollte, erübrige sich die Frage nach der Bedeutung der Rede vom leeren Grab in den Evv nicht, die Texte wollten schon immer mehr als Historisches sagen (das ist sicher richtig). Die Erscheinungen implizierten eine Differenz, das leere Grab die Kontinuität zwischen der Leiblichkeit des vorösterlichen und des österlichen Jesus. Beide, Erscheinungen und leeres Grab, zusammen würden auf eine schöpferische Tat des treuen Gottes an der Person Jesu verweisen, eine creatio nova ex vetere als Anbruch der neuen Schöpfung, und zwar in der alten Welt (203: „in diesem Grab" als leerem; 215: die Überwindung der Todesmacht müsse „am toten Körper des Gewaltopfers" erfolgen und ihn „mit verwandeln"; 217: die Auferstehung reiche „auch in die Tiefen naturaler Prozesse"), und sie würden ein zukunftsoffenes Gedächtnis eröffnen, in welchem Jesus nicht nur erinnert, sondern als Lebendiger erfahren wird (was, wie 205 eingeräumt wird, in dem von Jan Assmann übernommenen Modell des kulturellen Gedächtnisses nicht zureichend denkbar ist) und Jesu Wirklichkeit sich in kommunikativen Prozessen der Lebensgewährung ausbreitet. – *Gregor Etzelmüller* („»Ich lebe, und ihr sollt auch leben!« Die Leiblichkeit des Auferstandenen und ihre Bedeutung für die Eschatologie": 221–236) kritisiert Emanuel Hirschs (von Lüdemann aufgenommene) religiös-monistische Ansichten, die mit einem vagen Ewigkeitsglauben und der Leugnung der Leiblichkeit der Auferstehung die Spannung und Krise verwischen, welche die Auferstehung in diese Welt hineinträgt, und betont die Bedeutung der Leiblichkeit der Auferstehung, an der die Verwandlung offenbar werden soll: „Der Erlöser ist der Schöpfer, der nichts zurücklässt – auch keinen Leichnam im Grab" (233), was so allerdings kaum haltbar ist. – *Andreas Schüle* („Gottes Handeln als Gedächtnis. Auferstehung in kulturtheoretischer und biblisch-theologischer Perspektive": 237–276) geht aus von der Beobachtung, daß der christliche Auferstehungsglaube gegenwärtig keine Rückendeckung im common sense mehr hat, entfaltet dann drei Formen, die existentiale Leitdifferenz von Leben und Tod zu bearbeiten (objektive Unsterblichkeit, radikale Endlichkeit und Auferstehung, die alle drei im AT begegnen), und versucht dann vom wirksam-kreativen Gedenken Gottes im AT her das neuschöpferische Auferstehungshandeln Gottes, die – irdische Lebenszusammenhänge verwandelnde – Teilhabe am Auferstehungsleben Jesu und das damit verbundene Wirklichkeitsverständnis zu erschließen. – An dem bereits früher veröffentlichten und hier nochmals abgedruckten Beitrag von *Ingolf Dalferth* („Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten": 277–310) kritisieren etliche der Beiträger v. a. zweierlei: einmal, daß für Dalferth das Bekenntnis der Auferweckung Jesu „keinen historischen Sachverhalt" artikuliere, sondern die „schlussfolgernde" Antwort auf das Dilemma zwischen den zwei „für sich genommen unvereinbaren Aussagen: »Er ist tot« – »Er lebt«" (m. R. wird dagegen gesagt, das Osterbekenntnis sei keine bloße Schlußfolgerung und es beinhalte »Er lebt« und »Er *war* tot«); zum andern Dalferths Aussage, die Auferstehung Jesu schließe die Verwesung des Leibes ein, anderes zu behaupten wäre Doketismus und könne nicht Hoffnung auf unsere eigene Auferweckung begründen. – Der abschließende Beitrag von *Michael Welker* („Die Wirklichkeit der Auferstehung": 311–332) bringt zunächst, gegen Lüdemann, den klaren Sachverhalt in Erinnerung, daß das NT mit der Auferstehung Jesu keine bloß physische Wiederbelebung, sondern eine andere Wirklichkeit meint, auf die es mit Perspektivendifferenzen (Erscheinen *und* Zweifel, Erkennen *und* Entzogensein, etc.) verweist; nicht der vorösterliche Jesus tritt wieder auf, „vielmehr wird nun die ganze Fülle seiner Person und seines Lebens »im Geist und im Glauben« gegenwärtig" (319), und sie erschließt im Rückblick den vorösterlichen Jesus auf eine dem historischen Archäologismus unerreichbare Weise; die Gegenwart des auferstandenen Christus bringt sich in dem – das Erleben und Erwarten prägenden – „kanonischen Gedächtnis" der Gemeinschaft der Zeugen in vielen symbolischen Handlungen (Friedensgruß, Brotbrechen, Schriftauslegung etc., verdichtet im Abendmahl) und praktischen Zeichen (der Liebe, Heilung, Suche nach Gerechtigkeit etc.) zur Geltung, nimmt die Glaubenden in Gottes schöpferische Auseinandersetzung mit den Mächten und Gewalten hinein und richtet sie auf eine klare eschatologische Zukunft aus. (Der Rezensent stellt weitgehende Übereinstimmung mit der Sicht fest, die er in vielem genauer und differenzierter ausgearbeitet hat.)

Im Anhang des Bd.es findet sich ein synoptischer Vergleich der Auferstehungszeugnisse der vier Evangelien (333–342), ein Bibelstellen- und ein Sachregister.

Die Beiträge des Sammelbd.es kreisen um zwei Themenkomplexe: zum einen um das leere Grab als (nicht nur literarisches: 219) Zeichen der neuen Schöpfung und um die Leiblichkeit der Auferstehung, zum andern um das göttliche „Gedenken" bzw. Handeln im Auferstehungsgeschehen sowie das von Welker so genannte „kanonische Gedächtnis" als Bezeugung und Teilhabe an der Auferstehungswirklichkeit.

Bezüglich des zweiten ist zu bedenken, daß das Gedenken nur eines von mehreren – jeweils begrenzten – Modellen zur Deutung des kreativen Wirkens Gottes sein kann. Bezüglich des ersten Themenkomplexes bleiben wichtige Aspekte und Fragen ausgeblendet oder unreflektiert. So bleibt die diesbezüglich zentrale Pneumatologie weitgehend ausgeblendet, und es wird kein Begriff von geschichtlicher Wirklichkeit erarbeitet (das wichtige Werk von Georg Essen, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, Mainz 1995, das genau dies wegweisend leistet, bleibt unbeachtet). Im folgenden will ich nur auf eine Frage näher eingehen.

In verschiedenen Beiträgen des Sammelbd.es wird immer wieder behauptet (z. B. 56–58, 177ff, 188f, 217, 220, 231–233), mit dem biblischen Verständnis von Leiblichkeit und leiblicher Auferstehung sei der Gedanke eines vollen Grabes und verwesenden Leichnams nicht zu vereinbaren; das Grab Jesu müsse leer gewesen sein (188 Anm. 13: unzulässig sei der Schluß, „der Körper" brauche nicht auferweckt zu werden). Nirgendwo aber wird darauf reflektiert, in welchem Verhältnis denn – biblisch und phänomenologisch gesehen – schon die irdische Leiblichkeit und sodann die Auferstehungs-Leiblichkeit zum materiellen Körper und zum materiell-energetischen Kosmos steht, was also mit leiblicher Auferstehung gemeint sein könnte. Davon hängt ja mit ab, ob das Grab Jesu – nach urchristlicher Auffassung und nach heutiger theologischer Beurteilung – leer sein *mußte* (eine andere Frage ist, ob es *faktisch* leer *war*, was ggf. ja mehrdeutig wäre).

In der Literatur wird dazu immer wieder behauptet (ein Autor schreibt es vom andern ab), die Verkündigung der Auferstehung Jesu sei in Jerusalem gar nicht möglich gewesen, ohne sofort die Frage nach dem Verbleib des Leichnams Jesu zu provozieren, und sie hätte sich dort nicht halten können, wenn die Urgemeinde nicht auf das leere Grab hätte hinweisen können. Wolfhart Pannenberg hat dazu die berechtigte Forderung aufgestellt: „Wer das Faktum des leeren Grabes bestreiten will, muss den Nachweis führen, dass es unter den zeitgenössischen jüdischen Zeugnissen für den Auferstehungsglauben Auffassungen gegeben hat, wonach die Auferstehung der Toten mit dem im Grab liegenden Leichnam nichts zu tun zu haben braucht" und daß solche Auffassungen „in Palästina hinreichend populär waren" (Systematische Theologie Bd. 2, Göttingen 1991, 401).

Genau dieser Nachweis wurde erbracht (vgl. H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Erweiterte Neuausgabe ^{4}1995, ^{5}2002, 54–78; 446f; 486–492): Es gab im damaligen Judentum gewiß Vorstellungen, die Auferstehung als Aufstehen des Begrabenen dachten; aber es gab mindestens ebenso zahlreich Vorstellungen, die ein Zugleich von in der Erde begrabenem Leichnam und auferwecktem leibhaftigem Leben dachten (Jub 23,31; äthHen 102–104; 2 Makk 7,1–29 u.a.; ferner Ps 73,23ff; 49,8.16; 63,4.9; 40,12; Weish 3,1–9; 4,7–13; 5,1–16). Das bedeutet: Der Leib der Auferstehung beinhaltet biblisch *immer* die Identität der Person samt ihren Bezügen zu Gemeinschaft, Erde, Welt, *nicht immer* jedoch eine *materielle* Identität mit dem begrabenen oder vernichteten Körper. Jesus (Mk 12,24f) oder Paulus (1 Kor 15,35–44) denkt an ein völlig neues „leibhaftiges", d.h. an ein personal identisches, gemeinschafts- und weltbezogenes Leben der auferweckten Toten, das mit der begrabenen Leiche nicht direkt etwas zu tun hat (dagegen spricht auch nicht Apg 2,27.31: das Zitat aus Ps 16,10 meint unspezifisch eine Rettung aus dem Tod): Das verwesliche „Fleisch und Blut kann die Unverweslichkeit nicht erben" (1 Kor 15,50); „gesät wird ein verweslicher, natürlicher Leib, auferweckt wird ein unverweslicher, pneumatischer Leib" (1 Kor 15,42.44), und zwar von dem Gott, der uns in allem, auch im Moment des Todes, ko-präsent ist, weshalb das Problem einer Kontinuitäts- und Identitätslücke (einer annihilatio und anschließenden creatio ex nihilo) nicht entsteht. Nach *urchristlicher* Sicht mußte also das Grab Jesu nicht leer sein.

Und nach einer *heutigen* theologischen Beurteilung? Unsere Gräber werden nicht leer. Warum sollte Gott singulär bei Jesus, wenn dieser wirklich Mensch ist (Hebr 2,17f; 4,15), die Naturgesetze außer Kraft setzen? Wo er sie doch nicht einmal außer Kraft setzt in Situationen, die förmlich danach schreien (z.B. im Leid unschuldiger Kinder)! Da Gott seine Schöpfung allen Ernstes in ihre Eigendynamik hinein frei gegeben hat, respektiert er diese, bis zuletzt. So werden auch im Tod Jesu die physikalisch-biologischen Gesetze, die für Menschen gelten, nicht außer Kraft gesetzt; die materielle „Gestalt" der Welt und damit auch des Daseins Jesu „vergeht" (vgl. 1 Kor 7,31c). Etwas anderes anzunehmen, liefe auf eine Leugnung des wahren Menschseins Jesu hinaus; insoweit hat Dalferth 295f gewiß recht. (Nebenbei: Die mit Auferstehungsleib gemeinte Wirklichkeit ist nicht an die Materie-Elemente gebunden, die zufällig im Moment des Todes Substrat des Leibes sind; Leiblichkeit muß anders gedacht werden denn Körper und Leichnam.) Der Übergang in die radikal andere Dimension Gottes, der Eintritt in das nicht mehr physikalisch-biologisch zu fassende unzerstörbare Leben in und aus Gott, liegt derart ‚jenseits' der Naturzusammenhänge, daß er diese nicht außer Kraft setzt oder in ihnen eine herausgestanzte Lücke hinterläßt.

Ein Doppeltes aber muß biblisch unbedingt festgehalten werden, und genau darauf zielt die Rede von der Leibhaftigkeit der Auferstehung: daß die von Gott auferweckte und in sein Leben geborgene Person identisch bleibt (sie selbst ist und vollends wird) und daß der Bezug der Person zu den anderen und zum materiellen Kosmos nicht abbricht, sondern durch die verwandelnde Kraft des Geistes und der Liebe Gottes geheilt und entgrenzt wird (Karl Rahner: die Person wird „nicht a-kosmisch, sondern all-kosmisch", d.h. sie öffnet sich zu allen Wesen hin); eben dies meint auch die Rede vom „pneumatischen" (= ganz vom Pneuma Gottes durchseelten) Leib in 1 Kor 15,44. M.a.W.: Der gestorbene Mensch wird von Gott gerettet, ganz-gemacht, geheilt und vollendet: Er selbst als unverwechselbar selbe Person (also keine Ersatzperson), mit seinen zu ihm gehörigen – gelebten *und* verweigerten, gelungenen *und* zerstörten – Beziehungen (also keine individualistisch-private Glückseligkeit) und mit seinen noch uneingeholten oder ihm vorenthaltenen Möglichkeiten (also so, wie Gott ihn gemeint hat und wie er selbst im Tiefsten vielleicht zu sein sich sehnte).

Jacob Kremer hat formuliert: „Ein leeres Grab bildet nicht die unabdingbare Voraussetzung für die Existenz des verklärten Leibes"; es „können heute auch ernsthafte Verteidiger der kirchlichen Osterbotschaft die These vertreten, Jesu Grab sei wahrscheinlich nicht leer gewesen" (Die Osterevangelien, Stuttgart/Klosterneuburg 1977, 18 und 49). Das leere Grab ist kein notwendiger Bestandteil des christlichen Auferstehungsglaubens. Es gehört auf die Ebene der Erzähllogik (Mk schließt mit der Grablegung, weswegen er die ihm vorgegebene Osterbotschaft eben am Grab inszeniert und dem Verkündigungsengel in den Mund legt) und der Metaphorik. Die immer neuen Anläufe in dem von Eckstein und Welker edierten Bd vermögen nicht zu begründen, daß das Grab Jesu leer gewesen sein muß; sie zeigen nur eins: Das leere Grab ist ein ungemein starkes, vielleicht unersetzbares Symbol, ein Bild-Zeichen für die Befreiung aus dem verschlingenden Rachen des Todes und für das wunderbare Geschenk einer neuen Lebenswirklichkeit, für die neue Schöpfung, die mitten in der alten Welt anbricht und sie in Bewegung versetzt auf das Reich Gottes hin.

Am Ende bleibt die Frage, warum in den besprochenen protestantischen Werken die einschlägigen katholischen Werke, die Wegweisendes zur Sache bieten, von denen einiges zu lernen wäre und die ihrerseits protestantische Arbeiten einbeziehen und diskutieren, einfach übergangen werden. Gilt etwa heute da und dort von neuem: catholica non leguntur? Man bleibt unter sich. Was ist das für ein wissenschaftlicher Diskurs? Müßte nicht eine seriöse evangelische Theologie auch die Sichtweisen und die gewichtigen Argumente katholischer Autoren, zumal derselben Sprache, zur Kenntnis nehmen und sich mit ihnen kritisch auseinandersetzen?

Frankfurt a. M. Hans Kessler

Ökumene

Böhm, Uwe: **Ökumenische Didaktik.** Ökumenisches Lernen und konfessionelle Kooperationen im Religionsunterricht deutschsprachiger Staaten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 402 S., kt € 52,00 ISBN: 3–525–61469–1

Uwe Böhm versammelt in dieser wissenschaftlichen Studie detailreiche Ausführungen zum Stand der Theoriebildung in der ökumenisch orientierten Didaktik, zu den in jüngerer Zeit eingenommenen Standorten der Kirchen im deutschsprachigen Raum im Blick auf die konfessionelle Bindung des Religionsunterrichts, zu ökumenisch relevanten Aspekten der schulischen Lehrpläne vorrangig der Jahrgangsstufen 1–10 aller Schultypen im deutschsprachigen Raum (Deutschland, Österreich und Schweiz) sowie zu Perspektiven eines ökumenisch-kooperativen Religionsunterrichts im Hinblick auf die Fachdidaktik, die künftige Lehrplangestaltung und die Aus- und Weiterbildung der Lehrerinnen und Lehrer. Die von Beginn an offengelegte und begründete Entschiedenheit des Vf.s für die Beibehaltung der konfessionellen Profile bei gleichzeitig weitestgehender ökumenischer Kooperation auf allen Ebenen der Religionsdidaktik verleiht dieser Publikation in aller Strenge der Darstellung Transparenz und Überzeugungskraft. Zugleich birgt sie einen großen Reichtum an sehr konkreten Anregungen für den schulischen und universitären Alltag. Deutlich wird dabei, daß die wissenschaftlichen Reflexionen auf weitreichende eigene Projekterfahrungen insbesondere in Baden-Württemberg zurückgreifen können.

Der Vf. stellt seine methodischen Vorentscheidungen und die Konzeption seiner Studie eingangs (11–15) auf knappem Raum und rezeptionsfreundlich vor: Demnach möchte er das in vielen Beiträgen (evangelischer Autorenschaft) bereits vorliegende Konzept des „Ökumenischen Lernens" vorstellen und analysieren (Teil 1), unter fachdidaktischen Gesichtspunkten weiterführen und in zwölf Leitlinien profilieren (Teil 2), die Lehrpläne im deutschsprachigen Raum präsentieren und nach den gewonnenen zwölf Kriterien prüfen (Teil 3), die Stellungnahmen von Kirchen und Verbänden in seine Überlegungen einbeziehen (Teil 4) und schließlich Konsequenzen ziehen (Teil 5).

Die im zweiten Teil vorgestellten und in der gesamten Studie immer wieder in der Analyse bereits vorliegender oder selbst entworfener Konzeptionen der Religionsdidaktik herangezogenen zwölf Kennzeichen des angezielten Profils eines ökumenisch-kooperativen Religionsunterrichts (Leben in der Einen Welt, Ökumenische Bewegung, Konziliarer Prozeß, Partizipation, Kirche als Lerngemeinschaft, lokal handeln, Überwindung der Xenophobie, Gewissensbildung, Spiritualität, Verheißungen Gottes, Kommunikationsprozeß, Identitätsbildung) lassen deutlich erkennen, daß der Vf. die Grundposition der Evangelischen Kirche in Deutschland hinsichtlich des schulischen Religionsunterrichts teilt, der gemäß Identität und Verständigung die leitenden Zielsetzungen didaktischen Handelns sind und dabei der kontextuell jeweils unterschiedliche Weltbezug aller am Geschehen Beteiligten zu beachten ist. Die Ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts ist der beständige Bezugspunkt der Überlegungen, wobei – im Blick auf Schülerinnen und Schüler gewiß angemessen – insbesondere sozial-ethische Fragen (Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; Lernen in Gemeinschaft; Globalisierungstendenzen; multikulturelle Begeg-

nungen; interreligiöses Gespräch) im Vordergrund stehen. Fragen der Sakramentendidaktik oder des Kirchenverständnisses, die als Anliegen insbesondere der römisch-katholischen Lehrpläne gelten, werden zur Behandlung vorrangig in den Jahrgangsstufen 3–4 und 7–8 vorgesehen, die dann phasenweise stärker konfessionell geprägt sein können.

Die Studie bietet eine große Fülle an tabellarischen Übersichten über Lehrpläne in einzelnen Bundesländern, über Argumentationen in wichtigen Dokumenten von Kirchen und Verbänden sowie über mögliche Themen, die sich für einen ökumenisch-kooperativen Religionsunterricht anbieten. In Verbindung mit dem ausführlichen Literaturverzeichnis (312–333) ermöglicht dies eine Aufnahme und Fortwirkung des Impulses, den der Vf. setzen wollte – so sein ausdrücklicher Wunsch (15). Nicht zuletzt die in der Studie aufgezeigten Konsequenzen im Hinblick auf eine Reform der universitären Ausbildung von Studierenden der Theologie sollten wache Aufmerksamkeit finden. Die Option für eine Beibehaltung der konfessionellen Profile auch an diesem Lernort geht einher mit einer Ermutigung, konfessionelle Kooperation bereits im eigenen Studium einzuüben. Dazu bräuchte es auf der institutionellen Ebene veränderte Rahmenbedingungen, in denen beispielsweise die Praxis der Anerkennung prüfungsrelevanter Leistungen neu bedacht werden (309). Darüber hinaus ist gewiß v. a. die Frage, wie Studierenden in Zeiten, in denen die Ökumenische Theologie zumeist nicht prüfungsrelevant ist, jene Grundkenntnisse vermittelt werden können, die die Basis ökumenischer Kooperation im Religionsunterricht ist. Alle Lehrenden der Theologie sind hier gefordert.

Münster Dorothea Sattler

Typisch katholisch – typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag. Mit Geleitworten von Hans Joachim Meyer und Jürgen Schmude, hg. v. Michael Meyer-Blanck und Walter Fürst. – Rheinbach: Herder (CMZ) 2., unveränd. Aufl. 2003. 376 S., kt € 14,90 ISBN: 3–87062–059–5

Wer einmal die Herausforderung erlebt hat, in einer Runde, die sich selbst ausdrücklich als nicht-fachtheologisch gebildet und zugleich ökumenisch interessiert bezeichnet, kurz und bündig sagen zu sollen, was denn „typisch katholisch" und was „typisch evangelisch" sei, wird die Schwierigkeit ermessen können, vor der die Hg. dieses Sbdes standen: Wie läßt sich ein Weg finden, für einen möglichst großen Adressatenkreis die noch bestehenden konfessionellen Eigenheiten pointiert zu benennen, ohne unzulässige Verallgemeinerungen vorzunehmen oder in den ökumenischen Gesprächen erreichte Annäherungen zu verschweigen? In vielen Abschnitten des Buches, die in ihrer Gestalt gewiß sehr unterschiedlich differenziert geraten sind, ist eine Antwort auf diese Frage gut gelungen.

Die Publikation richtet ihr Augenmerk insbesondere auf ökumenische Aspekte der Glaubenspraxis in den Gemeinden. Jeweils zwei Autorinnen oder Autoren evangelischer und römisch-katholischer Herkunft behandeln auf ca. zwölf bis 15 Druckseiten die drei Themenkreise „Praxis des Glaubens" (Bibel, Gesangbuch, Gebet, Rituale, Erstkommunion/Konfirmation, Gottesdienstbesuch/Sonntag), „Gemeinde und Kirche" (Gemeinde, Frauen in der Gemeinde, Kirchenraum, Eucharistie/Abendmahl, Predigt/Liturgie, Katholikentag/Kirchentag) sowie „Lehre" (Kirche und Amt, Wort und Sakrament, Glaube und Liebe, Gebot und Gewissen, Himmel/Hölle/Fegefeuer). Die somit erkennbar weithin auf das liturgische Handeln in den Gemeinden konzentrierte Ausrichtung der Stichworte wird in dem als Glossar zu verstehenden, längeren Abschnitt „Kleines Lexikon des konfessionellen Alltags" noch offenkundiger. Die diakonischen und missionarischen Aspekte christlichen Lebens werden kaum behandelt. Ökumenische Fragen der Religionsdidaktik in den Schulen oder außerhalb der Ortsgemeinden werden nicht explizit aufgenommen.

Für die Hauptartikel konnten die Hg. Kolleginnen und Kollegen gewinnen, die nicht selten im Umfeld der beiden theologischen Fakultäten in Bonn verortet sind. Nicht immer vermag ich in einzelnen Beiträgen zu erkennen, daß der erreichte Stand der ökumenischen Gespräche vermittelt wird. Dies betrifft nach meiner Wahrnehmung stärker das Glossar, dessen Stichworte nur aus einer konfessionellen Perspektive behandelt sind. Allein die Auswahl macht nachdenklich und könnte den mißlichen Eindruck verstärken, als seien die biblischen Themen (z. B. Aaronitischer Segen und Bergpredigt), die allesamt von evangelischen Autorinnen und Autoren verfaßt wurden, konfessionell typisch. Es wird wohl so sein, daß viele Christinnen und Christen noch immer das Angelusläuten, das Ave Maria, den Blasiussegen, die Fastenzeit, den Heiligen Antonius, das Knien, das Sechswochenamt, Weihwasser und Zölibat als „typisch katholisch", dagegen die Bibelstunde, Karfreitag, Freiheit, Gewissen oder das Weihnachtsoratorium als „typisch evangelisch" empfinden und Erläuterungen dazu hilfreich sind. Es bleibt jedoch für mich die Frage offen, ob die gerade im Bereich der liturgischen Zeichenhandlungen erreichten Annäherungen genügend Beachtung finden. Erstaunlich finde ich die Zuordnung des Stichworts „Diakon/Diakonin" zu einer evangelischen Autorin (Swantje Eibach-Danzeglocke); dargestellt werden jedoch leider ausschließlich die Bemühungen im reformatorischen Raum um die Erneuerung des Diakonats (ohne Verweise auf die Gespräche mit den Anglikanischen Kirchen heute); die römisch-katholische oder orthodoxe Geschichte des (ständigen) Diakonats findet keine Erwähnung.

Das Buch ist unverkennbar im Umfeld des Ökumenischen Kirchentags erschienen (die Geleitworte nehmen darauf Bezug; ein Beitrag ist der Geschichte der Kirchen- und Katholikentage gewidmet; das Feierabendmahl wird im Glossar behandelt) und wirbt dafür, auch nach diesem ökumenischen Ereignis zwar die bereits gegebenen Gemeinsamkeiten, aber auch die noch bestehenden „Differenzen mit einem positiven Vorurteil wahrzunehmen, neugierig auf Entdeckungen und Verstehen" (54). Dies ist ein wichtiger Schritt auf einem Weg, der in der lebendigen christlichen Glaubensgemeinschaft sein Ziel hat, das an vielen Orten bereits näher gerückt erscheint, als es in Entsprechung zum Konzept des Buches zur Darstellung kommen konnte.

Münster Dorothea Sattler

Das Gebet als Grundakt des Glaubens. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs, hg. v. Werner Schüßler und A. James Reimer. – Münster: LIT-Verlag 2004. 164 S. (Tillich-Studien. Beihefte, 2), pb € 15,90 ISBN: 3–8258–5263–6

Wie man auf einfältige Weise beten soll, hat Martin Luther seinen Freund Peter den Barbier in einer kleinen Schrift von 1535 eindrucksvoll gelehrt. Ein Neudruck des Textes erschien 1938 unter dem Titel: Eine Anleitung zur täglichen Stille für Meister Peter den Barbier. Beten, heißt es dort, ist stets verbunden mit einem Rückzug aus jeder Zerstreuung, sei sie äußerer oder innerer Natur. Es dürfe dem wahrhaften Beter nicht gehen wie jenen, die anheben: „Laudate" – und „flugs sind sie im Schlaraffenland" (20). Auch könne man nicht Beten und äußere Geschäfte vermengen wie ein anderer, welcher spricht: „Deus, in adiutorium meum intende, Knecht, hast du angespannet, Domine, ad adiuvandum me festina, Magd, geh, melk die Kuh, gloria patri et filio et spiritui sancto, lauf, Bube, dass dich der Ritt schüttelt!" (19) Beten bedarf vielmehr der gefalteten Hände, die Abstand nehmen von jeglicher Handlung. Der Blick gebietet durch Ruhigstellen der Augen der diffusen Komplexität visueller Eindrücke Einhalt, das Gehör verschließt sich jedenfalls ungeordneten akustischen Reizen, um zur inneren Stille zu gelangen. Wie auch immer: Der Beter zieht sich zurück aus vielfältiger Zerstreuung, um sich zu konzentrieren und zu sammeln. Darin steht er in einer eigentümlichen Verwandtschaft zum Denker.

Auf den Zusammenhang von Denken und Beten ist nachgerade das Gebetsverständnis Paul Tillichs (1886–1965) angelegt. Das zeigt der grundlegende Einführungsbeitrag von *Werner Schüßler* am zentralen Beispiel des Bittgebets, für dessen Theorie und Praxis das Verhältnis von Unveränderlichkeit und Personalität Gottes von entscheidender Bedeutung ist. Schüßler bestimmt dieses Verhältnis im Anschluß an Tillich als zwar differenzierten, aber untrennbaren Zusammenhang; zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Religiösen könne unterschieden, nicht aber getrennt werden. Umso befremdlicher muß ein an Tillich geschultes Denken den Sachverhalt empfinden, daß ein Artikel zum Stichwort „Gebet" in neueren philosophischen Lexika im Unterschied zu älteren Handwörterbüchern gänzlich fehlt (vgl. 12).

Das Gebet ist nach Maßgabe des Titels des Sammelbdes Grundakt des Glaubens. Indes ist es nicht eigentlich der Glaubende, der als Aktionszentrum seines Gebets fungiert, sondern Gott selbst. Er ist das Primärsubjekt des Betens; sein Geist hilft, wie Paulus sagt, unser Schwachheit auf und tritt mit unaussprechlichen Seufzern für uns ein, wenn wir nicht wissen, wie wir recht beten sollen (vgl. Römer 8,26). Mit den „Religiösen Reden" (3. Bde, Stuttgart 1952ff, hier: II, 130) Paul Tillichs zu sprechen: „Es ist Gott selbst, der durch uns betet, wenn wir zu ihm beten; Gott selbst in uns: das ist, was mit dem Wort Geist gemeint ist." An verschiedenen Aspekten des Tillichschen Gebetsverständnisses erläutern *Sebastian Painadath SJ* und *Peter Haigis* den Sinn dieser Aussage, wobei Haigis besonders auf die trinitätstheologischen Implikationen reflektiert und von daher zu bemerkenswerten gebetstheologischen Einsichten hinsichtlich der Schöpfungsmittlerschaft des Logos, des interzessorischen Eintretens

des auferstandenen Gekreuzigten für uns sowie hinsichtlich der Geistparaklese gelangt.

In den beiden Folgebeiträgen der bewährten Tillichforscher *Erdmann Sturm* und *A. James Reimer* wird die Systematik des philosophisch-theologischen Gebetsverständnisses Tillichs sodann geistesgeschichtlich genauer profiliert, wobei zum kritisch-konstruktiven Vergleich die Auffassungen von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Emanuel Hirsch und Karl Barth herangezogen werden. Eine Studie von *Young-Ho Chun* „Prayer in Korea from a Tillichian Perspective" tritt ergänzend hinzu.

Insgesamt belegen die Texte des Sammelbdes auf lehrreiche Weise, daß die These Oswald Bayers, im Verständnis des Gebets bekunde sich in besonderem Maß das „jeweilige Gesamtverständnis von Theologie" (Erhörte Klage, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 25 (1983), 259–271, hier: 259), auch im Falle Tillichs zutrifft. Um so verwunderlicher ist es, wie Werner Schüßler eingangs feststellt (vgl. 7), daß das Thema „Gebet" in der Tillich-Literatur von einigen kleineren Studien (vgl. 7 Anm. 3) und einer Monographie (S. Painadath SJ, Dynamics of Prayer. Towards a Theology of Prayer in the Light of Paul Tillich's Theology of Spirit, Bangalore 1980) abgesehen eher stiefmütterlich behandelt wurde. Die vorliegende Aufsatzsammlung gibt einen wichtigen Anstoß, daß dies in Zukunft anders wird.

München Gunther Wenz

Kirchengeschichte

Nottmeier, Christian: **Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930.** Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XV, 582 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 124), Ln € 89,00 ISBN: 3–16–148154–2

Die gediegene geschichtswissenschaftliche Arbeit zeichnet ein ebenso klar konturiertes wie nuancenreiches Bild des Berliner Kirchenhistorikers und Wissenschaftsorganisators Adolf von Harnack (1851–1930) als eines der „wichtigsten Repräsentanten des liberalprotestantischen bürgerlichen Sozialmilieus" (15). Sie wurde 2002 als Diss. phil. von der Humboldt-Universität zu Berlin angenommen. Gutachter waren Heinrich August Winkler und Rüdiger vom Bruch (Berlin) sowie theologischerseits Ulrich Barth (Halle/S.). Wichtige Anregungen zum Thema erhielt der Vf., ehedem Mitarbeiter an der Schleiermacher-Forschungsstelle, auch von Viktor Selge.

Anders als in der Theologiegeschichte sei Harnack zumindest in seiner Eigenschaft als Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft „gut erforscht, während seine Stellung in den geschichtsmethodischen Auseinandersetzungen um 1900 wie in der Auseinandersetzung mit dem Historismus noch weithin unbeleuchtet geblieben" sei (6). Wissenschaftsgeschichtlich ist Stefan Rebenichs vergleichende Studie zu Harnack und Mommsen mit ihrem Schwerpunkt auf deren Tätigkeit in der Akademie der Wissenschaften zu nennen. Auch zu Harnacks Vorlesung „Das Wesen des Christentums", die im Zusammenhang mit seinem 100. Geburtstags 1951 mit einem Vorwort Rudolf Bultmanns wieder aufgelegt wurde, wie zu seinem Verständnis der Entstehung des Christentums im Vergleich mit dem Althistoriker Eduard Meyer sind Untersuchungen erschienen (7). Über die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Harnacks und Reinhold Seebergs, seines Berliner Kollegen, liegt die Arbeit von Michael Basse vor (vgl. Rez. in ThRev 2002 [98], 235–238). Als ein Reflex auf Harnacks wissenschaftliche Beziehungen zu den USA erschienen bereits 1967/68 zwei größere englischsprachige monographische Studien; zwei der ersten größeren deutschsprachigen Studien wurden von dem katholischen Theologen Karl-Heinz Neufeld verfaßt (so: Theologie als Suche nach der Kirche, Paderborn 1977). Als Pionierstudie gilt Carl-Jürgen Kaltenborns Arbeit (Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, Berlin [Ost] 1973). Hier konnten erstmals größere Teile des Nachlasses eingesehen werden. Doch stehe eine unter systematisch-theologischen Aspekten zufriedenstellende Interpretation seines Werkes noch aus; anmerkungsweise hingewiesen wird allerdings auf die inzwischen erschienene Skizze von Osthoevener: Adolf von Harnack als Systematiker (ZThK 99 [2002], 296–331). Gleichwohl wird an Harnack im Rahmen der neueren Forschungen zum Kulturprotestantismus zunehmend intensiv gearbeitet. Als Zeichen dafür sind u. a. die von Kurt Nowak mitinitiierten interdisziplinären Harnack-Kongresse von 1998 und 2001 genannt (vgl. Kurt Nowak / Otto Gerhard Oexle (Hg.): Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, Göttingen 2001). Neben den genannten Titeln wird die entsprechende Harnack-Literatur in der Einleitung vorgestellt. Hier wird neben inhaltlichen auch über methodische Fragen reflektiert (1–20). Dem Leser erschließt sich so bequem die derzeitige Forschungssituation. Zudem findet sich eine diskursive Bezugnahme auf die einschlägige Literatur zu Harnack in den Anmerkungen. Das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis (523–565) weist auch die verwendeten Nachlässe aus, auf deren Berücksichtigung gerade im Falle Harnacks der Vf. besonderen Wert legt. Im Wissen darum, daß eine umfassende Biographie Harnacks die Möglichkeiten eines einzelnen übersteigt, beschränkt sich die Arbeit auf Harnacks politische Biographie, ohne die theologiegeschichtlichen Aspekte außer acht zu lassen. So werden in den einzelnen Kapiteln immer wieder die kirchenpolitisch-theologischen Fragen ventiliert (vgl. III,2. Innerprotestantische Kulturkämpfe; III,4. Evangelium und soziale Frage; IV,1,3. Lebensführung, Theologie und Kirchenpolitik; IV,2. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik); hier wird auch sein Verhältnis zu Katholizismus und Zentrumspartei eigens thematisiert, das zunächst kritisch, seit dem Ersten Weltkrieg indes stärker auf ökumenischen Ausgleich orientiert war.

Zahlreich sind die behandelten Problemkreise im Blick auf die wilhelminische Ära wie auf die Weimarer Republik. Als Sohn des lutherisch-konservativen Theologieprofessors Theodosius H. in Dorpat geboren, 1853–1866 an der zeitweiligen Wirkungsstätte des Vaters in Erlangen aufgewachsen, dann in Dorpat studierend, wirkte Harnack als Privatdozent 1872–1879 in Leipzig, war danach als Professor in Gießen und Marburg tätig und wurde 1888 nach Berlin berufen. Kontakte zu Wilhelm II. und dem preußischen Kultusministerium (Althoff) ermöglichten eine wissenschaftspolitische Beraterfunktion. Neben seinen bedeutsamen Veröffentlichungen zur Dogmengeschichte und zur Literatur des frühen Christentums entfaltete Harnack eine auch sozialethisch wichtige Wirksamkeit. Der Evangelisch-Soziale Kongreß seit 1890, besonders im Blick auf Harnacks Präsidentschaft von 1902–1911, zeigt eine Facette seines Wirkens. Bezeichnend für die Einbindung in das gelehrtenpolitische Engagement ist für die Weimarer Zeit Kap. VI,2 (Harnack als Theologe und Wissenschaftspolitiker 1920 bis 1930). Hier wird auch auf die Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie, die für die Folgezeit die liberaltheologische Tradition konterkarierend attackierte, kurz eingegangen. Im übrigen überwiegt der beeindruckend klar hervortretende politische Kontext, der auch die Wandlungsprozesse des gelehrtenpolitischen Kalküls erkennen läßt, nicht nur in der Beurteilung des Katholizismus, sondern auch im Blick auf Außen- und Innenpolitik. Harnacks anfängliche vaterländische Begeisterung der ersten Kriegsmonate wandelte sich rasch, wie seine Stellungnahmen in der Kriegszielpolitik und seine Ausrichtung auf einen „realpolitischen Pazifismus" zeigen. Er arbeitete an der Reichsverfassung 1919 mit, trat dabei für die Erhaltung der theologischen Fakultäten an den Universitäten und den schulischen Religionsunterricht unter staatlicher Aufsicht ein, setzt Hoffnungen auf den Völkerbund und kann in seiner besonnenen Kritik am Versailler Vertrag als „Vernunftrepublikaner" charakterisiert werden, der die Zusammenarbeit mit der SPD befürwortete, die sich von den radikalen Kräften (USPD, KPD) getrennt hatte. Die Verständigungspolitik Stresemanns, die von den rechten Parteien bekämpft wurde, unterstützte Harnack. Dabei ist charakteristisch, daß seine Stellungnahmen, die außerhalb der Wissenschafts-, Sozial- und Konfessionspolitik lagen, meist eher kurz und punktuell konzipiert sind, ähnlich wie in seiner Historik, in der er geschichtstheologische Ausführungen vermied. Sein geistphilosophisch orientierter Kulturbegriff und der für ihn charakteristische subjektivitätstheoretische Religionsbegriff sind nicht entfaltet, sondern lediglich bei der Bearbeitung der Historie angewandt.

Über die Untersuchung, deren verlaufsgeschichtliche Disposition sich einer Wiedergabe im einzelnen hier entzieht, sollen folgende Angaben einen Überblick vermitteln: In sieben mehrfach untergliederten Kapiteln wird das Thema entfaltet: „I. Von Livland nach Leipzig: Herkunft und Werdegang des jungen Harnack"; „II. Vom konfessionellen Lutheraner zum undogmatischen Dogmenhistoriker: Harnack 1872–1888"; „III. Liberaler Protestantismus, soziale Monarchie und die Anfänge gouvernementaler Gelehrtenpolitik: Harnacks Wirksamkeit bis zur Jahrhundertwende"; „IV. Zwischen Kaiser und Kanzler: Harnack als führender Repräsentant gouvernementaler Gelehrtenpolitik"; „V. Zwischen Kriegsbegeisterung und Reformbereitschaft: Harnack im Ersten Weltkrieg"; „VI. Der konservative Republikaner: Harnack und die erste deutsche Demokratie"; „VII. Schlußbetrachtung: Vom liberalen Monarchisten zum Republikaner aus historischer Einsicht".

So ergibt die Lektüre einen sorgsam belegten instruktiven historischen Überblick des wissenschaftlichen Werdegangs und der gelehrtenpolitischen Stellungnahmen seit 1890 im jeweiligen Kontext des innen-, außen-, kultur- und wissenschaftspolitischen Geschehens jener Jahrzehnte; auch die Wandlungsprozesse, zumal während des Ersten Weltkriegs, die Harnack zu einem traditionsverhafteten Demokraten werden ließen, sind eingehend berücksichtigt. Er setzte sich stets für eine um Ausgleich bemühte „mittlere Linie" ein, zuletzt für die Belange der Weimarer Republik. Das Kap. über Herkunft und Jugend gleichsam als Vorgeschichte der Gelehrtenbiographie zeigt die familiären und kulturellen Prägungen des Baltendeutschen informativ auf (21–61). Übergreifend kommen die Zusammenhänge wissenschaftspolitischer Art (Direktor der Königlichen Bibliothek, Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, Kontakte zu den Reichskanzlern von Bülow und von Bethmann Hollweg) zur Geltung. Wissenschaftsperspektivisch wird darauf hingewiesen: Harnacks bisher nur teilweise ausgewerteter Nachlaß in der Berliner Staatsbibliothek stelle „eine fast unerschöpfliche Fundgrube für verschiedenste Forschungsinteressen" dar. Die Bedeutung von Gelehrtenbiographien (Friedrich Meinecke, Karl Lamprecht u. a.), die eine „neubelebte Gattung wissenschaftlicher Arbeit" darstellen, wird mit Blick auf die eigene Forschungsthematik unterstrichen. Die Frage nach der Kulturbedeutung des Christentums unter den Bedingungen der Moderne, kulturtheologische Implikationen eingeschlossen, gilt als Zentralmotiv der gelehrtenpolitischen Aktivitäten Harnacks, die auf Konfliktvermittlung, Politikberatung, Artikulation einer gebildeteten öffentlichen Meinung zielten. Man kann sagen, daß Nottmeiers Harnack-Biographie „die Chancen der Verbindung von kultur-, sozial- und politikgeschichtlichen Fragestellungen auch am exemplarisch zu untersuchenden Einzelindividuum" (12) eindrucksvoll verdeutlicht, auch wenn eine umfassende Gesamtbiographie Harnacks noch aussteht (8).

Leipzig Kurt Meier

Patrologie

Prusa, Dion von: **Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes.** Eingeleitet, übersetzt und interpretiert von Hans-Josef Klauck. Mit einem archäologischen Beitrag von Balbina Bäbler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. 250 S. (SAPERE, 2), geb. € 25,60 ISBN: 3–534–14947–5

Prusa, Dion von: **Menschliche Gemeinschaft und Göttliche Ordnung: Die Borysthenes-Rede.** Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Heinz-Günther Nesselrath, Balbina Bäbler, Maximilian Forschner und Albert de Jong. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 207 S. (SAPERE, 6), geb. € 29,90 ISBN 3–534–15572–6

Die vor einigen Jahren gestartete Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia) hat sich zur Aufgabe gemacht, Texte zu ethischen und religiösen Fragen aus dem 1. bis 4. Jh. n. Chr., die meist im Schatten der klassischen griechischen und lateinischen Literatur stehen, versehen mit Übersetzung und interpretierenden Essays interdisziplinär zu erschließen und auf diese Weise ein über enge Fachgrenzen hinaus interessiertes Publikum anzusprechen. In diesem überaus begrüßenswerten Projekt liegen nunmehr u. a. zwei Reden des Rhetoren, Sophisten und Philosophen Dion von Prusa (nach 40 – vor 120 n. Chr.), später Chrysostomus genannt, vor, die sich mit theologischen Problemen beschäftigen. In beiden Reden geht Dion in populärer Form auf Grundfragen der Gottesvorstellung ein. – Die Olympische Rede (Oratio 12) hat Dion wohl im Jahre 101 oder 105 bei den Spielen in Olympia vor der kolossalen Zeus-Statue des Pheidias gehalten. Sie trägt den Zweittitel „Über die erste Erkenntnis Gottes" und fragt nach der Herkunft der Gottesidee. Aus ihren religionsphilosophischen und theologischen Aspekten (186–216) fallen neben Dions Variationen der *theologia tripertita* (wichtige Hinweise dazu: 186–192) und Ansätzen zu einer Bildtheorie (dazu 205–213) die Überlegungen zu monotheistischen Tendenzen auf (203–205; vgl. 216). – Noch deutlicher tritt eine monotheistisch anmutende Komponente (vgl. 11) in der Borysthenes-Rede (Oratio 36) zutage (vgl. or. 36,32), die Dion zweimal gehalten hat, zuerst wohl im Sommer 96 in Olbia an der Nordküste des Schwarzen Meeres, sodann wohl nicht lange danach in seiner Heimatstadt Prusa in Bithynien (nordwestliches Kleinasien). Dions Vorstellung eines sinnvoll und harmonisch strukturierten Kosmos unter der Lenkung eines guten Universalgottes (vgl. 25) ist dem stoischen Monismus zuzuordnen und steht im Kontext des kaiserzeitlichen Henotheismus (zur damit einhergehenden Verschränkung von Philosophie und Politik vgl. 128–156). – Beide Reden dürften für Theologen vor allem deshalb von Interesse sein, weil sie – wenn auch nur am Rande – in die zur Zeit aktuelle Debatte über Polytheismus und Monotheismus in der Antike gehören.

Münster Alfons Fürst

(Kirchliche) Zeitgeschichte

Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum, hg. v. Hubertus Lutterbach / Jürgen Manemann. – Münster: Aschendorff 2002. 242 S., pb € 13,80 ISBN: 3–402–034225–5

Auch Jahre danach wirkt der 11. September 2001 auf dramatisch aktuelle Weise weiter. Das Datum und die damit verbundenen fürchterlichen Ereignisse waren eine Art Kulturschock, eine Erschütterung für die spätmoderne sog. ‚zivilisierte' Gesellschaft. Und kaum eine Rede, Konferenz oder ein Beschluß auf weltpolitischer Ebene kommt bis heute umhin, den 11. September zu erwähnen, bisweilen zu beschwören. Auch in der Theologie wird das Ereignis immer wieder zur Sprache gebracht, wenn auch auf höchst unterschiedliche Weise. Die Hg. des Sammelbdes „Religion und Terror" haben deutschsprachige Texte gesammelt, die noch ganz unter dem unmittelbaren Eindruck verfaßt wurden, die die Geschehnisse bei Theologen und Religionsvertretern hinterlassen hatten. Zu den äußerst heterogenen Beiträgen gehören Leserbriefe, Essays, Interviews, Statements, Predigten etc., die in fünf Rubriken eingeteilt wurden (s.u.). Aufgrund der politischen Ereignisse seit dem 11. September 2001 (Afghanistan-Krieg, Irak-Krieg, Terroranschläge u. a. in Madrid am 11. März 2004 etc.) haben die 29 zum Teil kurzen Texte nichts an Aktualität eingebüßt. Sie stammen vorwiegend aus christlicher (25 Texte), aus muslimischer (3 Texte) und leider nur aus einer jüdischen Feder (Edna Brocke). Hier hätten die Hg. durchaus mehr Sammelleidenschaft an den Tag legen können, gab es doch unzählige muslimische und jüdische Stellungnahmen (auch in der Schweiz und Österreich, wenn man sich schon auf den deutschsprachigen Raum beschränken will). Damit hätte der Bd an konsistenter Dialogbereitschaft gewonnen.

I. Dialog. Programmatisch wird im ersten Satz des ersten Beitrags (Johann Baptist Metz) ein anderer historischer Schrecken erinnert, der politisch und theologisch zur Wasserscheide wurde: Auschwitz (2). Metz bringt mit dem 11.9. den Israel-Palästina-Konflikt in Verbindung, den er von Auschwitz her gedeutet wissen will. Bei allem Verständnis für das besondere Sicherheitsbedürfnis Israels mahnt er zur doppelten Solidarität – und v. a. zur Solidarität gegenüber dem Leiden der Unterprivilegierten, für die sich weite Teile der islamischen Welt halten. Der Westen müsse lernen, sich mit den Augen der anderen, der ‚übrigen' Welt zu sehen. En passant und leider (wie immer bei seinen programmatischen Dikta nicht ausgeführt) erwähnt Metz, daß angesichts der jüngsten Ereignisse sich das säkulare Freiheitsdenken und die westlich-säkulare Art zu leben der „inneren Dialektik dieser Säkularisierung" stellen müsse (4). Hans Küng (5ff) sieht sein Projekt Weltethos durch die Terroranschläge auf dramatische Weise bestätigt (8). Ohne Frieden zwischen den Religionen, so seine bekannte These, wird es keinen Frieden zwischen den Nationen und Kulturen geben, weder im Nahen Osten noch auf Weltebene. Er mahnt eine Selbstbesinnung des Westens, aber auch des Islam an, der einen aufklärerischen Paradigmenwechsel noch nicht durchgemacht habe. Er setzt aber seine Hoffnung in die Reformfähigkeit und -willigkeit weiter Teile der muslimischen Welt. Demgegenüber sieht M. Salim Abdullah gerade jene Reformkräfte in deutlicher Minderheit. „Die Stimmung unter den Muslimen schlägt um" (30). Muslime seien durch den Anti-Terror-Krieg der USA verunsichert. Man traue sich nicht mehr, sich öffentlich zum Islam zu bekennen oder über seinen Glauben zu sprechen, da man sonst allzu leicht als Fundamentalist abgestempelt würde. Not tue ein neuer Dialog mit dem Islam, ein runder Tisch, an dem alle verschiedenen islamischen Gemeinschaften Platz finden. Hier deuten sich Dialogperspektiven an, die an dieser Stelle ausgebaut hätten werden müssen und die in den Beiträgen der weiteren Autoren und Autorinnen in Rubrik I zu vermissen sind.

Unter der Rubrik *II. Opfer* finden sich in erster Linie Überlegungen zu den Selbstmordattentätern von Washington und New York und im Nahen Osten, zum Teil ohne besonderen Erkenntniswert (Jozef Niewiadomski 46ff; Klaus Berger 49ff). Weiter führen da die Ausführungen von Adel Th. Khoury (52ff), der die koranischen Wurzeln der Argumentation der Selbstmordattentäter kritisch untersucht und eine Rechtfertigung derlei Attentate aus dem Koran bestreitet. Arnold Angenendt fragt nach den Kriterien, die Selbstmordattentäter von Menschen unterscheiden, die sich für andere aufopfern. Das Kriterium liege allein im Ethik-Motiv, „aus welchem Antrieb und mit welchen absehbaren Folgen gehandelt wird" (59). Sehr hilfreich sind die Ausführungen von Navid Kermani, der die Attentate des 11. 9. nicht auf die religiöse Tradition des Islam zurückführt, sondern als modernes Phänomen charakterisiert (63f). Die Selbstmordattentate entstammen einem gefährlichen „Amalgam aus Kapitalismuskritik, Märtyrerkult, Drittweltrhetorik, totalitärer Ideologie und Science Fiction" (73) – Fraglich allerdings bleibt, ob diese Abhandlungen unter der Ru-

brik „Opfer" richtig eingeordnet sind, da die Opfer-Kategorie theologisch ganz andere Denkmuster evoziert als die der Selbstmordattentäter.

Die Beiträge unter *III. Säkularisierung* nehmen die von Metz eingangs angemahnte Diskussion auf und stellen das Herzstück des ganzen Bdes dar. Gottfried Küenzlen (78) kritisiert die Vagheit des inflationär verwendeten Begriffs Fundamentalismus und charakterisiert den religiösen Fundamentalismus als ein zutiefst modernes Phänomen, einer Art „modernem Antimodernismus", der erst unter den Bedingungen moderner Kulturen entsteht (87). Hubertus Lutterbach unterscheidet zwischen einer offen-personalen und einer fundamentalistischen Religiosität, wobei letztere sich „allein im Für-Wahr-Halten geoffenbarter Glaubenssätze" artikuliere (95) im Gegensatz zu einer Religiosität, die das Beziehungsparadigma in den Mittelpunkt stelle. Der 11. 9. hat nicht die Welt verändert, sondern unsere Wahrnehmung der Welt, was Wilhelm Damberg in seinem hervorragenden Beitrag herausarbeitet (100). Er deutet den modernen islamischen Fundamentalismus und die Terroranschläge vom 11. 9. als Ergebnis einer extremen Ungleichzeitigkeit im Prozeß der Globalisierung. Christen sind aufgefordert, im aufrichtigen Dialog mit Muslimen deutlich zu machen, daß der Okzident nicht das „Reich des Satans" ist. Jürgen Manemann korrigiert die (auch in diesem Bd) häufig vertretene Ineinssetzung des Fundamentalismusphänomens und der Motive für die Terroranschläge. Der Terrorismus ist modern, anti-utopisch, nihilistisch und ist nur am Untergang interessiert, nicht an Heilung (113). Terror kann nicht als Ausdruck eines fundamentalistischen, sondern nur eines faschistischen Syndroms verstanden werden. Edna Brocke zweifelt an der nach dem 11. 9. gebetsmühlenhaft wiederholten Aussage, der Islam sei eine friedliebende Religion (119). Missionierende Religionen wie Christentum und Islam seien stets immanent gewaltbereit, wovon sich das Judentum als nichtmissionierende Religion abhebe.

Unter *IV. Gebet* sind Predigten und Meditationen von Wolfgang Huber, Karl Lehmann und Ottmar Fuchs vereint, wobei letzterer an theologischem Tiefgang alle weiteren Beiträge des Bdes übertrifft. Er beobachtet, daß bei den Trauergottesdiensten nach den Anschlägen des 11. 9. die Gottesklage nicht zu hören war (135). Das Trauergebet sei jedoch nicht nur ein Akt des Trostes, sondern auch Ausdruck der Klage und der Suche nach den eigenen Anteilen von Schuld. Terror deutet Fuchs im Horizont der politischen und geistigen Demütigungen der Kolonialpolitik und der heutigen „Globalisierungsambivalenz" (146), die Profiteure und Verlierer hervorbringt. Dies mache den Terror dennoch in keiner Weise verstehbar oder gar legitimierbar. Aber lokale und globale Solidarisierung mit den Unterprivilegierten ist die einzige nachhaltige „Basisarbeit gegen den Terror".

Die Beiträge im letzten Abschnitt *V. Frieden* (153ff) bringen kaum nennenswerte neue Aspekte ein. Hier wäre weniger sicher mehr gewesen. In erster Linie geht es um Ungerechtigkeit angesichts der Globalisierung und um die Frage nach der Legitimation von militärischen Maßnahmen gegen islamische Staaten, die Terror unterstützen. – Insgesamt bleibt die feministisch-theologische Perspektive nicht unberücksichtigt (Antje Schupp; Ina Praetorius), was jedoch eher als Bestätigung der Regel der Männerzentriertheit dieses Bandes gilt (außer wiederum Edna Brocke). Im Anhang (219ff) finden sich vorwiegend Erklärungen der Religionsgemeinschaften zum 11. September.

Wie in jedem Sammelbd sind die Beiträge auch hier von unterschiedlicher Qualität. Die oben erwähnten Gedanken sind weiterführend und helfen angesichts der weiteren Bedrohung durch Terror, die eigene theologische Position zu klären und simplifizierenden Erklärungs- bzw. Antwortversuchen zu widerstehen. Dringlich zeigt sich zum einen die weitere theologische Auseinandersetzung mit dem Islam, die dialogisch und gleichzeitig selbstreflexiv sein muß. Unser Bild vom Islam ist nach wie vor meist durch Vormeinungen und Vorurteile geprägt. Zum anderen ist eine intensivere theologische Beschäftigung mit Politik und Geschichte vonnöten. Eine „unpolitische" Theologie gibt es nicht, was der 11. September 2001 erneut dramatisch vor Augen geführt hat. Dem Ansinnen der Hg. ist zuzustimmen, daß sich Fachkolleginnen und -kollegen ermutigt fühlen sollten, „sich zukünftig angesichts gesamtgesellschaftlicher Fragen mit ihrer theologischen Deutekompetenz vernehmlicher einzumischen." (Vorwort, X)

Tübingen Reinhold Boschki

Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953, hg. v. Martin Greschat / Jochen Christoph Kaiser. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2003. 303 S. (Konfession u. Gesellschaft, 31), kt € 30,00 ISBN: 3–17–018348–6

Der Titel dieses Sammelbdes dürfte bei Lesern die Erwartung wecken, Näheres über den Anteil beider Kirchen in der DDR am Volksaufstand vom 17. Juni 1953 zu erfahren. Dem ist jedoch nicht so. Zum einen ist – von wenigen Querverweisen abgesehen – ausschließlich von den evangelischen Landeskirchen die Rede, zum anderen konzentrieren sich die Beiträge auf ein weit gefaßtes Umfeld, während die in seinem Zentrum stehenden Ereignisse, soweit die Kirchen mit ihnen in Zusammenhang gebracht werden können, kaum zur Sprache kommen. Letzteres hat seinen Grund darin, daß kirchenrelevante Forderungen auf der Agenda der streikenden Arbeiter fehlten und die Kirchen ihrerseits offiziell beim Volksaufstand abseits standen, wenngleich sich damals vereinzelt Pfarrer und Gemeindeglieder beider Konfessionen den Streikenden angeschlossen haben.

Der Bd basiert auf Vorträgen einer Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldshain zum 50jährigen Gedenken an den 17. Juni. Einleitend stecken zwei Autoren den Rahmen ab, in dem jener Tag im internationalen, zumal sowjetischen, Kontext (Wilfried Loth) sowie auf dem Hintergrund des auf der 2. Parteikonferenz der SED vom Juli 1952 verkündeten forcierten Aufbaus des Sozialismus (Joachim Heise) kirchenpolitisch zu werten ist. Mitherausgeber Martin Gerschat befaßt sich sodann mit den Reaktionen der evangelischen Kirche auf den Volksaufstand, wobei er insbesondere auf die am 10. Juni 1953 mit dem Staat getroffene Übereinkunft eingeht, mit der sich die SED zur Rücknahme ihrer kirchenfeindlichen Maßnahmen bereit fand und durch die sich die evangelische Kirche gebunden fühlte, was – neben anderen Gründen – eine Woche später ihre Zurückhaltung bei der landesweiten Erhebung erklärt. Ellen Ueberschär untersucht das aus der Zeit des Nationalsozialismus übernommene Deutungsmuster „Kirchenkampf", das bei den Kirchenvertretern die Beurteilung der kirchenfeindlichen Aktionen des Regimes im Vorfeld des 17. Juni bestimmte, nicht aber beim antidiktatorischen Volksaufstand als solchem. Die Vf.in sieht in dieser Zurückhaltung evangelischer Kirchenvertreter und ihrem Aufruf zu „Ruhe und Besonnenheit" ein „tief in protestantischer Mentalität verankertes Bewußtsein, daß nur eine intakte staatliche Ordnung protestantische Existenz garantiert. Ein Kampf des Staates gegen die Kirche war denkbar, kirchliche Existenz im anarcho-revolutionären Raum hingegen nicht. Die kirchlichen Antworten auf den Aufstand waren weniger von Angst vor der Reaktion des Regimes, als vielmehr von Befürchtungen politischer Instabilität bestimmt." (127)

Weitere Beiträge thematisieren die staatlichen Liquidierungsversuche und -maßnahmen in einzelnen kirchlichen Bereichen (Diakonie, Bahnhofsmission, Theologische Fakultäten). Es folgen sodann einige Zeitzeugenberichte. In einem nur losen Zusammenhang mit dem 17. Juni und seinem Umfeld stehen die beiden Schlußbeiträge, in denen Katharina Kunter die besondere Hochschätzung belegt, welche die einem massiven politischen Druck ausgesetzt evangelische Kirche in der DDR gegenüber den westlichen Gliedkirchen der EKD in der Genfer ökumenischen Zentrale genoß, und Norbert Friedrich auf im Deutschen Bundestag zum Tag der deutschen Einheit von Protestanten gehaltene Reden eingeht.

Die Beiträge werden durch insgesamt sechs Dokumente ergänzt, von denen Malenkows vor Ulbricht und Grotewohl gehaltene Moskauer Rede vom 2. Juni 1953 sowie Krummachers dem KGB übergebene Stellungnahme zu den Ereignissen des 17. Juni, die mit diesem Bd erstmals einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird, besondere Beachtung verdienen. Durch Malenkows Ausführungen sah sich die SED-Führung genötigt, den von ihr verfolgten, mit kirchenkämpferischen Maßnahmen verbundenen Kurs eines forcierten Aufbaus des Sozialismus vorerst zu stoppen, weil er den damaligen, im übrigen kurzfristigen, deutschlandpolitischen Absichten der UdSSR zuwiderlief. An Krummachers Stellungnahme sind nicht nur die vom späteren Bischof der Pommerschen Kirche zum KGB unterhaltenen Beziehungen interessant, sondern auch die nüchterne Einschätzung, daß nicht Pankow, sondern Moskau das für die DDR maßgebliche Machtzentrum darstellte, womit sich bei ihm die vage Hoffnung verband, die in Zusammenhang mit dem 17. Juni Verhafteten vor strengen Strafen bewahren und eine Entwicklung beeinflussen zu können, die durch „möglichste Vermeidung von jedem Gewissenszwang, Bespitzelei und Unfreiheit im Leben der Bevölkerung" ähnliche Ereignisse künftig ausschließt. (242)

Der über die sich im Juni 1953 in der sowjetischen Machtzentrale überstürzenden politischen Ereignisse samt ihren Auswirkungen auf Ostberlin informierte Leser erfährt in diesem Bd wenig Neues. Auch der mit der 2. Parteikonferenz der SED eingeleitete verschärfte Kirchenkampf ist längst hinlänglich untersucht und breit dokumentiert. Und da bislang niemand ernstlich einen Anteil der Kirchen an den Ereignissen des 17. Juni behauptet hat, ist die in den Beiträgen vertretene These kirchlicher Passivität auch keine Offenbarung. Ob man freilich in der Ursachenforschung so weitreichende Schlüsse ziehen kann wie dies Ellen Ueberschär mit dem angeführten Zitat tut, wäre eine Diskussion wert.

Käme, so ist abschließend zu fragen, eine Untersuchung zur katholischen Kirche im Umfeld des 17. Juni 1953 zu einem wesentlich anderen Ergebnis? Wohl kaum, denn auch sie hatte offiziell an den Ereignissen jenes Tages keinen Anteil. Dennoch muß den Hg.n

widersprochen werden, wenn sie in ihrer Einführung die Tatsache, daß in den Beiträgen „ausschließlich vom Protestantismus die Rede ist", damit begründen, daß sich die „kleine Minderheit" der Katholiken „vor den Angriffen der kommunistischen Machthaber besser wegducken konnte" und „keineswegs mit derselben zielgerichteten Intensität verfolgt wurde wie die Protestanten". (9) Wie stark sich auch die katholische Diasporakirche kirchenfeindlichen Maßnahmen ausgesetzt sah, belegt beispielsweise das mehrseitige, an Ministerpräsident Grotewohl gerichtete Memorandum vom 11. Juli 1953, in dem der Berliner Bischof Weskamm die „systematische Drosselung" kirchlichen Lebens Punkt für Punkt belegt.[1]

Bad Oeynhausen Theo Mechtenberg

Moraltheologie

Noichl, Franz: **Ethische Schriftauslegung.** Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 2002. 294 S. (Freiburger Theol. Studien, 165), kt 39,00 ISBN: 3–451–27861–8

Die Erneuerung der Moraltheologie, die das Zweite Vatikanische Konzil angemahnt hatte, sollte gemäß den Reformbemühungen des ganzen Konzils in einem stärkeren Rückgriff auf die biblischen Quellen des Glaubens geschehen. Die Veröffentlichungen der Moraltheologen seit dieser Zeit zeigen aber, daß diese Aufgabe immer noch nicht zur Zufriedenheit der beteiligten Exegeten und Moraltheologen gelöst ist. Es fehlt an geeigneten Methoden, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Exegese in die Begründung ethischer Normen einzubringen.

Hier setzt Noichl ein; er skizziert zunächst die *Problemlage*: Schon die Sicht auf die biblischen Texte zeigt eine Menge von Schwierigkeiten: Widersprüchlichkeiten in den Aussagen, Reaktionen auf geschichtlich längst überholte Situationen, unterschiedliche Gewichtung einzelner Mahnungen und – so empfundene – Überforderungen in den radikalen Ansprüchen mancher Weisungen Jesu. Der Zugriff auf die kanonischen Texte, der in der Bibelwissenschaft in den letzten Jahrhunderten eine enorme Verfeinerung wissenschaftlicher Methoden entwickelt hat, hilft nicht unmittelbar weiter. Es gibt eine Reihe von Veröffentlichungen zur biblischen Ethik, die eine Pluralität ethischen Denkens in der Bibel aufweisen. Sie geben i. d. R. Auskunft über die Frage, was man in biblischer Zeit für ethisch gefordert gehalten hat, nicht aber über die Frage, ob und wie das biblisch erhobene Ethos als Element heutiger moraltheologischer Argumentation wirksam werden kann. Es ist zudem nicht zu übersehen, daß die Auskunft der Exegese zu vielen, oft gegensätzlichen Einzelergebnissen führt. Der Akzeptanz einer weitgefächerten Pluralität ethischer Wertungen als letzte Auskunft der Bibel steht inzwischen die Bemühung des canonical approach entgegen, in dem man die Aussagen der Bibel von einer grundlegenden Einheit her verstehen will. Man interpretiert nicht nur Einzeltexte, sondern versucht, diese im Gesamtkontext der Schrift zu verstehen. In dieser Situation kann sich der systematisch arbeitende Moraltheologe den Quellen theologischen Denkens in der Schrift nur in der Vergewisserung und Rechtfertigung der eigenen Methoden nähern. Dabei ist der Methodengang historisch-kritischer Exegese grundsätzlich zu überschreiten. N. diskutiert die wichtigsten exegetischen Bemühungen zur Ethik der Bibel, weil in jedem Fall diese Ausgangsbasis zu berücksichtigen ist. Er setzt sich weiterhin mit den in der Moraltheologie bisher sichtbar gewordenen Perspektiven biblischer Fundierung der ethischen Weisung auseinander. Dabei wird der Forschungsstand kritisch und umfassend erhoben, und zugleich werden die offenen Fragen bestimmt, um die es im weiteren geht. Ungelöst blieb die Frage nach der Gültigkeit biblischer Weisungen für die Gegenwart, die Frage nach der Eigenständigkeit biblischer Orientierung und schließlich die der Einheitlichkeit sittlicher Weisungen in der Schrift, die das besondere Interesse des Systematikers finden.

Es gibt kein Kriterium für die Wahl des Ansatzes im systematischen Versuch ethischer Schriftauslegung. Verschiedene sind denkbar. N. geht von der Analyse des *Autoritätsbegriffs* in den paulinischen Schriften aus. Er verdeutlicht dessen Verankerung in der Lebensgeschichte des Apostels, die zeigt, daß dieser sich als Tradent verbindlicher Traditionen weiß, mit denen er sich an die Gemeinde wendet. Seine Autorität ist „an die Macht des Evangeliums gebunden" (114). Sie wird wirksam in der Verkündigung des Gekreuzigten, die dem Apostel Teilhabe an den Leiden des Erlösers abverlangt. Die ausgeübte Autorität wird an die Existenz gebunden; sie wendet sich ihrerseits an existentiellen Nachvollzug. Gemeinsamkeit so gemachter Erfahrung wird zur Bedingung der Akzeptanz der Autorität. Paulus kann „an eine gemeinsame Erfahrung appellieren" (120). Daraus ergibt sich, daß in späteren Entwicklungen nicht das isolierte Wort der Schrift, sondern die mit ihm gemachte Erfahrung in eine Weitergabe des biblischen Ethos einzubringen ist.

Diese Einsicht ist Anlaß für N., sich mit einem der bedeutendsten Ethiker der Gegenwart zu beschäftigen. Alasdair MacIntyre hat auf die *normative Bedeutung der story* hingewiesen. Der Verlust der Tugend in der Gegenwart zwingt ihn zum Rückgriff auf die große Tradition ethischen Denkens, die bei Aristoteles einen ihrer wichtigsten Ausgangspunkte hat und in Thomas von Aquin ihren weiterführenden Vermittler, bei dem die (von Aristoteles) überkommene Tugendethik mit ihren naturrechtlichen Begründungen in die Autorität der Tradition integriert wird. Diese Integration wird als Konversion bezeichnet; in ihr stößt der theologische Ethiker auf unableitbare Vorgaben seines eigenen Urteilens. Dabei sind die Schlüsseltexte in der thomistischen Tradition diejenigen der Bibel. Sie bilden den Rahmen für das Verständnis der eigenen Geschichte. Sie sind nicht denkbar ohne die tradierende Gemeinschaft, in der die key texts weitergegeben werden.

Von hierher kann N. auf die Überlegungen zum Autoritätsverständnis bei Paulus zurückgreifen; dieses hat eine Entsprechung in „MacIntyres Konzeption der Bedeutung von Tradition und Gemeinschaft für die Bildung sittlicher Urteile" (146). Das Selbstverständnis des Menschen ist nun wesentlich mitbestimmt durch den *narrativen Kontext verbindlicher Traditionen*, in denen das Selbst zu sich kommt. Für das Verständnis der Autorität bei Paulus sind darum jene key texts maßgeblich, in denen der Apostel die Geschichte seiner Berufung durch Jesus Christus vorstellt. Sie werden zu einer „das Sein und Handeln des Christen bestimmende[n] narrative[n] Einheit."(147)

Die Autoritätsvorstellungen des Apostels sind im Blick auf die *Kanonbildung* zu modifizieren. Deren Bedeutung wird in ihrem geschichtlichen Werdeprozeß in einem eigenen Exkurs dargestellt. Hieraus ergeben sich wichtige Kriterien für die Kanonizität, wobei die Übereinstimmung mit der apostolischen Erstverkündigung an erster Stelle steht. Sie garantiert die Identität einer Gemeinschaft, die sich auf das Zeugnis des Evangeliums gründet. Im Kanon gibt es den Bezug auf die Autorität der Apostel, die ihrerseits auf die Jesu Christi zurückverweist. Apostel sind Zeugen; ihre Autorität lebt in der des tradierten Zeugnisses weiter. „Die Eigenart der Normativität des Zeugnisses gibt Aufschluß über die Eigenart der Normativität der sittlichen Implikationen des Zeugnisses." (175)

Hier wird somit der *Begriff des Zeugnisses* zu einem Schlüsselbegriff für die Weitergabe der ethischen Tradition der Schrift. N. widmet ihm einen eigenen Abschnitt. In ihm wird deutlich, daß das Zeugnisgeben im Sinne der Schrift zum Einsatz der eigenen Existenz herausfordert. Die Glaubwürdigkeit der Zeugen lebt davon – besonders in der Annahme des Leidens –, wie sich leicht an den Selbstzeugnissen des Apostels Paulus zeigen läßt. Zeugnis ist immer in einen Kommunikationsprozeß einbezogen. Gemeinde bildet sich in der Bezeugung des Glaubens nach innen und nach außen. Es ergibt sich: „Das Zeugnis der Schrift ist für die Kirche insofern normativ, als es die Zeugen für die Gemeinschaft mit Jesus bewahrt und in der Kirche zur Geltung bringt."(184) Dem entspricht die zusammenfassende These: „Die für jede weitere ethische Schriftauslegung grundlegende Frage nach der Autorität und Normativität der Heiligen Schrift ist nur dann angemessen zu beantworten, wenn der Text als Zeugnis verstanden und ausgelegt wird."(187)

In der Darstellung der *„Methode einer ethischen Schriftauslegung"* (189) zieht N. die Konsequenz aus dem bisher Erarbeiteten. Es ergibt sich, daß das Zeugnis von der Gemeinschaft mit Jesus der Ausgangspunkt ethischen Denkens mit der Schrift sein muß. Die Texte selbst sind zunächst mit den Mitteln der wissenschaftlich arbeitenden Exegese zu erschließen. Sie verhelfen dazu, die geschichtliche Einordnung ethischer Anforderungen der Schrift zu erkennen, eine Voraussetzung dafür, die gegebene ethische Orientierung zu verstehen. Die jeweilige Eigenart des gegebenen Zeugnisses der Hagiographen ist darzustellen, ebenso das genus litterarium, in dem sie sich äußern. Das wird auch zu einer Differenzierunng von essentiellen und mehr subsidiären Normaussagen führen, die für den konkreten Umgang mit biblischer Weisung unverzichtbar ist. Für die konkrete Vermittlung in die geschichtlich sich wandelnden Situationen hinein ist anthropologisches Know-how unentbehrlich. Dieses darf nicht die Aussage der Schrift dominieren; aber es ist bei der Anwendung von deren Weisung heranzuziehen. Ohne die Weisheit sachgerechter intuitiver Beurteilung konkreter Situationen würde die biblische Weisung nicht im Gelingen menschlicher Existenz wirksam werden können. Aus Glauben wachsend wendet sich das biblische Zeugnis in seinem fordernden Gehalt an den gläubigen Nachvollzug. Der Charakter des Zeugnisses verbietet jeglichen Zwang in der Vermittlung. Er gewinnt seine Glaubwürdigkeit aus dem Einsatz menschlicher Existenz.

Der Schlußteil der Arbeit ist dem Versuch gewidmet, am *Umgang mit einem einzelnen ethisch relevanten Text* der Schrift die Schritte aufzuweisen, die zu einer wissenschaftlich verantworteten ethisch verbindlichen Auslegung führen. N. hat dazu 1 Petr 2,11–4,11 ausgewählt. Nach der Abklärung der Einleitungsfragen ergibt sich für ihn als Schlüssel für die Einzelauslegung der Blick auf das „Zeugnis für die Gemeinschaft mit Jesus Christus" (233), welches sich insbesondere in der Bewältigung der Verfolgungssituation der Gemeinde zu bewähren hat. In der mit der ethisch geschärften Blickrichtung durchgeführten Analyse der einzelnen Textabschnitte hält sich eine Grundeinsicht durch: Ethische Anforderungen erhalten von der Einordnung in die Gemeinschaft mit Jesus Christus her ihren Sinn und ihre Ausrichtung. Die geforderte Unterordnung – das griechische Wort kann auch mit Einordnung übersetzt werden – wird in seiner Anwendung auf die Ordnung des politischen und des familiären Zusammenlebens immer mehr zu einem Bemühen, im Eingehen auf die vorgegebenen Strukturen den in ihnen zu realisierenden Heilsbezug im Sinne der neugewonnenen christlichen Freiheit zur Geltung zu bringen. Das führt zu einer Orientierung, die sich in der realen Entwicklung des Ethos auswirkt.

Die Arbeit informiert umfassend über die Problemstellungen einer biblisch argumentierenden Ethik und die Versuche, ihnen gerecht zu

[1] Vgl. den Textabdruck in: G. Lange u. a. (Hg.), Katholische Kirche – sozialistischer Staat in der DDR. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990, Leipzig 1992, S. 63–67.

werden. N.s eigener systematischer Entwurf zeigt sich auf der Höhe der ethischen Diskussion. Er läßt sich von Autoren inspirieren, die den ethischen Diskurs der Ethik maßgeblich geprägt haben. Es gelingt ihm dabei, diese nicht nur zu referieren; er bezieht vielmehr ihre Ansätze in seinen eigenen Entwurf so ein, daß sie seinen Gedankengang um viele Aspekte erweitern und stützen.

Das Gerüst der eigenen Argumentationslinie wird durch tragende Grundbegriffe gehalten, in denen sich der Gedankengang jeweils bündelt. Der Zugang zur eigenen Problembehandlung wird durch das Konzept der Autorität bei Paulus gesucht. Mir ist dabei aufgefallen, daß N. hier kaum berücksichtigt, daß der Einsatz der Autorität des Apostels erst in sehr sekundärer Weise auf ethische Probleme bezogen ist. Sie gilt primär der Weitergabe der überkommenen Glaubenstradition. Diese hat selbstverständlich ihre ethischen Konsequenzen, wie zumal die Korintherbriefe zeigen.

Den Zusammenhang zwischen Glauben und ethischem Handeln findet der Autor im Begriff des Zeugnisses. Soll dieses glaubwürdig sein, ist es auf die Existenz des Zeugen angewiesen – nur wer den Glauben lebt, ist überzeugend. Mit dem Zeugnis, das legte bereits der Begriff der Autorität nahe, ist der Kommunikationszusammenhang hergestellt, ohne den kein Ethos sich entwickeln kann. Es geht um das Zeugnis der Gemeinde – nach innen und nach außen–, nicht nur des einzelnen.

Mit Recht wird hier die Bedeutung der großen stories eingeführt, die die Sinnorientierung des Ethos tragen. Sollen sie in der Überlieferung biblischer Traditionen verbindlich werden, stellt sich unausweichlich die Frage des Kanons und seiner Autorität. Um diese besser zu verstehen, wäre es hilfreich gewesen, die Frage der Inspiration und ihr Verständnis ins Spiel zu bringen. Der geistgewirkte Charakter der Autorität der Schrift hätte so deutlicher werden können. Das sagt nichts gegen die Bedeutung des Zeugnisses in der Tradition des biblischen Ethos; es ist vielmehr die theologische Voraussetzung für dessen Wirkung.

Gerade im letzten Teil der Arbeit wird deutlich, daß das Zeugnis auch die Vernunft herausfordert; der Christ hat nicht nur Rechenschaft zu geben von seiner Hoffnung, sondern mindestens ebenso von der ratio seines Handelns auf dem Hintergrund des Glaubens. Sie wird in einer vom Glauben getragenen Ethik immer rückgebunden sein an den Vollzug. Ethisches Erkennen ist gerade im Sinn des biblischen Denkens nicht von der Bekehrung (vgl. Röm 12,1–2) zu trennen und insofern immer von ihr abhängig. Das mag unbefriedigend sein, weil man mit existentiellen Kategorien des Vollzugs schlecht argumentieren kann. Aber es entspricht der Wahrheit, die als solche erst ganz in der Liebe wahrgenommen werden kann.

Ich bin dem Autor über Jahre gemeinsamer Arbeit verbunden gewesen. Sein ganz unerwarteter Tod hat eine spürbare Lücke unter den Nachwuchskräften der Moraltheologie hinterlassen. Diese Arbeit hat gezeigt, wieviel wir ihm zu Dank verpflichtet sind.

Münster Bernhard Fraling

Suche nach Frieden. Politische Ethik in der Frühen Neuzeit II, hg. v. Norbert Brieskorn / Markus Riedenauer. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 437 S. (Theologie und Frieden, 20), kt € 35,00 ISBN: 3–17–017410-X

Ohne Zweifel wird der Frieden und seine Sicherung die öffentliche Debatte in den nächsten Jahren in weit größerem Maße bewegen und wohl beunruhigen, als wir dies in den Jahren des Kalten Krieges gewöhnt waren. Auch werden die Fragen, denen wir uns zu stellen haben, sowohl grundsätzlicher als auch breiter ansetzen müssen. Vor diesem Hintergrund gewinnen historische Studien zur Friedensethik auch aus systematischem Interesse an Attraktivität. Gerade die Auseinandersetzung mit der eigenen Denktradition kann auf der einen Seite zu einer Weitung unserer Perspektive führen. Auf der anderen Seite kann sie uns sensibel machen für die Kontingenz von Denkfiguren, die unser Denken präfigurieren, weil wir sie für allzu selbstverständlich halten.

So ist es begrüßenswert, daß das Institut für Theologie und Frieden mit dem von Norbert Brieskorn und Markus Riedenauer herausgegebenen Sammelbd „Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit II" ein weiteres Glied der Kette seiner historisch-systematischen Studien hinzufügt. Das Buch bildet den zweiten einer auf drei Bde konzipierten Reihe zur Frühen Neuzeit, die ihrerseits Teil eines Projektes sind, das mit der griechischen Antike beginnt und bis in die Gegenwart fortgesetzt werden soll.

Der hier zu besprechende Bd dokumentiert 14 Beiträge, die auf international besetzten, interdisziplinären Symposien von Historikern, Theologen, Kanonisten, Philosophen und Literaturwissenschaftlern diskutiert wurden. Vor dem Auge des Lesers wird ein weiter Bogen in sowohl geschichtlicher wie systematischer Hinsicht gespannt. Historisch bildet das eine Ende des Spannungsbogens das Ende des 15. Jh.s mit den sich von den Universalgewalten emanzipierenden Partikulargewalten, das andere der sich allmählich souverän verstehende Staat des 16. Jh.s. Systematisch spannt sich der Bogen von letzten anthropologischen und geschichtsphilosophischen bzw. -theologischen Fragen einer Friedensethik hin zu politischen Strategien für Friedensverhandlungen. Die Hg. haben die Referate unter drei Überschriften zusammengefaßt; dies nicht, um eine hermetische Abkapselung dieser Gruppen nahezulegen, sondern um gerade erst die Wechselwirkungen erkennbar zu machen.

In einer instruktiven Einleitung unter dem Titel „Diskurse zu friedenschaffenden Ordnungen" gehen die Hg. weit über eine Paraphrase der einzelnen Beiträge hinaus. Es geht vielmehr darum, synchrone und diachrone Diskurszusammenhänge aufzudecken, die sich um einen Fokus verstricken: das Ringen um Frieden in den sich langsam herausbildenden souveränen Territorialstaaten.

Das erste Hauptkap. unter der Überschrift „Engagierter Humanismus in einer gewalttätigen Welt" wird mit einem Referat von Paul Richard Blum mit dem Titel „Eintracht und Religion bei Giovanni Pico della Mirandola" (1463–1494) eröffnet. Seine Philosophie ist nicht praktisch, wurde aber in den hier entworfenen Reigen aufgenommen, da es ihm sozusagen um Frieden in der Wahrheit geht: Das Ringen um eine Konkordanz unterschiedlicher philosophischer und theologischer Schulen, und eben auch jüdischer Traditionen. Als früher Wegbereiter der Emanzipation der Juden in Deutschland wird von Hans-Rüdiger Schwab (Koexistenz durch Aufklärung und Rechtssicherheit: Johannes Reuchlin und die Juden) Reuchlin (1455–1522) gewürdigt. Denn er habe trotz des auch von ihm nicht gänzlich überwundenen Antisemitismus seiner Zeit auf Rechtssicherheit für die Juden und auf Aufklärung über den wahren Inhalt ihrer Lehren bestanden. Wie wohl kaum ein anderer erspürte Erasmus (1467–1536) die ungeheure Kriegsgefahr, die über Europa lag. Wie wiederum Hans-Rüdiger Schwab (Bekenntnisse eines Unpolitischen? Zum Friedensdiskurs des Erasmus von Rotterdam) darlegt, war der große Humanist davon überzeugt, daß Krieg kein von Gott über die Menschheit verhängtes Schicksal sei. Im Gegenteil: Natur und Erlösungswerk Christi eröffnen ihm den Weg des Friedens, den er aber gehen muß. Während der holländische Gelehrte letztlich die Spannung nicht auszugleichen vermag, nämlich einerseits alles für den Erhalt des Friedens tun zu sollen, und doch andererseits unter gewissen Umständen Gewalt anwenden zu müssen, sucht sein humanistischer Wegbegleiter Juan Luis Vives (1492–1540) diese dahingehend aufzulösen, daß Gewalt nur demjenigen erlaubt sein könne, dessen Gesamtpraxis dem biblischen Friedensauftrag folgt. Selbst die militärische Abwehr der Türken muß, wie dessen Landsmann Mariano Delgado („Man muß die Türken lieben". Zum Pazifismus des Humanisten Juan Luis Vives) herausstreicht, daher eingebettet sein in ein Bemühen, ihnen mit den Waffen Christi, also der gewaltlosen Liebe, den christlichen Glauben zu vermitteln. Der letzte der häufig zu einer Trias humanistischer Pazifisten Zusammengefaßten ist neben Erasmus und Vives Thomas Morus (1480–1535). Für ihn, den erfahrenen und letztlich in Ungnade gefallenen Staatsmann, zeigt sich Frieden in dieser Welt als eine absurde Wirklichkeit, eine ständig erheischte, sich aber dennoch permanent entziehende Utopie. Er richtet, wie sein ungarischer Interpret Benedek Péter Tóta („A Long-Desired Peace". Thomas More's Concept of Peace in *Utopia* and *A Dialogue of Comfort*) herausarbeitet, seine Friedenshoffnung auf das eschatologische Reich Christi. Den Abschluß dieses ersten Reigens von Studien bildet ein weiterer Beitrag von Paul Richard Blum („Einheit verhindert Krieg" – Zur Soziologie einer Universalmonarchie in Tommaso Campanellas „Sonnenstadt"). Hier begegnet ein ganz anderes Denken. Campanella fragt nicht mehr bzw. verzweifelt nicht mehr an dem Problem, Frieden vom Menschen her zu denken. Er will den Menschen und alles, was Menschsein ausmacht, friedensfunktional modellieren. Insofern begegnet bei ihm eine konsequente „rationale Sozialtechnologie" (163).

Während die bisher behandelten Autoren die Einheit von theologischer und philosophischer Wahrheit voraussetzten – für sie das unverzichtbare Fundament eines politischen Friedens –, wird in den Beiträgen des zweiten Hauptkap., „Konfessionspluralität als Friedensproblematik", sichtbar, wie dieses Fundament zerbricht. Schon bei den Reformatoren, von denen Heinz Scheible insbesondere Melanchthon (1497–1560) analysiert (Philipp Melanchthons Ethik des Friedens), deuten sich die beiden Wege an, die die europäische Geschichte im zeitlichen Nacheinander gegangen ist. Auf der einen Seite erscheint die Verteidigung des rechten Glaubens gegen die Obrigkeit als legitimer Grund gewaltsamen Widerstandes – bis hin zum nicht ausgeschlossenen Präventivkrieg. Auf der anderen Seite zeichnet sich mit der deutlichen Abgrenzung von „Gesetz und Evangelium" und dem Versuch, die politische Ordnung ganz dem „Gesetz" zuzuordnen, die autonome Selbstbegründung politischer Macht am Horizont ab. Albrecht P. Luttenberger zeichnet auf der Basis auch einer Fülle noch nicht veröffentlichten Materials die Entwicklung der Friedensvorstellungen bei den alt- und neugläubigen, insbesondere aber der konfessionsneutralen Stände in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts nach (Friedensgedanke und Glaubensspaltung: Aspekte kaiserlicher und ständischer Reichspolitik 1521–1555). Mit dem Konzept des ewigen Religionsfriedens habe sich auf seiten der Konfessionsneutralen eine Friedensidee durchgesetzt,

in der sich die korrelative Einheit von Frieden und Glaubenseinheit zugunsten eines Programms behauptet, in dem die politische Friedenssicherung zum eigenständigen Integrationsfaktor avanciert. Mit Kardinal Bellarmin (1542–1621), nach Thomas Dietrich der katholische Kontroverstheologe schlechthin (Robert Bellarmin: „De laicis" – Randbemerkungen eines Kontroverstheologen zu Staatstheorie und Friedensethik) begegnet uns eine typische Schwellengestalt. Einerseits war er mit seinem Denken noch ganz der mittelalterlichen weltlich-geistlichen Einheit der christianitas verbunden. Auf der anderen Seite deutet sich doch in seinem Konzept der societas-perfecta – es gilt für die Kirche wie für den Staat – eine Eigenständigkeit der staatlichen Ordnung an, die das überkommene Modell sprengen wird. In einem weiteren Beitrag beschreibt Albrecht P. Luttenberger (Ratio conscientiae – ratio politica. Konzeptionen der kaiserlichen und ständischen Verhandlungsführung auf dem westfälischen Friedenskongress 1645/46–1648), wie sich das Prinzip der ‚aequalitas', und damit der gleichen Sicherheit und der Reziprozität unter den Konfessionen als ein primär profanes friedenspolitisches Grundprinzip im Westfälischen Frieden durchsetzte.

Das dritte Hauptkap. „Debatten um die neue Sebständigkeit des Staates", sammelt Beiträge zu Autoren, die höchst unterschiedliche Antworten auf die Probleme ihrer Zeit suchten. Während die einen im Grunde auf eine Restitution der alten christianitas hinaus wollen, suchen die anderen ganz neue Grundmuster politischer Friedensordnung. Mit Covarrubias (1512–1577), dem ersten von zwei von Norbert Brieskorn (Diego de Covarrubias y Leyva. Zum Friedens- und Kriegsdenken eines Kanonisten des 16. Jahrhunderts) bearbeiteten Spaniern, begegnet eher ein Vertreter der überkommenen Ordnung. Allerdings deutet sich bei ihm mit einer neuen Betonung der Bedeutung der geographischen Grenzen für politische Zuständigkeiten der später territorial definierte Staat an. Als scharfen Kritiker seiner humanistisch gesonnenen Zeit stellt uns Volker Reinhardt (Niccolò Machiavelli und der Krieg) den Florentiner Philosophen (1469–1527) vor. Für Machiavelli ist der Mensch unüberwindbar destruktiv. Diese Destruktivität läßt sich nur in einem alle Lebensbereiche durchdringenden und auf Expansion gestimmten Staat kanalisieren. Hier liegen die Ursprünge der Staatsräson. Pedro de Ribadeneira (1526–1611) ist der Theologe, der am deutlichsten die Radikalität der neuen Politikkonzepte erfaßte, der die Gefahren für ein gläubiges Wirklichkeitsverständnis in diesen Konzepte erkannten und der daher konsequent für die Wiedererrichtung der Einheit von Glauben und politischer Ordnung votierte. Dies jedenfalls vertritt sein Interpret Norbert Brieskorn (Pedro de Ribadeneira: „Princeps christianus adversus Nicolam Machiavellum". Grundmuster der Argumentation gegen Machiavelli), der über weite Strecken seines Beitrages zentrale Stellen aus dem Anti-Machiavellus Ribadeneiras zum ersten Mal in deutscher Sprache präsentiert. Den Abschluß des Bdes bildet eine Untersuchung von Sicco Lehmann-Brauns (Kosmische Harmonie und politischer Friede. Jean Bodins politische Philosophie als Beitrag zur Friedensethik). Carl Schmitt sah zu Recht bei Bodin (1530–1596) die Entwicklung dessen grundgelegt, was er als Politische Theologie bezeichnete: die Übertragung göttlicher Prärogative auf den Staat. In Bodins Konzept der ‚concordia discors' wird der Souverän zum Repräsentanten des im Kosmos Einheit stiftenden Gottes. „Die Folge war der Übergang aller Absolutheitsprädikate auf die nun alternativlos immanente politische Ordnung, die ebenso ausweglos wie friedlich sein sollte" (431).

Der Sammelbd ordnet sich harmonisch in das vom Institut für Theologie und Frieden seit vielen Jahren verfolgte Projekt, unsere Kenntnisse der Geschichte der Reflexion auf Frieden über die wenigen, sattsam traktierten ‚Leuchttürme' wie Augustinus, Thomas und Kant zu erweitern. Der Bd besticht durch die Heterogenität seiner Beiträge. Dadurch wird die Einheit von philosophischer Reflexion und politischer Praxis plastisch. Die Autoren werfen mit ihren Analysen Licht auf jene Zeit, in der sich unser heutiges Staatsverständnis mit seiner Trennung von Kirche und Staat herausbildete. Gerade in einer Zeit, in der das Thema Religion und Gewalt zu einer neuen Herausforderung wird, sind die hier vorgestellten Autoren nicht nur für Historiker, sondern für alle von Interesse, denen daran gelegen ist, die Probleme der eigenen Zeit nicht nur in der Perspektive unserer zeitbedingten Selbstverständlichkeiten zu bedenken. Der Blick in die Geschichte zeigt, welche Bedeutung Theologie für die Gestaltung des politischen Friedens einmal hatte.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Hilpert, Konrad: **Menschenrechte und Theologie.** Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. – Freiburg i. Br.: Herder 2001. 403 S. (Studien zur theologischen Ethik, 85), kt € 50,00 ISBN: 3–451–27560–0

Menschenrechte und Theologie!? Das ist, wenn man die jüngst vorgetragenen Überlegungen von Kurt Flasch (Welche Rationalität fordert der Philosoph von der Theologie?, in: P. Neuner [Hg.], Glaubenswissenschaft. Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit [=QD 195], Freiburg i. Br. 2002, 15–32, hier: 24) liest – „Zweitens lasse ich beiseite Fälle wohlfeiler Apologetik, über die Historiker nur lachen. Dazu gehören Behauptungen folgender Art: Das Christentum habe zur Abschaffung der Sklaverei, zur Förderung der Naturforschung oder zur Höherbewertung der Frau geführt (...)" – nach wie vor ein heikles Terrain. Mit gewohnter Sicherheit und systematischer Präzision legt der Vf. – durch frühere Publikationen zum Thema bereits als ausgewiesener Fachmann bekannt – seine jüngsten Forschungsergebnisse zu dieser Frage vor.

Nach einer Entfaltung der systematisch-ethischen Grundlinien werden die Menschenrechte in ihrer historischen Genese analysiert, um sodann deren Bedeutung für bestimmte Problemgruppen und Problemfelder (Frauenrechte / Kinderrechte / Strafvollzug) aufzuzeigen. Mit der in der modernen Bioethik vorgeschlagenen Trennung von Menschen- und Personrechten setzen sich die Ausführungen zur ethischen Relevanz der Menschenrechte in der Biotechnologie auseinander. Ein ganz zentraler Punkt der jüngsten Diskussionen wird – angesichts der wirtschaftlichen Globalisierung – angesprochen, wenn die Geltung der Menschenrechte im weltweiten Horizont diskutiert und vor dem Hintergrund kulturrelativistischer Positionen verteidigt wird. Die Überlegungen zu einer Theologie der Menschenrechte sind eine willkommene Argumentationshilfe, um die eingangs zitierten Einwände differenzierter betrachten und besser bewerten zu können.

Augsburg Klaus Arntz

Breitsameter, Christof: **Identität und Moral in der modernen Gesellschaft.** Theologische Ethik und Sozialwissenschaften im interdisziplinären Gespräch. – Paderborn: Schöningh 2003. 237 S., kt € 35,80 ISBN: 3–506–70716–7

Der moderne Mensch ist in unserer Gesellschaft sozial ortlos, die Identität ist zur persönlichen Aufgabe geworden. So lautet eine geläufige Zeitdiagnose. Sie ist der Hintergrund für die Darstellungen von Christof Breitsameter, die er als Diss.schrift erarbeitet hat.

Eine wesentliche Dimension gelingenden Lebens ist eine intakte Identität. Mit der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in viele eigenständige Teilsysteme stellt sich die Identität des Menschen allerdings als zersplittert dar: So hat man beispielsweise im Wirtschaftssystem eine Identität als ArbeitnehmerIn, im System Wissenschaft als ForscherIn, in der Familie als Elternteil – jeweils im Rahmen der Eigenlogiken der jeweiligen Bereiche und im Netz der verschiedenen damit verbundenen Rollen. Die „Konjunktur der Identitätsproblematik" (9), von der B. spricht, hat ihren Grund in den autonom gewordenen funktionalen Teilsystemen der modernen Gesellschaft. Der Vf. referiert daher die Interpretation von Identität in soziologischen Theorien – mit Bezügen zu philosophischen Traditionen insbesondere seit der Neuzeit –, wobei er sich auf Mainstreams beschränkt.

Dem widmet er sich im *ersten Teil*, der mit „menschliche Identität als neuzeitliches Problem" überschrieben ist. Er skizziert den Ansatz des Sozialpsychologen George H. Mead und betont, daß personale Identität untrennbar mit sozialer Identität verbunden ist. Damit wird die Darstellung der Diskursethik von Jürgen Habermas als „Entwurf einer postkonventionellen kollektiven Identität durch die verfahrensgeregelte Verallgemeinerung individueller Interessen" (64) vorbereitet. Die Kritik an Habermas, die im wesentlichen an seiner Unterscheidung von System und Lebenswelt und der Trennung von kommunikativer und systembezogener Rationalität festgemacht wird, greift auf Anmerkungen von Luhmann voraus. Ihm widmet sich der Vf. im *zweiten Teil* „Niklas Luhmann: Menschliche Identität und moderne Gesellschaft". Hier wird – wie im gesamten Buch – deutlich, daß B. in den Analysen den Deutungen von Niklas Luhmann folgt. So ist es auch erklärbar, daß Luhmann – im Gegensatz zu Habermas – keiner Kritik unterzogen wird. Der *dritte* und letzte *Abschnitt* widmet sich schließlich der „Moral in der modernen Gesellschaft". Schlüssig wird die individuelle Identitätsfrage an das Identitätsproblem der autonomen gesellschaftlichen Systeme, d.h. der nicht mehr vorhandenen einen Identität der Gesamtgesellschaft gekoppelt. Aufgrund der Aufsplitterung der Person in viele (Teil)Identitäten, der „verlorengegangenen Einheit der menschlichen Person" (165) wird der Moral eine heuristische Funktion zugewiesen. Sie hat als Gesamtheit jener Bedingungen, unter denen eine Person als solche geachtet oder mißachtet wird, den ganzen Menschen im Blick und stellt sich nicht als gesellschaftliches Teilsystem dar, sondern wird dort wirksam, wo Systeme ihr eine Funktion zuweisen: „Sie wird dort legitimerweise aktiviert, wo der Funktionscode eines Systems sabotiert wird bzw. wo die Operationen eines Systems zu negativen Folgen für das Funktionieren eines anderen Systems führen." (179) Einen Kern des Problems mangelnder Wirksamkeit von Ethik in unserer Gesellschaft trifft B., indem er mehrfach betont, daß moralische Appelle wirkungslos und sogar auf Dauer kontraproduktiv sind. Ethik muß in die sozialen Systeme und deren Logik integriert sein. „Die theologische Ethik steht deshalb vor der Aufgabe, die Steuerungsmechanismen der modernen Gesellschaft zum integralen Bestandteil ihrer Begründungsstrategie zu machen." (205)

Der „theologische Ertrag" im Schlußkap. fällt knapp aus: Er liegt in der spezifischen Funktion von Theologie in unserer Gesellschaft, nämlich darin, „nicht nur auf die richtige Gestaltung von Institutionen, sondern auf das Rich-

tigsein der Person" (208) abzuzielen. Nur die Religion vermag – in der Terminologie Luhmanns durch ihre „Beobachtung Gottes" – die Kontingenz der Welt zu thematisieren; nur die Theologie kann daher „die scheinbar unverrückbaren Konstanten sozialer Systeme" (208) hinterfragen. Eine genauere Ausführung und Prüfung dieses Gedankens bleibt B. aber schuldig.

Das Buch ist geeignet, die Theorie von Niklas Luhmann – in gut verständlicher Sprache – ansatzweise kennenzulernen wie auch die Identitätsfrage in diesem Denkrahmen zu reflektieren. B. arbeitet durchgehend mit einer zum Teil zu hohen Redundanz der Gedanken, was mitunter ermüdend wirkt und den Wunsch weckt, wenigstens manche Wiederholung durch (kaum vorkommende) anschauliche Beispiele zu ersetzen. Die am Ende der Unterkap. (außer beim „theologischen Ertrag") jeweils angeführten drei „Ergebnisse", die Kernthesen, gewährleisten für die Ausführungen ein hohes Maß an Verständlichkeit. Dies ist insbesondere auch insofern wichtig, als B. den interdisziplinären Dialog zwischen Theologie und Sozialwissenschaften einfordert und betreiben will. Dieses Vorhaben löst er zumindest dadurch ein, daß er als Theologe die Soziologie in ihrer Relevanz für eine zeitgemäße Ethik bespricht. Zweifellos verspricht eine daran anschließende Diskussion Gewinn für die theologische Ethik, weshalb zu wünschen ist, daß das Ziel des Buches erreicht wird: „einen Anstoß für den Dialog zwischen ethischer Heuristik und sozialwissenschaftlicher Restriktionsanalyse zu geben." (Umschlagtext)

Corrigenda:

Seite 40, 8. Zeile heißt „linguistische"; Seite 58, 11. Zeile „zu" statt „zur"; auf Seite 67, 2. Zeile fehlt ein Leerzeichen bei „das „Über-Wir"; Seite 73, 26. Zeile ist nach „beiträgt" ein „?" statt des Punktes zu setzen; Seite 90, 12. Zeile Druckfehler bei „Rahmen"; Seite 102, 10. Zeile „ein" statt „eine"; Seite 125, 19. Zeile ist der Artikel „die" zu streichen; Seite 153, 3. Zeile fehlt das „s" bei „bereits"; Seite 154, 20. Zeile heißt „keine"; Seite 162, FN 553 Buchstabensturz bei „Grundriß".

Linz Edeltraud Koller

Liturgiewissenschaft

Zulehner, Paul M. / **Beranek,** Markus / **Gall,** Sieghard / **König,** Marcus: **Gottvoll und erlebnisstark.** Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste. – Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 117 S., geb. € 12,90 ISBN: 3–7966–1147–8

Die kleine Studie will wichtige Ergebnisse des Wiener Instituts für Pastoraltheologie zur „Erforschung der Qualität der sonntäglichen eucharistischen Gottesdienste in der Stadt Wien und in ihrer städtischen Umgebung" (15) mitteilen. Dabei wurden in zwei Projektphasen zuerst in drei Wiener Stadtpfarren alle an der Sonntagsmesse Mitfeiernden mittels eines kurzen Einreißfragebogens (abgedruckt 103) befragt, sodann 142 Personen mittels eines ausführlicheren Interviews (Reactoscope-Methode). Zu Recht stellen die Vf. fest, daß so keine Repräsentativität erzielt werden kann. Sie erhoffen sich aber Aufschlüsse über „Vorlieben, Unterschiede und Tendenzen" (9) der Gemeindeglieder. Durch die Erhebungsmethode ist der Fokus auf die „schwerpunktmäßig regelmäßigen Kirchgänger/innen" gerichtet (17).

Der auf Seite 104–108 abgedruckte Leitfaden für die Interviews ist facettenreich. Sein normativer Hintergrund wird daran deutlich, daß die Präsentation der verschiedenen Befunde immer wieder durch Zitate aus der Liturgiekonstitution des II. Vaticanum unterlegt wird.

Die wichtigsten Ergebnisse sind vor diesem Hintergrund: Teilnahme am Gottesdienst und soziale Integration in der Pfarre unterstützen sich gegenseitig; für das positive Erleben (empirisch nicht aufgeklärtes Stichwort „gottvoll") ist auch die Authentizität des Vorstehers von Bedeutung; der Predigt (und etwas weniger der Musik) kommt bei der Gemeinde große Bedeutung zu. Daneben finden sich zahlreiche interessante Einzelbefunde, die den engeren liturgischen Bereich überschreiten (z. B.: „Die Gemeinde hat begonnen, die familiale Tradition zu ersetzen." 24).

Insgesamt leidet der Aussagewert des Buches darunter, daß nicht nur das zugrunde liegende Gottesdienstverständnis diskursiv unbegründet bleibt, sondern daß immer wieder beschreibende und wertende Passagen ineinander verwoben sind. Die den Extrakt zusammenfassenden 24 „Thesen" und 14 „Fragen" (übersichtlich auf S. 110–117 zusammengefaßt abgedruckt) sind nicht immer in ihrem Zusammenhang mit dem sonstigen Text erkennbar.

So läßt das Buch den an überprüfbaren Aussagen interessierten Leser etwas ratlos zurück. Da die der Untersuchung zugrunde liegende Konzeption des Untersuchungsgegenstandes ungeklärt bleibt, ist auch der Erkenntnisgewinn der empirischen Daten ungewiß. Angesichts des auch in katholischen Diözesen sich vollziehenden rapiden Rückgangs des wöchentlich regelmäßigen Meßbesuchs stellt zudem die Ausblendung der nicht so liturgisch partizipierenden Gemeindeglieder – bei weitem die Mehrheit – ein inhaltliches, von den Autoren durchaus wahrgenommenes, Problem dar.

Münster Christian Grethlein

Albert-Zerlik, Annette: **Liturgie als Sterbebegleitung und Trauerhilfe.** Spätmittelalterliches Erbe und pastorale Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung der Ordines von Castellani (1523) und Sanctorius (1602). – Stuttgart / Basel: Francke 2003. 297 S. (Pietas Liturgica, 13), geb. € 54,00 ISBN: 3–7720–3272–9

Sterbebegleitung und Trauerhilfe sind Begriffe, die sich erst in den letzten zwei Jahrzehnten etabliert haben. Deshalb greift man erwartungsvoll zu einem gut aufgemachten, Bilder und Originaltexte in Faksimile enthaltenden Buch, das unter diesen heutigen Begriffen spätmittelalterliches Erbe und pastorale Gegenwart in Beziehung setzen will. Die Erwartung wird noch gesteigert durch den Hinweis im Untertitel auf zwei wenig benutzte Vorläufer des Rituale Romanum von 1614.

Die Untersuchung ist in vier große Abschnitte gegliedert. Im Teil A (18–81) wird deutlich, daß die Vf.in nicht das ganze Quellenmaterial dieser Zeit heranzieht, sondern besonders zeittypische Quellen auswählt. Den Gesamtdurchblick vom Hochmittelalter bis heute gibt sie anhand des Pontifikale der Römische Kurie (13. Jh.), des Sacerdotale von Castellani (1523), des Rituale Romanum von Sanctorius (1584–1602), des Rituale Romanum (1614) und des „Römische(n) Rituale des II. Vatikanum" (OE 1969/OU 1972). In der Einführung wird eine weitere wichtige Einschränkung vorgenommen. Die beiden klassischen Sterberiten, die letzte Ölung und das Viaticum, werden in dieser Untersuchung ausgeklammert, weil die erste aus dem Bereich der Krankenliturgie kommend ihre Texte nicht geändert habe, als sie sich zu einem höchst bedeutsamen Sterberitus wandelte, die Sterbekommunion zu sehr von der Eucharistietheologie bestimmt sei (14f). Die zwei Hauptbereiche der Untersuchung sind die Sterbeliturgie mit den beiden Einschränkungen und die Begräbnisliturgie.

Beim strukturellen Vergleich der fünf Riten zeige sich, daß die Sterbeliturgie einen deutlichen Wandel durchlaufen habe, ihr klassischer Kern, der Ordo commendationis animae, jedoch erhalten geblieben sei. Castellani und Sanctorius hätten die Sterberiten aufgebläht, die Ritualreformer nach Trient hätten sie wieder gestrafft, die nachvatikanischen Reformer im Rahmen der Tradition weiter modifiziert. Der Abschnitt ‚Nach dem Verscheiden' sei in allen Traditionen nahezu unverändert, nur die ‚Waschung und Ankleidung des Leichnams' entfielen seit dem RR 1614 als liturgisches Element.

Der erste große Durchgang in Teil A wird durch Detailstudien für das Spätmittelalter, sprich Castellani und Sanctorius (Teil B) (82–221), und die Neuzeit, sprich RR 1614 (Teil C) (222–242), ergänzt, während D (242–273) das „Spätmittelalterliche Erbe in heutigen Ordnungen" zusammenträgt. In B geht es u. a. um den Übergang „Von der ‚Ars moriendi' zum ‚Modus iuvandi morientes'", also von einer außerliturgischen Übung zu einem Element der liturgischen Praxis. Wichtig auch, daß die hochmittelalterliche Anschauung vom Kampf zwischen Engeln und Dämonen um die Seele des Menschen am Sterbebett – eindrucksvoll belegt durch eine Reihe von Bildern (94–104) – in der Sterbeliturgie der Neuzeit überwunden wird.

Für die weitere Entwicklung der nachkonziliaren Sterbe- und Begräbnisriten gibt die Vf.in wertvolle Ratschläge, die allerdings für die zweite Auflage der Krankensakramente mit der Sterbebegleitung (1994) zu spät kamen, vielleicht für die Neuausgabe der Begräbnisliturgie noch berücksichtigt werden können. Ihr besonderes Anliegen für die Zukunft nennt sie „Ganzheitliches Beten im Angesicht des Todes" (269). Dafür scheinen ihr die aus der Tradition kommenden Kurzgebete mit Sterbenden besonders geeignet. Sie könnten an die konkrete Situation des Sterbenden besser angepaßt werden, sie ermöglichten Autonomie des Sterbenden im Gebet, sie förderten die Ganzheitlichkeit und drückten konkrete Spiritualität aus (269–275). Das Quellen- und Literaturverzeichnis sowie die entsprechenden Register können dazu beitragen, die Ergebnisse dieser begrüßenswerten Studie bei anderen Forschungen leichter zu berücksichtigen.

Man muß der Vf.in für diese historische Untersuchung und die darin steckende Leistung dankbar sein. Sie bereichert unsere Kenntnisse über die Entwicklung der Sterbe- und Begräbnisriten im römischen Westen erheblich. Manche schwer zugänglichen Texte des Castellani und Sanctorius werden hier mit einer Übersetzung direkt zugänglich gemacht. Erfreulich auch, daß die Vf.in auch dem spät-

mittelalterlichen Erbe in evangelischen Ordnungen nachgegangen ist.

Der Rez. hat allerdings eine grundsätzliche Frage an das methodische Vorgehen insgesamt. Darf man zwei wichtige Riten der Sterbebegleitung des Untersuchungszeitraums einfach ausklammern und stimmt die Begründung dafür? Was als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß sich an den Texten der Krankensalbung nichts geändert habe, als sie Sterbesakrament wurde, und daß das Viaticum von Eucharistietheologie geprägt sei, müßte zuerst einmal aus den behandelten Quellen erhoben werden. Hier bleibt es bei einer Behauptung, die stimmen mag, die aber bewiesen werden müßte. Aber selbst wenn die Begründung stimmt, bleibt bei dieser Methode die volle konkrete Gestalt der Sterberiten der einzelnen Epochen offen. Bei Ausblendung dieser beiden Riten kommt nicht die ganze konkrete Realität der Sterberiten in den Blick, sondern diese wird idealtypisch reduziert. Es kommt mit dieser Methode durchaus Erkenntnisfortschritt zustande, nämlich die idealtypische Entwicklung der Sterberiten, aber ihr wirklicher Vollzug in den untersuchten Epochen sah anders aus. Wie genau, bleibt der Vorstellungskraft des Lesers überlassen. Vermutlich war die letzte Ölung bei Bewußtlosen nicht selten der einzige Sterberitus. Ob dies von den Texten und Riten her betrachtet eine sinnvolle Handlung an einem Sterbenden war, kommt bei der Ausblendung der letzten Ölung nicht in den Blick und braucht deshalb auch nicht erörtert zu werden. So kommt es zu einem seltsam anmutenden Graben zwischen Theorie und konkreter Praxis. Die Methodik dieser Arbeit bietet nach Auffassung des Rez. ein fragwürdiges Thema für Doktorandenkolloquien. Dagegen dürften die Hinweise für die sensible Begleitung Sterbender eine wertvolle Anregung für Experten sein, die sich mit den liturgischen Riten der Sterbebegleitung und der Beerdigung heute und in Zukunft befassen.

Vallendar Manfred Probst SAC

Religionswissenschaften

Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, hg. v. Adel Theodor Khoury / Ekkehard Grundmann / Hans-Peter Müller. – Freiburg i. Br.: Herder 2003. 140 S., pb € 12,90 ISBN: 3–451–28245–3

Kein anderes Phänomen hat die Religion wieder so sehr in das Zentrum des öffentlichen Interesses gerückt wie der, wie es scheint, religiös motivierte, massengefährliche neue internationale Terrorismus. Ist Religion ein Faktor, der zur Gewalt führt? Wie halten es die Weltreligionen mit der Gewalt? Fragen dieser Art sind es, denen sich der von Khoury, Grundmann und Müller herausgegebene Bd stellt. Sein Ziel ist es expressis verbis, Vorurteile abzubauen und so dem gegenseitigen Verständnis zu dienen, wie Ekkehard Grundmann in einer kurzen Einführung herausstreicht.

Hans-Peter Müller („Krieg und Gewalt im antiken Israel") nähert sich dem Thema des Jahwe-Krieges auf der Folie einer verhaltenswissenschaftlichen Perspektive. Er sieht eine Reaktionskette, beginnend mit der Erfahrung von Destabilisation und Angst, die dann die Mobilisierung von Vitalitätsreserven bewirkt, Aggression auslöst und schließlich zu Gewalt und Krieg führt. Die Berichte von Jahwe-Kriegen hält Müller nicht für reine Fiktion einer späteren Epoche, sondern glaubt hinter den Erzählungen des Richterbuches einen historischen Kern annehmen zu müssen, in dem sich der beschriebene Mechanismus spiegelt. Heute käme es darauf an, gegen die als Destabilisierung von Identität erfahrene Globalisierung einen „Raum abgrenzbarer Eigenidentität" (21) zu schaffen. Ferner müsse gegen die Anlage unserer Natur, die von Daseinsangst gezeichnet ist, ohne hierfür auf ein spezifisches Objekt ausgerichtet zu sein, verhindert werden, daß sich der Mensch in Form von religiöser Intoleranz neue Projektionsflächen seiner Angst schafft. Schließlich müsse das in unserer Natur angelegte Destruktionspotenzial domestiziert werden, das früher einmal funktional war, aber angesichts von Massenvernichtungswaffen die ganze Gattung bedroht. Diese Bändigung könne, so die christliche Hoffnung, mit Hilfe jener über die Natur hinausgehenden und sie vollendenden Kräfte geschehen, wie sie die Erlösung in Aussicht stellt.

Die Geschichte des Christentums mit der Gewalt ist, so Thomas Hoppe („Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums"), durch ein Dilemma gekennzeichnet. Auf der einen Seite tritt die Tradition der Lehre vom gerechten Krieg dafür ein, Gewalt durch strikte ethische Kriterien für deren Gebrauch zu einem Instrument zum Schutz gegen Unrecht zu limitieren. Demgegenüber weist auf der anderen Seite die pazifistische Tradition darauf hin, daß das theoretisch zwar in sich stimmige Konzept legitimer Gewaltanwendung in der Wirklichkeit doch immer wieder dazu geführt habe, daß die intentional legitim gebrauchte Gewalt eskaliert, die Grenzen ihrer Legitimität überschreitet und so selbst zur schuldhaften Unrechtstat wird. Dieses Dilemma lasse sich letztlich nicht sauber auflösen, wohl aber könne und müsse sich die Spannung, die sich hier zeigt, sozusagen als unerschöpflicher Antrieb in gemeinsamen Anstrengungen entladen, die Ursachen von Gewalt zu überwinden. Dies sei letztlich die Grundeinsicht hinter der Idee eines „gerechten Friedens", wie sie in den Dokumenten der verschiedenen christlichen Konfessionen in den letzten Jahren vertreten wird.

Der aus dem Libanon stammende Münsteraner Theologe Adel Theodor Khoury („Krieg und Gewalt im Islam") zeigt, daß die autoritativen Texte des Islams sowohl dazu herhalten können, die Anwendung von Gewalt gegen den Westen zu rechtfertigen, als auch dazu offen sind, eine Art friedliche Koexistenz der Religionen zu legitimieren. Während heute nur eine Minderheit sich die erste Lesart zu eigen macht, betont die Mehrheit der Moslems die Friedensbereitschaft des Islams. Entscheidend für die Zukunft wird sein, daß die Minderheitensicht eines der Gewalt verpflichteten Islams in der Gemeinschaft der Moslems auf entscheidende Ablehnung stößt. Der Westen kann auf die Entwicklung positiven Einfluß nehmen, indem er den islamischen Völkern neue Perspektiven eröffnet und ihnen so das Gefühl der Unterdrückung und Entrechtung nimmt. Der Westen muß sich von der Gerechtigkeit leiten lassen und nicht hemmungslos seine Macht im Dienst seiner Interessen ausspielen.

Auch der Hinduismus ist im Blick auf Gewalt für entgegengesetzte Interpretation offen. Wie Konrad Meisig („Krieg und Gewalt im Hinduismus") zeigt, bestand die Genialität Ghandis darin, sowohl die Krieger- als auch die Asketenethik der Hindutradition aufzunehmen, und sie mit anderen heterogenen Traditionen wie beispielsweise der Bergpredigt zur Vision eines gewaltfreien politischen Hinduismus zu synthetisieren. Demgegenüber scheint heute in Indien v. a. ein gewaltsamer politischer Hinduismus zu dominieren, dessen Anliegen es ist, die rechtliche Ordnung Indiens auf ein hinduistisch-religiöses Fundament zu stellen und allen anderen notfalls mit Gewalt aufzuzwingen.

Der Umgang mit Gewalt gehört, wie Lambert Schmithausen („Zum Problem der Gewalt im Buddhismus") darlegt, zu den Grundthemen des Buddhismus. In einer Untersuchung einer der zentralen Lehrreden wird die buddhistische Forderung nach vollkommenem Gewaltverzicht herausgearbeitet. Dessen kategorische Realisierung wird in bis ins Detail gehenden Regelungen aber nur von den Ordinierten eingefordert. Für die Laien hingegen wird Gewaltlosigkeit als ein Ideal aufgestellt, das sie mit „Rücksichtnahme auf die unterschiedlichen Zwänge des weltlichen Alltags und auf das jeweilige religiöse Engagement des Einzelnen" (89) anzustreben haben. Diese Interpretationsoffenheit der autoritativen Grundtexte erklärt dann auch die Spannbreite der Toleranz gegenüber der Gewaltausübung durch Laien in den verschiedenen Traditionssträngen des Buddhismus. In Ländern des Theravada-Buddhismus werde Gewalt als Mittel der Machterhaltung und -erweiterung akzeptiert. Dies gelte nicht für den Mahayana-Buddhismus. So finde man heute v. a. im tibetanischen Buddhismus eine sehr restriktive Haltung gegenüber der Legitimation von Gewaltanwendung: „eine solche Legitimation gelte nur für besondere Ausnahmefälle, für spirituell sehr weit fortgeschrittene Personen, wie es sie heutzutage ohnehin kaum gebe, und habe deshalb keine praktische Relevanz." (97) Welcher Tradition auch immer man folge, die sogenannten Selbstmordattentate der jüngeren Zeit seien in keinem Fall mit dem Geist des frühen Buddhismus vereinbar.

Der abschließende Beitrag der Anthologie stammt aus der Feder von Ulrich H. J. Körtner („Religion und Gewalt. Zur Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz"). Er entwickelt im Anschluß an Girard, Tillich und in Absetzung von bestimmten Positionen des religionstheologischen Pluralismus in theologisch-systematischen Reflexionen eine Interpretation des Christentums als eine Religion sui generis: Als Religion partizipiert es an deren Ambivalenz gegenüber der Gewalt, hebt diese aber in sich in dem berühmten dreifachen Sinn auf. Körtner entwickelt diese These an apokalyptischen Traditionen und deren Fortbestehen im Christentum. Das Kreuz Jesu ist gleichzeitig Gericht über die Welt – insofern also Aufnahme apokalyptischer Unheilsinterpretation der Welt – und zugleich Botschaft von der bedingungslosen Bejahung der Welt und bedeutet damit ein Aufbrechen der geschlossenen Unheilsperspektive der Apokalyptik. Die Überzeugung von der Exklusivität des Heilsereignisses des Kreuzes führt nicht zu Intoleranz, sondern muß geradezu als der hermeneutische Schlüssel der „zwischenmenschlichen und interreligiösen Anerkennung begriffen werden" (121). Damit ist keine Relativierung der eigenen Überzeugungen gemeint, sondern „tolerantia" bedeutet gerade sozusagen die bedingungslose Annahme des Abgelehnten. Die mit der Tolerierung widerstreitender Wahrheitsansprüche verbundene Anfechtung lasse sich nur in der Hoffnung aushalten, „daß Gottes universaler Heilswille, wie er für die Christen in Jesus von Nazareth offenbar geworden ist, sich letztlich nicht widersprechen kann und durch Gottes Verborgenheit in der widersprüchlichen Vielfalt der Religionen nicht dementiert werden kann" (123).

Jeder der hier zusammengestellten Beiträge ist in sich höchst instruktiv. Es ist aber schwer, einen roten Faden durch den Sammelbd zu erkennen, der über die ganz allgemeine Überschrift „Religion und Gewalt" hinausgeht. Der Bogen der Fragestellungen reicht von einer ethologischen Evaluation von Religion in der Domestizierung unserer gewaltträchtigen Natur bis hin zu kreuzestheologischen Spekulationen. Von der Anlage der Sammlung hätte man erwartet, daß der abschließende Beitrag auf die vorausgehenden reflektiert. Dies geschieht aber mit keinem Wort. Es wird nur ein weiterer, jetzt nicht normativ-ethischer, sondern theologisch-systematischer Beitrag zu dem Thema Krieg und Gewalt im Christentum geliefert.

Das Buch spiegelt die Disparatheit der Debatte zum Thema „Religion und Gewalt" wider. Vielleicht müßte man in Zukunft genauer unterscheiden: Wie nehmen wir in unserem jeweiligen Kontext Gewalt als Problem wahr, wie glauben wir, daß Frieden möglich wird,

und welche Rolle weisen wir hierbei der Religion bzw. den Religionen zu? Und: Wie wird Gewalt als Problem in den autoritativen Texten und Traditionen der Religionen wahrgenommen, welches Verständnis von Frieden wird hier unterstellt und wie sieht man hier den Beitrag der Religion zum Frieden? Erst nachdem man diese beiden Fragen geklärt hat, könnte man nach der Bedeutung der Religion(en) für den Frieden heute fragen. Im Blick auf die jeweiligen Vertreter dieser Religionen ginge es hierbei um die Fortentwicklung der je eigenen Tradition.

Barsbüttel Gerhard Beestermöller

Philosophie

Thurnher, Rainer / **Röd**, Wolfgang / **Schmidinger**, Heinrich: **Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie.** – München: Beck 2002. 431 S. (Geschichte der Philosophie, 13), brosch. € 26,90 ISBN: 3–406–49275–4

Das philosophische Denken kann trotz seiner traditionellen Ausrichtung auf überzeitliche Denkgehalte nicht von der Zeit, in der es sich vollzieht, abstrahiert werden. Im Unterschied zu den Einzelwissenschaften – zumal den Naturwissenschaften – gehört es seit Platon und Aristoteles zum Wesen der abendländischen Philosophie, daß sie sich die gedachten Inhalte der Vergangenheit erinnernd vergegenwärtigt. Eine zeitgemäße Philosophiegeschichtsschreibung findet in dieser erinnernden Vergegenwärtigung der philosophischen Tradition ihre Legitimation, die durch kein sich rein systematisch ausweisendes Philosophieverständnis bestritten werden kann. Denn wer als Philosoph hinter ein historisch aufgeklärtes Bewußtsein zurückfällt, steht bei aller systematischen Ambitioniertheit unter dem Zwang, seine eigene Naivität zu rechtfertigen.

Aus den zahlreichen Philosophiegeschichten, die zur Zeit auf dem Markt präsentiert werden, ragt die von Wolfgang Röd herausgegebene „Geschichte der Philosophie" nicht allein dank ihres auf vierzehn Bde angelegten Umfanges, sondern auch durch die Gründlichkeit der Recherche und der Darstellung heraus. R. betont im „Vorwort zur zweiten Auflage" des ersten Bdes, daß die Zielsetzung des gesamten Unternehmens nicht in einer anspruchslosen Doxographie, sondern vielmehr in einer Einführung liege, die die großen philosophischen Problemgehalte in ihren systematischen Kontexten sichtbar werden lasse.[1] Das Projekt sei somit eine „kritische Philosophiehistorie"[2], der es nicht um ein schlichtes Referat vergangener Philosopheme, sondern um die Überprüfung der Begründungen und Voraussetzungen der jeweiligen Gedanken gehe. Methodisch orientiere sich das Vorhaben an einer aneignenden Rekonstruktion der überlieferten Thesen und Theorien, die vor einer Verwendung moderner Terminologie nicht zurückscheue.

Die Gesamtkonzeption der vierzehn Bde gliedert sich in drei Bde, die der Philosophie der Antike bis zu den hellenistischen Schulen der Skepsis, der Stoa und des Epikureismus gewidmet sind (Bd I–III), in die drei folgenden Bde, die von der Spätantike bis zur Philosophie des Humanismus und der Renaissance reichen (Bd IV–VI), in vier Bde, die die Philosophie der Neuzeit vom 17. bis zum 19. Jh. umfassen (Bd VII–X), und die abschließenden vier Bde, in denen die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts zur Darstellung gelangt (Bd XI–XIV). Von den vierzehn Bden sind bisher die Bde I–IV, VII und VIII, der Bd X sowie die Bde XII und XIII erschienen; die Bde V, VI, IX, XI und XIV befinden sich in Vorbereitung. Die Gliederung des gesamten Projektes zeigt bereits, daß trotz der starken Gewichtung der neuzeitlichen und modernen Philosophie mit insgesamt acht Bden die Philosophie der Antike und des Mittelalters mit jeweils drei Bden eine gebührende Berücksichtigung finden.

In dem hier vorliegenden Bd XIII rekonstruiert das sich aus Röd, Thurnher und Schmidinger zusammensetzende Autorenteam die Lebens- und Existenzphilosophie, also eine Zeitspanne, die von etwa 1840 bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts reicht. Die vier Teile beginnen mit einer Darstellung der philosophischen Reflexionen Sören Kierkegaards und Friedrich Nietzsches, die als Vorläufer der modernen Existenz- und Lebensphilosophie eingeschätzt werden; der zweite Teil ist mit vier Abschnitten zu Wilhelm Dilthey, zum Historismus, zu Henri Bergson und verwandten Autoren wie Georg Simmel, Oswald Spengler, Ludwig Klages und Ortega y Gasset ausschließlich der Lebensphilosophie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts gewidmet; im anschließenden dritten Teil folgen vier Abschnitte zu den an der Existenz des Menschen orientierten Denkern Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre und Albert Camus; der abschließende vierte Teil stellt in vier Abschnitten die christliche Religionsphilosophie zwischen 1850 und 1950 dar, wobei neben einer allgemeinen Reflexion über ein religiös gebundenes Denken in der Moderne Vertreter der katholischen, der evangelischen und der russisch-orthodoxen Religionsphilosophie berücksichtigt werden. Bereits beim Blick ins Inhaltsverzeichnis des Werkes fällt eine konzeptionelle Verlegenheitslösung auf: Während die ersten drei Teile eine gelungene organische Einheit bilden, nimmt sich der abschließende vierte Teil wie ein Fremdkörper aus, denn auch wenn einzelne christliche Religionsphilosophen begriffliche und argumentative Anleihen bei der Lebens- und v. a. bei der Existenzphilosophie gemacht haben, so wird man wohl kaum die gesamte christliche Religionsphilosophie zum philosophiehistorischen Komplex der Lebens- und Existenzphilosophie zählen dürfen. Diese ein wenig willkürliche und gewaltsame Integration der christlichen Religionsphilosophie in die Gesamtanlage des Bdes wird auch an keiner Stelle vom Autorenteam kritisch reflektiert und argumentativ legitimiert.

Im ersten Abschnitt des ersten Teiles (15–58) skizziert Thurnher die zentralen Gedankenvollzüge Kierkegaards: Nach einer knappen biographischen Einleitung werden die existenzphilosophischen Ansätze des genialen Dänen vor dem Hintergrund seiner zeitkritischen Anklagen mit großer Einfühlsamkeit und mitdenkendem Verständnis nachvollzogen. T. läßt sich dabei von einer Interpretationsmaxime leiten, die uneingeschränkte Zustimmung verdient: „Jede ‚Darstellung' der ‚Gedanken' Kierkegaards hat fortlaufenden, kohärenten Charakter und kann somit, selbst wenn sie darum bemüht ist, der dialektischen Anlage seines Werkes zwangsläufig nur in eingeschränkter Weise gerecht werden." (21) Ohne Übertreibung darf festgestellt werden, daß es T. trotz des begrenzten Raumes gelingt, seinen Leser in die gedankliche Komplexität und emotionale Leidenschaft der Kierkegaardschen Gedankengänge einzuführen. Mit seinem Blick für das Wesentliche werden existenzphilosophische Begriffe wie Selbstwahl, Sprung, Verzweiflung, Angst, Ironie und Langeweile in einer klaren und verständlichen Sprache erläutert und im Horizont der geistesgeschichtlichen Zeittendenzen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kontextualisiert. Eine knappe – vielleicht zu knappe[3] – Skizze der Wirkungsgeschichte Kierkegaards (57/58) schließt diesen ersten Abschnitt ab.

Röd entfaltet im zweiten Abschnitt des ersten Teiles (59–110) die Grundgedanken Nietzsches, der bekanntlich nicht nur die Existenz-, sondern auch die Lebensphilosophie maßgeblich bestimmt hat; als anregendes Vermächtnis beider Strömungen verdient sein Denken besondere Aufmerksamkeit, und man darf in diesem Nietzsche-Kapitel so etwas wie eine Drehscheibe des gesamten Bdes erblicken. Mit der ihm eigenen Klarheit rekonstruiert R. der Chronologie von Nietzsches Denken folgend seine philosophisch relevanten Gedanken, wobei er der gängigen Periodisierung der Denkentwicklung Nietzsches in drei Phasen folgt und v. a. die wechselnde Einstellung zur Metaphysik im Denken Nietzsches nachzeichnet: von der im Banne der Willensmetaphysik sich entfaltenden Kunstphilosophie des frühen Nietzsche über die Ablehnung der Metaphysik beim mittleren Nietzsche zu der erneuten Hinwendung zu einer Metaphysik des Willens zur Macht beim späten Nietzsche. Besonders interessant sind hier die vergleichenden Annotationen zu Nietzsche und Leibniz: „Nietzsches Lehre von den Kraftzentren stimmt in manchem mit der Leibnizschen Monadenlehre überein. (...) Nietzsche wich aber in wichtigen Punkten von Leibniz ab; er konnte dessen Optimismus und dessen Glauben an eine vernünftige Ordnung der Wirklichkeit nicht teilen." (83). Im Anschluß an die genuin metaphysischen Themen finden Nietzsches Moralphilosophie sowie seine Kultur- und Religionsphilosophie Berücksichtigung. Abschließend resümiert der Vf., daß Nietzsche nicht primär durch die argumentative Kraft seines Denkens, sondern vielmehr durch seinen leidenschaftlichen und prophetischen Ton sowie seinen mitreißenden Stil die Philosophen des letzten Säkulums beeinflußt habe: „Der Einfluß von Nietzsches Denkweise hat der Philosophie des 20. Jahrhunderts nicht nur zum Vorteil gereicht." (110).

In den Vorbemerkungen zum zweiten Teil, der ebenfalls aus der Feder R.s stammt, wird zwischen zwei Hauptrichtungen der Lebensphilosophie unterschieden: 1. einer auf dem Begriff des Lebens basierenden „Klärung der Methode der Geisteswissenschaften" (113), deren Hauptrepräsentant Dilthey sei, und 2. einer metaphysisch orientierten Deutung des Lebensbegriffes, die primär durch Bergson vertreten werde; entsprechend dieser Gewichtung wird beiden Denkern ein jeweils eigener Abschnitt gewidmet. Diltheys methodologische Überlegungen zu einer sinnvollen Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften sind Gegenstand des ersten Abschnittes (114–127). Zustimmung verdient der Vf., wenn er auf die Relevanz der von Dilthey in die wissenschaftstheoretische Diskussion eingeführten Kategorien der „Bedeutung" und der „Zeitlichkeit" hinweist, die in den Geisteswissenschaften eine konstituierende Funktion haben. Abschließend wird Diltheys berühmte Typologie der metaphysischen Weltanschauungen kritisch ins Visier genommen, wobei für R. in erster Linie die subjektivistischen und relativistischen Konsequenzen der Stein des Anstoßes zu sein scheinen: „Sollte aber die Einbeziehung der Geschichte und der Kultur im allgemeinen, insbesondere der Kunst und der Dichtung sowie der Weltanschauung in eine Philosophie, die der praktischen Orientierung im Leben dienen soll, nur um den Preis eines ra-

[1] Siehe hierzu: Röd, Wolfgang: Die Philosophie der Antike 1: Von Thales bis Demokrit. (Geschichte der Philosophie hg. v. Wolfgang Röd Bd 1), München 1988, 2. überarb. u. erw. Aufl., S. 5.

[2] Ebd.

[3] Es wäre aus der Sicht des Rez. reizvoll, nicht nur die philosophieinterne Wirkungsgeschichte der Existenzphilosophie Kierkegaards zu beleuchten, sondern auch die Anregungen, die sein Werk immer wieder auch der Dichtung geboten hat, ins Visier zu nehmen.

dikalen Relativismus zu erreichen sein, würde man sich fragen müssen, ob dieser Preis nicht zu hoch ist." (127).

Im zweiten – äußerst knappen – Abschnitt (128–130) werden die wichtigsten Philosophen und Geschichtstheoretiker genannt, die dem Historismus angehören; da dieses Kapitelchen kaum über eine Aufzählung von Namen wie Spranger, Wartenburg, Meinecke, Droysen usw. hinausgelangt, wird es aus der Sicht des Rez. der systematischen Problematik und philosophiegeschichtlichen Stellung des Historismus nur sehr bedingt gerecht.

Bei weitem besser ist es um den folgenden dritten Abschnitt (131–146) bestellt, in dem zentrale Gedanken des Nobelpreisträgers Bergson thematisiert werden: Bereits das biographische Präludium enthält den interessanten Hinweis auf den Einfluß, den der französische Schellingianer Félix Lacher Ravaisson-Mollien auf Bergson ausgeübt hat; die auffällige Analogie zwischen der intellektuellen Anschauung Schellings und der metaphysischen Intuition Bergsons dürfte hier ihre wirkungsgeschichtlichen Gründe haben. In differenzierter Form führt R. seinen Leser durch dieses gelungene Kapitel, in dem der Unterschied zwischen physikalischer Zeit und unmittelbar erlebter Dauer, das Freiheitsproblem und der Zusammenhang von Wahrnehmung und Gedächtnis sowie der mystische Einschlag in der Religionsphilosophie Bergsons zur Sprache kommen. Der Vf. bilanziert abschließend, daß der französische Philosoph bei allen Anbindungsversuchen seiner Metaphysik an die Einzelwissenschaften ein spekulativer Denker bleibe – seine Metaphysik „stellt sich nicht als Begründung einer neuen Philosophie, sondern als Spätform einer traditionellen Denkweise dar" (146).

Der den zweiten Teil schließende vierte Abschnitt (147–159) stellt in summarischer Form weitere Repräsentanten der Lebensphilosophie vor. Bedauerlicherweise werden neben Klages und Ortega y Gasset auch philosophische Größen wie Simmel und Spengler nur thesenartig traktiert.

Als besonders geglückt muß nach dem Dafürhalten des Rez. der dritte Teil bezeichnet werden, in dem mit Jaspers und Heidegger zwei deutsche und mit Sartre und Camus zwei französische Hauptvertreter des „existenzorientierten Denkens" zur Sprache kommen. Die von den Autoren vorgeschlagene Bezeichnung „existenzorientiertes Denken" ist zweifelsohne dem zu sehr nach Modephilosophie klingenden Titel „Existentialismus" vorzuziehen, zumal sie den gemeinsamen Ausgang der vier Philosophen von der menschlichen Existenz betont, während das gängige Schlagwort „Existentialismus" eher auf eine einseitige Verabsolutierung der menschlichen Existenz hindeutet. Im ersten Abschnitt (166–195) zeichnet Thurnher den philosophischen Ansatz von Jaspers nach, wobei zunächst der originelle Philosophiebegriff des großen Existenzphilosophen ausführlich behandelt wird. Die eigenwillige Symbiose aus idealistischem – an der Philosophie Kants orientierten – und existenzphilosophischem – von Kierkegaard und Nietzsche ausgehenden – Gedankengut bleibt bis heute die bemerkenswerte Leistung dieses Ansatzes. T. drückt dies folgendermaßen aus: „Vernunft und Existenz sind gleichermaßen notwendige Momente oder Dimensionen der Philosophie: ohne Existenz degeneriert die Philosophie zu einer belanglosen intellektuellen Spielerei, ohne Vernunft hingegen droht sie im Irrationalismus zu versinken." (172) In seiner weiteren Darstellung schließt sich der Vf. in erster Linie der Systematik des späten Jaspers an und referiert auf dem Fundament des „periechontologischen" Begriffes „das Umgreifende" die wesentlichen Theoreme der Jasperschen Metaphysik sowie seiner Religions- und Geschichtsphilosophie.

Der zweite Abschnitt (196–274), in dem sich T. dem Denken Heideggers zuwendet, darf zweifelsohne als das Glanzstück des gesamten Bdes angesehen werden. Allein der Seitenumfang deutet an, daß sich der Vf. mit besonderer Sorgfalt und Teilnahme an den „Denkweg Martin Heideggers" – so der Titel der berühmt gewordenen Studie Otto Pöggelers[4] – herantastet. Nach den obligatorischen Notizen zu Heideggers Vita läßt sich das Kapitel in zwei Einzelteile gliedern, von denen der erste um die Seinsfrage und das Fragment gebliebene Hauptwerk „Sein und Zeit" kreist (201–231), während im zweiten die wichtigsten Inhalte des Heideggerschen Denkens nach der „Kehre" zur Sprache kommen (237–274). Es werden folglich beide Ansätze Heideggers – sowohl die Entfaltung der Seinsfrage im Ausgang von Dasein des Menschen, als auch das seinsgeschichtliche Denken – nahezu gleichgewichtig behandelt. Dem Leser wird bei der Lektüre des Abschnittes kaum entgehen, daß der Vf. sich hier in seinem Element bewegt; so zeichnet sich auch die Darstellung durch ein hohes Maß an Sachkenntnis und ein einfühlsames Verständnis der Heideggerschen Entwürfe aus.

Im dritten Abschnitt des dritten Teiles (275–295), in dem es um die Philosophie Sartres geht, übernimmt wiederum Röd die Feder. Gleich eingangs wird herausgestellt, daß Sartre zwar „nicht zu den selbständigsten, wohl aber zu den einflußreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts" (275) gehöre; dies hänge mit seiner Ausrichtung an zwei Hauptströmungen des letzten Jahrhunderts zusammen: der phänomenologischen Existenzphilosophie auf der einen und dem Marxismus auf der anderen Seite. Auf beiden Seiten habe der französische Denker und Dramendichter sowohl eine breite Anhängerschaft als auch bittere Kritik erfahren. Der Autor konzentriert sich in erster Linie auf die philosophischen Hauptwerke „Das Sein und das Nichts" und die zweibändige „Kritik der dialektischen Vernunft". Interessant sind R.s Ausführungen zur strukturellen Analogie zwischen Sartres „ontologischem Beweis" der bewußtseinsunabhängigen Realität der Objekte und dem ontologischen Gottesbeweis bei Anselm und Descartes[5]: Sartre „machte aus einer Bedingung des Begreifens von Intentionalität eine Seinsbedingung, und in diesem Sinne ist sein Gedankengang tatsächlich ontologisch" (282).

Im letzten Abschnitt des dritten Teiles (296–319) befaßt sich Thurnher mit Sartres Freund und philosophischem Antipoden Albert Camus. Der erste Satz weist bereits auf die zunehmende Aktualität dieses lange Zeit im Schatten Sartres stehenden Denkers und Dichters hin, denn mit „seiner scharfsichtigen Kritik der Großideologien und seinem Vorbehalt gegenüber globalen Geschichtsdeutungen" habe er ebenso wie „mit seinem essayistischen und skeptischen Denkstil" eine philosophische Position vorweggenommen, „die heute im Sinne der Posthistoire und Postmoderne allenthalben wirksam" sei (296). Als „Cartesianer des Absurden" – wie er von Sartre bezeichnet wurde – denke Camus auf dem Fundament eines Gefühls der Absurdität, damit transformiere sich aber zugleich der methodische Zweifel Descartes' zu einer existentiellen Verzweiflung. Eine begriffliche Klärung dieses Gefühles zeige, daß die Absurdität der Widerspruch zwischen der Sehnsucht des Menschen nach Sinn und Geborgenheit in der Welt auf der einen und der Sinnlosigkeit und Feindseligkeit ebendieser Welt auf der anderen Seite sei. Das Schweigen der Welt gegenüber dem Sinnverlangen des Menschen ist eine Einsicht, die Camus – wie der Rez. glaubt – mit dem kritischen Ontologen Nicolai Hartmann teilt, obgleich letzterer darin keine Absurdität erblickt, sondern vielmehr den Menschen zu einem Sinnstifter des Universums heroisiert. Abschließend thematisiert T. die moralischen Implikate des „mittelmeerischen Denkens" Camus', das aus einem stilisierten Gegensatz zu einem nordischen Denktypus bestehe.

Der vierte und letzte Teil des Bdes befaßt sich in Grundzügen mit der christlichen Religionsphilosophie im Katholizismus, Protestantismus und in der russischen Orthodoxie. Mit konstruktiver Energie skizziert Schmidinger auf wenigen Seiten zunächst das Konfliktfeld Glauben und Wissen in der katholischen und evangelischen Tradition (323–326), um dann auf den Neuthomismus und die Vermittlungsversuche zwischen katholischem Denken und der Moderne einzugehen (327–336), schreitet dann fort zur protestantischen Religionsphilosophie Rudolf Bultmanns, Paul Tillichs und Heinrich Scholz' (337–340) und endet mit der Eigenart des russisch-ortodoxen Denkens bei Vladimir Solov'ëv, Pavel Florenskij und Nikolaj A. Berdjajev (341–346). Wie oben angedeutet, fügt sich dieser letzte Teil nicht wirklich überzeugend in das thematische Gesamtkonzept des Bdes ein; darüber hinaus kommen die Ausführungen S.s kaum über eine – zugegebenermaßen äußerst klar gegliederte – lexikalische Erfassung der wichtigsten Richtungen der christlichen Philosophie hinaus. Dies ist umso bedauernswerter, als der Leser recht schnell den Eindruck gewinnt, daß der Vf. ein überaus sachkundiger Experte auf diesem Gebiet ist.

Mit einem ausführlichen Anmerkungsapparat (347–417), der neben den Quellentexten auch auf die jeweilige Forschungsliteratur verweist, und einem Personen- und Sachregister (419–431) findet der Bd seinen Abschluß.

Auf die konzeptuelle Schwäche des Werkes ist bereits oben hingewiesen worden. Ferner darf nicht verschwiegen werden, daß das Versprechen des Herausgebers im Vorwort zum ersten Bd des Gesamtprojektes „die vorliegende ‚Geschichte der Philosophie'" sei „in dem Bewußtsein konzipiert, daß sich die Philosophie, ungeachtet der Autonomie ihrer Probleme, in ihrer Entwicklung faktisch nicht unabhängig von der Entwicklung anderer Bereiche der Kultur begreifen"[6] lasse, nicht wirklich überzeugend eingelöst wird. Eine Kontextualisierung und damit Historisierung der hier dargestellten Lebens- und Existenzphilosophie in der mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Realität kommt über gelegentliche Verweise – v. a. in dem Kapitel zu Kierkegaard – kaum hinaus. Diese Kritik sollte jedoch nicht das Verdienst des Autorenteams schmälern, das ein Werk von großer Klarheit, Verständlichkeit und Präzision vorgelegt hat. Ein Leser, der sich mit gehobenen Ansprüchen in die Geschichte der modernen Philosophie einführen lassen möchte, wird in dem vorliegenden Bd nicht nur ein geeignetes Nachschlagewerk, sondern auch eine an keiner Stelle langweilige Gesamtlektüre finden. Die hoffentlich baldige Publikation der sich noch in der Vorbereitung befindenden Bde dieser niveauvollen Philosophiegeschichte darf mit Spannung erwartet werden.

Steinfurt Robert Jan Berg

[4] Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers, Stuttgart 1994, 4. Aufl.

[5] Vgl. hierzu die instruktive Studie: Röd, Wolfgang: Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel, München 1992.

[6] Röd, Wolfgang: Die Philosophie der Antike 1: Von Thales bis Demokrit, S. 6.

Knoll, Manuel: **Theodor W. Adorno.** Ethik als erste Philosophie. – München: Wilhelm Fink Verlag 2002. 263 S., kt € 24,90 ISBN: 3-7705-3665-7.

Im Anschluß an Saskia Wendel geht der Autor von der Prämisse aus, daß Adornos Denken von seinen Fundamenten her ein ethisches ist. Er erarbeitet in einem ersten Schritt den Topos, daß Kunst für Adorno ein ‚Bewusstsein von Nöten' ist, indem sie, wie auch die Philosophie, Leiden verobjektiviert. Dabei stellt er heraus, wie sehr Adorno dieses Leiden als Folge ungerechter Herrschaftsverhältnisse versteht, womit Knoll in das ethische Zentrum des Denkens Adornos vorstößt: Adorno erkenne der moralischen Perspektive den Primat für die Erkenntnis von Wirklichkeit zu, in der er gegen die Erfahrung des subjektiven Leidens eine materialistische und utopisch hedonistische Ethik setzt. Die Sozialutopie, die Adorno voraussetzt, bleibt je-

doch auf unabsehbare Zeit hin vertagt, weil sie den Widerstand nur einiger weniger zu begründen vermag, die sich in der Theorie als Kunst und Denken bewegen. Nur diesen eignet das Vermögen, sich im Rückgriff auf diese Utopie nicht in das System einzupassen, und zugleich das Bewußtsein, daß die Verwirklichung dieser Utopie eben in eine unbestimmte Zukunft zu vertagen ist. Die Theorie als Richtigkeit des Denkens wäre für Adorno die letzte Form und Möglichkeit richtigen Handelns. Er würde demnach die Moralität aus der praktischen in die theoretische Philosophie überführen, die von folgenden Postulaten ausginge: zunächst vom Vorrang des Objekts und der Qualität, dann vom Vermögen der Erfahrung des Objekts und schließlich von der Emanzipation des Denkens von Herrschaft und Gewalt. Diese Postulate verortet Adorno in der Kunst, die ihren Wahrheitsgehalt ästhetisch erfahrbar machen kann, indem sie ins Bewußtsein eingreift und die er auf dem Hintergrund einer materialistischen Wendung des Erhabenen Kants als eine Ethik im Sinne einer ersten Philosophie verstehen kann.

Münster Dominik Bertrand-Pfaff

Heinrich, Elisabeth: **Religionskritik in der Neuzeit**. Hume, Feuerbach, Nietzsche. – Freiburg / München: Alber 2001. 366 S. (Alber Thesen Philosophie, 5), geb. € 38,00 ISBN: 3–495–47919–8

Die These der 1997/98 bei Margot Fleischer in Siegen entstandenen philosophischen Diss.sschrift ist klar formuliert und wird ausgiebig entfaltet, ist aber nicht grundlegend neu: Religionskritik hat in der Neuzeit zwei Formen angenommen, die logisch-widerlegende, für die paradigmatisch David Hume steht, und die genealogisch-erklärende, die sich u. a. in den Werken Feuerbachs und Nietzsches, aber auch bereits bei Hume findet und die sich im Laufe des 19. Jh.s durchsetzt, während die logische Argumentation in ihrer religionskritischen Bedeutung immer mehr zurücktritt. Auch daß Humes Kritik an der Religion ethische Motive besitzt, während Feuerbachs und Nietzsches Destruktion mit ihren jeweiligen anthropologischen Theorien (bei Feuerbach die Theorie der Selbstentfremdung, die den Fortschritt der menschlichen Gattung verhindert, bei Nietzsche der alles bestimmende Wille zur Macht und der heraufkommende Übermensch) in Verbindung steht, ist bekannt. Insofern bemißt sich der Wert der Arbeit vor allem an den umfangreichen Detailanalysen, die auf durchaus solider Textkenntnis beruhen. Wer allerdings eine systematische Aufarbeitung der Religionskritiken aus den Gesamtwerken von Hume, Feuerbach und Nietzsche, eine Verhältnisbestimmung ihrer Bedeutung, wie es die Einleitung ankündigt, oder eine Einordnung in den Gesamtkontext neuzeitlicher Religionsphilosophie und -kritik – ein Bezug etwa auf Marx, Engels oder Freud fehlt ganz – erwartet, wird enttäuscht. Am Schluß fordert Heinrich die Konfrontation der genealogischen Argumentation mit der Wahrheitsfrage, um deren dogmatische Immunisierung zu verhindern. Dies ist ein wichtiger Fingerzeig, bleibt aber ein von der Arbeit selbst nicht mehr eingelöstes Postulat.

Freiburg i Br. Karsten Kreutzer

Theologiegeschichte

Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten. Briefwechsel 1921–1967, hg. v. Hermann Götz Göckeritz. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. XLIV, 358 S., Ln € 79,00 ISBN: 3–16–147720–0

Bultmann und Gogarten begegneten sich folgenreich zum erstenmal auf der Tagung der ‚Freunde der Christlichen Welt', die vom 29. 9. bis 1. 10. 1920 auf der Wartburg stattfand. Bultmanns Hauptvortrag über ‚Ethische und mystische Religion im Urchristentum', auf dieser Tagung am Abend des 29. 9. gehalten, belegt zwar seinen Abschied von der ‚liberalen Theologie', endet aber in der Klage, daß wir nicht „klar und sicher hinweisen können auf das, was uns die deutliche Offenbarung Gottes ist", und ruft zu einer entsprechenden Selbstbesinnung auf. Gogarten dagegen, der am folgenden Abend den zweiten Hauptvortrag über ‚Die Krise der Kultur' hielt, hatte nicht nur gleichfalls jenen Abschied vollzogen, sondern wies zugleich mit Leidenschaft einen Weg aus der Krise. Die Hörer, auch Bultmann, waren tief ergriffen; man glaubte, Luther selbst zu hören. Ein Jahr später beginnt der Briefwechsel zwischen beiden Theologen. Bultmann, soeben nach Marburg berufen, fragt bei dem Pfarrer in Stelzendorf (Thüringen) an, ob dieser geneigt sei, einen Ruf auf einen Lehrstuhl für systematische Theologie in Marburg anzunehmen. Große Hoffnung auf eine Berufung könne er ihm nicht machen, aber er solle mitteilen, ob er ggf. bereit sei, die neuen Wege, „die wir alle mehr oder weniger als notwendig zu suchen empfinden", im Rahmen der in der Marburger Fakultät traditionell verwurzelten *historischen* Arbeitsweise zu gehen.

Von der Korrespondenz, die Gogarten und Bultmann miteinander geführt haben, sind insgesamt 103 Briefe oder Postkarten Bultmanns vorhanden; sie liegen in Gogartens Nachlaß in der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. Obschon Gogarten sich gelegentlich auf eine nicht erhaltene Nachricht Bultmanns bezieht, besteht kein Anlaß, mit großen Verlusten an Bultmann-Briefen zu rechnen. Aus Gogartens Feder haben sich 57 Stücke erhalten, die zum größten Teil in Bultmanns Nachlaß in der Universitätsbibliothek Tübingen aufbewahrt werden: Die Zahl der Schreiben Gogartens dürfte erheblich umfangreicher als das erhaltene Material gewesen sein; denn einmal nimmt Bultmann mehrfach auf nicht erhaltene Briefe Gogartens Bezug, ferner benutzte er häufig die leere Rückseite ihm zugegangener Schreiben für eigene Manuskripte – drei solcher weiterverwendeten Briefe Gogartens haben sich erhalten –, und schließlich finden sich in Gogartens Nachlaß die Durchschriften von 4 Briefen an Bultmann, deren Originale von Bultmann nicht aufbewahrt wurden.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Korrespondenz aus den frühen 20er Jahren des vorigen Jh.s, als einerseits Bultmann im Gespräch mit Gogarten, Barth und Heidegger im Verlauf seiner ‚Selbstbesinnung' seine ‚klassische' Position herausbildete, andererseits Gogarten seinem Gesprächspartner wiederholt erklärte, daß vieles „mir selbst erst recht langsam klar wird". Denn für diese entscheidenden Jahre ihrer Entwicklung besitzen wir für beide maßgeblichen Verfechter einer ‚dialektischen' Theologie noch keine hinreichende biographische Darstellung. Martin Evangs Buch ‚Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit' (1988) endet mit einer eingehenden Analyse des eingangs genannten Wartburg-Vortrags, und auch der einzige bisher erschienene Bd von Matthias Kroegers ‚Friedrich Gogarten. Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive' (1997) bricht zu dieser Zeit ab. Natürlich vermitteln die Briefe aus der Frühzeit der Begegnung von Bultmann und Gogarten, die vornehmlich um das Verständnis der Geschichte, der Bedeutung der Christologie, der Offenbarung und des Glaubens kreisen, kein vollständiges Bild der theologischen Entwicklung beider Gefährten; denn die Briefe sind nur eine mehr oder weniger zufällige Ergänzung dessen, was aus dem Gedankenaustausch beider, die sich in jenen Jahren nicht selten zu ausführlichen Gesprächen trafen, an weiterführenden Erkenntnissen erwuchs. Aber man erkennt doch, daß und wie sich ein ‚Ergebnis' des Gedankenaustauschs einstellte, als Bultmann 1926 sein noch immer aktuelles Jesus-Buch veröffentlichte, über dessen Entstehung der Briefwechsel übrigens einige interessante Einzelheiten mitteilt und in dem er definitiv Abschied von der ‚Übergeschichtlichkeit' der Offenbarung Gottes nimmt, und als Gogarten 1925 schreibt: „Ich habe jetzt gelegentlich den verwegenen Eindruck, als hätte ich den roten Faden an einem Ende erwischt, der mich in einiger Ordnung durch das Gewirre der theologischen Probleme hindurchführen könnte."

In den folgenden Jahren tritt deshalb die Diskussion theologischer Grundsatzfragen zurück, und die Korrespondenten wenden sich dem zu, was jeweils ansteht. Den persönlichen Problemen wie Familie, Krankheit oder Wohnungswechsel widmen beide Schreiber freilich wenig Raum. Stärkere Berücksichtigung finden die Vorlesungen und Vorträge, die man hielt oder hörte, das oftmals bissige Urteil über Kollegen, denen man begegnete oder die zu einer Berufung vorgeschlagen wurden, die Tagungen der ‚Freunde der Christlichen Welt' oder der ‚Alten Marburger', die man gemeinsam besuchen wollte oder besuchte. Man empfiehlt einander diese oder jene Veröffentlichung zur Lektüre, und man tauscht eigene Manuskripte und Publikationen zur kritischen Beurteilung aus. Ein nicht geringer Teil der Korrespondenz von 1928 an befaßt sich mit der Herausgabe der ‚Theologischen Rundschau. Neue Folge', die Bultmann und von Soden in Angriff nahmen, deren erster Jahrgang 1929 erschien und bei der Bultmann großen Wert auf Gogartens Rat und Mitarbeit legte. Als zu Anfang 1929 in Marburg die Nachfolge von Rudolf Otto ansteht, stellt Bultmann der Vorschlagsliste der Fak. (Frick; Tillich; Siegfried; Wünsch) in einem Sondervotum, dessen Existenz aus dem Briefwechsel Barth–Bultmann bekannt war und das nunmehr von Göckeritz wiederentdeckt und publiziert wurde, eine eigene Liste entgegen (Gogarten; Barth; Schumann). Seine Beurteilung aller sieben Vorgeschlagenen ist kenntnisreich und meisterlich, seine Einschätzung der theologischen Situation überaus aufschlußreich. Nennt er Karl Barth erst an zweiter Stelle nach Gogarten, so nicht zuletzt deshalb, weil Barth von der Gefahr bedroht ist, „daß seine Schüler auf ihn schwören" statt zur „Selbständigkeit der Arbeit" erzogen zu werden. Fast amüsant nimmt man die hermeneutischen Ratschläge zur Kenntnis, die Bultmann erteilt, als der empfindliche Gogarten und Hirsch sich literarisch raufen, nachdem Hirsch, der sich darin angegriffen sah, ein Buch Gogartens kritisch besprochen hatte. Die entsprechenden Texte sind im Anhang abgedruckt. In diesem Zusammenhang erfährt man, daß der Nachlaß von Hirsch – leider – immer noch verschlossen ist.

Politische Auseinandersetzungen der jeweiligen Zeit spielen im vorliegenden Briefwechsel keinerlei Rolle, doch bricht angesichts des politischen Umbruchs von 1933 ein theologischer Dissens zwischen Bultmann und Gogarten auf, der beider freundschaftlich-fruchtbare Beziehung erkalten läßt. Dieser Dissens deutet sich bereits an, als Bultmann sich im Herbst 1930 bei Gogarten für dessen Schrift ‚Wider die Ächtung der Autorität' – ein separat veröffentlichter

Vortrag – bedankt. Bultmann erklärt, er sei dieser Schrift gegenüber ziemlich ratlos und vermöchte Gogarten im wesentlichen nicht zu verstehen. Er insistiert in seiner Kritik auf dem Unterschied von Rechtsordnung und Liebesordnung, von staatlicher Autorität, die auf Zwang, und mitmenschlicher Autorität, die auf Vertrauen beruhe. Wenn er schließlich fragt, warum Gogarten nicht verhindert habe, daß der Verlag seine Schrift als ‚politische Kampfschrift' angepriesen habe, deutet sich der Konflikt an, der 1933 zum Ausbruch kommt.

Vorerst aber gratuliert Bultmann, der sich so oft vergeblich um einen Lehrstuhl für seinen Freund und Gesprächspartner bemüht hatte, „in herzlicher Freude", als Gogarten, der 1925 auf eine Pfarrstelle in Dorndorf (Saale) gewechselt war und zugleich in Jena als Lehrbeauftragter bzw. seit 1927 als Privatdozent lehrte, 1931 als ordentlicher Professor nach Breslau berufen wurde. Aus dem Jahr 1932 ist kein Brief erhalten. Im folgenden Jahr bricht der Kirchenkampf aus, der Bultmann von Anfang an in den Reihen der ‚Bekennenden Kirche' sieht. Gogarten laviert zwischen den Fronten und schickt Bultmann im Juni 1933 eine von ihm verfaßte ‚Denkschrift zum Verhältnis von Staat und Kirche' mit der Bitte, sich den Unterzeichnern (Schniewind, Elert u. a.) anzuschließen. Bultmann erkennt die gute Absicht dieser Denkschrift, die G. erstmals im Anhang seines Buches veröffentlicht hat, an, die Freiheit der christlichen Verkündigung inmitten der ‚nationalen Erhebung' zu gewährleisten, die, wie es in der Denkschrift heißt, auch den Christen, dem in seiner Zugehörigkeit zu Volk und Staat das Gesetz Gottes gegeben sei, in seiner Existenz total beanspruche. Man werde aus dieser Denkschrift, meint der einsichtsvolle Bultmann, nur die Zustimmung zur ‚nationalen Erhebung' herauslesen, während es doch zur gegenwärtigen Stunde geboten sei, daß man „gegen den Totalitätsanspruch eines Staates protestiert, der nicht nur über die politische, sondern auch über die glaubende Existenz verfügen will". Mit diesem Dissens bricht der Kontakt im wesentlichen ab. Beide haben sich allerdings 1936 in einem theologischen Ausschuß noch einmal getroffen, und 1937 bedankt sich Bultmann auf einer Postkarte für die Zusendung von Gogartens Buch ‚Gericht oder Skepsis', nicht ohne kritisch zu fragen, wie Gogarten angesichts dieses Buches den Satz vertreten konnte, „daß im Volkstum das Gesetz Gottes gegeben sei".

1935 war Gogarten nach Göttingen berufen worden, wo er, 1955 emeritiert, 1967 auch starb. Als ich Bultmann einmal erzählte, daß mein Schwiegervater bis 1945 kein Radio besessen habe, um in der Schule – er war Studienrat – stets erklären zu können, er habe die neueste Führerrede noch nicht gehört, entgegnete dieser, dann sei es ihm umgekehrt wie Gogarten gegangen; denn dieser habe sich ein Radio kaufen müssen, um keine Führerreden hören zu müssen. Sein Kollege Hirsch nämlich habe ihn, wenn eine Führerrede zu erwarten war, zu sich gerufen. Hirsch habe in SA-Uniform vor dem Radio gesessen und sei, wenn nach Beendigung der Rede die Nationalhymne und das Horst-Wessel-Lied ertönten, mit erhobenem Arm aufgestandenen. Daraufhin habe Gogarten sich selbst ein Radio gekauft.

1940 verlobten sich ein Neffe Bultmanns und Gogartens zweite Tochter Marianne. Da durch diese Verbindung „so etwas wie eine Verwandtschaft zwischen unseren Familien gestiftet" wird, ergreift Bultmann die Gelegenheit, den Kontakt neu zu knüpfen und an Frau (!) Gogarten ein Glückwunschschreiben zu richten. Er erhält von ihr eine menschlich überaus anrührende Antwort, in der sie angesichts der „fast vollständige(n) Vereinsamung" ihres Mannes ihre große Freude über Bultmanns Brief und ihre Hoffnung ausdrückt, daß man sich bald einmal wiedersieht. Diese Hoffnung ging in Erfüllung. Auch unter den Beschwernissen der Kriegszeit ließen sich zwischen Göttingen und Marburg leicht persönliche Kontakte pflegen, und nach dem Krieg traf man sich regelmäßig auf den jährlichen Tagungen der ‚Alten Marburger'. Die Briefe, die hin- und hergehen, enthalten mehr persönliche Nachrichten als früher: Die zahlreichen Kinder sind herangewachsen, von Heiraten ist zu berichten und von Enkelkindern, und in Krieg- und Nachkriegszeit nehmen die befreundeten Familien Anteil an den Sorgen, Leiden und Verlusten und an den bescheidenen Freuden des anderen. Im Vordergrund stehen aber weiterhin die theologischen Fragen, und angesichts der reichen literarischen Produktion beider Briefpartner kommt es, als nach der Währungsreform wieder Bücher gedruckt und gekauft werden, zu einem lebhaften Austausch von eigenen Schriften und wechselseitigen Gedanken. Schon 1948 konnte Gogartens in den Kriegsjahren entstandenes beachtliches Buch ‚Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgaben' erscheinen. Ich erinnere mich, daß Bultmann, der zu Beginn seiner Vorlesungsstunden gerne zu aktuellen theologischen Fragen Stellung nahm, nicht nur mitteilte, daß Gogarten ihm dies Buch zugeschickt habe, sondern auch seiner Genugtuung darüber Ausdruck gab, daß er in ihm dem unveränderten Gogarten der früheren Jahre begegnete, wie er denn auch seinem Freund mitteilt, daß er dessen Buch „mit zustimmender Freude aufgenommen" habe. Mit der in vielen Auflagen erschienenen Schrift ‚Entmythologisierung und Kirche' verteidigt Gogarten 1953 zu dessen Genugtuung die Kirchlichkeit von Bultmanns berühmt-berüchtigtem hermeneutischen Programm. Bei der Vorbereitung von Vortragsreisen auch nach Großbritannien und in die USA helfen gute Ratschläge aus den Erfahrungen des zuvor schon dorthin Gereisten. Zum 70. und zum 80. Geburtstag übermittelt jeweils der eine Freund dem anderen in herzlicher Verbundenheit seine Wünsche. Aber Bultmann kondoliert auch betroffen und ergriffen, als 1965 Gogartens hochverehrte Frau gestorben war.

G. gibt den Briefen einen Anhang mit 14 interessanten, in der Regel bisher unpublizierten Dokumenten bei, die in Beziehung zu dem Briefwechsel stehen und für dessen Verständnis hilfreich sind, darunter zwei Briefe von Karl Barth und einer von Gerhard Krüger an Gogarten; vier dieser Dokumente – vgl. aber auch Bultmanns Anmerkungen zu einem Buch Gogartens (154, Anm. 3) – erweitern Bultmanns Bibliographie. Bedankt er sich in seinem Vorwort bei 30 Institutionen und bei fast 40 Personen namentlich für deren bereitwillige Hilfe, so gibt er v. a. zu erkennen, welche kaum zu ermessende Mühe er sich selbst bei seiner Herausgebertätigkeit gemacht hat. Die den Bd abschließenden, überaus prägnanten und präzisen ‚Biographischen Skizzen' von Rudolf Bultmann und Friedrich Gogarten waren zwar mitsamt den zugehörigen bibliographischen Hinweisen relativ leicht zu erstellen. Aber G. versieht auch die mehr als 250 in den Briefen und in den Anhängen vorkommenden Personen, die keineswegs alle in biographischen Lexika verzeichnet sind, jeweils mit einer Kurzbiographie! Nur ein Dr. G. Adolf Schmitt aus Winnweiler war nicht zu ermitteln, und auch über den 1901 geborenen Dr. Horst Michael, der zeitweilig unter dem Pseudonym Martin Grimm publizierte, sind aus der Zeit nach 1933 keine sicheren Lebensdaten mehr überliefert. Die Fülle dessen, was in den Anmerkungen sonst noch mit Fleiß und Gelehrsamkeit an Material zusammengetragen ist, wird jeder Benutzer nur mit großem Respekt zur Kenntnis nehmen können. Und diese Fülle an Kleingedrucktem ist, von den Dokumenten selbst zu schweigen, mit einer Akribie dargeboten, daß man Mühe hat, auch nur einen einzigen Druckfehler zu entdecken. Nur zwei kleine Korrekturen erscheinen mir erwähnenswert: Auf der Tagung ‚Alter Marburger' im Okt. 1949 hat nicht Gerhard Krüger, sondern Gadamer vorgetragen, und zwar über ‚Mythos und Geschichte' (zu 239, Anm. 8), und die in Brief 137 erwähnte Tagung war nicht die von 1949, sondern die vom Okt. 1950 (zu 241, Anm. 7).

Eine einsichtsvolle ‚Einleitung' (XI–XXVI) in den Briefwechsel schickt der Hg. den Briefen voraus; man sollte sie in der Tat auch als erstes lesen. Die ‚Editorischen Hinweise', in denen er Rechenschaft über sein Verfahren abgibt, leuchten ein. Einige Bilder der beiden Freunde und ihrer Frauen sowie Faksimiles von jeweils einer Briefseite sind erfreuliche Beigaben. Daß dem Bd die nötigen Register und Verzeichnisse beigeben sind, braucht nicht besonders gesagt zu werden.

Ein Seufzer des Bedauerns bleibt nach der faszinierenden Lektüre des vorliegenden Buches: Wäre es doch schon vor einer Generation erschienen! Parallel zu dem 1971 veröffentlichten Briefwechsel zwischen Barth und Bultmann (1922–1966) veröffentlicht, hätte es eine weit über den Kreis der zeitgeschichtlich Interessierten hinausgehende Aufmerksamkeit gefunden; denn damals war noch aktuell, was heute definitiv Vergangenheit geworden ist. Dennoch sei diesem Seufzer mit dem Bedauern darüber, daß die zwischen Bultmann und Heidegger gewechselten Briefe immer noch nicht erschienen sind, die Bitte angefügt, daß es dem Hg. gelingen möchte, uns auch den Briefwechsel zwischen Barth und Gogarten zu spät zwar, aber in nicht zu ferner Zeit in hoffentlich der gleichen wissenschaftlichen Qualität vorzulegen.

Berlin Walter Schmithals

Kraml, Hans / **Leibold**, Gerhard: **Wilhelm von Ockham.** Münster: Aschendorff 2003. 144 S. (Zugänge zum Denken des Mittelalters, 1), kt € 9,80 ISBN: 3–402–04630–X

Die aktuelle Bemühung um Denker des Mittelalters, die gerade Wilhelm von Ockham sich zuwendet[1], macht neugierig auf die gemeinsame Arbeit von H. Kraml und G. Leibold. Denn bei ihrem Versuch, einen Zugang zu schaffen zum Denken Ockhams, grenzen sie sich ab von einem bloß „antiquarischen Interesse", um in der geschichtlichen Erkenntnis die Erfahrung der eigenen Herkunft und „Gründe für gegenwärtige Identitäten" (5, nach W. Kluxen) zu finden. Ein Franziskaner und Theologe wird solche Gründe gerade in den politischen Schriften Ockhams finden, die jedoch nach Kraml-Leipold nicht mehr „bis heute für philosophische und theologische Überlegungen wirksam gemacht werden können" (5).[2] Damit scheint ihr Zugang zum Denken Ockhams sehr begrenzt und konzentriert sich v. a. auf seine Logik sowie auf den Beitrag zur Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie seiner akademischen Tätigkeit. Das übrige Leben und Denken dieses Theologen und streitbaren Franziskaners, besonders seine wichtige publizistische Tätigkeit gegen das Avignoneser Papsttum (1328 bis zu Ockhams Tod 1347), werden eher kursorisch behandelt. Das mag für eine solche Einführung zu verantworten sein, verbindet sich aber mit Hypothesen, die vieles im theologiegeschichtlich wirksamen Werk Ockhams historisch-kritisch in Frage stellen. Die Reverenz gegenüber V. Richter, dem Hauptvertreter solcher Hypothesen, in der Widmung des Buches macht ein derartiges Vorgehen verständlich, aber nicht überzeugend. Denn die entsprechende Kritik wird oft einfach vorausgesetzt. Jedenfalls wird damit der Zugang zum Denken Ockhams weiter eingeengt, ohne daß das zwingend erscheint. In dieser Begrenztheit lohnt es sich aber, den Vf.n bei ihrem Einblick in Leben und Werk Ockhams zu folgen. Etwa

[1] Siehe auch V. Leppin, Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch, Darmstadt 2003.

[2] Vgl. dazu nur J. Schlageter, Wilhelm von Ockham. In: H. Fries – G. Kretschmar (Hrsg.), Klassiker der Theologie, Bd. 1, München 1981, 238–251.

ihre Hinweise, wie Ockham die Wissenschaften jeweils ‚sprachbezogen' (Kraml, 14–42), ‚sachbezogen' (Leibold, 43–61) und ‚handlungsbezogen' (Kraml, 62–76) konzipiert, sind durchaus hilfreich. Auch Lesehilfen, Textauswahl in deutscher Sprache, Literaturangaben und Glossar am Ende erleichtern dem Anfänger den Zugang zu Ockhams Denken. Doch was zum Leben Ockhams und zum Entstehen seines Werkes gesagt wird (Leibold), ist nicht immer überzeugend. So soll ein Mitbruder Ockhams, möglicherweise Johannes von Reading, den Häresievorwurf an die päpstliche Kurie getragen haben (10). Die vorherige innerfranziskanische Diskussion um Ockhams Thesen (9f) erlaubt m. E. keine so weit reichende Schlußfolgerung, zumal die erste nachweisbare Zusammenstellung von Ockhams angeblich häretischen oder irrigen Thesen von Johannes Lutterell, dem früheren Kanzler von Oxford, stammt (11f). Das später von Ockham gegen Johannes XXII. und seine Nachfolger vertretene Armutsideal war keine franziskanische Sonderlehre, die Ockham nur „konservativ" verteidigen mußte. Es war eine Sicht des armen und irdisch machtlosen Christus, die Papst Nikolaus III., kein Franziskaner (so aber Leibold 78; 85), 1278 in die kirchliche Lehre aufgenommen hatte. Daß diese Sicht, selbst in idealistisch abgeschwächter Form, Konsequenzen haben konnte für Gestaltung und Reform von Kirche und Gesellschaft, wurde nicht erst seit dem Konflikt mit Johannes XXII. deutlich (z. B. schon bei Petrus Johannis Olivi, Ubertino von Casale). Insofern war die „Allianz" zwischen Kaiser Ludwig dem Bayern und den rebellierenden Franziskanern nicht historischer Zufall oder bloß politische Interessenkoalition, wie das bei Leibold erscheint (79f). Bei allem Unterschied der Sichtweisen sowohl auf franziskanischer wie auf kaiserlicher Seite ging es um ein gemeinsames Aufbegehren gegen überzogene papal-klerikale Machtansprüche, das Ockham in einer vorwiegend franziskanischen, theologischen Intention zu seiner politischen Theologie und Theorie führte. Das scheint doch J. Miethke, anders als Leibold meint (88 Anm. 131), mit gutem Recht herausgearbeitet zu haben. Der Zugang zu Ockhams Denken, wie ihn Leibold und Kraml zu erschließen versuchen, zeigt erneut, wieviel bei Ockham noch zu forschen und zu diskutieren ist, und zwar nicht nur aus antiquarischem Interesse.

Schmalkalden Johannes Schlageter

Ioannis Calvini. Scripta Ecclesiastica. Instruction et confession de foy dont on use en l'eglise de Genève. Catechismus seu christianae religionis institutio ecclesiae genevensis, hg. v. Anette Zillenbiller. – Genf: Droz 2002. XXIII, 162 S. (Opera Omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Series III: Scripta ecclesiastica, 2), Ln Fr. 66,00; € 48,29 ISBN: 2–600–00631–1

Der vorliegende Bd der neu erscheinenden kritischen Calvin-Ausgabe präsentiert im Rahmen der Sektion mit den Scripta Ecclesiastica den Text des Genfer Katechismus von 1537 (Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève) in der (vermutlich früheren) lateinischen und der französischen Version. In den Bd aufgenommen ist zudem die Confessio de Trinitate mit zwei Ergänzungstexten, mit denen Calvin gemeinsam mit G. Farel und P. Viret 1537 gegen den Arianismusvorwurf durch P. Caroli Stellung bezog.

Die Einleitungen zu den Texten gehen auf Anlaß, Entstehung, Datierung ein und beleuchten Beziehungen zur Institutio. Dabei ist die (deutschsprachige) Einleitung zum Katechismustext von Anette Zillenbiller recht knapp gefaßt und geht im Übergang von Abschnitt 1 zu 2 etwas unvermittelt vor. Klarer und v. a. im Blick auf den theologischen Gehalt ausführlicher ist die (französischsprachige) Einleitung zur Confessio de trinitate von Marc Vial. Hilfreich sind die in die Anmerkungen zum Text aufgenommenen Vergleichstexte aus der Institutio, zu deren Fassungen zwischen 1539 und 1554 der Catechismus bzw. die Instruction gleichsam Vorstufen sind.

In den Anmerkungen XIII[9], XIV[14/15] sind Korrekturzeichen und falsche Seitenzahlen stehengeblieben.

Chur Eva-Maria Faber

Religionswissenschaft

Kaulig, Ludger: **Ebenen des christlich-islamischen Dialogs.** Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung. – Münster: Lit 2004, 416 S. (Christentum und Islam im Dialog, 3), pb € 34,90 ISBN: 3–8258–6453–7

Es handelt sich um eine bei Prof. Dr. Hermann Josef Pottmeyer angefertigte fundamentaltheologische Diss. Thema der Studie ist das katholische Verständnis des christlich-islamischen Dialogs seit dem 2. Vatikanischen Konzil. Nach einer knappen *Einleitung* (1–3) wendet sich der Vf. in vier Kapiteln vier verschiedenen „Medien" des Dialogs und damit verbundenen Textgattungen zu.

Als Grundraster verwendet der Vf. die im Dokument „Dialog und Verkündigung" (1991) aufgeführten vier Ebenen „Dialog des Lebens", „Dialog des Handelns", „Dialog des theologischen Austauschs" und „Dialog der religiösen Erfahrung". Erstmals stellt der Vf. die vier Kategorien nicht nur nebeneinander, sondern untersucht ihre Verflechtung und innere Logik. Jeweils zwei der Ebenen sieht er in einer besonders engen, achsenartigen Verknüpfung: Zusammenleben und spirituelle Erfahrung auf der einen Seite, sozio-politisches Handeln und theologischer Hintergrund auf der anderen Seite (106.122.287f). Während die beiden wortorientierten Ebenen nach handlungsorientierter Umsetzung drängen, suchen die beiden praktischen Ebenen ihre jeweilige Quelle und diskursive Begründung in Theologie bzw. Spiritualität (353). Daß in beiden Religionen Alltagsleben und Engagement sowie Theologie und Spiritualität eng verknüpft sind, ist zugleich ein Korrektiv gegenüber einer zu starken Unterscheidung der beiden Achsen (187) und führt zu einem Modell mit den beiden Polen Praxis und Reflexion, „zwischen denen sich wiederum die zwei beobachteten Hauptachsen spannen" (299).

Was die Gewichtung der Ebenen angeht, beobachtet der Vf. mehrfach eine Hinwendung zu gemeinsamen Werten (52.320), die einen „Brennpunkt zwischen den verschiedenen Dialogebenen" (319) darstellen, und zur Ebene des gemeinsamen Handelns (79.185), vermißt dort allerdings konkrete Ergebnisse und gewinnt von daher den Eindruck einer „Fluchtbewegung". In erster Linie erkennt er jedoch eine „Akzentverschiebung im Dialog der Religionen v. a. seitens des römischen Lehramts zugunsten des spirituellen Austauschs" (36, vgl. 78.184.295.305), so daß der Theologie nicht mehr die „Führungsrolle" (251) im interreligiösen Dialog zukommt. Offen bleibt, ob diese Verschiebung von Enttäuschungen verursacht oder positiv motiviert ist (144). Eine zentrale Einsicht liegt darin, daß die Gewichtung der Ebenen zumindest teilweise durch Kontext und Textsorte bedingt wird (79), weshalb der Anteil der theologischen Ebene in den lehramtlichen Texten recht groß ist.

Mit dem Achsenmodell stellt der Vf. ein Analyseinstrumentarium für Texte aus dem Bereich des interreligiösen Dialogs bereit, das sich bei den folgenden Einzelanalysen trefflich bewährt:

Zu Recht setzt der Vf. im *2. Kap.* (5–81) beim Konzil als „Ausgangspunkt und Motivation für viele Initiativen im interreligiösen Dialog" (6) an und behandelt von da ausgehend kirchenamtliche Dokumente bis hin zu *Dominus Iesus*, das er treffend als „eigenartigen Bruch" (62) charakterisiert. In den lehramtlichen Texten sieht er „kein Lehrgebäude", sondern zum einen eine innerkirchliche Klärung, zum anderen das Angebot einer „Dialoggrundlage" (75), so daß sie schon „Teil des Dialogs selbst" (15 Anm. 31) sind. Ein wichtiger, bisher wenig beachteter Aspekt ist der vom Vf. sehr kritisch beurteilte Versuch der Dokumente, durch „Negativfolien" und „Antibilder" eine gemeinsame interreligiöse Basis zu schaffen (64f; vgl. auch 48.139.187f.301.342).

Die Gliederung des Kap.s ist nicht immer übersichtlich und stringent. Der Vf. strukturiert teilweise nach Leitmotiven wie Abraham, Gott als Schöpfer, Geschöpflichkeit, Gebet u. a., wobei unklar bleibt, nach welchen Kriterien er diese eruiert hat. Interessante Schwerpunktverschiebungen treten in einer solchen synchronen Darstellung in den Hintergrund (z. B. 41). So stellt das Gebet noch nicht in *Nostra Aetate*, sondern erst in Texten von Johannes Paul II. einen besonderer Schwerpunkt (44f). Eine Spannung ergibt sich außerdem dadurch, daß einerseits *Dominus Iesus* aus dem Jahr 2000 behandelt wird, bei den anderen Texten mit der Zugrundelegung der italienischen Ausgabe der Textsammlung von Francesco Gioia das Jahr 1994 die zeitliche Grenze darstellt.

Die Bewertungen der Texte durch den Vf. fallen überwiegend positiv aus. Auch den Rekurs auf Abraham/Ibrahim hält er für gelungen (17–19). Ob man da angesichts der unterschiedlichen Konzeptionen wirklich von einer tragfähigen „gemeinsame(n) Tradition" (18) sprechen kann, ist jedoch fraglich.

Im *3. Kap.* (83–188) werden in chronologischer Folge 46 (!) christlich-islamische Konferenzen behandelt. Als Textkorpus liegt in erster Linie die Sammlung der gemeinsamen christlich-muslimischen Abschlußdokumente von Juliette Haddad (Déclarations communes islamo-chrétiennes [1954–1995], Beirut 1997; der 2003 erschienene zweite Bd mit den Texten von 1995–2001 wurde nicht mehr berücksichtigt) zugrunde. Die Problematik dieser Sammlung besteht darin, daß sie Konferenzen mit ganz verschiedenen Trägern und Mitwirkenden in eine Reihe stellt (auf christlicher Seite u. a. PCID, regionale Bischofskonferenzen, ÖRK, das orthodoxe Zentrum von Chambésy). Um den Texten gerecht zu werden, müßte man sich jedoch stärker mit

dem Kontext und den verschiedenen Trägern der Konferenzen sowie den innerchristlich-konfessionellen Unterschieden auseinandersetzen. In der Textsammlung ähnlich wie in der von Gioia einen „Prozeß der Kanonbildung" (83) zu sehen, ist daher zweifelhaft. Es handelt sich somit um den problematischsten Teil der Untersuchung. Dort wo weitere Berichte einzelner Konferenzteilnehmer als Korrektiv zu den Abschlußdokumenten hinzugezogen werden (z. B. 142f), gewinnt das Kapitel an Profil.

Das anschließende *4. Kap.* (189–289) hat die 1956 erstmals veranstalteten *Journées Romaines* zum Gegenstand, deren Konferenzen in ungedruckten Materialienbden dokumentiert sind. Standen anfangs Fragen der Mission im Mittelpunkt, kristallisierten sich später spirituelle und politische Themen als Schwerpunkte heraus. Meist ging es dann in einem stärker „partnerschaftlichen Miteinander" (212) um Fragen, die eine gemeinsame Herausforderung für beide Religionen darstellen. Die *Journées Romaines* illustrieren somit den Schritt „von der Analyse des anderen (...) zur Einsicht in die Dringlichkeit, gemeinsam die Probleme der Gegenwart anzugehen" (260). Auch wenn die gemeinsame Wertbasis „scharf konturiert hervortritt" (241), finden sich im Blick auf konkrete Umsetzungen und theologische Grundlagen weniger Übereinstimmungen.

Die *Journées Romaines* erweisen sich als ein überaus interessantes und noch wenig rezipiertes Erfahrungsfeld des christlich-islamischen Verhältnisses, das auch konkrete Anregungen für die Durchführung von Dialogen geben kann (190.258). Hervorzuheben aus der Fülle des vorgestellten Materials ist der Ansatz *Henri Teissiers* bei der religionsübergreifenden Kategorie des „Interesses Gottes" (228–232) sowie der bei der Grunderfahrung des Auszugs ansetzenden spirituelle Entwurf von *Christian de Chergé* (246–256). Mehrfach finden sich hier auch Überlegungen zu einer christlichen Lektüre des Korans (264.279f).

Es handelt sich wohl um das wichtigste Kap. der Arbeit. Unklar bleibt jedoch, wieso über die Probleme der *Journées Romaines* nach 1997 und die Aussetzung der Tagungsreihe kein Wort verloren wird.

Im *5. Kap.* (289–350) greift der Vf. geordnet nach den Dialogebenen zentrale Beiträge aus der Zeitschrift *Islamochristiana* heraus, welche wiederum sein „Achsenmodell" und die Problematik des theologischen Dialogs bestätigen. Interessant ist die Beobachtung, daß mehrere Autoren an der Grenze des Arguments auf die Ebene des Bekenntnisses wechseln (307.339.436).

Daß die Beiträge aus *Islamochristiana* zu den wichtigsten Dokumenten für den christlich-islamischen Dialog gehören und sich deren Analyse auch im Zusammenhang der Arbeit des Vf. nahe legt, ist unbestritten. Allerdings stellt sich auch hier wieder die Frage, ob die Texte als relativ einheitliches Textkorpus betrachtet werden können oder ob die Entwürfe der einzelnen, oft sehr profilierten Autoren wie Maurice Borrmans, Claude Geffré, Kenneth Cragg u. a. nicht stärker in sich zu diskutieren wären.

Im *6. Kapitel* (351–380) faßt der Vf. seine Ergebnisse zusammen und thematisiert spezifische Chancen und Grenzen der vier Dialogebenen. Abschließend verifiziert er seine Ergebnisse noch einmal anhand von drei Beispielen: Küngs Projekt Weltethos, Sant' Egidio und die Tagungen in St. Gabriel/Mödling. In der Kürze der Darstellung und mit der sehr selektiven Literaturauswahl kann der Vf. diesen drei Initiativen jedoch kaum gerecht werden.

Es folgt schließlich ein *Quellen- und Literaturverzeichnis* (381–416), das auch die Beiträge aus den Dokumentationen der *Journées Romaines* umfaßt.

Da der Schwerpunkt auf den Quellen liegt, wurde neuere Sekundärliteratur nur sehr selektiv rezipiert. So fehlen beispielsweise zwei wichtige Arbeiten von protestantischen Autoren: Miikka Ruokanan, The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council, Leiden 1992; Joachim Zehner, Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht, Gütersloh 1992. Wenn der Vf. dem Gebet insgesamt und den Gebetstreffen von Assisi eine so große Rolle beimißt (79), sollte er auch die Arbeit von Gerda Riedl (Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext, Berlin 1998) berücksichtigen. Dort wo der Vf. in der Wertschätzung Jesu im Islam als einen der wichtigsten Propheten eine in den Konzilstexten nicht genutzte Chance sieht (30), könnte er an die Untersuchung von Martin Bauschke (Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln 2000) anknüpfen. Schließlich drängen sich interessante Konvergenzen und Querverbindungen zur Arbeit von Jutta Sperber (Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation, Berlin 2000) auf, die mit dem Schwerpunkt auf dem ÖRK gewissermaßen ein Gegenstück zur Arbeit des Vf. darstellt und die gerade im Blick auf die theologische (99) und die handlungsorientierte (118f. 324–326), nicht jedoch die spirituelle Dialogebene (323) zu ähnlichen Ergebnissen kommt.

Wer sich einem relativ neuen Forschungsfeld zuwendet und bisher wenig systematisch untersuchte Quellen erstmals behandelt, bewegt sich notwendigerweise auf schwierigem Terrain. Der materialreichen Arbeit kommt das große Verdienst zu, zahlreiche v. a. in französischer Sprache verfaßte Texte erstmals im deutschen Sprachraum zugänglich zu machen und zu diskutieren. Wer nach Anknüpfungspunkten für vertiefende Studien sucht, wird an vielen Stellen fündig. Leider enthält die Arbeit allerdings kein Namens- oder Themenregister, welches die Benutzung als Kompendium erleichtern würde.

Manche der angeführten Kritikpunkte hängen damit zusammen, daß die angewandte Methode der Textanalyse unklar ist und zwischen einer synchronen Motivanalyse und einer diachronen Untersuchung von Textcorpora wechselt, die nicht ohne weiteres miteinander vereinbar sind. Hier könnte eine engere Zusammenarbeit mit der methodisch sehr profilierten Bibelwissenschaft fruchtbar sein. Den unspezifisch verwendeten Begriff der (semantischen) „Achse" könnte man im Dialog mit der Sprachwissenschaft weiter schärfen.

Schließlich gibt die Arbeit des Vf. insgesamt ein ganzes Programm für christlich-islamische Studien vor: Die profilierte Grundthese provoziert. Sie führt zu der Frage, ob auf der theologischen Ebene wirklich die Grenzen erreicht sind. Gegenüber der theologischen Skepsis des Vf. ist anzumerken, daß die von ihm nicht berücksichtigte neuere Diskussion um Prädestination und Freiheit (25.29f) sowie Anthropologie und Erbsünde (41f.238 Anm. 177) stärkere Gemeinsamkeiten herausgearbeitet und damit wieder mehr Bewegung in die theologische Dialogebene gebracht hat. Andererseits erwächst aus dem Postulat des Vf. die Verpflichtung, das „verheißungsvoller(e)" (184) spirituelle Potential zu konkretisieren (so sind z. B. die Themen Opfer, Selbstverleugnung, Leiden und Gemeinschaft [101] angedeutet). Ob der spirituelle Weg wirklich so erfolgversprechend ist und ob auf ihm nicht die Gefahr besteht, theologische Differenzen zu verwischen und mit unpräzisen Begriffskonstruktionen wie „spirituelle Werte" (54) zu operieren, muß sich erweisen.

Darüber hinaus ist zu klären, was die Spannung von römischem Zentralismus und Kontextualität der Theologie für das christlich-islamische Verhältnis bedeutet und welche kontextübergreifenden Einsichten sich v. a. auf den handlungsorientierten Ebenen des Dialogs überhaupt noch formulieren lassen. Schließlich erwächst aus den Analysen des Vf. die Aufgabe, nicht nur dialogpraktisch, sondern auch methodisch-wissenschaftlich „alle Ebenen (des Dialogs) zu nutzen" (361). Dies wird um so eher glücken, je stärker sozialwissenschaftliche und textorientierte Disziplinen zusammenarbeiten.

Stuttgart Hansjörg Schmid

Spiritualität

Sendker, Karl: **Mit Maria glauben lernen.** – Münster: Aschendorff 2003. 152 S., pb € 9,80 ISBN: 3–402–03437–9

Der Autor ist Pfarrer am Niederrhein und Mitarbeiter der Station „Radio Horeb". In dem Büchlein legt er Exerzitienvorträge und Predigten vor, mit denen er das ntl. Bild der Mutter Christi von Überlagerungen befreien möchte. Das versucht er volksnah und direkt, aber auch ziemlich subjektiv (Standardwendung: „Das ist mir wichtig"). Gelegentlich gelingen ihm dabei originelle, geistlich hilfreiche Perspektiveröffnungen. Insgesamt freilich bedient er sich einer – vornehm formuliert – sehr traditionellen Exegese, die seinem Wunsch nach Freilegung der echten Gestalt Maria doch nicht wirklich dienlich sein kann. Aber er sieht auch kaum die Probleme, die sie macht: Die Jungfrauengeburt bereitet ihm so wenig Beschwer wie das leichthin abgetane Vorkommen der „Brüder und Schwestern" Jesu in den Evangelien. Sie sind halt „Vetter und Nichten (!)". Die Frage nach der literarischen Urheberschaft des „Magnificat" wird ebenso übergangen wie die nach der augusteischen Volkszählung und der bethlehemitischen Geburt. Neu ist, daß der Beruf Marias „Magd" gewesen ist (31). – Solche Ausstellungen sind nicht Theologenüberheblichkeit: Gerade für breite Streuung berechnete Publikationen müssen derzeit mit einer relativ umfassenden Information gerade der schwierigen Textbestände beim Publikum rechnen.

Der paränetischen Herkunft verpflichtet sind pessimistische Sichtweisen der Gegenwart: So sieht Sendker eine deutsche „Unheilstradition" (27f) mit den Stationen Reformation, Nazismus, Marx; nicht zu vergessen sind „manche Menschen, die den Glauben mehr zerstört als aufgebaut haben" – das sind, wie bald deutlich wird, die

deutschen Theologen, vor allem H. Küng. Alle Faktoren zusammen sind an der heutigen Glaubenslosigkeit schuld.

Manchem Marienverehrer ist die Sammlung wohl von Nutzen. Wissenschaftliche Ambitionen und differenzierte Gedankengänge sind ihr fremd.

Pentling Wolfgang Beinert

Dulles, Kardinal Avery: **Priester Christi.** – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2004. 112 S. (Fundamente), kt € 9,90 ISBN: 3–936484–26–0

Das kleine Buch ist die Übersetzung einer 1997 vom greisen Jesuitenkardinal vorgelegten Folge von fünf Vorträgen, deren Adressaten Absolventen am US-amerikanischen Nationalen Institut für Priesterbildung waren. Auf dem Boden des Vaticanum II und der Lehre v. a. Johannes Pauls II., aber auch zeitgenössischer Theologen wie Rahner oder Hans Urs von Balthasar werden die Eckpunkte des traditionellen theologischen Priesterbildes klar in der Vorlage, einfach in der Diktion, verhältnismäßig offen in der Problematik deutlich gemacht. Im Hintergrund steht unvermeidlich die gegenwärtige Personalkrise der Kirche, die Dulles wenigstens teilweise dem letzten Konzil anlastet, da es das hierarchisch-kultische Bild des Sacerdos zum Verblassen gebracht habe (69).

Im ersten Kap. ordnet der Vf. den priesterlichen Amtsträger in den Rahmen der Gesamtkirche ein. Drei weitere Abschnitte beleuchten die drei „Ämter" des prophetischen, kultischen und pastoralen Dienstes. Das letzte Kap. bemüht sich um die Profilierung einer genuinen priesterlichen Spiritualität der Nachfolge Christi.

Alle wesentlichen Problemkreise, die sich gegenwärtig mit der Thematik verknüpfen, auch die sogenannten „heißen" (wie Verhältnis zum Laienstand, Zölibat und Frauenordination) kommen zur Sprache und werden generell objektiv und konsenswillig (anders als oft die Extrempositionen) dargestellt und aus der Sicht des Autors entschieden. So spricht er sich nicht – wie heute amtlicherseits wieder häufig – für eine plane Ontologisierung des Amtes aus, sondern sucht deren Wahrheitsgehalt zu integrieren in das Anliegen des Funktionalismus. Gegen die thomistische Tradition sieht er das Wesen des Priestertums nicht in der Kultbefähigung allein, sondern ebenso in der prophetischen (mit Rahner, Ratzinger und Balthasar) und der pastoralen Aufgabenstellung (mit Kasper und Galot). Den Antagonismus überwindet er mit der Formel von der „spirituellen Qualität" (26) des Presbyters: Er besitzt das grundlegende Vermögen zu bestimmten Handlungen. Dazu gehört nicht zuletzt sein ökumenisches Engagement, wie der verdiente Pionier des innerchristlichen Dialogs in Amerika ausführlich herausstellt (84–88). Anders ausgedrückt: Beim Amt handelt es sich um ein Charisma, wennschon um ein besonderes, bestehend in der öffentlichen Repräsentation Christi. Von einer „heiligen Vollmacht" zu reden, nennt der Kardinal „irreführend" (29).

Zu den bleibenden Zugangsschwierigkeiten zum Amtsverständnis gehört die Abgrenzung gegenüber den sogenannten Laien; sie wird bekanntlich in den letzten Jahren von kirchenamtlichen Dokumenten immer rigider ins Werk gesetzt. Zwar hält sich der Vf. treulich an diese Vorgaben, übersieht aber nicht, wie kontraproduktiv sie auch sein können. Die erhebliche Ausweitung der pastoralen Aufgaben kann leicht dazu führen, daß der Priester „in zu viele Richtungen gezogen wird, ‚ausbrennt' oder sein Sinn für eine unterscheidbare priesterliche Sendung nachlässt" (82). Auch pastoral-pragmatische Aspekte werden nicht ausgeblendet. Die Predigt eines Laien auch bei Anwesenheit eines (zelebrierenden) Priesters sieht der Kardinal nicht als Anfang vom Kirchenende an, wenn beispielsweise der Zelebrant unfähig ist, eine gute Kinderpredigt zu halten (48).

Hinsichtlich des Frauenpriestertums hält der Vf. sich an die als unfehlbar angesehene Ablehnung des regierenden Papstes; von der theologischen Stichhaltigkeit des Verbotes scheint er nicht unbedingt überzeugt: Die Relation vom Handeln des Priesters „in persona Christi" zu dessen Mannsein ist ein Argument, welches allein nichts beweist. „Doch es bietet einen theologischen Grund, der verständlich macht, warum er (= *Christus*) dies nicht getan hätte" (66).

Vor der generellen Ausgewogenheit der Darstellung mutet die Haltung zum Zölibat merkwürdig an. Er muß abstrichlos bewahrt bleiben. Wer dagegen ist, verwässert den Radikalismus des Evangeliums (in dem er gar nicht von Priestern gefordert wird) und liegt meist noch anderweitig theologisch falsch bezüglich der Theorie des Priestertums (105f). Belege werden nicht geliefert. Berufungen sind nur eine Sache von Glaube und Christusnachfolge.

Die Darlegungen Dulles' wollen kein streng wissenschaftlicher Diskussionsbeitrag zu einem nach wie vor und trotz zahlloser Beiträge auf allen theologischen Ebenen quälend ungeklärten und gerade deswegen für die Weiterexistenz des Volkes Gottes dringend zu klärenden Problem sein. Sie bieten aber auf knappem Raum die Zugänge zu eben dieser Problematik an und leisten schon damit einen dankbar anzunehmenden theologischen Dienst.

Pentling Wolfgang Beinert

Religionsphilosophie

Schrödter, Herrmann: **Metaphysik des Ichs als res cogitans: Ideen und Gott.** Zur Stellung, Struktur und Funktion des Gottesbeweises bei Descartes unter Beifügung des lateinischen und französischen Textes der „Meditationes III–V" mit neuer Übersetzung. – Frankfurt a.M.: Josef Knecht 2001. 209 S. (Fuldaer Theol. Studien, 9), Ln € 30,00 ISBN 3–7820–0854–5

Wer sich ernsthaft mit der modernen Philosophie beschäftigen möchte, kommt wohl kaum um ein gründliches Studium der Werke René Descartes' herum; schließlich wurde der große französische Rationalist bereits im 18. Jh. als „Vater der modernen Philosophie" gewürdigt. Gerade dieser Klassikerstatus läßt ihn jedoch einem Denken, das sich selbst als post-modern versteht, suspekt erscheinen: Theoreme wie sein „cogito-Argument", sein Leib-Seele-Dualismus und sein ontologischer Gottesbeweis gelten als genauso überholt wie sein rationalistisches Vertrauen in die Erkenntnisleistungen der menschlichen Vernunft. Der Verdacht liegt also nahe, daß der „Vater der modernen Philosophie" im Zeitalter der Postmoderne ausgespielt habe und mit gutem Gewissen als totes Bildungsgut in die einschlägigen Handbücher zur Geschichte der Philosophie verbannt werden könne.

Einer solchen Weigerung, zentrale Gedanken Descartes' ernsthaft und lebendig nachzuvollziehen, steuert der Vf. des vorliegenden Werkes insofern entgegen, als er sein Interesse auf ein besonders antiquiert scheinendes Theoriestück zu richten unternimmt – den Cartesianischen Gottesbeweis: „Es ist also nach der Perspektive zu fragen, in die Descartes' Argumente für die Existenz Gottes (kurz: ‚Gottesbeweis') gehören." (15)

Der Bd gliedert sich in zwei eng aufeinander verweisende Teile: Erstens eine Interpretation des Gottesbeweises in den „Meditationes de prima philosophia" (13–98) und zweitens eine Präsentation des lateinischen und französischen Textes der „Meditationes III–V" und deren vom Autor besorgten deutschen Übersetzung (102–209). Dank der klaren Feingliederung und Betitelung der einzelnen Abschnitte des Übersetzungstextes wird dem Leser der Nachvollzug des Descartes'schen Gedankenganges erleichtert. Die Wiedergabe des lateinischen und französischen Originals erlaubt dem philologisch orientierten Rezipienten eine bequeme Kontrolle der Übertragung ins Deutsche. Besonderes Interesse verdient jedoch der interpretative erste Teil, auf den nun der Blick zu richten ist.

Schrödter versucht zunächst in seinem ersten Abschnitt (17–26) den Cartesianischen Gottesbeweis in einer metaphysikhistorischen Perspektive zu kontextualisieren: „Eine Neubegründung der philosophischen Grunddisziplin Metaphysik ist für Descartes wegen einer Krisensituation nötig" (17); und diese Krisensituation sei dreifach begründet: 1. durch den philosophisch unzulänglichen Versuch der scholastischen Wissenschaft, das Dasein Gottes aus der biblischen Offenbarung Gottes zu gewinnen, 2. durch das Wiederaufleben des ‚pyrrhonischen' Skeptizismus in der ersten Hälfte des 17. Jh.s, der die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, Wissen über Gott und die Seele zu erreichen, prinzipiell bestreitet, und 3. durch die eigene Bildungserfahrung des jungen Descartes', die einerseits durch die wissenschaftlichen Kontroversen seiner Zeit und andererseits durch die sich feindlich gegenüberstehenden Konfessionen geprägt worden sei. Vor dem Hintergrund dieser Krisensituation könne sich die Metaphysik nicht mehr auf die Tradition der aristotelisch-scholastischen Philosophie gründen, wie sie v. a. in den „Disputationes metaphysicae" des Franzisco Suárez (1548–1617) vorliege; vielmehr müsse sie auf einem neuen Fundament und in einer neuen Gestalt begründet werden. Hier liegt – so Sch. – der traditionskritische Aspekt des Cartesianischen Vorhabens. Gegenüber dem Aristotelischen Verständnis der Metaphysik als einer ‚Abschlusswissenschaft' trete mit Descartes ein neuer Typ von Metaphysik auf, der sich als eine gegenüber dem ‚pyrrhonischen' Skeptizismus immun erweisende ‚Grundwissenschaft' verstehe. Das unerschütterliche Fundament dieser neuen Metaphysik sei das Ich als eine res cogitans. Methodisch bedeute die Problematisierung der Möglichkeit zuverlässiger Erkenntnis eine Wende von der ‚resolutio' als Analyse begrifflichen Erkennens zur ‚meditatio' als einem unmittelbaren Nachvollzug der Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis.

Beachtenswert ist die intersubjektive Komponente, die Sch. im Zusammenhang seiner weiterführenden Überlegungen zur ‚meditatio' hervorhebt, denn die metaphysische Meditation wendet sich entgegen einer solipsistischen Verengung immer auch an die Freiheit des Mitmeditierenden: „Das ‚Ich' der ‚Meditationen' als ‚meditierendes' ist also eine Art Brücke, auf der sich der, der bereits ‚meditiert hat', und der ‚Mitmeditierende' treffen. Soll dies gelingen, ist zweierlei unabdingbar: folgerichtig vorzugehen und zu beachten, daß das Gewinnen einer Einsicht bei den Mitmeditierenden Freiheit voraussetzt."[1]

[1] Dieses intersubjektive Implikat in der Methode Descartes' könnte zur Korrektur einer Interpretation Anlaß geben, die beispielsweise von Vittorio Hösle vertreten wird: „Aber bei aller Ambivalenz im Verhältnis von Gott und Ich ist eine Sache in Descartes' Entwurf völlig unstrittig: Der Andere hat in ihm keinen relevanten Platz. Das gilt erstens methodologisch: Descartes' Hauptwerk ist nicht etwa wie die Platonischen Schriften ein Dialog, sondern eine monologische Meditation, in der Reflexionen auf die philosophisch konstitutive Bedeutung eines Publikums keine Rolle spielen. Das gilt

(21) Der Ansatz bei der Freiheit des Meditierenden und Mitmeditierenden verknüpfe zwei kritische „Stoßrichtungen der Neuen Metaphysik" (23) Descartes': 1. Das menschliche Erkenntnisvermögen könne nur auf der Grundlage seiner selbst metaphysische Probleme wie die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele thematisieren und lösen. Jeder Rekurs auf eine göttliche oder menschliche Autorität, die sich nicht argumentativ ausweisen kann, bleibt also auf dem Gebiet der Metaphysik insuffizient. 2. Die Lösung metaphysischer Probleme werde nicht durch ein begriffliches Abbild der unmittelbar sinnlich wahrgenommenen Welt festgelegt. Hierin liege nicht allein eine Absage an die thomistisch-scholastische Metaphysik und das vorphilosophische Weltverständnis, sondern darüber hinaus die Grundlage für ein mechanistisches Weltmodell, das durch Unanschaulichkeit, mathematisch formulierbare Gesetzlichkeit und experimentell verbürgte Funktionalität gekennzeichnet sei.

In seiner philosophiehistorischen Verortung des Cartesianischen Gottesbeweises unterstreicht der Vf. an zahlreichen Stellen die inhaltlichen Bezüge zu Augustinus und Anselm von Canterbury, denn die „einzig mögliche Grundlage für Descartes bildet – wie für Augustinus und Anselm von Canterbury – die Struktur des Ichs." (27) Descartes gehe jedoch insofern über seine großen Vorgänger hinaus, als er diese Struktur methodisch präziser als eine res cogitans zu erfassen versuche. Bei der Analyse der cogitatio – also des Denkens der res cogitans – unterscheide Descartes zwei grundlegende Elemente, die allerdings eng ineinander verschränkt seien: 1. das Ereignis als den Denkvorgang und 2. den Inhalt als den Gedanken. Beide Strukturelemente bilden eine skeptizismusresistente Basis für den Cartesianischen Gedankengang: Im Vollzug des cogito vergewissert sich das Ich seines Denkvorgangs und in der Gottesidee eines eminenten Denkinhalts. Das argumentative Ziel eines solchen Ansatzes, der bekanntlich seit Kant den Namen eines ‚ontologischen Gottesbeweises' trägt, muß in dem Erweis liegen, daß diesem eminenten Denkinhalt ein adäquater ‚Gegenstand' in der ichunabhängigen Realität entspricht.

Auf diesem Interpretationsfundament führt Sch. den Leser auf den folgenden Seiten durch seine ebenso luzide wie begrifflich präzise Rekonstruktion des Descartes'schen Gottesbeweises: Im zweiten Abschnitt (27–55) werden die Grundlagen des Cartesianischen Argumentes expliziert, wobei v. a. die reichlich differenzierten Ausführungen zur Gottesidee (34–55) besondere Beachtung verdienen. Der folgende dritte Abschnitt (56–82) stellt eine kommentierende Interpretation der „Dritten Meditation" dar, in der nach der Ursache der Gottesidee in der res cogitans gefragt wird. Der Zusammenhang zwischen dem Wesen Gottes und seiner Existenz – also das Kernstück eines jeden ontologischen Gottesbeweises – ist Thema der „Fünften Meditation", der sich der Autor im vierten Abschnitt (83–94) seiner Untersuchung zuwendet. Da aus Sch.s Sicht dem Cartesianischen Gottesbeweis nicht allein eine philosophisch-logische, sondern vielmehr auch eine „lebenskontextlich-religiöse Bedeutung" (94) zukomme, wird im abschließenden fünften Abschnitt (95–98) nach der Funktion des Gottesarguments gefragt. Die Anstrengung des Begriffs, die ein Unternehmen wie den Gottesbeweis Descartes' trägt, habe nicht nur eine wissenssichernde, sondern auch eine ‚existentielle' Funktion im religiösen Lebenskontext. Ein philosophisch aufgeklärter Glaube – das zeigen Descartes' Gedankengänge zweifelsohne – hat nach Sch. nichts mit „leichtfertig-beliebigen Annahmen" (96) gemeinsam.

Es würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen, auf die differenzierten begrifflichen Filiationen, die der Vf. in seinem Interpretationsteil einführt, einzugehen. Der Leser ist nach der Lektüre der rekonstruktiven Interpretation im ersten Teil des Werkes bestens gerüstet für das Verstehen des Originaltextes mit der deutschen Übersetzung im zweiten Teil. Sch.s Studie zeichnet sich nicht primär durch neue Interpretationsthesen zu Descartes' Philosophie aus, vielmehr besticht sie durch ihre argumentative Dichte, begriffliche Präzision und somit enorm anspruchsvolle Rekonstruktion des Originaltextes. Nach dem Dafürhalten des Rez.en wird sowohl der an der Philosophie Descartes' als auch der an dem ontologischen Gottesbeweis interessierte Leser aus der Lektüre des vorliegenden Bdes Gewinn ziehen können.

Steinfurt Robert Jan Berg

Judentum

Olitzky, Kerry M. / **Isaacs**, Ronald H.: **Kleines 1x1 jüdischen Lebens**. Mit Illustrationen von Dorcas Gelabert. Aus dem Amerikanischen von Annette Böckler. – Berlin: Jüdische Verlagsanstalt 2001. 189 S., pb € 19,90 ISBN: 3–934658–14–8

Die amerikanische, aus dem Reformjudentum stammende Originalausgabe von 1993 trägt den Titel „The How-To Handbook for Jewish Living". Das Buch will laut Vorwort Anleitungen geben „zu all den Dingen, die uns als jüdisches Volk einzigartig machen", und wendet sich an einzelne, die dabei sind, „ihren Weg zurück ins Judentum zu finden". Daraus geht hervor, daß es sich um ein ganz und gar praktisches, jüdisches Leben einüben und die Grunddaten des Judentums lehren wollendes Buch handelt. Aufgrund dieser Aufgabenstellung hat es aber auch einen hohen Stellenwert für alle, die sich von der Praxis her einen Einblick in gelebtes Judentum verschaffen wollen.

Das Buch teilt sich in zwei Teile: „Kleines 1×1 jüdischer Praxis" (11–134) und „Kleines 1×1 jüdischen Wissens" (136–189). In alphabetischer Anordnung kann man alles nachlesen, was auch in wissenschaftlichen Büchern zu finden ist, was aber – nicht zuletzt durch hilfreiche Illustrationen – immer auch der Einübung dient wie etwa die verschiedenen Bewegungen und Haltungen beim Gebet oder die Grundformen des Gesangs. Der zweite Teil bietet Lernstoff von den Büchern der Bibel über die Einteilung der Leseabschnitte im jüdischen Jahr bis zum hebräischen Alphabet, den 10 Geboten oder den 13 Glaubensgrundsätzen des Maimonides.

In der Tat ein sehr hilfreiches Buch für alle, „die im praktischen religiösen Leben übersichtliche Information suchen" (Klappentext).

Jerusalem/Bonn Josef Wohlmuth

Theologie / Psychologie

Kutter, Peter: **Affekt und Körper**. Neue Akzente in der Psychoanalyse. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 182 S., kt € 19,90 ISBN: 3–525–45898–3

Der emeritierte Prof. für Psychoanalyse (Frankfurt/M.) und DPV-Lehranalytiker Peter Kutter versammelt neun Beiträge, bei denen es sich laut Vorwort teils um unveröffentlichte Arbeiten, teils um „in entlegenen Zeitschriften veröffentlichte Aufsätze" und teils um überarbeitete und gekürzte Ausschnitte aus früheren Aufsätzen handelt, die er selbst als „historisch bedeutsame" (10) einschätzt. Die Quellen der Aufsätze sind leider nicht genau ausgewiesen.

Schon 1978 hatte K. sich des Themas der „menschlichen Leidenschaften" (Stuttgart: Kreuz Verlag; als Rowohlt-Tb 1989) angenommen und (seither immer wieder) zu einer „Sprache unserer Gefühle, Affekte und Leidenschaften, die uns niemand lehrte" (1989, 10) beigetragen. Den vorliegenden Sammelbd durchziehen die vielfältigen Verflechtungen zwischen Affekt und Körper, zwei Bereichen, die in der Psychoanalyse in den letzten Jahren (neu) vertiefende Aufmerksamkeit gewonnen haben. K.s Ausführungen und Fallbeispiele verdeutlichen, wie vielschichtig und komplex die menschlichen Emotionen, Aggressivität, Sexualität, Liebe, Körpererleben, psychische und bes. psychosomatische Störungen sind und durch psychoanalytische Perspektiven besser verstehbar werden. Dabei verschweigt er nicht Schwierigkeiten der (Therapieform) Psychoanalyse mit dem Körper wie umgekehrt der Körpertherapien mit den Affekten (159–168).

Bemerkenswertes Detail: In der Fallgeschichte der „liebenden Pfarrerin" (135–138) erzählt K. – ohne weitere Vertiefung – von der heilsamen Kraft theozentrischer Liebe zum Annehmen eigener Wut-, Haß- und Trauergefühle und zum Verzeihen, welche psychoanalytisches Denken nicht ersetzt, aber übersteigt.

Paderborn Klaus Baumann

Theologie / Kunst

Busch, Werner: **Caspar David Friedrich.** Ästhetik und Religion. – München: Beck 2003. 223 S., 66 Abb., davon 17 farb., Ln € 34,90 ISBN: 3–406–50308–X

Nur wenige Künstler des 19. und 20. Jh.s sind so nachdrücklich mit religiösen Interessen beobachtet worden wie Caspar David Friedrich. An der kunst- wie religionsgeschichtlich markanten Epochenschwelle um 1800 ist v. a. er zum Prüfstein für die tiefgreifenden Umwälzungen in den Beziehungen zwischen christlicher Religiosität und künstlerischer Weltdeutung geworden. Seiner Malerei wird zumindest in religiöser Hinsicht eine modernere Perspektive zugesprochen als dem seinerzeit konkurrierenden Modell der Nazarener. Die Popularität seiner eigentümlichen Landschaften übertrifft aber auch bei weitem das Werk des theoretisch ungleich ambitionierteren Philipp Otto Runge.

zweitens ontologisch: In einer Welt, die aus Gott, der Natur und einem einzigen Ich, nämlich dem einsamen Philosophen, bestünde, würde nach Descartes nichts Wesentliches fehlen." Hösle, Vittorio: Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus, München 1996, 185/186. Mit Sch. und gegen Hösle könnte man fragen, ob nicht die Meditation immer schon dialogisch auf den freien Nachvollzug durch den Anderen angelegt ist und folglich dem einsamen Philosophen in einer Welt, die aus einem einzigen Ich bestünde, nicht doch etwas Wesentliches fehlen würde.

Gerade bei Caspar David Friedrich sucht man nach einer Antwort auf die Frage nach dem Ort des Christlichen in einer säkularisierten Gesellschaft. Die unnachgiebigen Erkenntnisinteressen sind dabei oft mythenbildend wirksam geworden. Diese Entwicklung setzt schon bei Friedrichs Zeitgenossen ein und durchzieht nicht allein die theologischen Deutungen bis in die Gegenwart. Die Bilder werden dabei häufig unzulänglich oder gar einseitig beschrieben; zeitgenössische Texte und historische Umstände werden in unzulässiger Weise und nicht selten auch unüberprüft herbeizitiert. Angesichts dieser Forschungslage verfolgt Busch aufklärerische Interessen: Sorgfalt der Beschreibung und historische Kritik im Interesse an einer sachlichen Rekonstruktion von Friedrichs „Werkprozeß". Nur mittelbar bilden die verstreuten, aber zahlreichen theologischen und religionsdidaktischen Interpretationen den Hintergrund für diesen Ansatz. Der Kunsthistoriker nimmt in erster Linie die äußerst umfangreiche Literatur der eigenen Zunft in den Blick, bei der er drei dominierende Deutungsrichtungen ausmacht: die religiöse, die politische und die frühromantisch-naturmystische. Einwände macht B. weniger gegen diese Deutungshorizonte als gegen die mangelnde Unvoreingenommenheit ihrer methodischen Umsetzung geltend. Insbesondere die religiöse Perspektive stellt auch B. als maßgeblich heraus; sie bildet den Fluchtpunkt seiner Analysen.

B. verfolgt seine Fragestellung in sechs Kapiteln, beginnend mit „Friedrichs Selbstbild". Bezeichnenderweise geht es für Friedrich dabei nicht in erster Linie um Selbstportraits, sondern um Darstellungen seines Ateliers, namentlich um den Ausblick aus den Fenstern seines Ateliers. Gegen die verbreitete Aufladung dieses Motivs mit der Metaphorik von Diesseits und Jenseits zeigt B. bereits hier die akribische Ordnung des Bildgefüges nach den Regeln des Goldenen Schnitts. „In der Tat stellt die geometrische Ordnungsvorgabe so etwas wie einen Schlüssel zu Friedrichs Werk dar." (26) B. erkennt in dieser Ästhetik geometrisch strukturierter Bildplanimetrie Friedrichs Verfahren, das Außen – des Ausblicks, der gegenständlichen Welt, des Leiblichen – mit dem Innen – des Ateliers, des Geistigen – in eine Entsprechung zu bringen.

Das zweite, dem berühmten „Tetschener Altar" gewidmete Kap. ist in seinen aufklärerischen Ambitionen besonders hilfreich, räumt es doch mit einer Reihe von Legenden zur Entstehungsgeschichte dieses Bildes auf, die auch in seiner theologischen Rezeptionsgeschichte zum Gemeinplatz geworden sind. Sowohl erweist sich die Auftragslage als komplexer wie auch die durch die Rezension des Kritikers Friedrich Ramdohr gezogenen Frontlinien der kunsttheoretisch-bildtheologischen Debatte relativiert werden müssen. Auch im „Tetschener Altar" bestimmt das System des Goldenen Schnitts den Bildaufbau, und dieses System stellt darüber hinaus die Verbindung zu dem stets als eigentümlich fremd empfundenen Rahmen her. V. a. erweist dieses System aber hier seine Fähigkeit, genaueste Naturbeobachtung in die Abstraktion einer Bildordnung zu transponieren. So wird die „Naturwahrheit" mit der Heilsverheißung des Kreuzes allein ästhetisch vermittelt, „für den Künstler nur so aufhebbar und für den Betrachter nur so erlebbar". (45)

Die getreue Wiedergabe der Natur als „unverzichtbare Referenz an Gottes Schöpfung" (48), die der Erfahrung aber keine übergreifende Bedeutungseinheit mehr vermittelt, bedarf der Kompensation durch die vom Künstler gestiftete ästhetische Ordnung, „die nicht etwa den erfahrenen Bruch leugnet oder vertuscht, sondern im Gegenteil anschaulich hervorkehrt und zugleich ästhetisch erträglich macht". (48) So analysiert B. im dritten Kap. die bildliche Logik des „Mönch am Meer" und seines Pendants, der „Abtei im Eichwald". Penibel lokalisiert er die von Friedrich dargestellte Strandformation im „Mönch am Meer" und rekonstruiert das Verfahren der horizontalen Weitung des Blicks, den Friedrich zuweilen bis 180° dehnt. Mit der merkwürdigen Gestalt des Mönchs und durch die schlußendliche Tilgung alles zunächst vorgesehenen belebenden Inventars auf der Meeresfläche entsteht eine Bildkomposition von eigentümlicher „Sinnoffenheit" (67), die auch durch keinerlei geometrisches System aufgefangen wird. Der „Mönch am Meer" ist damit selbst im Œuvre Friedrichs ein außergewöhnliches Werk. Busch verwahrt sich dagegen, das Bild deshalb mit der Tradition des Erhabenen in Zusammenhang zu bringen, wie dies bereits seit den Beschreibungen Kleists und Brentanos üblich geworden war. B. versteht diese ästhetische Kategorie als „Selbstüberhebung angesichts der eigenen Nichtigkeit" (47), die Friedrichs Haltung religiöser Demut widerspreche. Freilich läßt sich diskutieren, ob der Topos des Erhabenen durch diese Definition angemessen aufgefaßt ist. Der Bruch dieser Malerei mit ästhetischen und künstlerischen Konventionen ist gleichwohl so radikal, daß Friedrich dem „Mönch am Meer" eine so wohl proportionierte Komposition wie die „Abtei im Eichwald" zur Seite stellt.

Nach diesen, einzelnen Bildern gewidmeten Kap.n befaßt sich das vierte in grundsätzlicher Weise mit „Friedrichs Werkprozeß". Aber auch hier wird von der genauen Analyse des Einzelbildes nicht abgesehen. „Werkprozeß" ist bei B. insofern ein doppeldeutiger Begriff, als er sowohl den Entstehungsprozeß von der Zeichnung bis zur letzten Malschicht meint als auch das Verfahren des vom Künstler abgeschlossenen Bildes, seine Bedeutung vor dem Auge des Betrachters zu entfalten. Dieser Doppelsinn gründet unmittelbar in Friedrichs spezifischer Bildauffassung, die „von genauer Naturbeobachtung ausgeht und in einem additiven, geradezu montageartigen Verfahren Beobachtetes zum Bilde fügt. Die naturwahren Partikel werden im Bilde durch eine abstrakte, auf die Bildfläche bezogene Ordnung von großer ästhetischer Wirksamkeit in eine höhere, die Naturwahrheit transzendierende Wahrheit überführt. Doch ist dies eine Wahrheit, die sich nur im Betrachter konstituiert; das Bild transportiert diese Wahrheit nicht als eine objektive, in einen Text zu fassende Mitteilung." (97) Undeutlich bleibt, in welchem Sinne dann hier der Begriff der „Wahrheit" in Anspruch zu nehmen ist. Friedrichs Intention jedenfalls zielt danach auf eine höhere, letztlich christlich-religiöse Evidenz, die er nicht auf die objektive Erscheinung der Natur, sondern allein auf deren systematische Ästhetisierung gründen zu können glaubt, wodurch sie notwendig subjektiv verhaftet wird. Was hier „Wahrheit" ist, tritt deshalb nicht als Behauptung auf, vielmehr als Verheißung oder eher noch als Hoffnung. Das Verfahren dieser Ästhetisierung wird in der Hauptsache durch den Goldenen Schnitt geprägt, und Friedrich gehört zu den Pionieren der bewußten Anwendung dieser Proportionierung des Bildfeldes, die erst um 1850 mathematisch beschrieben und in Anleitungen zur künstlerischen Ausbildung empfohlen wird. Oft treten Naturdarstellung und ästhetische Proportionierung in einen innerbildlichen Gegensatz, der die betrachtende Einlösung der Bilderscheinung in eigentümlicher Weise hemmt. B. ordnet diese geometrisierende Ästhetik in das näherhin protestantisch-pietistische und allgemeiner frühromantische Umfeld Friedrichs ein.

Für B. ist entschieden „die religiöse Dimension (...) die vorherrschende im Werk Friedrichs". (118) In seinen Bildern ist sie konstituiert von der nur noch ästhetisch auszuhaltenden Spannung von Schöpfung und Subjekt, Glaubenslehre und Erfahrung, Verheißung und einstweilen ausbleibender Erfüllung. Diese Dimension prägt den antiklassizistischen Grundton der Werke Friedrichs, wie er sich neben der innerbildlichen Ordnung auch in der wechselseitigen Verwiesenheit von Bilderpaaren und Zyklen manifestiert, die B. u. a. auch auf die protestantische Bildtradition des Motivs von Gesetz und Gnade zurückführt. Dem fünften Kap., das sich mit solchen Bilderreihen bei Friedrich befaßt, folgt als letztes die thematische Ausführung dieser religiösen Dimension unter der Überschrift „Friedrich und Schleiermacher".

Mit diesem Titel verfolgt B. eine bereits des öfteren kolportierte These, die jedoch kaum einmal solch gründliche Erörterung fand. Neben biographischen Argumenten erscheint eine solche These aus systematischen Gründen besonders naheliegend, weil hier eine nach Religion strebende malerische Ästhetik auf „so etwas wie eine Ästhetisierung der Religion" (75) trifft. Entsprechend beruft B. sich in erster Linie auf den frühen Schleiermacher der „Reden über die Religion". Wenn Friedrich auch alles andere im Sinn hatte als eine illustrative oder symbolische Darstellung von Glaubenssätzen, so konnten doch gerade die „Reden" „eine gedankliche Anleitung bieten (...), Kunst und Religion zu verbinden, ja Kunst religiös zu betreiben". (161) Zwar ist ein ausgeprägtes Interesse für Werke der bildenden Kunst bei Schleiermacher nicht auszumachen, doch vermag sein Theorem der Anschauung des Universums, die sich am Einzelnen in der Weise staunender Rezeption ereignet, künstlerische Virulenz zu entfalten, die bei Friedrich zum Ausdruck kommt. Im Hintergrund sieht B. bei Schleiermacher ein mathematisch bestimmtes Ordnungssystem im Verhältnis von Einzelnem und Ganzem, worin nicht nur eine Konvergenz mit Friedrichs Werkprozeß zu erkennen ist. Vielmehr qualifiziert Schleiermacher dieses Ordnungsprinzip darüber hinaus als ein dynamisches Geschehen, wodurch auch Friedrichs geometrische Bildproportionierung sich besser verstehen läßt. Überdies bildet die Vermittlung des Religiösen durch das Gefühl eine weitere bedeutsame Parallele zwischen Schleiermachers Theologie und Friedrichs Malerei. Schleiermachers Theologie lehrt, Friedrichs wohlgestimmte Bildordnung, wie übrigens auch seine Rückenfiguren, zu verstehen als „Anleitung zum Nachvollzug einer Gefühlserfahrung, mithin Religion, in ihrer wesensmäßigen Verschiedenheit von Metaphysik und Moral". (184)

Der Befund ist nicht nur evident, sondern wird bei B. auch historisch gründlich untermauert. Gerade davon werden weitergehende Fragen aufgerufen. Welche Gründe mögen Friedrich bewogen haben, für sein künstlerisches Konzept ausgerechnet eine theologische Bezugstheorie zu suchen? Wenn dies vielleicht auch biographisch nicht befriedigend zu erhellen ist, gibt es dann sachliche Hinweise im Konzept selbst, wie es in den Bildern zur Erscheinung kommt? Mit Verweisen auf die protestantische Sozialisation des Künstlers wird man sich dabei nicht begnügen, läßt doch das hohe reflexive Niveau seiner Malerei dezidiertere Anforderungen an eine theologische Theorie erwarten. Oder ist es umgekehrt die religiöse Überzeugung, die nach künstlerischem Ausdruck verlangt, wie es B.s Argumentation nahe legt? Darin läge in der Tat eine erhebliche Herausforderung für die theologische Hermeneutik. Um Friedrichs Zusammenhang zwischen Religiosität und Kunst – auch im Spektrum frühromantischer Vorstellungen – genauer zu verstehen, wären Schleiermachers Texte in ihrem theoretischen Anspruch genauer zu rekonstruieren. Dies zumal die Geschichte der Beziehungen zwischen Christentum und bildender Kunst lehrt, daß die in Bildern artikulierte Religiosität sich nur selten wirklich auf die Darstellung begrifflich-theologischer Positionen reduzieren läßt.

Münster Reinhard Hoeps

Kurzrezensionen

Avvakumov, Georgij: **Die Entstehung des Unionsgedankens.** Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche. – Berlin: Akademie Verlag 2002. 433 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 47), geb. € 46,80 ISBN 3–05–003715–6

Nicht die „klassischen" Kontroversfragen zwischen Ost und West (Filioque, Primat), sondern die Differenzen im Bereich des Ritus (Azymen, Wasserbeimischung, Taufformel) stehen im Mittelpunkt dieser theologiegeschichtlichen Studie, die von der Münchener Katholisch-Theologischen Fakultät im Sommersemester 2001 als Diss. angenommen wurde. Einen deutlichen Schwerpunkt bildet dabei der Azymenstreit, dessen historische Entwicklung detailliert untersucht wird. Die Arbeit bietet eine exzellente Aufarbeitung und Analyse der historischen Quellen, nicht nur auf lateinischer, sondern auch auf griechischer Seite. Nach einer ausführlichen Darlegung der historischen Entwicklung der theologischen Kontroversen (27–217) sowie des kirchenpolitischen Kontextes (221–301) bietet das abschließende Kapitel (303–371) eine sehr geraffte systematische Darstellung der Reflexion der lateinischen Scholastik über die Legitimität von Differenzen im Bereich des Ritus, die den Boden für die päpstliche „Unionspolitik" in den folgenden Jahrhunderten bereitete. Die Studie wirft damit erstmals Licht auf jene Debatten über Fragen des Ritus, die theologiegeschichtlich den Weg zum Abschluß von (Teil-)Unionen östlicher Kirchen mit Rom bereiteten. Insofern Letztere heute zu den zentralen Streitfragen im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie zählen, stellt die Arbeit auch einen Beitrag zum aktuellen Dialog zwischen Ost und West dar. J. O.

Beuckers, Klaus Gereon: **Der Kölner Dom.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 132 S., 47 schwarzweiße Abb., 8 Farbtafeln, (Baukunst des Mittelalters), pb € 19,90 ISBN: 3–534–15737–0

‚Gottes gotisches Haus am Rhein' ist insbesondere in den Jahren seit dem 750. Jubiläum mit einer Reihe unterschiedlich ambitionierter Gesamtdarstellungen gewürdigt worden. Diese reichen von kleinen Faltblättern für Schlender-Touristen bis zu repräsentativen und populären Bildbänden. Die lebendige und ergiebige Kölner Dom-Forschung gelangt dabei selten direkt in den Blick. Beuckers' handliches Buch tritt auf als extensive Darstellung der Architekturgeschichte der Kölner Metropolitankirche von den in primären und sekundären Quellen faßbaren Anfängen bis in die jüngere Vergangenheit, der Sakraltopographie und der Liturgiegeschichte. Der Leser ist mit dem Buch in der Hand in der Lage, architektonische Details am gotischen Bau selbst in Augenschein zu nehmen und ihre formgeschichtliche Bedeutung zu erfassen. Liturgisches (etwa: Altarpatrozinien im ‚Alten Dom' und im gotischen ‚Neubau', der mutmaßliche Pilgerweg im gotischen Chor, Ikonologie desselben) findet recht breiten Raum. Die einschlägigen Auffassungen der Forschung werden ohne Wertung benannt, während der Leser durch die zahlreichen Literaturverweise befähigt, ja geradezu aufgefordert wird, Einzelheiten selbst weiter zu verfolgen. Einige praktische Hinweise (Öffnungszeiten, Domschatzkammer, Diözesanmuseum, Schnütgenmuseum) und ein ganz knapp gefaßter Rundgang beschließen den Bd. Jo. B.

Hofmann, Renate: **Geschlechtergerecht denken und leben lernen.** Religionspädagogische Impulse, hg. v. Robert Schelander / Martin Schreiner / Werner Simon. – Münster / Hamburg / London: LIT 2003. 208 S. (Forum Theologie und Pädagogik, 5), pb € 19,90 ISBN: 3–8258–6541–X

Intention dieses in der Reihe „Forum Theologie und Pädagogik" erschienenen Werkes ist es laut Vf.in aufzuzeigen, inwieweit Jugendliche der an den verschiedenen Orten ihrer Erziehung zu findenden geschlechtsspezifischen Sozialisation auch im Religionsunterricht begegnen. Ausgangspunkt ist die Untersuchung von 24 (evangelischen) Religionsbüchern nach geschlechtsspezifischen Kriterien wie z. B. das Vorkommen biblischer Frauen und weiblicher Vorbilder und Identifikationsfiguren. Auf der Basis vorwiegend geschlechtsspezifischer Analysen (vgl. Literaturverzeichnis) stellt die Vf.in die These auf, daß Erziehung auch in der Postmoderne vorwiegend „Frauensache" ist, und die daraus bedingten Sozialisationsproblematiken Jugendlicher sich auf die religiöse Identitätsbildung auswirken, eine Rollenverteilung also unvermeidlich bleibt. Im Anschluß an ihre Untersuchung bietet Renate Hofmann Optionen für Unterrichtsentwürfe, die solch eine ‚ungerechte' Erziehung und Sozialisation abwenden sollen. Fragt sich, ob solche geschlechts*spezifischen* Problemanalysen helfen, mit der Geschlechter*differenzierung* an sich zu brechen, um wirklich gleichbehandelnd, also gerecht, denken und leben zu lernen. K. K.

Fischer, Detlef: **Zitatenschatz der Weltreligionen.** Zentrale Aussagen und Begriffe aus Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus. – Münster: Aschendorff 2003. 464 S., kt € 24,00 ISBN: 3–402–05469–8

Detlef Fischer legt mit diesem Buch ein interessantes Vergleichswerk vor, das besonders für den interreligiösen Dialog auch außerhalb von Theologie und Kirche gute Ansätze und Anregungen aufweist. Die Zitate sind alphabetisch nach Schlagwörtern angeordnet, lediglich bei seiner Auswahl der „zentralen Aussagen und Begriffe" muß sich der Vf., da er nähere Informationen zu seinen Kriterien missen läßt, auch auf Grund der nicht erreichbaren Vollständigkeit den Vorwurf der Beliebigkeit gefallen lassen. Insgesamt betrachtet handelt es sich hier um eine anregende Lektüre für jeden, der über die Grenzen seiner Religion hinaus denken kann und will. K. K.

Reiterer, Friedrich V.: **Zählsynopse zum Buch Ben Sira.** – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2003. 247 S. (FoSub 1), geb. € 68,00 ISBN: 3–11–017520–7

Ein überaus nützliches Hilfsmittel – nicht nur für alle Sirachspezialisten, sondern gerade für alle *ad-hoc*-Benutzer dieses biblischen Weisheitsbuches – legt Friedrich V. Reiterer vor: Eine Synopse der unterschiedlichen Zählweisen der Kap., Verse, Sticha (= Bikola) und Kola (= Sinnzeile), die die Benutzung und vor allem Zitierung einer Textstelle dieses Buches schwierig und mühsam machen. Berücksichtigt werden die unterschiedlichen hebräischen (Jerusalemer Ausgabe, Beentjes), die syrischen (neben De Lagarde, Mossul auch die bereits noch im Druck befindliche Edition von Calduch-Benages/Ferrer/Liesen) und die griechischen Editionen (Ziegler, Rahlfs, Swete), die Vulgata sowie „moderne Übersetzungen" (New Revised Standard Version, Einheitsübersetzung, Luther, Sauer [JSHRZ III/5]). Auf gut 150 S. wird eine kolometrische, in Spalten gegliederte Gesamtdarstellung des Materials geboten. Allen Spalten vorangestellt, sozusagen als erstes Teilergebnis eines vom „Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung" finanzierten Projektes „Polyglotter Studientext zum Buch Ben Sira", ist eine „Gesamtzählung", die in Kongruenz steht mit einem in Vorbereitung befindlichen polyglotten Studientext, in dem alle Textbelege aus der hebräischen, syrischen, griechischen und lateinischen Tradition kolometrisch verzeichnet sein sollen (31). M. E.

Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor: Kirchenrecht, hg. v. Michael Kunzler / Libero Gerosa. – Paderborn: Bonifatius 2001. 80 S., kt € 8,90 ISBN: 3–89710–181–5

Die Reihe „Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen" hat es sich zum Ziel gesetzt, Inhalt, Quelle und Methoden der unterschiedlichen Disziplinen der Theologie vorzustellen und „Neugier und Lust (zu) wecken, dieses faszinierende Fach zu studieren" (11).

Dem Studieninteressierten, der sich mit dem Bd Kirchenrecht beschäftigt, wird in der Tat ein guter Überblick geboten über die Quellen des Kanonischen Rechts (Geschichte und geltendes Recht), die Entwicklung der Disziplin in der Wissenschaftsgeschichte und den Stand der Methodendiskussion.

Eine Darstellung der einzelnen kirchenrechtlichen Fächer und damit der Materie, mit der sich Studierende hauptsächlich beschäftigen, fehlt. Gerade diese wäre aber für einen Einsteiger in das Theologiestudium, der eine theologische Berufsausbildung erlangen will, von besonderem Interesse gewesen. Der Wert des Bändchens „Kirchenrecht" liegt darin, die im „normalen Zyklus" des Diplomstudiums zu kurz kommenden grundlegenden Themen kurz in verständlicher Form auszuführen und dem Leser Geschmack an eben diesen Fragestellungen zu vermitteln. H. K.

Marschner, Claudia: **Bunte Särge.** Eine Event-Bestatterin erzählt. – Berlin: Ullstein Taschenbuch Verlag 2002. 208 S., pb € 7,95 ISBN: 3–548–36360–1

Das Buch ist ein sehr persönlicher, facettenreicher Einblick in den Arbeitsalltag einer Bestatterin in Berlin, die dem selbst erlebten anonymisierten und tabuisierten Umgang mit dem Tod durch ihr Institut und ihre Arbeit entgegentreten will. Offen erzählt Claudia Marschner über ihre Kindheit, ihre Todeserfahrungen in der eigenen Familie, die sie letztendlich mit dazu bewogen haben, diesen Beruf zu ergreifen. M. berichtet von ihrem Arbeitsalltag, von den Erlebnissen mit Trauernden und Bekannten, die ihr helfen, stets neue Ausdrucksmöglichkeiten innerhalb der oft tristen ‚Begräbnislandschaft' zu finden.

Die im Buch dargestellten Beispiele von Särgen und Urnen zählen sicherlich zu den kuriosesten Modellen, die sich derzeit finden las-

sen. Jedoch verliert die Vf.in nie die Achtung vor den Verstorbenen; vielmehr kritisiert sie an mancher Stelle den unsachgemäßen Umgang mit dem Thema Tod. Somit ist sie in den Augen des Rez. keine Event-Bestatterin, sondern eine sehr engagierte, offene Autorin, die Trauer erlebbar werden lassen möchte. Al.

Ohlbaum, Isolde: **Denn alle Lust will Ewigkeit.** Erotische Skulpturen auf europäischen Friedhöfen. – München: Knesebeck 1996. 168 S., 78 farbige Abbildungen, brosch. € 24, 90 ISBN: 3–926901–90–X

Das vorliegende Buch ist ein sehr ansprechender Führer über die großen Friedhöfe der europäischen Städte. Auf ästhetische Weise verbindet die Autorin schwarzweiße Fotos mit passenden Gedichten bekannter Dichter wie Rilke und Busch, Bachmann und Wilde. Sicherlich hegt dieses Werk nicht den Anspruch, Wissen zu vermitteln, dennoch wäre es gerade für den Theologen interessant, einige Daten und Erklärungen zu den Skulpturen zu bekommen. So bleibt die Anmerkung des Ortes etwas alleinstehend.

Unbestritten zählt dieses Buch zu den bekanntesten Werken, die sich mit den Themen Eros und Thanatos auf diese Weise beschäftigen. Die Fotografien stellen hervorragend die Vielfalt der künstlerischen Fertigkeit in Wort und Gestaltung dar. Fest steht nach einer Betrachtung des Buches, daß in diesen Skulpturen Erotik und Religion in vielfacher, sehr überraschender Art und Weise zueinander finden.

Die Bildwerke zeigen nur allzu deutlich die offenen Fragen, die das Thema Tod bei den Betroffenen und den Künstlern aufgeworfen hat. Es finden sich Darstellungen von Trauer, von Friede und Alltag. Eine Erkenntnis, wie vielfältig der Tod dargestellt werden kann. Al.

Schmidt, Ludwig: **Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch.** – Berlin / New York: W. de Gruyter 1998. VIII, 286 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 263), Ln € 88,00 ISBN: 3–11–016123–0

Der Sammelbd des Erlanger Alttestamentlers umfaßt elf Studien zum Pentateuch aus den Jahren 1973 bis 1988, von denen drei bislang unveröffentlicht gewesen sind. Schmidts Exegesen zeichnen sich durch textnahe Beobachtungen aus, im Bereich der Theoriebildung hält S. grundsätzlich an der Neueren Urkundenhypothese mit den quellenhaften Elementen des jahwistischen, elohistischen und priesterschriftlichen Geschichtswerks fest, wobei er allerdings bereit ist, mit zum Teil beträchtlichen redaktionellen Anteilen zu rechnen. Man kann und muß darüber streiten, ob das Einpassen der Befunde in die Neuere Urkundenhypothese die angemessenste Auswertung der vorgetragenen Beobachtungen bildet, an deren Wert ist aber nicht zu zweifeln. Zu den einzelnen Textbereichen, die die Beiträge bearbeiten, ist das Buch mit Gewinn zu lesen, selbst wenn man anderen Interpretationen den Vorzug geben möchte. K. Sch.

Globalisierung und Verantwortung – wirtschaftsethisches Forum im Münsterland, hg. v. Evangelischen Kirchenkreis Münster. – Münster: Lit 2003. 104 S. (Evangelische Kirche im Dialog, 1), kt € 12,90 ISBN: 3–8258–6729–3

Der vorliegende Bd liefert eine Dokumentation des wirtschaftsethischen Forums der Evangelischen Kirche in Münster (2002).

Ausgangspunkt der Beiträge bildet die als krisenhaft erachtete Konvergenz globalwirtschaftlicher Entfesselungsdynamiken und der damit herbeigeführten Erosion nationalstaatlicher Zugriffsmöglichkeiten. Die Minimierung kulturell wie auch sozial spezifizierter Gestaltungskapazität nationaler Politiken veranlassen die Referenten, von sozialethischer Handlungsstrategie die Zielsetzung der Stärkung einer „politische(n) Re-Regulierung" (28) einzufordern. Christlich-sozialethisches Handlungspotential sei demnach auf zivilgesellschaftlicher Ebene zu formieren und berühre somit den Kompetenzbereich der christlichen Kirchen als Akteure in lokalen, gleichwohl global vernetzten Wirkungsfeldern.

Das Gesamt der Beiträge bietet eine kritische Illustration gesellschaftspolitischer und soziokultureller Problemherde von Globalisierung sowie die entsprechend realistische Vermessung christlich-sozialethischer und diakonaler Handlungsrahmen innerhalb eines globalwirtschaftlich konturierten Koordinatensystems. Aufgrund der Knappheit in Darstellung und Schlußfolgerung kann der Bd allenfalls einführenden Charakter gewinnen, was seiner Gesamtzielrichtung jedoch nicht zu widersprechen scheint.

Erwähnung verdient in jeder Hinsicht der echte und damit zukunftsfähig geführte Dialog unter ausgewogener Beteiligung relevanter Interessengruppen. B. K.

Maier, Bernhard: **Kleines Lexikon der Namen und Wörter keltischen Ursprungs.** – München: H. C. Beck 2003. 141 S. (Becksche Reihe 1541), kt € 9,90 ISBN: 3–406–49470–6

Bernhard Maier, Religionswissenschaftler an der Univ. Bonn, hat sich bereits durch eine Vielzahl an Publikationen als Kenner der keltischen Kultur ausgewiesen (*Lexikon der keltischen Religion und Kultur*, Stuttgart 1994; *Die Kelten. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2000, um nur zwei zu nennen).

Das vorliegende Werk beginnt mit einer kurzen sprachwissenschaftlichen und -historischen Einführung in das Keltische. Darauf folgt der nach deutschen Begriffen geordnete eigentliche Lexikonpart. Ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Register der verwendeten keltischen Begriffe mit Verweis auf das jeweilige deutsche Pendant beschließen den Bd. Die Lektüre bietet nicht nur Kulturwissenschaftlern interessante Einblicke in die ungewöhnliche Herkunft so alltäglicher Begriffe wie ‚Blume' oder ‚Bier'. K. K.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Ethos und Identität. Einheit und Vielheit des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit, hg. v. Matthias Konradt / Ulrike Steinert. Paderborn: Schöningh 2002. 192 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt € 19,80 ISBN: 3–506–72361–8: 13–25: Barclay, J.M.G.: Using and Refusing. Jewish Identity Strategies under the Hegemony of Hellenism; 27–50: Niebuhr, K.-W.: Hellenistisch-jüdisches Ethos im Spannungsfeld von Weisheit und Tora; 51–65: Collins, J.J.: Ethos and Identity in Jewish Apocalyptic Literature; 67–121: Maier, J.: Systeme ritueller Reinheit im Rahmen sozialer Bindungen und Gruppenbildungen im Judentum des Zweiten Tempels; 123–147: Fabry, H.-J.: Qumran und die Essener. Vom Beginn frühjüdischer Gruppenbildung bis zur Vielfalt der „Häresien".

Theologie der Gegenwart 45, 1/2002, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2002. € 28,00 pro Jahr. ISSN 0342–1457: 2–12: Böttigheimer, C.: Kirche braucht Gemeinden; 13–29: Grümme, B.: Religionsförmigkeit als heimliche Pointe der Korrelationsdidaktik? Zum Begriff der Erfahrung in einer Zeit gottvergessener Religionsfreudigkeit; 30–41: Loichinger, A.: Verlässlichkeit religiöser Erfahrung? Eine religionsphilosophische Grundlegung II; 42–51: Hoff, J.: Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik I; 52–60: Bausenhart, G.: Pastoralreferentinnen und -referenten; 61–67: Hochschild, M.: Was mich rettet, macht mich kaputt. Apropos einer pastoraltheologischen Neuerscheinung; 68–73: Hoff, J.: Fundamentaltheologie im Gespräch. Philosophische Konturen einer ökumenischen Kontroverse am Beispiel Peter Dabrocks.

Biblica Vol. 84 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2003. 600 S., € 45,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 1–23: Van Tilborg, S.: The Danger at Midday: Death Threats in the Apocalypse; 24–41: Schmid, H.: How to Read the First Epistle of John Non-Polemically; 42–64: Callan, T.: Use of the Letter of Jude by the Second Letter of Peter; 65–81: Strelan, R.: Who Was Bar Jesus (Acts 13,6–12); 82–90: Sanders, P.: So May God Do To Me!; 99–108: Markl, D.: Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht; 109–114: Paganini, S.: „Ich bin ein Knecht des Herrn". Bemerkungen zur LXX-Übersetzung des Wortes עברי in Jon 1,9; 115–119: Barré, M. L.: "Tarshish Has Perished": The Crux of Isaiah 23,10.

Biblica Vol. 85 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2003. 304 S., € 45,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 153–178: Stettler, H.: Sanctification in the Jesus Tradition; 179–198: Wick, P.: Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums; 199–216: Litwak, K.D.: Israel's Prophets Meet Athen's Philosophers: Scriptual Echoes in Acts 17,22–31; 217–231: Eynde, S. van Den: Crying to God. Prayer and Plot in the Book of Judith; 232–236: Guillaume, Ph.: Metamorphosis of a Ferocious Pharaoh; 237–244: Tiemeyer, L.-S.: "The Haughtiness of the Priesthood" (Isa 65,5); 245–254: Na'aman, N.: Death Formulae and the Burial Place of the Kings of the House of David; 255–263: Ayuch, D.: La instauración del Trono en siete septenarios: La macronarrativa y su estructura en al Apocalipsis de Juan; 264–272: Baum, A. D.: Der mündliche Faktor: Teilanalogien zu den Minor Agreements aus der Oral Poetry-Forschung und der experimentiellen Gedächtnispsychologie.

Häresien. Religionshermeneutische Studien zur Konstruktion von Norm und Abweichung, hg. v. Irene Pieper / Michael Schimmelpfennig / Joachim von Soosten. München: Wilhelm Fink 2003. 188 S. (Reihe Kulte/Kulturen), kt € 24,00 ISBN: 3–7705–3803-X: 21–38: Bisworth, L. E.: The Changing Concept of Heresy in Western Europe, 12th–13th Centuries; 39–51: Assmann, J.: Echnaton – Paradigma einer gescheiterten Häresie?; 53–65: Faure, B.: Heresies in East-Asian Buddhism; 67–93: Haar, B. J. ter: Whose Norm, whose Heresy? The Case of Chinese White Lotus Movement; 95–114: Hamlin, C.: Faust und Erdgeist: Goethes Radikale Transformation der Teufelsbeschwörung; 115–135: Bohrer, K. H.: Metaphorik und Häresie:

Die romantische Entstellung des Geistes; 137–149: ZAKZOUK, M.: Zum Problem der Häresien in der islamischen Geschichte; 151–167: SANDERS, J. A.: Canon as Dialogue; 169–188: BAUER, J.E.: „Häresie": Religionskritische Thesen zur Auflösung des Begriffs im Geiste des Judentums.

Kirche im Übergang, hg. v. Josef Ernst. Paderborn: Bonifatius 2003. 251 S. kt € 15,40 ISBN: 3–89710–243–9: 9–20: Ernst, J.: Kirche im Übergang; 21–42: FUHS, H. F.: Volk Gottes – JHWHs Verwandtschaft. Basiskirchliche Strukturen im Alten Testament; 43–65: DILLMANN, R.: Ekklesiale Wirklichkeit im Neuen Testament. Ein kommunikatives Netzwerk eigenständiger Ortskirchen; 67–83: HERR, B.: „Der Mensch kennt seine Zeit nicht" (Koh 9,12). Der Umgang mit der Heiligen Schrift mit dem Wandel der Zeit; 85–102: HATTRUP, D.: Die Last der Kirchengeschichte. Der Mensch denkt, Gott lenkt; 103–121: ALTHAUS, R.: Das Kirchenrecht – ein Denkmal für die Ewigkeit?; 123–139: KUHNE, W.: Land im Wandel. Von Natur und Milieu zur personalen Entscheidung; 141–161: HERR, T.: Christentum unter den Bedingungen der Postmoderne. Die Kirchen vor den Herausforderungen unserer Zeit; 163–178: THÖNISSEN, W.: Nötiger Streit statt unnützem Gezänk. Melanchthons ökumenische Bedeutung; 179–197: NEUNER, P.: Kirchengemeinschaft – nur ein Wunschtraum? Das Herrenmahl in ökumenischer Relevanz; 199–223: MARKUS, G.: In Würde sterben. Patient und Arzt, Begegnung auf der Grenze; 225–251: GLEIXNER, H.: „Ethik des Genoms?" Moderne Gentechnik und Biomedizin auf dem ethischen Prüfstand.

Theologie der Gegenwart 46, 3/2003, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2003. € 28,00 pro Jahr. ISSN 0342–1457: 162–169: McKeever, M.: Frühling in Medellín. Dreißig Jahre Befreiungstheologie; 170–183: AMANN, T. A.: Der ökumenische Auftrag als Gemeinpflicht aller Gläubigen; 184–192: BÖTTIGHEIMER, C.: Kirchliche Glaubwürdigkeit. Ein offenes Wort zum römischen Nihil-obstat-Verfahren; 193–203: HOCHSCHILD, M.: Das „Vergebliche-Hoffnung-Syndrom". Die pastorale Logik des Misslingens und die Aussichten des Gelingens; 204–210: FEESER-LICHTERFELD, U.: Der Beitrag der Pastoral zu einer notwendigen Alternskultur; 211–222: MÜLLER, P.: Die Christen als „Seele der Welt". Zur Aktualisierung eines Leitgedankens aus dem Schreiben an Diognet; 223–226: ZEILINGER, F.: Berufung und Sendung.

Theologie der Gegenwart 46, 3/2003, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2002. € 28,00 pro Jahr. ISSN 0342–1457: 242–253: DEMMER, K.: Ökumenische Klippen im bioethischen Gespräch? Fragen zum Positionspapier „Pluralismus als Markenzeichen"; 254–269: SCHÄRTL, T.: Soziobiologie der Religion? Das religiöse Verhältnis in der Spannung zwischen Natur und Geist; 270–285: HOCHSCHILD, M.: Die Alchimie des Wortes. Über das Große und das Kleine Testament; 286–290: HILBERATH, B. J.: Priester aus Leidenschaft. Eine Offensive als Flucht nach vorn; 291–296: WEISS, M.: Die Religion im Kontext des „Schwachen Denkens". Gianni Vattimos Interpretation des Christentums; 297–300: ZEILINGER, F.: Berufungen nach Johannes; 301–306: HOCHSCHILD, M.: Zweimal Beckett – und zurück, bitte! Die neuere Kirchentheorie verspielt produktive Unschärfen.

Theologie der Gegenwart 46, 3/2003, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2003. € 28,00 pro Jahr. ISSN 0342–1457: 2–14: MÜLLER, P.: Katabase und Anabase Jesu Christi. Ein christologisches Grundmodell; 15–21: SCHLÖGEL, H.: Ein Recht, die Wahrheit zu kennen? Wahrhaftigkeit als Grundhaltung; 22–31: RIEGER, R.: Ungeliebte Schwester? Das Verhältnis der christlichen Sozialethik zur Kanonistik auf dem Hintergrund der Diskussion um Recht und Gerechtigkeit; 32–49: SCHEULE, R. M.: Keine Angst vor Rational Choice. Die „Wert-Erwartungstheorie" und ihr ethischer Ertrag; 50–56: HOCHSCHILD, M.: Komplizen des Unterschieds: die Hauptberuflichen in der Kirche; 57–66: BAUSENHART, G.: Ist die Kirche planbar? Theologisch-polemische Bemerkungen; 67–70: ZEILINGER, F.: Paulus, berufener Apostel Jesu Christi.

Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen. Dokumentation des IX. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt a. M.: Iko 2003. 242 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 16), 19,90 € ISBN: 9–14: APEL, K.-O.: Is a political conception of "overlapping consensus" an adequate basis for global justice?; 15–29: VILLORO, K.: Kommunitarische und republikanische Demokratie; 47–68: BOHÓRQUEZ, C. L.: Theorie und Praxis der Demokratien in den Kulturen. Erfahrungen aus der gegenwärtigen Situation Venezuelas; 69–88: CULLEN, C.: Demokratischen Traditionen in Argentinien; 89–111: DUSSEL, E.: Permanenter Kriegszustand und kritische Vernunft; 113–128: HINKELAMMERT, F. J.: Die Aushöhlung der Menschenrechte durch die gegenwärtige Globalisierung: Die Machtkrise der privaten Bürokratien; 129–160: SCHELKSHORN, H.: Rationale Selbstbestimmung oder entfesselte Selbstkreation? Zum Freiheitsverständnis moderner Demokratie; 161–170: LABICA, G.: Aktuelle Probleme der Demokratie; 171–183: NYEME TESE, J. A.: Afrika und die Demokratie; 185–216: DEMENCHONOK, E.: Democracy and Culture in Russia; 217–234: KIM SANG-BONG: Was bedeutet Freiheit? Eine Frage, gestellt aus der Erfahrung der Demokratisierung in Südkorea heraus; 235–239: TUBINO, F.: Demokratie im Gespräch der Kulturen: eine Zusammenfassung.

Um unsere Zeit zu bedenken. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart, hg. Andreas Bsteh / Tahir Mahmood. – Mödling: St. Gabriel 2003. 187 S., kt € 13,80 ISBN: 3–85264–599–9: 11–12: SCHABESTARI, M. M.: Die Wertkrise unserer Zeit als Bedrohung für das menschliche Leben; 19–24: GABRIEL, I.: Gerechtigkeit als zentrale Herausforderung für das 21. Jahrhundert; 31–38: MAHMOOD, S. S.: Bildung als Schlüssel zur Überwindung der Armut; 45–49: KHODR, T.: Das Problem der Gewalt – und keine Lösung?; 55–61: MAHMOOD, T.: Recht auf Religion: Das Auseinanderklaffen von Recht und Praxis; 67–70: OTT, H.: Humanität muß wachsen in direkten menschlichen Begegnungen; 87–97: IQBAL, N.: Probleme der Menschheit auf dem Weg in das Dritte Jahrtausend; 103–112: MARBOE, I.: Gerechtigkeit und Friede als Überlebensfragen für die Menschheit; 119–124: KHOURY, A.T.: Konfliktlösung und Versöhnung. Als Vorstufe zu einem positiven Frieden und zu einem gedeihlichen Miteinander; 141–146: MIHÇIYAZGAN, U.: Über die Notwendigkeit, das Mensch-Sein neu zu bestimmen; 153–158: KHIDOYATOV, G. A.: Jahr des Dialoges der Zivilisation und Kulturen; 163–166: POTZ, R.: Eine Politik der offenen Räume als Herausforderung für Staaten und Religionen.

Universalität und Partikularität in der Kirche, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 2003. 175 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 37), kt € 34,80 ISBN: 3–402–04368–8: 5–19: HIEROLD, A. E.: Gesamtkirche und Autonomie der Teilkirchenverbände; 23–38: PIRSON, D.: Die protestantischen Kirchen im universalkirchlichen Zusammenhang; 59–68: MÜLLER G. L.: In quibus et ex quibus – Zum Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche; 87–120: JESTAEDT, M.: Universale Kirche und nationaler Verfassungsstaat – Die Dichotomie von Universalität und Partikularität der Katholischen Kirche als Herausforderung des Staatskirchenrechts; 123–136: DE WALL, H.: Einheit im Bekenntnis und Territorialer Partikularismus – Staatskirchenrechtliche Aspekte der Einheit der Evangelischen Kirche.

Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation, hg. v. Michael Bongardt / Rainer Kampling / Markus Wörner. Münster: Aschendorff 2003. 236 S. (Jerusalemer Theologisches Forum, 4), kt € 37,00 ISBN: 3–402–07503–2: 19–43: WÖRNER, M. H.: Interreligiöse Verständigung als Gespräch? Vorüberlegungen zur Hermeneutik interreligiöser Kommunikation; 45–79: EDMONDSON, R.: Interreligiöses Verstehen – Kultursoziologische Probleme und Paradoxien; 81–111: LALLA, S.: Religiöses Verstehen – eine Antwort bei Wittgenstein?; 115–141: BONGARDT, M.: Selbstbewusste Toleranz – Perspektiven einer christlichen Religionstheologie im Anschluss an Nicolaus Cusanus und Ernst Cassirer; 143–165: PELLEGRINI, S.: Hermeneutik des interreligiösen / interkulturellen Dialogs: Anregungen aus dem NT; 167–177: KAMPLING, R.: Iudaeus Iesus Christus Dominus noster – Christologie als Verpflichtung auf das christliche Reden mit Israel; 181–192: AMALADASS, A.: Geistiges Suchen und Spiritualität – Eine interkulturelle Perspektive; 193–207: BLUM, M.: Vom Dialogischen der Konvivenz – Implikationen jüdisch-christlicher Begegnungen; 209–224: CULLEN, B.: Tradition, Moderne und Interreligiöses Verstehen – Der Fall Nordirland.

Bibelwissenschaft

Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, hg. v. Jan. C. Gertz / Konrad Schmid / Markus Witte. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2002. 345 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 315), geb. 98,00 € ISBN: 3–11–017121-X: 1-23: SKA, J. L.: The Yahwist, a Hero with a Thousand Faces. A Chapter in the History of Modern Exegesis; 25–47: DE PURY, A.: Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. *'Elohim* als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch; 49–61: BLENKINSOPP, J.: A Post-exilic lay source in Genesis 1–11; 63–81: GERTZ, J.C.: Abraham, Mose und der Exodus. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Gen 15; 83–118: SCHMID, K.: Die Josephsgeschichte im Pentateuch; 119–156: BLUM, E.: Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen; 157–171: SCHMITT, H.-C.: Das sogenannte jahwistische Privilegrecht in Ex 34,10–28 als Komposition der spätdeuteronomistischen Endredaktion des Pentateuch; 173–189: DOZEMANN, T. B.: Geography and Ideology in the Wilderness Journey from Kadesh through the Transjordan; 191–213: WITTE, M.: Der Segen Bileams – eine redaktionsgeschichtliche Problemanzeige zum „Jahwisten" in Num 22–24; 215–231: RÖMER, T. C.: Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur „Quellenscheidung" im vierten Buch des Pentateuch; 233–246: AULD, A. G.: Samuel, Numbers, and the Yahwist-Question; 247–273: JOHNSTONE, W.: The Use of the Reminiscences in Deuteronomy in Recovering the Two Main Literary Phases in the Production of the Pentateuch; 275–294: KNAUF, E. A.: Towards an Archaeology of the Hexateuch; 295–323: KRATZ, R. G.: Der vor- und der nachpriesterliche Hexateuch. Ausgewählte Bibliographie zum Problem des „jahwistischen Geschichtswerkes" innerhalb des Pentateuchs/Hexateuchs.

Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, hg. v. Jens Schröter / Ralph Brucker. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2002. 472 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 114), geb. € 118,00 ISBN: 3–11–017511–8: 15–66: KELBER, W. H.: Der historische Jesus. Bedenken zur gegenwärtigen Diskussion aus der Perspektive mittelalterlicher, moderner und postmoderner Hermeneutik; 67–88: MOXTER, M.: Erzählung und Ereignis. Über den Spielraum historischer Repräsentation; 89–129: DUNN, J. D. G.: "All that glisters is not Gold". In Quest of the Right Key to unlock the way to the historical Jesus; 163–212: SCHRÖTER, J.: Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus; 213–241: TUCKETT, C. M.: Q and the Historical Jesus;

243–272: Aune, D. E.: Assessing the Historical Value of the Apocryphal Jesus Traditions. A Critique of Conflicting Methodologies; 273–336: Frey, J.: Der historische Jesus und der Christus der Evangelien; 337–355: Löhr, H.: Jesus und der Nomos aus der Sicht des entstehenden Christentums. Zum Jesus-Bild im ersten Jahrhundert n. Chr. und zu unserem Jesus-Bild; 255–392: Wolter, M.: „Gericht" und „Heil" bei Jesus von Nazareth und Johannes der Täufer. Semantische und pragmatische Beobachtungen; 393–408: Pokorny, P.: Stilistische und rhetorische Eigentümlichkeiten der ältesten Jesustradition; 409–427: Luz, U.: Warum zog Jesus nach Jerusalem?; 429–461: Lindemann, A.: Jesus als der Christus bei Paulus und Lukas. Erwägungen zum Verhältnis von Bekenntnis und historischer Erkenntnis in der neutestamentlichen Christologie.

Die älteste Überlieferung von Willirams Kommentar des Hohen Liedes. Edition – Übersetzung – Glossar, hg. v. Rudolf Schützeichel / Birgit Meineke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 357 S. (Studien zum Althochdeutschen, 39), geb. € 59,00 ISBN: 3–525–20354–3.

Neue Kirchengeschichte

Reformierte Bekenntnisschriften. Bd 1/1 1523–1534, hg. v. Heiner Faulenbach / Eberhard Busch. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2002. 583 S., geb. € 98,00 ISBN: 3–7887–1906–0: 1–67: Faulenbach, H.: Einleitung; 68–101: Busch, E.: 1. Zwinglis Thesen von 1523; 102–151: Busch, E.: 2. Die Zürcher Einleitung von 1523; 152–163: Neuser, W. H.: 3. Die Memminger Thesen von 1525; 164–172: Neuser, W. H.: Die Kaufbeurer Thesen von 1525; 173–179: Goeters, J. F. G.: 5. Ilanzer Schlussreden von 1526; 180–196: Meyer, D.: 6. Ostfriesische Artikel des Aportanus von 1526; 197–205: Neuser, W. H.: 7. Berner Thesen von 1528; 206–210: Mühling, A.: 8. Zürcher Prädikanteneid von 1528; 211–237: 9. Ostfriesisches Bekenntnis von 1528; 238–258: Faulenbach, H.: 10. Die Basler Reformationszeitalter von 1529; 259–267: Neuser, W. H.: 11. Die Marburger Artikel von 1529; 268–420: Esser, H. H.: 12. Summaire von Guillaume Farel (1529) in der Fassung von 1534; 421–446: Neuser, W. H.: 13. Zwinglis „Fidei ratio" von 1530; 447–494: Neuser, W. H.: 14. Confessio Tetrapolitana von 1530; 495–507: Mühling, A.: 15. Zwinglis „Christianae fidei brevis et clara expositio ad regem Christianum (Appendix) von 1531; 508–548: 16. Krüger, F.: 16. Lehrartikel des Berner Synodus 1532; 549–570: Neuser, W. H.: 17. Die Erklärung von Chanforan 1532; 571–583: Faulenbach, H.: 18. Das Basler Bekenntnis von 1534.

Religionspädagogik

meditatio. Beiträge zur Theologie und Religionspädagogik der Spiritualität, hg. v. Werner Simon. – Münster: Lit 2002. 429 S. (Forum Theologie und Pädagogik, Bd 4), kt € 15,90 ISBN: 3–8258–6035–3: 5–16: Feifel, E.: Umkehren – Heilwerden – Leben. Religionspädagogische Perspektiven der Glaubensvermittlung; 17–29: Gevaert, J.: L'esperienza religiosa: una via d'accesso al Vangelo? Religiöse Erfahrung: ein Zugangsweg zum Evangelium?; 31–50: Nipkow, K. E.: Plurale Profile spiritueller Erneuerung und Erziehung – vergleichende Beobachtungen aus evangelischer Sicht?; 51–66: Sauer, R.: Gotteserfahrung in der Mystik des Alltags. Zur Spiritualität von Laien – gestern und heute; 67–80: Oser, F.: Mystische und psychologische Stufen der religiösen Entwicklung: inkompatibel, analog, ergänzungsbedürftig? Ein spekulativer Vergleich; 81–92: Biesinger, A. / Kiessling, K.: Meditation und Kontemplation als Grenzerfahrung. Ein religionspädagogischer Diskussionsbeitrag zum Konzept einer „Deautomatisierung von Kategorisierungsprozessen"; 95–104: Schenke, L.: Der betende Jesus und das Gebet der Jünger im Markusevangelium; 105–117: Volz, L.: Jesus unterweist seine Jünger im Beten. Eine Auslegung der Gebetsunterweisung Lk 11,1–13; 119–130: Miller, G.: Meditative „Fingerübungen". An biblischen Texten entlang; 131–143: Becker, H.: „Cantando meditari". Zur Bedeutung des Psalmengesangs im Wortgottesdienst der Messe; 147–159: Knobloch, S.: Verwurzelt im Geheimnis Gottes – Franz von Assisi als Mystiker; 161–175: Lange, G.: Mystik per Bild? Zur spirituellen Leistungsfähigkeit von Bildwerken; 177–188: Stock, A.: Betrachtung der Betrachtung. Zu Dürers „Hieronymus im Gehäus" (1514); 189–209: Zwergel, H. A.: Sehen lernen, was sich zeigt – Ludwig Wittgensteins Ringen um Sinn; 211–229: Schreijäck, T.: Über die abwesende Anwesenheit Gottes. Spirituelle Anrührungen in der Begegnung mit lateinamerikanischer Lyrik; 231–243: Friemel, F. G.: Nachdenken über den Teufel; 247–260: Blasberg-Kuhnke, M.: Entdecken – Staunen – Bewundern. Religiosität und Spritiualität von Kindern im Horizont religiöser Elementarerziehung; 261–275: Simon, W.: Maria Montessoris „Übung der Stille" mit Kindern. Ein Ansatz spirituell relevanten Lernens; 277–287: Mette, N.: Spirituelle Entwicklung und Bildung im Kindesalter. Ein Forschungsprojekt von David Hay und Rebecca Nye; 289–303: Wegenast, K.: Spiritualität in der Schule? Überlegungen zu einer möglichen Gestalt im Religionsunterricht; 305–321: Bucher, A.A.: Was tat sich in den neunziger Jahren in der Symboldidaktik? Eine Literaturauswahl in bilanzierender Absicht; 323–340: Schuh, H.: Als Mensch und als Christ in Schule und Religionsunterricht (be)stehen – Impulse der christlich orientierten Gestaltpädagogik zu Diakonie und Spiritualität (nicht nur) von ReligionslehrerInnen; 353–362: Tzscheetzsch, W.: Jugend, kirchliche Jugendarbeit und Spiritualität; 363–381: Binz, A.: Neue Formen der Spiritualität. Eine Herausforderung für die Erwachsenenbildung und die Pastoral; 385–392: Zirker, H.: „Fussnoten und Anmerkungen". Vorlesung zum Abschluss der theologischen Dienstzeit.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Bergstr. 13, CH-6004 Luzern;
Prof. Dr. Klaus Arntz, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaumrück 31, D-35041 Marburg;
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg im Breisgau;
DDr. habil Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghost;
Dr. Dominik Bertrand-Pfaff, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Dr. Reinhold Boschki, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Martin Ebner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Prof. Dr. Bernhard Fraling, Janningsweg 44, D-48159 Münster;
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Hans Kessler, Grünebergplatz 1, 60323 Frankfurt;
Edeltraud Koller, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz;
Dr. Michael Konkel, Rosenstr. 7, D-53111 Bonn;
Dr. Karsten Kreutzer, Herrenstr. 35, D-79098 Freiburg;
Prof. Dr. Claus-Peter März, Goethestr. 22, D-99096 Erfurt;
Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 2, D-32547 Bad Oeynhausen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, D-34414 Warburg;
Prof. Dr. Manfred Probst SAC, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Dorothea Sattler, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Johannes Schlageter, Friedrlich-Ebert-Str. 34, D-68167 Mannheim;
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart;
Prof. Dr. Konrad Schmid, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich;
Prof. Dr. Walter Schmithals, Hamburger Str. 16, D-14197 Berlin;
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb.; D-80799 München;
Dr. Knut Wenzel, Hafnersteig 25, D-93049 Regensburg;
Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, D-65835 Liederbach;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Hof 1, D-53113 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, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Boris Krause, Alexander Scholz
Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG,
Druckhaus · Münster 2004
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2004 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

Klartext

Neue Reihe in fünf Bänden: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Preisvorteil bis 31. 12. 2004

Herausgeber:

Prof. em. Dr. Dr. h.c. Peter Hünermann und Prof. Dr. Bernd Jochen Hilberath, Universität Tübingen

Mitkommentatoren:

Prof. Dr. Guido Bausenhart, Systematische Theologie, Universität Hildesheim

Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Praktische Theologie, Universität Tübingen

Prof. Dr. Helmut Hoping, Dogmatik und Liturgiewissenschaft, Universität Freiburg

Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Liturgiewissenschaft, Universität München

Prof. Dr. Hans-Joachim Sander, Dogmatik, Universität Salzburg

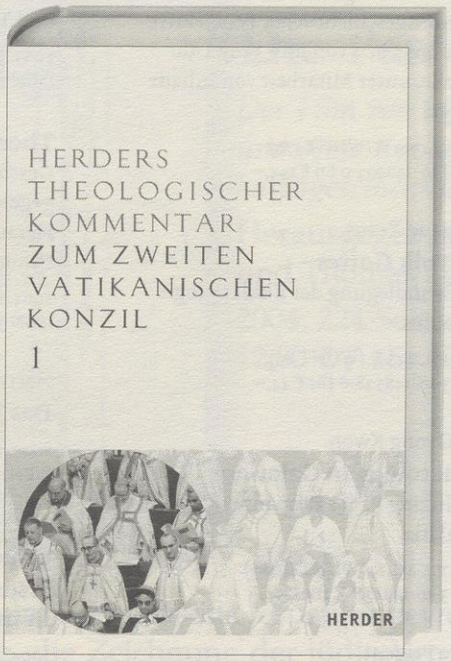
Prof. Dr. Joachim Schmiedl, Kirchengeschichte, Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Prof. Dr. Roman Siebenrock, Fundamentaltheologie, Universität Innsbruck

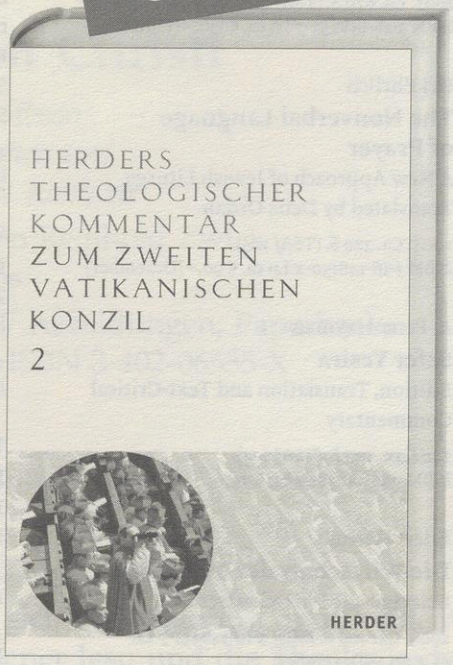
Erscheinungstermine:

Band 1 und 2: September 2004
Band 3: Frühjahr 2005
Band 4: Sommer 2005
Band 5: Herbst 2005

Das Werk wird nur geschlossen abgegeben (Pflichtfortsetzung!)



Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils
Lateinisch-deutsche Studienausgabe
Herausgegeben von Peter Hünermann
Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil,
Band 1: *976 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag*
Einführungspreis bis 31.12.2004: € 68,–
(Ab 1.1.2005: € 75,–)
ISBN 3-451-28530-4



Sacrosanctum concilium
kommentiert von Reiner Kaczynski
Inter mirifica
kommentiert von Hans-Joachim Sander
Lumen gentium
kommentiert von Peter Hünermann
Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil,
Band 2: *624 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag*
Einführungspreis bis 31.12.2004: € 58,–
(Ab 1.1.2005: € 65,–)
ISBN 3-451-28531-2

Das Gesamtwerk im Überblick: *Band 1:* Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-deutsche Studienausgabe; *Band 2-4:* Theologischer Kommentar der Konzilsdokumente (in chronologischer Reihenfolge); *Band 5:* Hermeneutik und Rezeption/Schlussreflexion/Gesamtregister

Weitere Informationen erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung oder bei Verlag Herder, Kundenservice, D-79080 Freiburg.

www.herder.de

HERDER

Neu bei Mohr Siebeck

Denker des Christentums
Herausgegeben von Christine Axt-Piscalar und Joachim Ringleben

2004. X, 324 S. (UTB 2608).
ISBN 3-8252-2608-5 Br 14,90

Jan Dochhorn
Die Apokalypse des Mose
Text, Übersetzung, Kommentar

2005. Ca. 620 S. (TSAJ).
ISBN 3-16-148255-7 Ln ca. € 130,– (Januar)

Uri Ehrlich
The Nonverbal Language of Prayer
A New Approach of Jewish Liturgy
Translated by Dena Ordan

2004. Ca. 320 S. (TSAJ 105).
ISBN 3-16-148150-x Ln ca. € 90,– (Dezember)

A. Peter Hayman
Sefer Yesira
Edition, Translation and Text-Critical Commentary

2004. IX, 206 S. (TSAJ 104).
ISBN 3-16-148381-2 Ln € 79,–

Eilert Herms
Die Wirtschaft des Menschen
Beiträge zur Wirtschaftsethik

2004. Ca. 400 S. ISBN 3-16-148451-7 Ln ca. € 80,– (Dezember)

Kirsten Huxel
Ontologie des seelischen Lebens
Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluß an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey

2004. XI, 444 S. (RPT 15).
ISBN 3-16-148524-6 fBr € 69,–

Justification and Variegated Nomism
Volume II: The Paradoxes of Paul
Edited by D.A. Carson, Peter T. O'Brien and Mark A. Seifrid

2004. XIII, 545 S. (WUNT II/181).
ISBN 3-16-148400-2 fBr € 54,–

James A. Kelhoffer
The Diet of John the Baptist
»Locusts and Wild Honey« in Synoptic and Patristic Interpretation

2004. Ca. 270 S. (WUNT 176). ISBN 3-16-148460-6 Ln ca. € 65,– (Dezember)

Matthias Köckert
Leben in Gottes Gegenwart
Studien zum Verständnis des Gesetzes im Alten Testament

2005. Ca. 330 S. (FAT 43).
ISBN 3-16-148415-0 Ln ca. € 90,– (Januar)

Kontexte des Johannesevangeliums
Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive
Herausgegeben von Jörg Frey, Udo Schnelle, unter Mitarbeit von Juliane Schlegel

2004. IX, 799 S. (WUNT 175).
ISBN 3-16-148303-0 Ln € 144,–

Wolfgang Kraus
Das Volk Gottes
Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus

2004. XII, 443 S. (WUNT 85).
ISBN 3-16-148538-6 fBr € 44,–

Yon-Gyong Kwon
Eschatology in Galatians
Rethinking Paul's Response to the Crisis in Galatia

2004. XV, 258 S. (WUNT II/183).
ISBN 3-16-148438-X fBr € 54,–

Pierre Prigent
Commentary on the Apocalypse of St. John
Translated from French into English by Wendy Pradels

Studienausgabe. 2004. XIV, 717 S.
ISBN 3-16-148453-3 fBr € 69,–

James N. Rhodes
The Epistle of Barnabas and the Deuteronomic Tradition
Polemics, Paraenesis, and the Legacy of the Golden-Calf Incident

2004. XII, 261 S. (WUNT II/188).
ISBN 3-16-148377-4 fBr € 54,–

Joachim Ringleben
Arbeit am Gottesbegriff
Band II: Klassiker der Neuzeit

2005. Ca. 400 S.
ISBN 3-16-148502-5
fBr € 59,– (Januar)

Hermann Spieckermann
Gottes Liebe zu Israel
Studien zur Theologie des Alten Testaments

Studienausgabe 2004. X, 234 S. (FAT 33).
ISBN 3-16-148517-3 Br € 49,–

Claudia Süssenbach
Der elohistische Psalter
Untersuchungen zur Komposition und Theologie von Ps 42-83

2005. Ca. 430 S. (FAT II/7).
ISBN 3-16-148356-1 fBr € 74,– (Januar)

Theologie und Kosmologie
Geschichte und Erwartungen für das gegenwärtige Gespräch
Herausgegeben von Jürgen Hübner, Ion-Olimpiu Stamatescu und Dieter Weber

2004. IX, 519 S. (RuA 11).
ISBN 3-16-148475-4 fBr € 79,–

Hartwig Thyen
Das Johannesevangelium

2005. Ca. 800 S. (HdbNT I/6).
ISBN 3-16-148485-1 Br ca. € 50,–;
ISBN 3-16-148486-x Ln ca. € 100,– (März)

Clinton Wahlen
Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels

2004. XIV, 272 S. (WUNT II/185).
ISBN 3-16-148387-1 fBr € 54,–

Wahrheit in Perspektiven
Probleme einer offenen Konstellation
Herausgegeben von Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger

2004. VIII, 410 S. (RPT 14).
ISBN 3-16-148286-7 fBr € 59,–

Arie W. Zwiep
Judas and the Choice of Matthias
A Study on Context and Concern of Acts 1:15-26

2004. XXI, 270 S. (WUNT II/187).
ISBN 3-16-148452-5 fBr € 54,–



Mohr Siebeck
Postfach 2040
D-72010 Tübingen

Fax 07071 / 51104
e-mail: info@mohr.de
www.mohr.de

Aktuelle Informationen per e-mail – jetzt anmelden unter www.mohr.de/form/eKurier.htm



Die Passion Christi

Der Film von Mel Gibson
und seine theologischen und
kunstgeschichtlichen Kontexte

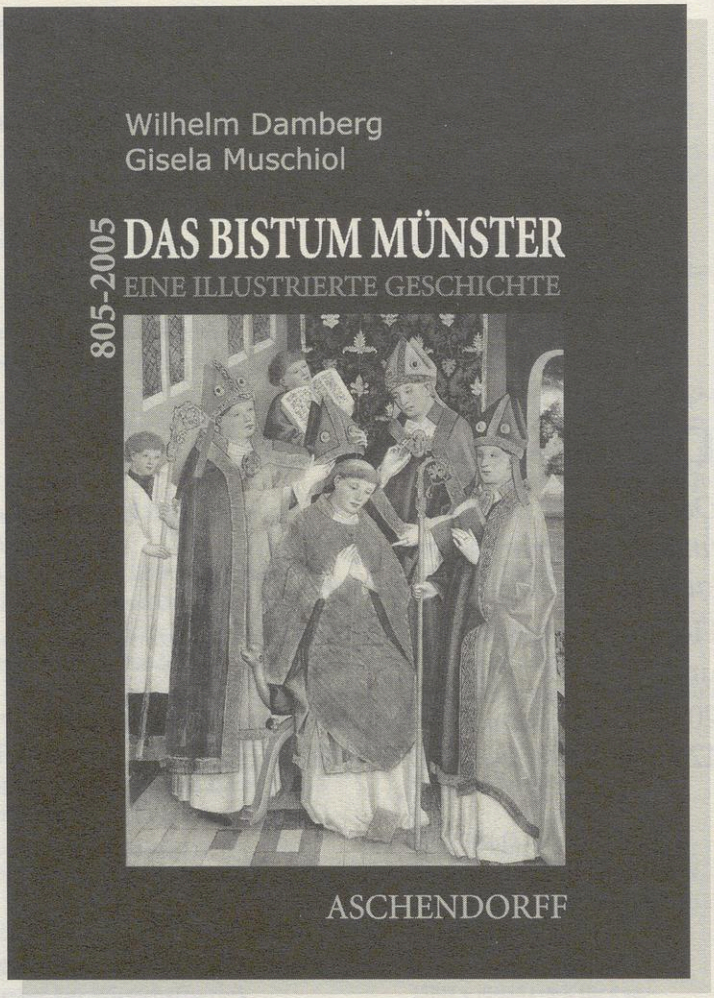
Herausgegeben von Reinhold Zwick
und Thomas Lentes

2004, 224 Seiten, 27 Abbildungen, Paperback,
12,80 € / sFr 23,–. ISBN 3-402-06555-X

Die anhaltende Kontroverse um Mel Gibsons Jesusfilm bewegt sich vor allem um drei Problemfelder: die Gewaltdarstellung, die Zeichnung der jüdischen Gegner Jesu und die Theologie des Films, insbesondere das in ihm vertretene Konzept von Opfer und Sühne. Immer wieder begegnen Fragen wie: Liegt die explizite Darstellung von brutalster Gewalt nicht auf der Linie alter und neuer Passionsdarstellungen in der bildenden Kunst? Steht der Film nicht in einer ehrwürdigen Tradition der Passionsfrömmigkeit - von der mittelalterlichen Kreuzesmystik bis zu Clemens Brentanos »Das Bittere Leiden unseres Herrn Jesus Christus« nach den Visionen Anna Katharina Emmericks, jenem Buch, das den Regisseur erklärtermaßen entscheidend inspiriert hat? Fällt der dem Film verschiedentlich vorgeworfene Antijudaismus nicht auf die Evangelien als seine Vorlagen zurück? Feiern wir nicht in der Eucharistie eben jenes Opfer, das der Film zwar drastisch, aber grundsätzlich doch in der richtigen Perspektive anvisiert? Ist es nicht der grausame Tod am Kreuz, der uns erlöst hat?

In vielerlei Hinsicht sind Theologie und Kunstgeschichte durch den neuen Passionsfilm angefragt. Bei einem Symposium an der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster, zu dem die Forschungsgruppe »Kulturgeschichte und Theologie des Bildes« eingeladen hatte, nahmen ausgewiesene Fachvertreter aus der Perspektive ihrer Disziplin Stellung. *Der Band enthält Beiträge von Martin Ebner, Andreas Gormans, Reinhard Hoeps, Otto Huber, Thomas Lentes, Thomas Schärtl, Martin Stuflesser, Jürgen Werbick und Reinhold Zwick.*

ASCHENDORFF VERLAG



Wilhelm Damberg / Gisela Muschiol

Das Bistum Münster

Eine illustrierte Geschichte 805–2005

2004, 272 Seiten, 350 Abbildungen, geb.
24,80 € / sFr 43,50 . ISBN 3-402-03414-X

»1200 Jahre Bistum Münster 805–2005« – Zwei ausgewiesene Kirchenhistoriker strukturieren diese 12 Jahrhunderte in 14 kompakten Kapiteln: Christentum vor der Gründung des Bistums Münster, Missionierung der Sachsen in Westfalen, Bistumsgründung durch Karl den Großen, Ausbau des Bistums, Kirche und Gesellschaft im frühen und hohen Mittelalter, Reformen in der Kirche, Blütezeit des Bistums, Gläubige und Geistliche – Frömmigkeit im Mittelalter, Zwischen Reformversuch und Reformation, Reformation, Konfessionalisierung und Zeitalter der Aufklärung, Säkularisation, Kampf um die Kirchenfreiheit und die Anfänge des organisierten Laienkatholizismus, Auf dem Weg in die moderne Gesellschaft: Kirche und Katholizismus als Sondergesellschaft im Deutschen Reich, Nachkriegszeit und Bundesrepublik Deutschland. 380 ausgesuchte Bilder – oft in Farbe – führen in einer Zeitreise diese 1200 Jahre anschaulich vor Augen. Wie wird wohl das nächste, noch nicht geschriebene Kapitel der Bistumsgeschichte lauten?

ASCHENDORFF VERLAG

28. JAN. 2005

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 | **2004** | **100. Jahrgang**

Religionsersatz oder locus theologicus? Neue Annäherungen an das Kino aus theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive (Reinhold Zwick) . . . . . **Sp. 441**

Gregor der Große (540 – 604). Der Streit um die gregorianischen Dialoge und neue Perspektiven im Blick auf einen Kirchenvater (Stephan Ch. Kessler SJ) . . . . . **Sp. 463**

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 471

DALFERTH, Ingo U.: Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung (Gunther Wenz)

LEHMANN, Hartmut: Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion (Harald Wagner)

SCHULZ, Michael: Hans Urs von Balthasar begegnen (Wolfgang Beinert)

Bibelwissenschaften . . . . . Sp. 475

STÜHLMEYER, Thomas: Veränderungen des Textverständnisses durch Bibliodrama. Eine empirische Studie (Gudrun Lohkemper-Sobiech)

Exegese NT . . . . . Sp. 476

BUSSE, Ulrich: Das Johannesevangelium, Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986–1998 (Klaus Scholtissek)

LANGNER, Cordula: Pro-Existenz Jesu. Das Jesus-Bild Heinz Schürmanns: Glaubenszeugnis der exegetischen Reflexion und Ausdruck seiner Jesus-Beziehung (Detlev Dormeyer)

LOHSE, Eduard: Der Brief an die Römer (Stefan Schreiber)

LÜHRMANN, Dieter: Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen (Tobias Nicklas)

SCHMID, Hansjörg: Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem (Klaus Scholtissek)

Dogmatik . . . . . Sp. 486

Johann Sebastian Drey: Praelectiones dogmaticae 1815–1834, hg. v. Max SECKLER (Raimund Lachner)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 489

Der Passauer Vertrag von 1552. Politische Entstehung, reichsrechtliche Bedeutung und konfessionsgeschichtliche Bewertung, hg. v. Winfried BECKER (Manfred Heim)

MÜLLER, Winfried: Die Aufklärung (Hubert Wolf)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 490

FREILINGER, Christoph: Die Amtseinführung des Pfarrers. Die liturgischen Ordnungen und ihre Bilder des Gemeindeleiters – eine Studie zum deutschen Sprachgebiet in der Neuzeit (Manfred Probst SAC)

Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage, hg. v. d. LITURGISCHEN INSTITUTEN Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg (Stefan Rau)

Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, hg. v. Klemens RICHTER / Thomas STERNBERG (Manfred Probst SAC)

STUBENRAUCH, Thomas: Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983. (Stefan Rau)

WINTER, Stephan: Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie (Lothar Lies SJ)

Ein evangelisches Zeremoniale. Liturgie vorbereiten, Liturgie gestalten, Liturgie verantworten, hg. v. ZEREMONIALE-AUSSCHUSS DER LITURGISCHEN KONFERENZ (Stefan Rau)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 501

DENNEMARCK, Bernd: Der Taufaubschub. Dogmatisch-kanonistische Grundlagen und rechtliche Ausgestaltung im Hoheitsgebiet der Deutschen Bischofskonferenz (Reinhild Ahlers)

Philosophie . . . . . Sp. 504

GLOYNA, Tanja: Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie (Burkhard Neumann)

MOGK, Rainer: Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Willhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern (Gunther Wenz)

SCHUMACHER, Bernhard N.: Rechenschaft über die Hoffnung. Josef Pieper und die zeitgenössische Philosophie (William J. Hoye)

Judentum . . . . . Sp. 509

WEIDNER, Daniel: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben (Joachim Valentin)

Theologie / Grenzfragen . . . . . Sp. 512

CHENU, Marie-Dominique: Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme (Marianne Heimbach-Steins)

Der Streit um die Zeit. Zeitmessung – Kalenderreform – Gegenzeit – Endzeit, hg. v. Markwart HERZOG (Wolfgang Beinert)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 513

Bibliographie . . . . . Sp. 521

Allen Leserinnen und Lesern

der Theologischen Revue wünschen wir ein gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2005!

Prof. Dr. Harald Wagner

Zusammen mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Schriftleitung

BS: theol A 010

Religionsersatz oder locus theologicus?

Neue Annäherungen an das Kino aus theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive

Von Reinhold Zwick

Als am 25. Juni 2004 dem österreichischen Maler Arnulf Rainer die Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster verliehen wurde, nutzte Karl Kardinal Lehmann die Gelegenheit seines Festvortrags zu einem nachdrücklichen Appell an Kirche und Theologie, sich der „Herausforderung" durch „die im Spiegel der Kunst" geführte Auseinandersetzung mit unserer Wirklichkeit zu stellen.[1] Man komme „nicht umhin, sich darüber Gedanken zu machen, wie und warum die visuellen Künste heute religiöse Themen aufgreifen und ununterbrochen weitertransportieren in die Reflexion einer Gesellschaft, die sich als eine säkulare begreift" (8) – *noch* so begreift, möchten manche Diagnostiker vielleicht ergänzen (s. u. zu Graham Ward) –, „in der sich aber doch ein wachsendes Bedürfnis nach transzendentem Sinn, das die Kirchen in der sog. ‚Ersten Welt' offenbar nicht mehr ausreichend befriedigen können" (ebd.), bemerkbar mache. Der heute „überwiegend als Literatur- und Textwissenschaft" organisierten akademischen Theologie, die er wenigstens in Teilen in einer Spirale der immer neuen „Kommentare zu Kommentaren" gefangen sieht (und damit implizit an Georg Steiners Kritik am Wuchern des „Sekundären" anschließt), schreibt Lehmann die Aufgabe ins Stammbuch, sich verstärkt um die „wissenschaftliche Erfassung der visuellen Spuren religiösen Bewusstseins" zu bemühen (9). Dabei sei es „dringend erforderlich, daß das theologische Interesse an der bildenden Kunst schrittweise über den Bereich der klassischen christlichen Ikonographie ausgedehnt wird" auf die „zeitgenössischen visuellen Künste" (9f). Obgleich zu diesen Künsten zweifelsohne auch die Filmkunst rechnet, war sie seinerzeit in der von Lehmann bei dieser Gelegenheit erinnerten Leitlinie der Deutschen Bischofskonferenz zu „Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung" (1993), die dringlicher denn je darauf warte, daß ihre „weitgehend ungehört" verhallten „Impulse endlich umgesetzt" werden (9), übersehen oder unterschlagen worden. Hinsichtlich des Ausfalls der Filmkunst stand dieses Dokument allerdings nicht allein: Von marginalen Rekursen abgesehen, sucht man sie auch vergeblich in dem Anfang 1999 von der EKD und der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen" gemeinsam herausgegebenen „Impulspapier" mit dem nicht unbescheidenen Titel „Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrtausend". Die evangelische Filmarbeit reagierte seinerzeit schnell: mit einer Tagung über das „Verhältnis von Protestantismus und *Filmkultur*" (Herv. R. Z.).[2] Für den EKD-Filmbeauftragten Werner Schneider war das „Vergessen" des Films kein Zufall, sondern symptomatisch: denn „Filmkultur impliziert den Vorrang der Wahrnehmung vor der Gestaltung." Wer „sofort gestalten wolle, ohne vorher differenziert wahrgenommen zu haben, könne leicht in den Verdacht geraten, Kultur für eigene Zwecke instrumentalisieren zu wollen." Den Verdacht von Hans Werner Dannowski, seinem Vorgänger im Amt, der hier immer noch massive „Reserven gegenüber dem Bild" wirksam sah, erhärtet die Präambel zum „Medien"-Kap. des Impulspapiers, die feierlich an der „protestantischen Auszeichnung des ‚Wortes'" festhält und von den Bildern nur unter dem negativen Moment des „Überwältigtwerdens"[3] durch sie spricht.

Das beiderseitige ‚Vergessen' des Films war nicht zuletzt deshalb ärgerlich, weil gerade das Kino derjenige Kulturbereich ist, in dem der Dialog von Kirche und Kunst am kontinuierlichsten und intensivsten geführt wird, gestützt nicht zuletzt auf die Periodika „film-dienst" (jetzt beim „Rheinischen Merkur" angebunden) und „epd Film", auf die besten, auch in der Fachwelt hochgeschätzten deutschsprachigen Filmzeitschriften mit über 50- bzw. 20jähriger Tradition. Gleichwohl gehören beide Periodika als um ihrer Unabhängigkeit willen subventionierungsbedürftige Organe zu den in ihrer Existenz gefährdeten Arten. Nur eine breite Protestwelle in den Feuilletons konnte unlängst die Einstellung des „film-dienst" verhindern, wogegen die im „Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik" herausgegebene und (neben „Medien in Erziehung und Praxis") führende medienpädagogische Zeitschrift „medien praktisch" trotz aller Proteste 2003, in ihrem 27. Jahrgang, dem Sparbesen zum Opfer fiel – fatalerweise ausgerechnet in Zeiten, da sich „Medienkompetenz" als vielbeschworene und eingeforderte Schlüsselqualifikation etabliert hat und allenthalben auch für den Religionsunterricht und die kirchliche Bildungsarbeit der medienpädagogische Auftrag unterstrichen wird.

Freilich, es gab und gibt auch ermutigende Signale. Solche Ermutigungen hält die jüngere Vergangenheit bereit, beispielsweise der Blick darauf, wie in der ehemaligen DDR über Jahrzehnte hin von katholischer Seite unter schwierigsten Bedingungen eine intensive, unabhängige Filmkritik aufrechterhalten wurde. Anhand von ausführlichen Interviews mit Zeitzeugen, die überhaupt sehr erhellende Einblicke in das Leben und Arbeiten von Kulturschaffenden in Zeiten der „Stasi" geben, hat diese Aktivitäten Alexander Seibold in seiner schmalen, im weiteren Sinn pastoralgeschichtlichen Diss. über die „Katholische Filmarbeit in der DDR"[4] erschlossen. Zu diesen Ermutigungen rechnet auch die Verleihung der Ehrendoktorwürde einer Theologischen Fakultät an einen Filmkünstler von Rang: am 15. 11. 1995 in Fribourg an den Regisseur Wim Wenders.[5] Durchaus auch als Wiedergutmachung für die Filmlücke in der erwähnten „Kunst und Kultur"-Leitlinie der DBK konnte man verstehen, daß am 10. 11. 2001 mit dem griechischen Regisseur Theo Angelopoulus erstmals ein Künstler aus der damit offiziell etablierten „Sparte: Kinofilm" (so der Untertitel des damaligen DBK-Pressespiegels) mit dem „Kunst- und Kulturpreis der deutschen Katholiken" ausgezeichnet wurde. Maßgeblich waren dabei laut der Preisbegründung nicht nur die thematische Dichte, mit der das Œuvre von Angelopoulus die großen, letzten Fragen bearbeitet, sondern gerade auch die ästhetische Kraft seiner Bildfindungen.

Ermutigender noch als solche symbolischen Akte der Anerkennung ist freilich das allenthalben zu beobachtende Vordringen des Filmmediums in die Agenda der theologischen Arbeit. Schon eine flüchtige Durchsicht der neueren Vorlesungsverzeichnisse der Fakultäten beider Konfessionen sowie der Angebote der katholischen und evangelischen Akademien zeigt, daß der Film dort vielfach bereits angekommen ist und von einer zumeist jüngeren Theologengeneration aus den Perspektiven der unterschiedlichsten Fächer (wobei die historischen Disziplinen noch etwas zurückstehen) diskutiert und in Lehre und Forschung integriert wird. Ungleich intensiver noch als im deutschen Sprachraum ist dies im anglo-amerikanischen Bereich der Fall, wo aufgrund der anders gelagerten Fächerstrukturen die Durchlässigkeit der „religious studies" zu den Kulturwissenschaften Tradition hat und sich der Film vielerorts bereits als integraler Gegenstand der Curricula etabliert hat. Der Vielfalt der Aufbrüche korrespondiert freilich hier wie dort eine solche Vielfalt der methodischen Ansätze und der Ziele, auf die hin man sich auf den Weg macht, daß es schon jetzt schwierig wird, einige Hauptpfade auszumachen. Eine Reihe von Arbeiten, die bei allem eigenen Profil doch zugleich paradigmatisch für den einen oder anderen dieser Pfade stehen können, sollen

[1] Karl Lehmann, Die Welt im Spiegel der Kunst als Herausforderung für Kirche und Theologie. Festvortrag anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Professor Arnulf Rainer, 12 S. (unpubliziert; erscheint in einer von Reinhard Hoeps hg. Dokumentation zur Ehrenpromotion Rainers in der Reihe „ikon BILD + THEOLOGIE", Paderborn: Schöningh) – im folgenden nach dem Typoskript mit Seitenangaben im Haupttext zitiert.

[2] Vgl. den Bericht von Renate Kortheuer-Schüring, Film vergessen, in: epd-Film, Nr. 3, 2000, 15 – dort auch die folgenden Zitate.

[3] Gestaltung und Kritik, 48, wörtlich nochmals wiederholt 49.

[4] **Seibold**, Alexander: **Katholische Filmarbeit in der DDR.** „Wir haben eine gewisse Pfiffigkeit uns angenommen" (sic!): Münster: Lit 2003 (Literatur – Medien – Religion, 9), 223 S., br. € 19,90 ISBN: 3–8258–7012–X (davon: 131–205: Transkription von „Wesentlichen Aussagen der Zeitzeugen", d. i.: Günter Särchen, Hans Donat, Helmut Morsbach, Hans-Joachim Schink, Elisabeth Uhländer).

[5] Vgl. den Bericht von Ambros Eichenberger, der dieses „Ereignis", ja diesen „revolutionären Schritt" „auch kultur- und kirchenpolitisch als Novum zur Kenntnis genommen und gewertet" sehen will: Ein „Volltreffer". Wie (und warum) ein Filmregisseur Dr. theol. h. c. werden kann, in: film-dienst, 48. Jg., Nr. 25 (1995) 15. – Die Initiative zu dieser Ehrenpromotion ging aus von dem ‚cinephilen' Kirchenhistoriker Guy Bedouelle, der seinerseits bereits 1985 unter dem Titel „Du spirituel dans le cinéma" (Paris) einen wichtigen Beitrag zum Dialog von Film und Theologie vorgelegt hatte.

Gd 128.4

im folgenden näher beleuchtet werden – weniger um Erreichtes zu bilanzieren als um kritisch evaluierende Einblicke in aktive Werkstätten zu geben. Um nicht die leider sehr verbreitete Ignoranz der angloamerikanischen Autoren gegenüber der für sie fremdsprachigen Filmwissenschaft mit Gleichem zu vergelten, sollen dabei gerade englischsprachige Veröffentlichungen einige Aufmerksamkeit erhalten.

Film als Religion

Mit dem Titel seines Buches „Film as Religion“[6] gibt John C. Lyden die geeignete Kurzformel für den aktuell vielleicht stärksten Trend in der Verhältnisbestimmung von Film und Glaube. Im deutschen Sprachraum treten ihm besonders die praktisch-theologische Dissertation des evangelischen Theologen Jörg Herrmann über die „Sinnmaschine Kino“[7] und die (später eingehender diskutierte) Wiener Dissertation „Popularkino als Ersatzkirche?“[8] von Marianne Skarics zur Seite. Wie Herrmann, der den Film und die Religion als „Formen kultureller Sinnkodierungen“[9] auf gleiche Augenhöhe bringen will, und wie Skarics, die das Filmtheater als „Funktionsäquivalent zum religiösen Kultraum“[10] begreift, gründet auch *Lyden*, seines Zeichens Professor am „Religion Department“ in Blair (Nebraska), sein Unternehmen auf einen funktionalen Religionsbegriff. Während Skarics dabei zuvorderst auf Thomas Luckmann und Franz-Xaver Kaufmann rekurriert, bezieht Lyden – und teilweise auch Herrmann – sein Rüstzeug aus der Kulturanthropologie von Clifford Geertz.[11] Sie wird das theoretische Rückgrat für den ersten Hauptteil (11–136), der im Titel „A Method for Viewing Film as Religion“ verheißt, welche dann im zweiten Hauptteil unter dem Titel „Genre and Film Analysis“ an ausgewählten Beispielen aus sieben populären Genres (vom Western bis zum Horrorfilm) erprobt und durch eine knappe „Conclusion“ (246–250) abgeschlossen wird, gefolgt von den (leserunfreundlich) nachgestellten Anmerkungen, dem Literaturverzeichnis und hilfreichen Registern zu Namen, Sachen und Filmtiteln. Gegen den bisherigen Mainstream in den Annäherungen an den Film von religionswissenschaftlicher und theologischer Seite, den er bei aller inneren Pluralität durch das Vertrauen auf eine Differenzierbarkeit von „religiösen“ und „nicht-religiösen“ kulturellen Phänomenen verbunden sieht, bestreitet Lyden in funktionaler Perspektive einen „absoluten Unterschied zwischen Religion und anderen Aspekten der Kultur“ (2). Die Auffassung, daß Filme zwar durchaus religiöse Funktionen erfüllen könnten, weil ihnen aber ein letzter Transzendenzbezug fehle[12] weiterhin zur Sphäre des Säkularen rechneten bzw. bestenfalls als „säkulare Religion“[13] begriffen werden könnten, weist Lyden ebenso energisch wie argumentativ blaß als „ungestützte Generalisierung“ und theologisches Vorurteil ab (12). Vielmehr habe der Film „eine eigenständige religiöse Bedeutung“ (6). Deshalb solle auch die Beschäftigung der Theologie mit dem Film nach dem Modell des interreligiösen Dialogs geführt werden, wobei sie durchaus von den dort gewonnenen Erfahrungen hinsichtlich wechselseitiger Anerkennung und Aufeinander-Hören profitieren könne (Kap. 5, 108–136). In Verfolgung seines Generalziels, der „Entwicklung einer Methode zum Verständnis des Films als Träger einer religiösen Funktion“ (3), sichtet, sortiert und evaluiert Lyden zunächst die bisherigen Ansätze im Feld von Film und Religion – ein hilfreiches Unterfangen, das für viele Autoren in diesem Feld zur Klärung des eigenen Standpunkts förderlich sein dürfte.[14] Zwei Grundorientierungen zeichnen sich ab: eine theologische (13–27) und eine ideologiekritische (27–32). Für die theologischen Zugänge erachtet Lyden noch immer die kulturtheologischen Arbeiten von Richard Niebuhr und Paul Tillich als geeignete Plattform, näherhin Niebuhrs fünffältige Typologie des Verhältnisses von Christentum und Kultur, die dieses Verhältnis zwischen den Polen „Zurückweisung“ und „Verwandlung“ aufgespannt sieht (und in dieser Form noch im Titel „Gestaltung und Kritik“ des o. g. „Impulspapiers“ von EKD/VEF nachklingt), und Tillichs Konzentration dieser Verhältnisbestimmung auf die Triade Autonomie, Heteronomie und Theonomie. Für Lyden arbeitet die große Mehrheit der Autoren im Feld von Film und Theologie, die sich weithin in der Spur dieser beiden Theologen bewegen, zu sehr im Modus des Prophetischen, d. h. allzu zentriert auf eine Kritik der Kultur, die der Religion eine olympisch-auktoriale Position einräumt und der Kultur *gegenüber*stellt, statt ihr wechselseitiges Sich-Durchdringen zu reflektieren. Lyden plädiert für eine „nuanciertere Sicht, die alle Elemente der Kultur religiöse Aspekte tragen sieht, welche nicht von ihren nicht-religiösen Aspekten getrennt werden können.“ (17) Insofern sei der „Dialog von ‚Religion‘ und ‚Kultur‘ in Wahrheit ein Dialog zwischen verschiedenen religiösen Ansichten, die innerhalb der Kultur ausgedrückt sind“ (ebd.).

Daß sich innerhalb der theologischen Zugänge zum Film konfessionelle Unterschiede zeigen, ist angesichts der je verschieden verlaufenen ‚Bild-Geschichte‘, d. h. der Entwicklung der Einstellung gegenüber den manifesten Bildern, nicht überraschend. Die protestantischen Ansätze sieht Lyden gegründet auf die Option der Unabhängigkeit von Religion und Kultur und bestimmt vom Versuch, beide in einen Dialog zu bringen, um von ihm zu profitieren. Neben älteren Pionierarbeiten, wie denen von Cooper und Skrade[15] oder James Wall[16], rechnet er zu diesem Paradigma auch die vielbeachteten neueren Bücher der Neutestamentler Robert Jewett und Bernard Brandon Scott. In „Saint Paul at the Movies“[17] und dem Nachfolgebd „Saint Paul Returns to the Movies“[18] greift Jewett das Modell des Paulus auf, der sich ganz auf die ihn umgegebende Kultur eingelassen habe, um das Evangelium zu predigen, und befragt jetzt die moderne Kultur vor dem Horizont der christlichen, näherhin der paulinischen Tradition, indem er Ausschau hält nach Wiederaufnahmen, Fortschreibungen und Inversionen paulinischer Theologoumena in (zumeist) populären Filmen. Doch Jewett muß sich von Lyden vorhalten lassen, er respektiere dabei zu wenig die Autonomie der Kunstwerke und fixiere sich zu sehr auf die Konvergenz bzw. Divergenz zu Paulus als Maßstab. Von heteronomen Bestimmungen sieht Lyden auch das überaus anregende Buch „Hollywood Dreams and Biblical Stories“[19] von B. B. Scott nicht frei, in dem ebenfalls zumeist eher untergründigen Verbindungen zwischen biblischen Traditionen und populären Filmen nachgespürt wird. Besonders kritisiert Lyden das für ihn an sich erfreuliche Interesse Scotts an der mythischen Qualität von Filmerzählungen, da es s. E. auf einem zu negativen Mythos-Begriff aufruhe: Gegen Scotts Auffassung vom Mythos als Versuch, Widersprüche zu versöhnen, der aber, sobald als Mythos aufgedeckt, seine Kraft verliere, hält Lyden die Valenz der Mythen als Hoffnungsfiguren hoch: selbst noch als irreal erkannte können sie als „eschatologisches Ideal“ relevant und sinnstiftend bleiben (21f). – Auch die auf katholischer Seite verbreiteten Versuche, aus geeigneten Filmen Momente eines christlich gefaßten Humanismus herauszupräparieren (so bei Neil P. Hurley[20]) oder sie anderswie ‚theonom‘, d. h. durch die Brille von Fragestellungen und Konzepten zu lesen, die durch die theologische Tradition vorgegeben sind, verkennen nach Lydens Ansicht, daß Filme als „Ausdruck einer eigenständigen Religion“ (24) untersucht werden müßten.

Während seitens der theologischen Zugänge immerhin ein echter Dialog mit dem Film unter der Option einer wechselseitigen Erhel-

[6] **Lyden**, John C.: **Film as Religion**. Myths, Morals, and Rituals, New York/London: New York University Press 2003, br. € 17,50 ISBN: 0–8147–5181–4.

[7] Untertitel: Sinndeutung und Religion im populären Film (Praktische Theologie und Kultur, 4), Gütersloh 2001.

[8] **Skarics**, Marianne: **Popularkino als Ersatzkirche?** Das Erfolgsprinzip aktueller Blockbuster, Münster: Lit 2004, 402 S. (Religion – Medien – Kommunikation, 3), br. € 29,90 ISBN: 3–8258–7440–0.

[9] Herrmann, Sinnmaschine Kino, 92.

[10] Skarics, Popularkino, 188.

[11] Vgl. bes. Lyden, Film as Religion, 41–48 – im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext zitiert. Zu Geertz vgl. bes. dessen auch im deutschen Sprachraum sehr wirkmächtig gewordene Aufsatz-Sammlung: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (stw 696), Frankfurt a. M. 1987, darin bes.: Religion als kulturelles System, 44–95.

[12] Lyden (vgl. 12) verweist hier exemplarisch auf Darrol Bryants Essay „Cinema, Religion, and Popular Culture“, in: John R. May/ Michael Bird (Hg.), Religion in Film, Knoxville: Univ. of Tennessee Press, 1982, 101–114.

[13] So exemplarisch (vgl. Lyden 12) Conrad E. Ostwalts zusammenfassender Beitrag „Religion, Film, and Cultural Analysis“, in: Joel W. Martin / Ders. (Hg.), Screening the Sacred: Religion, Myth, and Ideology in Popular American Film, Boulder, CO 1995, 152–159.

[14] Vgl. dazu auch die forschungsgeschichtliche Übersicht von John R. May, Contemporary Theories Regarding the Interpretation of Religious Film, in: Ders. (Hg.), New Image of Religious Film, Kansas City, MO 1997, 17–37.

[15] John C. Cooper / Carl Skrade (Hg.), Celluloid and Symbols, Philadelphia 1970.

[16] James Wall, Church and Cinema, Grand Rapids, MI 1971.

[17] Untertitel: The Apostle's Dialogue with American Culture, Louisville, KY 1993.

[18] Untertitel: Triumph over Shame, Grand Rapids, MI / Cambridge, U. K. 1999.

[19] Minneapolis 1994.

[20] Theology Through Film, New York 1970 (Neuausgabe unter dem Titel: Toward a Film Humanism, New York 1975).

lung angestrebt wird und sich zunehmend eine offene, vorurteilsfreie Haltung auch gegenüber dem populären Film durchsetzt,[21] sieht Lyden in den *ideologiekritischen Analysen* die theologische Kompetenz nur mehr aufgerufen, um religiöse Momente als Material einer ideologischen Instrumentalisierung zu identifizieren. Paradigmatisch lasse sich dies an Margaret Miles' einflußreicher Studie „Seeing and Believing"[22] studieren, wo die Frage nach der „sozialen, politischen und kulturellen Matrix" (zit. n. 28) eines Films nach vorne tritt. Der „ultrakritischen" (31) und „pauschalen Denunzierung des populären Films" (32), mit der Miles alles und jedes unter Ideologieverdacht stelle, hält Lyden insbesondere (und nicht zu Unrecht) ihr arg verkürztes und auch empirisch sehr ungesichertes Rezeptionsmodell vor, das den Zuschauer zum bloß passiv reagierenden Erfüllungsorgan macht oder, pointiert gesagt, zum ‚Pawlowschen Hund' der – im Falle Hollywoods – von einer kapitalistischen Ideologie regierten Autorintention (oder auch unwillentlich eingeschriebener Ideologoumena). Dabei würde die kreative Synthetisierungskompetenz und Souveränität der Kinogänger gegenüber dem Material kraß unterbelichtet, welches seinerseits in der Regel ohnedies weitaus offener ästhetisch organisiert sei, als die Ideologiekritik zugeben will (vgl. 30f).

Gegen die je anders mit heteronomen Momenten kontaminierten theologischen und ideologiekritischen Zugänge setzt Lyden seine Auffassung des Films „as *in some ways* being *like* a religion in its own right" (32, Herv. R. Z.), wobei die vagen Klausulierungen sogleich auch die Probleme einer funktionalen Betrachtung ahnen lassen, sobald es an die konkrete Ausdifferenzierung der von Lyden so beherzt ausgegebenen Losung „film itself functions as a religion" (34) geht. Da der Film nicht etwa nur bestehende Religionen wiederhole, sondern auch eigenständige religiöse Züge, ja am Ende gar „a new religion in its own terms" entwickle, müsse man diese seine ‚Sprache' so unvoreingenommen wie möglich erkunden, um die ihr inhärente religiöse Kraft und Dynamik zu begreifen (34). Der Weg ist gewiesen, das Ziel ins Auge gefaßt, doch dann führt Lyden seine Leser in Mäandern und immer neuen Anläufen durch lange Strecken von Begriffsklärungen und Positionierungen im weiten Terrain von Religion, Mythos, Ritual und Moral. Der Schlüssel zu allem ist freilich, wie erwähnt, Clifford Geertz' epochaler Aufsatz „Religion als kulturelles System" (1966), dessen fünfgliedrige Bestimmung von Religion Lyden eins zu eins auf den Film übersetzt: Wie die Religion arbeite auch der Film (immer idealtypisch gesehen) 1) mit einem Set von *Symbolen*, um Modelle davon zu entwickeln, wie die Welt ist oder sein sollte, schafft er 2) machtvolle, lang anhaltende Stimmungen und *Motivationen*, etabliert er 3) ein Gefühl von Sinn und *Ordnung* der Existenz, kleidet er 4) diese Sinnkonzepte in *Rituale* (hier des Kinobesuchs), die in der *aktiven* Anteilnahme der Rezipienten eine „Aura des Faktischen" gewinnen, so daß die Filme 5) im Kontext des Filmsehens ‚real' erscheinen und die Auffassung der Wirklichkeit ändern (42–48). Mit den Religionen teile der Film ganz wesentlich auch jene Fähigkeit zur Chaosbewältigung, die Geertz durch drei große Bedrohungen herausgefordert sieht: durch die Konfrontation mit den Grenzen der Vernunft, den Grenzen der Leidensfähigkeit und – im Widerfahrnis des Unrechts – den Grenzen des Moralischen (43f). Film ist sicher *auch* Illusion, aber erschöpft sich nicht darin. Wie das Ritual könne ein Film eine „Verbindung zwischen dieser Welt und der imaginierten ‚anderen' Welt" schaffen, welche durch die zeitlich befristete Suspendierung unseres Realitätssinns (indem wir uns einem Film ‚überlassen') die „Kraft der Wirklichkeit" (56) gewinnt. Als Weltdeutung oder -vision kann der Film dabei für den Zuschauer selbst im Wissen um den fiktiven Charakter seiner Entwürfe eine handlungsleitende Wirkung entfalten und die möglicherweise anfangs allein auf Unterhaltung und Zerstreuung gerichteten Erwartungen durchkreuzen und übersteigen. – Auf der Fährte von Geertz bemüht sich Lyden dann auch um eine nähere Bestimmung der programmatisch in seinen Untertitel gestellten Größen „Mythos, Moral und Ritual". Beachtenswert ist dabei besonders seine Kritik an den in Filmkreisen überaus populären Mythen-Konzepten von C. G. Jung und Joseph Campbell. Während Jung den Blick zu sehr auf die inneren Prozesse der Individuation verenge und mit der Funktion der Religion zur Chaosbewältigung auch die gesellschaftliche und welthafte Funktion der Mythen übersehe (59f), mache sich Campbell einer argen Simplifizierung der Mythen-Pluralität schuldig, wenn er Jungs Archetypen-Konzept radikalisiert und meint, mit seinem „Monomythos"[23] von der Reise des Heros eine universale Elementarstruktur für das mythische Erzählen überhaupt gefunden zu haben, welche dann ihrerseits wieder ‚nur' ein universales Modell für einen innerlichen Prozeß darstellen soll: die Reise des Menschen zur Selbsterkenntnis. Nach kritischer Sichtung diverser Mythentheorien (neben Geertz: Mircea Eliade, Jonathan Z. Smith und William Doty) sympathisiert Lyden am stärksten mit Wendy Donigers Sicht der Mythen als Ausdruck des „kulturellen Verständnisses von zentralen Fragen des Lebens" (72), da es sich sehr gut auf den Film applizieren lasse. Unter den Ritualen, die Mythen inszenieren, komme wie in der Religion so auch im Film neben dem sich facettenreich realisierenden Ritualkreis um Opfer und Sündenbock[24] besonders den Ritualen der Grenzüberschreitung als „Herausforderung und/oder Bestätigung des status quo" eine zentrale Rolle zu – und das nicht nur inhaltlich, sondern auch im Blick auf den Akt der Filmrezeption. Gerade den populären Film durchgreift das Karnevaleske und Transgressive in vielerlei Schattierungen, und durchaus nicht immer harmlosen (man denke nur an die immer noch offene Diskussion[25], ob medial vermittelte Gewaltbilder nicht doch stärker auf die Lebenswirklichkeit der Rezipienten zurückwirken als nur in Gestalt eines fiktionalen Ausagierens von Sehnsüchten und Ängsten). Die „rituelle Qualität" (104) des Kinobesuchs als Gemeinschaftserlebnis rekonstruiert Lyden dabei entlang der bekannten sechs Ritual-Merkmale, die Catherine Bell zusammengestellt hat: Formalismus, Traditionalismus, Invarianz, Regelobservanz, sakrale Symbolik und Darstellung (104–106). Bei seinem Insistieren auf der religiösen Funktion des Kinos kann Lyden dabei allerdings Bells Unterscheidung in religiöse und weltliche Rituale nicht akzeptieren.

Aus all dem ergibt sich für den Beispiel-Teil unter dem Vorzeichen eines Blicks auf den „Film als Religion" das Analyseprogramm einer Beschäftigung „mit den *Mythen* oder Welt*anschauungen*, die in den Filmen transportiert werden, mit ihren *ethischen* Werten und mit den *rituellen* Prozessen, durch welche sie dem Zuschauer nahegebracht werden." (137, Herv. R. Z.) Mit diesem Programm ist nun freilich noch keine *Methode* der Filmanalyse gewonnen, und je öfter Lyden von ihr spricht, desto mehr vermißt man sie. Das gilt auch für die von ihm gegen die ideologiekritischen Ansätze ins Feld geführte empirische Rezeptionsforschung: Da sie noch nicht weit gediehen ist, bleibt er auch bei der eingeforderten Berücksichtigung der Zuschauerpartizipation weithin auf eigene Eindrücke (etwa aus Seminardiskussionen), auf „Spekulationen" (138) und auf „versuchsweise Folgerungen" (137) angewiesen. Zu Hilfe kommt ihm hier allerdings seine Konzentration auf populäre Genres, da hier mit gewissen Standardisierungen hinsichtlich Publikumserwartung und Rezeptionsverhalten gerechnet werden darf. Und natürlich sind die ‚Blockbuster' aufgrund ihrer Akkumulation von Mythen und Werten und ihrer oft mit rituellen Momenten vernetzten Rezeption auch strukturell prädestiniert für eine Betrachtung aus der Perspektive eines funktionalen Religionsbegriffs. Gleichwohl bleiben Lydens eigentliche Filmanalysen weithin enttäuschend: vergleicht man beispielsweise seine Ausführungen zu „Terminator 2 – Judgment Day" (USA 1991) mit den hierzu bereits zahlreich vorliegenden Untersuchungen, die sich sehr profund mit dessen religiösen und mythischen Momenten befassen,[26] so zeigt sich schnell, daß es Lydens Zugriff nicht nur an

[21] Vgl. dazu auch die Beiträge in dem facettenreichen Bd: Clive Marsh / Gaye Ortiz (Hg.), Explorations in Film and Theologie. Movies and Meaning, Oxford 1997.

[22] Untertitel: Religion and Values in the Movies, Boston, MA 1996.

[23] In seinen einzelnen Elementen ausführlich und klar dargelegt bei Skarics, Popularkino, 138–144.

[24] Vgl. Charles Martig / Leo Karrer / Eleonore Näf (Hg.), GEWALTige OPFER. Filmgespräche mit René Girard und Lars von Trier (Film und Theologie, 1), Köln 2000.

[25] Die jüngste, im Auftrag des bayerischen Sozialministeriums durchgeführte Studie kommt zum Befund einer „gewaltstimulierenden Wirkung violenten Medienkonsums", vgl. Helmut Lukesch u. a., Das Weltbild des Fernsehens. Eine Untersuchung der Sendungsangebote öffentlich-rechtlicher und privater Sender in Deutschland, 2 Bde, Regensburg 2004 (hier zit. nach der Kurzfassung in der gleichzeitig erschienenen „Synopse der Weltbildstudie", 7). – Zu dieser komplexen Thematik vgl. bes. auch die differenzierte Diskussion bei: Thomas Hausmanninger / Thomas Bohrmann (Hg.), Mediale Gewalt, Stuttgart 2002.

[26] Neben den zahlreichen Beiträgen zu der zwischen 1994 und 1997 in der Zeitschrift „medien praktisch" anhand von „Terminator 2" geführten filmanalytischen Methodendiskussion vgl. u. a.: Ronald Boer, Christological Slippage and Ideological Structures in Schwarzeneggers Terminator, in: Semeia 69/70 (1995) 165–193; Peter Sloterdijk, Sendboten der Gewalt. Zur Metaphysik des Action-Kinos. Am Beispiel von James Camerons „Termina-

methodischer Stringenz mangelt (vgl. 209–216): Die meisten Aspekte (etwa, so auch bei anderen Filmbeispielen: Gewalt, Opfer, Gender, Rassismus) werden nur angerissen, und statt der in Aussicht gestellten systematischen Rekonstruktion der Dimensionen „Mythos – Moral – Ritual" präsentiert er zumeist nur Facetten und Fragmente, die sich unter dem Vorwand, sich nur für die ‚normale' Rezeption des Durchschnittszuschauers (wer immer dies ist!) zu interessieren (138), von der analytischen Anstrengung eines tiefenhermeneutischen Ausgriffs auf Substrukturen und ‚Obertöne' der filmischen Partituren dispensieren will und weithin nur bereits Bekanntes reformuliert. Während Lydens rezeptionsästhetisch munitionierte Kritik an den mechanistischen Konzepten der ideologiekritischen Filmanalysen in vielen Fällen bedenkenswert bleibt, bröckelt bei der konkreten Arbeit an seinen Beispielen sehr schnell seine Front gegenüber dem anderen Widerpart: dem ebenfalls der Heteronomie bezichtigten Ausschau-Halten nach Spuren der christlichen Tradition in Filmen. Trotz seiner wiederholt bekundeten Ablehnung von s. E. theologisch überdeterminierten Analysen, etwa in Gestalt einer der beliebten Identifizierung von christomorphen Figuren (vgl. 24), muß er gleich bei seinem ersten Filmbeispiel „Die Hard" (USA 1988) sehr stark auf christologische Konzepte zurückgreifen (149), nicht weil er diesen Film (und später andere mehr) künstlich ‚taufen' will, sondern weil diese Konzepte eben unabweislich – sei es intendiert, sei es nichtintendiert – in ihn eingeflossen sind.

Derartige Inkonsistenzen weisen auf tieferliegende Probleme im „Film als Religion"-Paradigma. Daß das Kino erzählend Ängste und Hoffnungen bearbeitet, Wertfragen verhandelt und Sinnangebote vor Augen stellt, daß es sich dabei umfänglich aus dem Fundus mythischer und religiöser Traditionen bedient, daß es diese oftmals recht ungeniert kombiniert und unter Aufnahme anderer Bausteine nicht selten (näher besehen meist gar nicht so neue) „Neo-Mythen"[27] inauguriert, und daß gerade populäre Genres ihre eigene „Mythologie"[28] ausbilden – macht das alles das Kino schon zur Religion, und zwar selbst dann, wenn man einen rein funktionalen Religionsbegriff zugrunde legt und diesen nicht weiter hinsichtlich seiner inneren Plausibilität hinterfragt? Wie auch Lyden anerkennen muß, bleibt die Film-Religion selbst in ihren synkretistischen Collagen *inhaltlich* stark den traditionellen Religionen verpflichtet. Da sich von hier aus kaum eine wirkliche Eigenständigkeit begründen läßt, rückt bei Lyden schließlich doch die *„Praxis* des Filmsehens als Religion" (126; Herv. R. Z.) in den Vordergrund und sucht er deren ritualhafte Momente (vgl. 104f) zu akzentuieren, um darüber (wie dann auch Skarics, s. u.) das Kino zum Nachfolger der Kirche zu stilisieren. Doch mit dem Siegeszug des Home-Cinemas erleben wir heute, wie die Auslastung der großen „Cinedoms" sinkt und die Distribution eines Spielfilms auf DVD (und im Internet) im Begriff ist, seiner Erstauswertung im Kino den Rang abzulaufen. Allein das sich ändernde Rezeptionsverhalten läßt manche emphatische Beschreibungen des Kinos als ‚Traumhöhle' des gemeinschaftlichen Regredierens oder eben als neue ‚Kirche' brüchig werden. Ein Weiteres: Clifford Geertz, den Lyden als Hauptgewährsmann beansprucht, eröffnet seine bekannte Definition von Religion damit, daß diese „(1) ein Symbolsystem (sei), das darauf zielt (2), starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen".[29] Auch in funktionaler Perspektive braucht „Religion" also konstitutiv – will sie mehr sein als ein Einweg-Sinnpaket oder ein flüchtiger Hype – Kontinuität, Verläßlichkeit und *Nachhaltigkeit*, um ihren Aufgaben als Sinnressource und Instanz der Kontingenzbewältigung gerecht werden zu können. Darin gründet die Präferenz des „Film als Religion"-Paradigmas für die populären Filmgenres, hofft man doch, im Blick auf deren (hinsichtlich ihrer Stabilität dann gerne überschätzen) Gattungsstrukturen und ihre breite Akzeptanz in die bunte Kinolandschaft einen solchen Faktor „Nachhaltigkeit" eintragen zu können. Sieht man aber ein populäres Genre, das durch einen ihm eigenen Vorrat an (oft mythischen) Handlungsmustern und Wertoptionen geeint ist, funktional als „Religion" an, dann käme der übliche Wechsel der Zuschauer zwischen den Genres, pointiert gesagt, jedes Mal einem Religionswechsel gleich bzw. stellte sich jedes Genre als ein Flicken in einer immer diffuser werdenden Patchwork-Religion dar. Vielfach gibt es bei einem Teil des allgemeinen Publikums durchaus Präferenzen für ein Genre, die sich bis zum Purismus von Fan-Kulturen steigern können, wo dann das ‚religiöse' Moment in der Tat sehr ausgeprägt ist. Aber das betrifft eher randständige Genres (wie den Horror- oder den Splatterfilm), wogegen die in den „Religion als Film"-Analysen favorisierten Filme grundsätzlich auf ein und dasselbe Publikum zielen und auch ein solch breites, für viele Genres offenes Publikum brauchen, um rentabel zu sein. Obendrein arbeiten die erfolgreichen Blockbuster immer produktiv mit den Genrekonventionen und beziehen daraus, daß sie mit ihnen spielen, sie überschreiten oder neu arrangieren, einen nicht geringen Teil ihrer Publikumswirksamkeit. Wenn Lyden gegen die Pauschalisierungen der Ideologiekritik so leidenschaftlich die Differenzen hochhält und sich ebenso energisch gegen die Einebnungen der individuellen Filmprofile im Sinne des „Monomythos" à la Campbell wehrt, dann müßte er konsequenterweise jeden Film als eine eigene Religion für sich beschreiben. Damit würde er sich freilich selbst ad absurdum führen.

Kino statt Kirche?

Ohne seine Monographie bereits zu kennen, doch von ähnlichen Optionen beflügelt wie Lyden, sucht auch Marianne Skarics mit einigem methodischen Aufwand und genreübergreifenden Systematisierungen das (dann auch für Drehbuch-Rezepturen funktionalisierbare[30]) „Erfolgsprinzip aktueller Blockbuster" (Untertitel) in der von ihr verfochtenen Funktion des „Popularkinos als Ersatzkirche" zu verorten. Von ihrem Ergebnis her könnte das im Titel ihrer im Fach Kommunikationswissenschaft gefertigten Diss. dieser Funktion noch beigestellte Fragezeichen fehlen: denn von Anfang an ist diese gegründet auf die Überzeugung, daß der populäre Film ein „eigenes Glaubenssystem" (239 u. passim) ausbildet. Mehr noch – als wollte sie die eben bei Lyden angezeigte Problemstelle offensiv verteidigen: der Mainstreamfilm erschaffe gar „mit *jedem* seiner Drehbücher ein *völlig neues Glaubenssystem*" (317, Herv. R. Z.) und sei eine „Fortsetzung der Religion – allerdings mit anderen Mitteln" (371).

Der Weg zu diesem Ergebnis ist lang: Ein erster, „Allgemeiner Teil" (2–93) ist nicht zufällig so offen überschrieben, sucht er doch für ein ganzes Bündel von Fragen eine theoretische Plattform zu schmieden. In teils dichten, instruktiven und auch kontextgelöst hilfreichen, teilweise aber auch, vorab bei den für Skarics fachfremderen Regionen, von manchen Verkürzungen belasteten Überblicken geht die Reise von Kommunikationstheorien (2–6) und Methoden der Filmanalyse (7–23) über „Symbolik" und „Mythos" (24–40) zu einer soziologischen Bestandsaufnahme von „typischen Sehnsüchten unserer Gesellschaft" (41–54) und mündet schließlich in eine Erkundung von „Glaubenssysteme(n)" (54–93). Im Sinne der „cultural studies" begreift Skarics den Film als „Produkt der sozialen, religiösen, sexuellen, politischen und institutionellen Konfigurationen einer Kultur" (10). In Verfolgung ihrer Leitfrage „wie ein Film in der Gesellschaft funktioniert" (9), interessiert sie sich sowohl für den „Film selbst wie auch (für) dessen Entstehungs- und Rezeptionsbedingungen" (10) und will deshalb „methodenplural" (ebd.) arbeiten: mit einer hermeneutischen Filmanalyse, vorab im Sinne der tiefenhermeneutischen Subtextanalyse (im Anschluß an Alfred Lorenzer), mit soziologischen Methoden und auf der Basis der von ihr geteilten (von Lyden heftig attackierten) „strukturellen Ähnlichkeit von Film und Traum" (12) mit einer psychologischen Filmanalyse, die vor allem auf C. G. Jungs Konzept eines kollektiven Unbewußten und überpersönlich wirksamer Archetypen aufruht. Fürwahr kein kleines Arbeitsprogramm! Seine Durchführung an den vier ausgewählten Blockbustern („Titanic", „Terminator 2", „Cast away" und „König der Löwen") wird aber insofern erheblich erleichtert, als die Analysen viele der theoretischen Bestimmungen des großen „Allgemeinen Teils" und des daran anschließenden „Filmtheoretischen Teils" überaus überraschungsresistent am jeweiligen Beispiel nachbuchstabie-

tor 2", in: Robert Fischer / Peter Sloterdijk / Klaus Theweleit, Bilder der Gewalt, Frankfurt a. M. 1994, 13–32; und jetzt bes.: Skaricz, Popularkino, 247–282.

[27] Vgl. dazu jetzt Linus Hauser, Kritik der neomythischen Vernunft, Bd 1: Menschen als Götter der Erde. 1800–1945, Paderborn 2003 (Lit.).

[28] Vgl. bes. das enzyklopädisch angelegte, zehnbändige Werk zu den „Grundlagen des populären Films" (Reinbek bei Hamburg, 1980ff) von Georg Seeßlen, deren Bde sich jeweils der „Geschichte und Mythologie" (Untertitel) des jeweiligen Genres widmen. Wie überhaupt die gesamte nicht-englischsprachige Literatur hat Lyden leider auch dieses, unlängst in erweiterter Neubearbeitung wieder aufgelegte Werk (Marburg, 1995ff) nicht berücksichtigt.

[29] Geertz, Dichte Beschreibung (s. Anm. 11), 48.

[30] Vgl. Popularkino als Ersatzkirche? (s. Anm. 8): 3f und bes. das „Resümee der Erfolgskategorien": 372–375 – im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext zitiert.

ren und illustrieren. Das gilt zunächst für die Bestimmung eines Septetts von gesellschaftlich verbreiteten „Sehnsüchten" (41f), das in seinen einzelnen Positionen durchaus bedenkenswert ist, aber nicht zuletzt durch seine ständige Wiederholung mit einer fragwürdigen Kanonizität auftritt. Diese sieben Sehnsüchte sind: „Bedürfnis nach Rekreation; Durchleben menschlicher Grundkonstellationen aus sicherer Position; Sehnsucht nach Selbstfindung und Selbsterfahrung; Sehnsucht nach einfachen Lebensformen; Emotionalisierungssehnsucht; Sehnsucht nach Halt in der Liebe; Sehnsucht nach überdauernden Werten, Strukturen, Verbindlichkeit und Grenzen" (42–54). Gerade durch ihre invariable Handhabung suspekt werden dann auch die ins Zentrum des „Glaubenssystem"-Kap.s gestellten Momente der „Bewusstseinskrise der westlichen Welt" mitsamt den „Suchbewegungen", die sie anstoßen: einer Suche in Gestalt einer „vagierenden Religiosität", verstanden als ersatzreligiöses Füllen der durch das Schwinden oder die „blinden Flecken" (84) der traditionellen Religionen sich öffnenden „Leerstellen", oder aber in Gestalt von Remythologisierungen oder der Ausbildung von Neomythen (80–93). Auch mit diesen Prozessen und mit den sie in Gang setzenden Krisenfaktoren („Verdinglichung", „Strukturverlust", „Sinn- und Orientierungsverlust", „Entmythologisierung" und „Entkirchlichung", 61–79) sind zweifelsohne wichtige Momente anvisiert. Doch sie werden wiederum zu schematisch, zu sehr wie ein fixes Set gehandelt: So begegnet etwa im zweiten, filmtheoretischen Teil unter dem Titel „Die Thematisierung von Sehnsüchten im Blockbuster" exakt das zuvor zusammengestellte Septett der gesellschaftlichen Sehnsüchte wieder, nur jetzt auf den Gegenstand Film appliziert und diesbezüglich noch weiter ausdifferenziert. Und eben dieses Septett – man hat inzwischen nichts anderes mehr erwartet – wird dann im dritten Teil jeweils im fünften Punkt des streng durchgehaltenen Analyse-Rasters aus den Beispielen rekonstruiert. Die ihnen in diesem Raster jeweils vorgeschalteten Punkte „Symbolik in ..." und „Der Mythos in ..." greifen ihrerseits wieder eins zu eins zurück auf die entsprechenden Kap. im 2. Teil; und so ist es auch mit dem jeweils eröffnenden Part zu den Drehbuchstrukturen und dem finalen, sechsten Abschnitt über „Das Glaubenssystem bzw. die ‚Ersatzreligion' in ...", welches sich immer eng an die finalen Parts des ersten und zweiten Hauptteils anschmiegt. Obgleich der Lauf des so justierten Zahnradwerks mehr Allgemeingültigkeit vorgaukelt als ihm zukommt und durch die vielen Redundanzen und die Fülle der (gelegentlich auch kontextgelöst aufgenommenen) Zitate recht gebremst wird, hat Skarics damit doch geleistet, was Lyden nur versprochen hatte: eine Methode bereitzustellen, die in ihrer klaren Binnenstruktur und mit ihrem ausdifferenzierten, theoretisch reflektierten Fächer von Untersuchungsebenen zumindest in Teilen durchaus Modellcharakter beanspruchen kann. Besagte Teile sind zuvorderst die Analysen von Symbolik und Mythos. In Sachen „Symbolik" führt der Weg jeweils von der Untersuchung der „Symbolik der emotionalen Filmgestaltung", und hierbei wieder von der Farb- und Lichtsymbolik über die „strukturellen Subtexte" zur „Symbolik von Gesten, Handlungen, Sprache und Dialogen" und zur „Filmmusik", in Sachen „Mythos" von der Erhebung der „Struktur des Mythos" (wobei regelmäßig der Campbellsche Monomythos wiedergefunden werden soll und denn auch wird) zu den immer spannenderen Reflexionen auf „Mythologische Elemente und Mythenarten", weil hier das Monomythische überstiegen und eine differenziertere Typologie von Mythen (vgl. 144–152) ins Spiel kommt. In diesen beiden Feldern, also Symbol und Mythos, überzeugen auch die (stets viele Vorgängerarbeiten synthetisierenden) Analysen am meisten, wogegen die je neue Bestätigung des Sehnsuchts-Septetts zusehends ermüdet. In der für das Gesamtunternehmen ‚heißesten Zone', also in Sachen „Glaubenssystem" und „Ersatzreligion" beschleichen einen freilich bereits bei den Beispielen etliche Zweifel; und diese werden im vierten und „Abschließenden Teil" (356–375), wo sie Skarics nochmals unter dem Titel „Die ‚Undercover-Religion' des Blockbusters" (361) bündelt, nicht geringer. Im Gegenteil! Zweifelsohne gibt es viele „Parallelen zwischen den Funktionen von Film und Religion" (356), und angesichts ihrer Evidenz werden Skarics hier nicht nur John Lyden oder Jörg Herrmann sekundieren: Film und Religion kommen beide „dem elementaren menschlichen Symbolbedürfnis nach" (356), beide führen sie „*grundlegende Lebensreisen* vor Augen" und „thematisieren sie *universelle Erfahrungen* von Verlust, Schuld, (...) Opfer, Versöhnung und Erlösung" (357; Herv. i. O.) und beide helfen sie, „Sehnsüchte und Wünsche (zu) bearbeiten" (365) und fungieren sie als Systeme der Sinnvermittlung und Lebensdeutung. Fragwürdig ist jedoch, wie Skarics versucht, solche funktionalen Korrespondenzen noch zu überbieten durch die Behauptung einer Überlegenheit des Films über die Religion und unter dem Titel „Charakteristika popularfilmischer Glaubenssysteme" (366) eine Sammlung von vermeintlichen „Vorteilen" des Films ausbreitet. Natürlich spricht manches dafür, daß der Film heute der Theologie und der Verkündigung einiges voraus hat. Sei es in den von Skarics anvisierten Sehnsuchts-Bereichen, sei es, wie Jörg Herrmann meint,[31] in der Thematisierung der Natur, des Erhabenen oder der Liebe.[32] Gerade auch im Horizont eines funktionalen Religionsbegriffs greift es aber sicherlich zu kurz, will man, wie Skarics, den Vorteil des Films damit begründen, daß er schneller auf Trends reagieren könne (367), daß seine Sinnstiftungsangebote „offen" und „fragmentiert" (363) strukturiert seien und auch nur eine zeitlich begrenzte ‚Haltbarkeit' beanspruchen. Wird der Film dadurch den traditionellen Religionen überlegen, daß er – wobei Skarics eine kritische Notiz von Arno Schilson flugs ins Positive verkehrt –, einen „religiösen Sofortservice" (367) bieten könne, der sich durch „*Unverbindlichkeit* und *Unauffälligkeit*" (368, Herv. i. O.) empfehle und sowohl „dem Individualisierungstrend entgegenzukommen vermag" (368) als auch „für *eigene Projektionen offen*" ist, weil seine „Glaubensinhalte", immer nur angespielt und deshalb erfreulicherweise „stets *diffus*" (369, Herv. i. O.) blieben? Muß man sich nicht zumindest fragen, ob ein so organisiertes ‚Glaubenssystem', das „zumeist schon ohne Verlassen der menschlichen Ebene vollständig" sein soll (369), die letzten Fragen nicht nur zu stellen vermag, sondern auch hinsichtlich seiner Antwortangebote in die Funktion von Religionen eintreten kann? Denn eine ganz entscheidende Qualität fehlt auch der von Skarics beschriebenen flottierenden Instant-Religion: eben das, was Geertz als das „Starke, Umfassende und Dauerhafte" einer Religion anspricht und was Skarics selbst in ihrem Septett der Sehnsüchte als die letzte und vielleicht größte, weil am stärksten mit dem Religiösen vernetzte Sehnsucht beschworen hat: die „Sehnsucht nach überdauernden Werten, Strukturen, Verbindlichkeiten und Grenzen" (172). Immerhin räumt aber auch Skarics ein, daß die von ihr ins Feld geführten – am Ende überraschend wieder nur auf Kommunikationsstrukturen zentrierten – „Vorteile des Popularkinos in der Vermittlung seines Glaubenssystems gegenüber der Glaubensvermittlung großer Religionen" das Kino „nicht zur ‚besseren Religion' adeln" (371). Anders als der Kirchen-Glaube werde der Kino-Glaube aber „bereitwillig akzeptiert" (ebd.) – natürlich, braucht doch hier nichts wirklich akzeptiert zu werden! Das als eigenständig oder gar als „völlig neu" (370) gewähnte Glaubenssystem des Kinos ist entweder ein virtuelles und simuliertes, oder doch, weitaus mehr als Skarics oder Lyden zugeben wollen,[33] ein abgeleitetes, das selbst im Modus der Bestreitung umfänglich an den Vorstellungen und Kategorien der traditionellen Religionen partizipiert, hinsichtlich Nachhaltigkeit und Verbindlichkeit aber weit hinter ihnen zurückbleibt.

Das Kino und die „wahre Religion"

Wider Willen machen gerade die Filmstudien, die sich auf einen funktionalen Religionsbegriff berufen und dabei durchaus einiges Erhellendes für den populären Film (als einen Teilbereich des weitaus komplexeren Gesamtsystems „Kino"!) zutage fördern, doch zugleich auch dessen Grenzen und Aporien sichtbar. In dieser Situation, da die Rede von Religion zusehends diffus wird, ist es wohltuend, wenn jemand wie Graham Ward, Ordinarius für kontextuelle Theologie und Ethik in Manchester, unter dem ebenso bündigen wie scheinbar unzeitgemäßen und insofern geradezu provokativen Titel „True Religion"[34] mit Verve und mit dem Mut zu kritisch-prophe-

[31] Vgl. Herrmann, Sinnmaschine Kino (s. Anm. 7), 212–232.

[32] Ob der Film freilich, wie Herrmann andernorts (Ekstasen des Sehens. Das Kino als Ort religiöser Erfahrung, in: Neue Zürcher Zeitung v. 3. Januar 2004) überlegt, mit der „Schönheit als Sinnressource" wirklich etwas „Neues" offenbart, oder nicht doch ‚nur' zu unrecht Vergessenes in Erinnerung ruft, wird man aus der katholischen Tradition wohl zugunsten der zweiten Möglichkeit beantworten.

[33] Die jüdisch-christliche Spur ist gerade bei den Blockbustern amerikanischer Provenienz derart stark, daß Skarics gleich bei ihrem ersten Beispiel „Titanic" große Mühe hat, gegen die auch von ihr registrierte überwältigende Präsenz christlicher Motive dadurch das „Eigene" des filmischen Glaubenssystems durchzuhalten, daß sie diese Motive mit dem Verwendungs-Stempel „auf säkularisierte Weise" (244) versieht, während sie an anderer, prominenter Stelle durchaus mit dem Modus des Gleichnishaften und Parabolischen rechnet (363f).

[34] **Ward**, Graham: **True Religion**, Manchester: Blackwell 2003, 168 S. (Blackwell Manifestos), br. € 26,50 ISBN: 0–631–22173–5 – im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext zitiert.

tischer Einrede ein neues Nachdenken über das Wesen und den gesellschaftlichen Status des Religiösen anstößt: Wo ist Religion noch authentisch und identisch, wann ist sie mehr als ein bloßer Oberflächeneffekt, als ein zwecks besserer Konsumierbarkeit inhaltlich entleertes „symbolisches Kapital" (138) in den florierenden Prozessen der medien- und machtgesteuerten „neuen Remythologisierung des Wirklichen" (VII)? Die Art und Weise, wie Ward in exemplarischen, profunden Analysen neben Literatur (Shakespeare, Novalis, Melville) und bildender Kunst (v. a. Mark Rothko) auch den Spielfilm berücksichtigt, macht seine prägnante Studie zu einem Lehrstück dafür, wie das Filmmedium in theologische und philosophische Reflexionszusammenhänge eingebunden werden und diese bereichern kann. Das ist freilich nur ein Nebeneffekt des Buches, denn in der Hauptsache gilt Wards Interesse der Begründung, Ausdifferenzierung und Verteidigung des ihm vorangestellten „Manifests" (VII–IX), das seine Überlegungen in zwölf Thesen bündelt. Nochmals leicht komprimiert lauten diese (VIIIf): In der westlichen Kultur erleben wir derzeit als Ergebnis einer langen, immanenten Entwicklungslogik die „Liquidierung" von ‚Religion' auf dem Wege ihrer Markt-Anpassung („commodification"). Denn mit der vielfach noch unsichtbaren, aber unaufhaltsam fortschreitenden „Implosion sowohl von Säkularismus wie Liberalismus" werden „Wiederverzauberung" und „Religion" zwar Kennzeichen der Postmoderne, indem aber der „zeitgenössische westliche Postsäkularismus und Postliberalismus alle Werte und Objekte fetischiert", wurde „‚Religion' *der* angepaßte ‚Spezial-Effekt'. Religion tauft diese Fetischierung mit dem Reizvollen einer bequem zu habenden Transzendenz." (Herv. i. O.)[35] Mit der „Übersetzung von Werten" in die Angebotspalette von „marktgenerierten Lifestyles" sind wir dicht an der „Auflösung", ja am „Kollaps" des „Sozialen ins Kulturelle, und der Gemeinschaftlichkeit in den Neo-Tribalismus." Eine der markanten Reaktionen auf diese Tendenz war die „Rückkehr zu theologischen Traditionen und zu auf Tradition gegründeten Weisen des Nachdenkens". Und es ist auch nicht erkennbar, „welche Ressourcen jenseits theologischer Traditionen" verfügbar wären, um den Kollaps der Gesellschaft zu verhindern: die „Fantasmen der kommerziellen ‚Religion'" sicherlich nicht. Ein „turn to theology" werde die öffentliche Geltung der Theologie nachhaltig stärken und sei auch die einzige Zukunftschance für Glaubenstraditionen. Die Kehrseite dieser Stärkung sei jedoch die Häufung von „Kulturkämpfen" aufgrund der heute von den verschiedenen Glaubensgemeinschaften zunehmend intensiv betriebenen „Politik der Differenz". Im Zuge dessen könnten die bislang dominanten Kulturkämpfe „zwischen Glaubensgemeinschaften und den Resten einer säkularen, liberalen Weltanschauung" umkippen in Konflikte zwischen den Erstgenannten selbst (und wir werden ja bereits Zeuge solcher Vorgänge, etwa in den Konflikten zwischen evangelikalen und liberalen Christen in den Vereinigten Staaten). Als Ausweg aus dieser Dynamik hat Ward allerdings nur den Appell anzubieten, daß eine „jede theologische Tradition dem Druck widersteht, ihre Überzeugung zu fetischieren."

Ward ergründet diese Umbruchprozesse durch die Rekonstruktion einer im 16. Jh. einsetzenden „Genealogie" der „sozialen Produktion" bzw. der „kulturellen Einbettung" von ‚Religion' (VII), welche zugleich einen konzisen theologie- und philosophiegeschichtlichen Aufriß der Religionstheorie bietet. Das erste Kap. zur „Religion vor und nach dem Säkularismus" (1–34) legt den Rahmen für die drei folgenden Parts, die die großen Etappen und Wandlungen des Religionsbegriffs im Kontext des Aufstiegs und der Implosion der Säkularisierung durchleuchten. Ward gewinnt diesen Rahmen in origineller Weise aus einem Film und aus einem Drama: aus zwei faszinierenden Fallstudien zum Religionsprofil in Shakespeares „Romeo und Julia" (um 1595) und in der aktualisierenden Neubearbeitung dieses Stoffs in der sehr erfolgreichen gleichnamigen Neuverfilmung durch Baz Luhrmann (USA 1996). Ward liest Shakespeares Drama als Ausdruck einer „katholischen Kosmologie" und einer (in der Figur des Franziskanermönchs Lorenzo verdichteten) „sakramentalen Weltsicht" (12). Noch erscheint in diesem Stück, das die Liebe des Titelpaares als „inkarnierte Spiritualität" (18) feiert, die Religion als „Serie von Praktiken, durch die das Säkulare und das Sakramentale zusammengebunden werden" (18). Aber gleichzeitig zeichnet sich in ihm bereits die Auflösung der alten sakralen Ordnung von Raum und Zeit ab sowie die Trennung von Sakralem und Säkularem in zwei „Reiche" (21) und damit die Heraufkunft eines neuen Verständnisses von Religion. – Wie sieht der Stoff vierhundert Jahre später aus und wie ist es dann um die Religion bestellt? Baz Luhrmann ist ein Exzentriker, der die allgemeinen Verhältnisse, wie man heute gerne sagt, bis zur *Kenntlichkeit* entstellt. Seine in die pulsierende, zerklüftete Gegenwart von Mexico City verlagerte Inszenierung steht ganz im Zeichen der Ironisierung und des Ikonoklasmus (24). Sie sucht sich in ihren Bildexzessen, ihrer Theatralik und ihrem selbstbewußt zur Schau gestellten Kitsch gleichsam permanent selbst zu überbieten und will die Zuschauer nicht mehr aus dem Rausch des Entzückens auftauchen lassen. Alles wird hier ästhetisiert, wird Dekor und Kulisse. Der Fetischismus wuchert und geht dazu eine ‚unheilige Allianz' ein mit dem Bild- und Symbolvorrat des Katholizismus. Luhrmanns Film ist so zwar durchtränkt mit emphatischen Bezugnahmen auf Religiöses, doch diese werden durch ihr Inflationäres und Überspanntes inhaltlich völlig entleert. Wards Diagnose: „symbolischer Overkill" (28). Alles potentiell Tragische des Stoffs wird in diesem selbstreferenziellen Spektakel durch eine „billige, kommerzielle Transzendenz" (29) unterlaufen; jedes echte Gefühl verschwindet hinter den „üppigen und klischeehaften Oberflächen" (ebd.). Luhrmanns Welt ist also an ihrer Außenseite keineswegs säkular, sondern irreal, mythologisiert und förmlich religiös ‚aufgeregt', aber Religion ist hier nur mehr Medienereignis und Theater, nur mehr kulturelle Produktion. Bei alldem ist Luhrmanns Film, so sehr er sich selbst feiert, zugleich ein Ausdruck einer profunden Krise: der Krise der Repräsentation und des „Verlusts des Realen, des Verlusts eines Vertrauens, daß es irgendetwas jenseits der Konstrukte und Effekte" (33) gibt. Insofern steht der Film diametral einer christlichen Spiritualität gegenüber, die sich unter dem Vorzeichen der Inkarnation zutiefst im Welthaften und Wirklichen gründet. Die der Religion verbliebene kulturelle Rolle liegt bei Luhrmann in der Beschwörung einer „ultimativen Vision des Exzessiven und Transgressiven" (34), doch in der Fülle und Aufgeblasenheit der Rekurse auf sie verschwindet ultimativ, was einmal „wahre Religion" war. Damit ist der Endpunkt einer langen, schon in Shakespeares Zeiten keimenden Entwicklung erreicht, von dem aus es allein in einer „radikalen Wandlung" (34) weitergehen kann. – Es ist hier nicht der Ort, die von Ward luzide und pointiert rekonstruierten Stationen dieser Entwicklung im einzelnen nachzuzeichnen und zu diskutieren. Wir können nur darauf sehen, wie Ward wiederholt ausgewählte Kunstwerke nicht lediglich als Illustrationen oder als Nachgänger von in theoretischen Diskursen Vorher-Gedachtem, sondern als vitale Akteure und Diskutanten in den Prozessen der Wandlung des Religionsverständnisses erschließt. So mündet sein erster Bogen, der ihn von Christoph Columbus über Macchiavelli zu Herbert von Cherbury und John Locke führt und der eine allmählich fortschreitende Privatisierung und Rationalisierung von Religion sowie eine Emanzipation der Sphäre der weltlichen Macht und der weltlichen Güter aus ihrer geistlichen und kirchlichen ‚Umarmung' ins Profil setzt, in eine spannende Relecture von Daniel Defoes Roman „Robinson Crusoe" (1719). Dieses Buch hat kaum zufällig gerade in unseren Tagen mit dem Film „Cast away" (USA 2000) ein aufwendiges aktualisiertes Remake erlebt, das Marianne Skarics als eines ihrer Paradigmen für ein Popularkino mit ersatzreligiöser Kontur ausgewählt hat.[36] Ganz massiv tritt bei Defoe die Suche nach Sicherheit in weltlichen Gütern nach vorne (vgl. 67), während die Fragen nach Gott und Glaube und erst recht die Fragen nach der Kirche und den von ihr verwalteten Gütern stark verblassen und konsequenterweise in den bald folgenden Kinderbuch-Bearbeitungen völlig ausgefallen sind. Von Religion bleibt hier lediglich eine (immerhin noch christlich inspirierte) Tugendlehre, wohl deshalb, weil sie für die Errichtung der Zivilgesellschaft förderlich ist.

Den zweiten Bogen spannt Ward dann von den „Hymnen an die Nacht" (1800) bis zu „Moby Dick" (1851). Von der als negativ und kenotisch beschriebenen Theologie des Novalis, die Gott als „Intuition des Unendlichen" (75) im Dunkel sucht und von einer abgründigen Sehnsucht nach dem Leer- und Verschlungenwerden von diesem Dunklen erfüllt ist, führt der Weg zum frühen Schleiermacher, der das Wesen der Religion in einem durch Intuition und Fühlen angebahnten Wahrnehmen des Unendlichen im Endlichen anvisiert, und schließlich zu Hegel, der stattdessen auf die Selbstoffenbarung Gottes setzt und das trinitarische Modell zur Grundlage seines Philosophierens macht. Vor diesem Hintergrund erscheint dann Hermann Melvilles Romanepos „Moby Dick" in Wards Interpretation

[35] Bei dieser These kommt man kaum umhin, an die wohl deshalb heute so populären Bücher eines Willigis Jäger zu denken, vgl. jetzt bes. ders. / Christoph Quarch, „... denn auch hier sind Götter". Wellness, Fitness und Spiritualität (Herder Spektrum), Freiburg i. Br. 2004, wo alle möglichen kommerzialisierten Sinnsurrogate zu Orten des ‚Spirituellen' erhoben werden.

[36] Popularkino, 283–314.

wie eine Reaktion auf beide Tendenzen, auf Schleiermacher *und* auf Hegel, und implizit bereits wie ein postmodernes Kabinettstück: „symbolisch überdeterminiert", voll einer alles Gegebene unterwandernden Ironie und voll der überbordenden Anspielungen wird ihm „Moby Dick" zu einem Dokument der Erosion von Sinnstrukturen (111). Das in der Jagd nach dem numinosen weißen Wal symbolisch verdichtete Streben nach dem Unendlichen führt in Wahnsinn und Tod.

Von einem so begriffenen Melville ist der Weg nicht mehr weit – und Ward springt auch recht mutig hinüber – zu jener Phase der „Liquidierung von Religion" im Zuge ihrer inflationär gesteigerten, inhaltlich aber zunehmend entleerten Frequenz und Sichtbarkeit im öffentlichen Raum und in den Medien, wie er sie eingangs an Baz Luhrmanns „Romeo und Julia"-Bearbeitung ins Profil gesetzt hat. Am Ende seines Parcours langt Ward wieder an beim Kino, da sich hier in besonderer Prägnanz die beiden (nicht selten miteinander verschränkten) Reaktionen auf die Implosion des Säkularen manifestieren: Während wir derzeit im weltweiten Maßstab wegen der Erschütterung des Vertrauens auf universal akzeptierte Werte, auf die Gleichheitsidee und auf den Fortschritt das Wegbrechen der tragenden Axiome des Säkularismus erleben, präsentiert sich das Kino als ein, wie ich es nennen würde, großes Kraftwerk der von Ward als Gegenbewegung ausgemachten Wiederverzauberung: Mit seinen Mystery-Thrillern und Fantasy-Epen, mit den Heerscharen von Engeln[37], Teufeln und Dämonen,[38] mit seinen Vampiren und anderen Zwischenwesen läßt es als „new techno-gothic" das 19. Jh. wieder aufleben. ‚Religion' verkommt hier freilich zumeist zur „magischen, mystischen Politur" (132) und zum „Spezial-Effekt". In einer Gegenbewegung hierzu ereignet sich aber – und das ist ebenfalls ein Ausdruck der postsäkularen Kultur – gleichzeitig eine eben nicht nur spielerische Renaissance von theologischen Traditionen, wobei sich bereits ein deutliches Gefälle hin zu bedenklichen Positionen abzeichnet: Vom Wieder-Erstarken eines Theologisierens aus bewußt konfessioneller Perspektive und der Festigung eines neuen konfessionellen Selbstbewußtseins im Zeichen „widerständiger Identitäten" (134), wie sich m. E. beides paradigmatisch an dem neuen „Luther"-Film von Eric Till (USA, 2003) aufzeigen ließe, bis hin zum gefährlichen Erstarken des Fundamentalismus und eines der Globalisierung konternden Neo-Tribalismus, d. h. der neuen und oft für das Zusammenleben höchst brisanten ‚Stämme'-Bildung innerhalb größerer Gesellschaften. Wie damit der Boden für neue Kulturkämpfe bereitet ist, läßt sich paradigmatisch studieren an der Kontroverse um Mel Gibsons Film „Die Passion Christi" (USA 2004)[39], der die Gräben zwischen evangelikalen und liberalen Christen (und dem amerikanischen Judentum) nicht nur sichtbar gemacht, sondern vertieft und das Gelände für Dialoge ‚vermint' hat. Mit der als Gegenattacke geritenen Wiederveröffentlichung der Jesusfilm-Satire „Das Leben des Brian" (GB 1979) aus der Werkstatt der britischen Schwarz-Komiker und Ikonoklasten „Monty Python" sind lange schwelende Kontroversen offen ausgebrochen und hat die „Politik der Differenz" mit dem Slogan „Mel or Monty?" eine griffige Losung gefunden. Wäre er ihm schon verfügbar gewesen, hätte sich Ward sicherlich mit Gibsons Film als idealem Gegenstand für seine demonstratio des Post-Säkularen befaßt. So aber greift er am Ende seines Buches auf Rupert Wainwrights Thriller „Stigmata" (USA 1999) zurück, der direkt die Konfrontation von religiösen Traditionen mit einer liberalen, hedonistischen Urbanität thematisiert. Wainwright erzählt hier die Geschichte einer lebenslustigen New Yorker Friseuse, die – begleitet von Stigmatisierungsprozessen – über das Medium eines Rosenkranzes („Wiederverzauberung"!) vom Geist seines verstorbenen vormaligen Besitzers, eines frommen Paters, ergriffen wird. Der Geist des Mönchs teilt ihr innerlich den Text des von ihm erforschten ältesten Evangeliums Jesu mit und bewegt die junge Frau zu einer Christusnachfolge jenseits kirchlicher Institutionen. Im Unterschied zu „Der Exorzist" (USA 1973), einem Thriller aus längst vergangenen, säkularen Zeiten, der den Katholizismus auf die Rolle eines Wächters des häuslichen Friedens reduziert hielt (vgl. 148), läßt „Stigmata" in Wards Augen bereits die Postmoderne hinter sich und vollzieht eine „radikale theologische Umkehrung der säkularen Logik" (152), indem er nicht mehr, wie noch „Der Exorzist", die „Abwesenheit Gottes genießt" (151), sondern dessen gleichermaßen „erschreckende Präsenz und Güte" bekräftigt: die Anwesenheit eines Gottes, der nicht mehr als die abgehobene Figur des Deismus erscheint, sondern als ausgesprochen inkarniert und spezifisch christlich konturiert. Obgleich sich auch Wainwright mancher Stilmittel bedient, von denen Luhrmanns „Romeo und Julia" überbordet, arbeitet er doch nicht der Liquidierung Gottes via eines Exzesses der religiösen Oberflächen zu, sondern wirbt er implizit für eine Rückkehr zu theologischen Traditionen in konfessioneller Fassung.

Man mag dagegenhalten, daß Ward mit seiner Beschreibung von „Stigmata" als Paradigma einer postsäkularen Wende einen handwerklich sicher gut gemachten, aber auch an Klischees und Stereotypen nicht armen Film doch zu viel der Ehre angetan hat. Der gedankliche und methodische Zugriff bleibt dennoch bestechend, nicht zuletzt, weil hier endlich einmal nicht nur die Story, sondern auch ihr struktureller Tiefenraum und ihre ästhetische Vermittlung angemessen in den Blick kommen. In der Wahrnehmung der religiös interessanten Dimensionen in den von ihm ausgewählten Filmen gelingt Ward eine weitaus komplexere und kritischere Kontextualisierung derselben in einer in ihrer Dynamik erfaßten Gegenwartskultur als diese bislang von der Warte einer funktionalen Religionstheorie geleistet wurde, welche sich zu sehr auf das Moment des Ersatzreligiösen fixiert und dabei die Umbrüche in unseren post-säkularen Gesellschaften nicht mehr (oder: noch nicht) adäquat zu integrieren vermocht hat.

Religion im Film

Im Horizont der von Graham Ward diagnostizierten neuen Besinnung auf religiöse Identitäten und eines „turns to theology" (IX), gewinnt auch jene schon länger aus dezidiert theologischer Perspektive geführte Beschäftigung mit dem Film neuen Rückhalt, die sich unter dem Titel „Religion im Film" versammeln läßt.[40] Die sie leitende Frage nach „Spuren des Religiösen im Film"[41] hat dabei von Haus aus nichts zu tun mit einer unzulässigen Vereinnahmung, der sie oft sehr stereotyp bezichtigt wird. Es geht vielmehr nur um einen Befund, eine analytisch nachprüfbare Sicherung von Indizien und Symptomen, die dann viele Diagnosen möglich halten und viele, ergebnisoffene Versuche, darauf weiterführende, gleichermaßen für den Film wie für die Theologie erkenntnisfördernde Diskurse zu entwickeln. Ein solches Unterfangen kann sich durchaus mit Selbstbewußtsein im vielstimmigen Konzert der schon immer weitaus weniger vom Skrupel der Fremdbestimmung belasteten Filmanalysen etwa aus psychologischer, soziologischer, kultur- und literaturwissenschaftlicher oder feministischer Warte zur Geltung bringen. Daß sich von Fall zu Fall in solch anderen Orientierungen auch Verbündete für das theologische Nachdenken finden können, zeigen beispielsweise verschiedene Bde der im Jahr 2000 begründeten Schriftenreihe „Film und Theologie" [42]. Pars pro toto sei hingewiesen auf den Bd „Traumwelten"[43], der Grundlagen-Beiträge aus theologischer[44], psychologischer[45] und filmwissenschaftlicher[46] Perspek-

[37] Vgl. den Begleitbd zur einer großen Engel-Ausstellung im Berliner Filmmuseum: Kristina Jaspers / Nicole Rother (Hg.), Flügelschlag: Engel im Film, Berlin 2003 (Lit.).

[38] Es gab in den letzten Jahren eine veritable Renaissance der Teufelsfilme, die derzeit in einem neuen Sequel des Klassikers „Der Exorzist" (Teil IV, USA 2004) ihren markanten Ausdruck findet.

[39] Für eine kritische Evaluation jetzt: Reinhold Zwick / Thomas Lentes (Hg.), Die Passion Christi. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte, Münster 2004.

[40] Vgl. z. B. den älteren Sammelbd: May / Bird (Hg.), Religion in Film (s. Anm. 12).

[41] So der Titel eines Handbuchs aus den Reihen der Katholischen Filmarbeit: Peter Hasenberg / Wolfgang Luley / Charles Martig (Hg.), Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Filmgeschichte, Mainz 1995.

[42] Hg. von der „Internationalen Forschungsgruppe Film und Theologie" (vgl. deren homepage: www-theol.kfunigraz.ac.at/film/) in Verbindung mit der Katholischen Akademie Schwerte. Anfangs erschienen die Bde beim inzwischen aufgelösten „Katholischen Institut für Medieninformation" (Köln), jetzt beim Schüren-Verlag (Marburg). Mittlerweile liegen sechs Publikationen zu unterschiedlichsten Themenfeldern vor.

[43] **Traumwelten**. Der filmische Blick nach innen, hg. v. Charles Martig / Leo Karrer, Marburg: Schüren 2003, 236 S. (Film und Theologie, 4), br. € 14,80 ISBN: 3–89472–341–6.

[44] Vgl. Walter Lesch, Ich träume, also bin ich. Philosophische und theologische Annäherungen an Träume und Wünsche, 11–30.

[45] Vgl. bes. den Beitrag von Mechthild Zeul, der durch etliche filmbezogene Arbeiten hervorgetretenen Mitherausgeberin der Zeitschrift „Psyche": Bausteine einer psychoanalytischen Filmtheorie. Zur Verhältnisbestimmung von Psychoanalyse und Film am Beispiel des Traums, 45–58.

[46] So im Beitrag des jungen Filmwissenschaftlers Matthias Brütsch, der unter dem Titel „Kunstmittel oder Verleugnung?" (59–89) Positionen der „klassischen Filmtheorie zu Subjektivierung und Traumdarstellung" (Untertitel)

tive vereint und dann den Dialog zwischen diesen Disziplinen sowohl an Klassikern der Filmgeschichte (Luis Buñuel und Ingmar Bergman) wie an ‚traumhaltigen' zeitgenössischen Regiewerken (David Lynch, Peter Weir, Laetitia Masson) erprobt.

Derartige interdisziplinäre Unternehmungen sind freilich bislang selten und befinden sich noch im Experimentierstadium. Mehr auf der ‚sicheren Seite' – auch weil sie von den umfänglichen Erfahrungen im Dialog von Theologie und Literatur profitieren können – sind die inzwischen überaus zahlreichen Arbeiten, die Filme nach ihrem Gehalt an theologisch relevanten Themen und Motiven sondieren und mit der theologischen Theoriebildung und den christlichen Glaubenstraditionen ins Gespräch bringen. Der hier immer lauernde Heteronomieverdacht wird desto überzeugender abgewiesen, je mehr die Autonomie des Kunstwerks respektiert wird und man bereit ist, sich seinem Anspruch auszusetzen, d. h. sich selbst von einem Film befragen und möglicherweise in seinen Konzepten in Bewegung bringen zu lassen. Gleichwohl sollte umgekehrt nicht jede kritische Einrede aus christlicher Perspektive, etwa zum Menschenbild (z. B. bei den im Kino nicht selten begegnenden Formen eines offenen oder latenten Rassismus) oder zu einem Zelebrieren von Gewalt von vornherein als Herantragen eines filmexternen Wertsystems beargwöhnt oder verurteilt werden. Denn die prophetische Dimension, das Widerständige und Nicht-Konformistische muß ein essentieller Teil der jüdisch-christlichen Identität bleiben. Solche Einrede ist nicht zu verwechseln mit den früher oft erhobenen und teilweise auch ‚erfolgreich' umgesetzten Rufen nach Zensur oder – im Sinne einer Vor-Zensur – nach strengen „Produktions-Codes".[47] Wenn in den westlichen Gesellschaften heute allenthalten, etwa im Gefolge oder unter dem Vorwand des sich in alle Lebensbereiche drängenden ‚Kriegs' gegen den Terror offene und verdeckte Zensurmaßnahmen wieder deutlich im Vormarsch sind, dann müssen sich Theologie und Kirche in dieser Situation vielmehr selbst dann zum Anwalt der künstlerischen Freiheit machen, wenn diese – vorausgesetzt die demokratischen Spielregeln bleiben gewahrt – dazu genutzt wird, religiöse Überzeugungen zu attackieren. Wenn sich Theologie und Kirche beispielsweise gegenüber ‚Blasphemien' durchaus kritisch engagieren, aber doch mit Augenmaß und dialogoffen positionieren, könnte dies vielleicht ein Modell für Konfliktbearbeitungen auf anderen, wohl gewichtigeren Feldern sein.

Aber nicht die Zensur-Frage ist heute der Fluchtpunkt einer recht verbreiteten Schieflage im Verhältnis von Theologie und Film, die sich als zumeist subtiler, latenter Herrschaftsanspruch der einen über den anderen darstellt. Dieser Fluchtpunkt ist vielmehr die *Instrumentalisierung* des Mediums. Sie kann viele Gesichter und Masken tragen. Sie reicht von starken Formen wie der – besonders in evangelikalen Kreisen verbreiteten – ungenierten Funktionalisierung von Filmen für dezidiert missionarisch-kerygmatische Kontexte, welche sogar eine anfangs des Heidnischen beargwöhnte Filmstaffel wie die „Harry Potter"-Adaptionen ereilen kann[48], bis hin zu sanfteren (und weitaus häufigeren) Weisen einer Okkupation von Filmen als zeitgemäßes Illustrationsmaterial für ihnen übergeordnete Glaubenssätze. Okkupation dieser Art fungiert oft auch als, wie man sie nennen könnte, ‚Relevanz-Markierung', d. h. ein Film interessiert insofern, als durch das Vorkommen bestimmter Theologoumena in ihm deren immer noch vorhandene semantische und auch handlungsleitende Potentiale sichtbar gemacht werden sollen. Der Ausgriff auf den Film unter dem Vorzeichen von Illustration und Relevanz-Markierung ist sicher nicht grundsätzlich abzuweisen, er wird aber in dem Maße problematisch, wie sich diese Interessen verselbständigen und zum Hauptzweck werden. Denn dann verleiten sie endgültig zu einer selektiven Filmwahrnehmung, die der Theologie nicht nur das letzte, sondern auch gleich das erste Wort sprechen läßt und die Wahrnehmung allein nach Maßgabe ihrer, also dem Kunstwerk externer Interessen und Fragen justiert.

Wenigstens ‚gewagt' erscheint vor diesem Hintergrund das von Peter Malone, dem Präsidenten der Internationalen Katholischen Medienorganisation „Signis", in Zusammenarbeit mit Sr. Rose Pacatte publizierte Buch „Lights, Camera ... Faith! A Movie Lover's Guide to Scripture"[49], das sich in einem zweiten Untertitel als „A Movie Lectionary – Cycle A" vorstellt.[50] Beginnend mit dem ersten Advent, schreiten die Autoren den liturgischen Kalender der Sonn- und wichtigsten Feiertage des Kirchenjahres ab und ordnen den Lesungen des Tages je einen thematisch passenden Spielfilm aus den unterschiedlichsten, erfreulicherweise nicht ausschließlich populären Genres zu – insgesamt deren 72! Die Zielgruppe sind Prediger und Gemeindekreise, die praxistaugliche Hilfen suchen für einen „Dialog zwischen den Sonntagslesungen und einem Film, der die Menschen (...) herausfordern könnte, sich auf das Gespräch zwischen Glaube und Kultur einzulassen."[51] Wichtige Anregungen empfing Malone dabei nach seinem Bekunden von Robert Jewetts Spurensuche des paulinischen Denkens im Film (s. o.). Die in leicht verständlicher Sprache geschriebenen Kap. folgen allesamt demselben Muster: Den für den jeweiligen Tag vermerkten alt- und neutestamentlichen Lesungen wird jeweils ein Film zugeordnet, der zunächst in einer kurzen Inhaltssynopse vorgestellt wird. In der anschließenden, sehr ‚bunt' gefüllten Rubrik „Kommentar" werden Informationen zu Produktion, Darstellern oder Autor-Intentionen, zu Genre-Bezügen oder verwandten Filmen angerissen, bevor dann als Herzstück unter dem Titel „Dialog mit dem Evangelium" Bezüge zwischen dem Film und den Lesungen des Tages skizziert werden. Dabei sind sich die Verfasser durchaus im klaren, daß diese Bezüge oftmals von den Filmautoren nicht intendiert sind, aber eben dennoch herstellbar seien. Darauf folgen als Praxishilfe noch eine Vorschlagsliste von „Schlüsselszenen und Themen", die für das konkrete Filmgespräch exemplarisch herausgegriffen werden könnten, und eine Reihe von Fragen „zur Reflexion und zum Gespräch", die direkt in Filmdiskussionen übernommen werden könnten, bevor dann ein kurzes Gebet „die Reflexionen zu einem Abschluss bringt."[52] – Die Dialog-Vorschläge versammeln viele treffende Beobachtungen und anregende Impulse. Dem Konzept geschuldet sind sie aber allesamt nur sehr skizzenhaft ausgearbeitet (was man besonders bei den weniger selbstevidenten Brückenschlägen bedauert) und wird deshalb immer wieder der Eindruck einer recht selektiven Filmwahrnehmung erweckt. So kann dieses „Film-Lektionar" dem Ruch einer Vereinnahmung der Filme nicht entkommen – und will es wohl auch gar nicht. In seinem Stakkato von Blitzlichtern auf einen sehr breit aufgespannten Fächer von Filmen macht es dennoch einmal mehr sinnfällig, wie viel das Kino mit dem Evangelium zu tun hat und welches Potential hier für eine Theologie bereit liegt, die sich gegenwartssensibel formulieren und im gesellschaftlichen und kulturellen Diskurs anschluß- und dialogfähig halten will.

An hinsichtlich ihrer Grundauffassung mit Malones Cine-Lektionar vergleichbaren, zumeist allerdings weniger explizit für Praxiskontexte zugeschnittenen Publikationen herrscht gerade im amerikanischen Raum kein Mangel mehr. Allein die Titel (und Untertitel) sprechen für sich, Titel wie „Reel Spirituality: Theology and Film in Dialog" von Robert K. Johnston (Grand Rapids, MI 2000), „Eyes Wide Open: Looking for God in Popular Culture" von William D. Romanowski (Grand Rapids, MI 2001), „Reflections on the Movies: Hearing God in the Unlikeliest of Places" von Ken Gire (Colorado Springs, CO 2000) oder – jetzt im deutschen Sprachraum – Norbert Schnabels „Wenn Gott ins Kino geht" (Wuppertal 2004), der sich nach Maßgabe der Präsenz von dezidiert christlichen Themen und ethischen Fragestellungen ziemlich flott durch „50 Filme, die man kennen muss" (Untertitel) arbeitet. Um einiges tiefer in die Materie führen der von Inge Kirsner und Michael Wermke edierte Bd „Religion im Kino", der zuvorderst Bausteine für das „religionspädagogische Arbeiten mit Filmen" (Untertitel) an die Hand geben

anhand der Arbeiten von Hugo Münsterberg, Béla Balász, Rudolf Arnheim, Siegfried Kracauer und Jean Mitry sichtet und evaluiert. Interessanterweise stehen heute gerade Theoretiker wie Jean-Louis Baudry oder Christian Metz, die an der Verwandtschaft zwischen Kino und Traum festhalten (dazu kritisch Lyden, s. o., der hierbei die rezeptionsästhetisch garantierte kreative Mitwirkung des Zuschauers unterbewertet sieht), der filmischen Darstellung von Träumen und Visionen selbst sehr reserviert gegenüber (vgl. 86f).

[47] Vgl. bes. die jüngeren amerikanischen Untersuchungen zur Zensur, zum Hays-Code und zur Legion of Decency: Gregory D. Black, Hollywood Censored; Morality Codes, Catholics, and the Movies, Cambridge, U. K. 1994; Frank Walsh: Sin and Censorship: The Catholic Church and the Motion Picture Industry, New Haven 1996.

[48] Vgl. noch primär für die Buchvorlage: Connie Neal, The Gospel According to Harry Potter: Spirituality in the Stories of the World's Most Famous Seeker, New York 2002.

[49] **Malone**, Peter (zs. m. Sr. Rose Pacatte): **Lights, Camera ... Faith!** A Movie Lover's Guide to Scripture. Boston, MA: Pauline Books & Media 2001, br. € 22,90 ISBN: 0–8198–4490–X.

[50] Inzwischen sind aus der Feder des gleichen Autorenteams im selben Verlag und in derselben Konzeption zwei weitere Bde zu den Lese-Zyklen B und C erschienen (2002 u. 2003).

[51] Lights XIV.

[52] Ebd. XVf.

will,[53] oder auch der von Michael Laube herausgegebene Bd „Himmel – Hölle – Hollywood"[54].

Bemerkenswert ist, daß sich in den USA inzwischen selbst eine Kultur-Institution wie das „Museum of Modern Art" (New York) des Themas ‚Religion im Film' angenommen hat: Im Winter 2003/04 veranstaltete das MoMA eine umfängliche Retrospektive unter dem Titel „The Hidden God. Film and Faith", zu der ein sehr schönes Begleitbuch gleichen Titels erschienen ist, das mehr als fünfzig Filme aus Vergangenheit und Gegenwart versammelt und von einem plural zusammengesetzten Ensemble kompetenter Autoren diskutieren läßt.[55] Erfreulicherweise wird hier von der neuerdings fast schon modisch anmutenden Zentrierung auf das aktuelle populäre Genrekino Abstand genommen und kommen endlich einmal wieder auch sperrigere Filmkünstler und Filmklassiker wie Robert Bresson, Carl Theodor Dreyer, Kenji Mizoguchi, Roberto Rossellini, Pier Paolo Pasolini oder Krzysztof Kieslowski in den Blick.

Als in mancherlei Hinsicht exemplarisch für den zuvor angedeuteten breiten Strom an Neuerscheinungen mit teilweise etwas evangelikaler Tendenz sei der Bd „Faith and Film" von Bryan P. Stone herausgegriffen.[56] Wie er freimütig bekennt, ist Stone in einem sehr filmfeindlichen Glaubensmilieu aufgewachsen, in einer Umgebung, in der man Kino als „s-i-n-ema" buchstabiert hat (vgl. 5). Auf seinem Weg zum „Professor of Evangelism" an der „Boston University School of Theology" hat er sich jedoch eine aufgeschlossenere Haltung zum Filmmedium erarbeitet. Bei seiner Entdeckung des Kinos als „Quelle von Offenbarung über uns selbst und unsere Welt" (4) sah sich Stone zum einen getragen von Jesu Appell, die „Zeichen der Zeit" (Mt 16,3) zu erkennen, zum anderen von der langen Tradition der Begegnung des christlichen Glaubens und seiner Theologie mit der Kunst, welche heute unter den Bedingungen einer visuell orientierten Kultur reformuliert werden müsse. Für Stone ist das Kino freilich immer noch eine zweischneidige Sache, indem es zwar zu sehen gibt, was sonst niemals zu sehen wäre, gleichzeitig aber auch über ein enormes Potential verfügt, nicht allein unseren Blick, sondern auch „unseren Glauben, unsere Werte und unser Verhalten" (6) zu (ver-)formen. Aus einer Position des „kritischen Engagements" sucht Stone so im Kino einerseits nach Anschlußfähigem, das sich in seiner imaginativen, kreativen Qualität für die Glaubensreflexion fruchtbar machen läßt (vgl. 8). Andererseits will er aber auch nicht zögern, in der Spur von Margaret Miles' ideologiekritischem Ansatz, die „expliziten Botschaften und impliziten Annahmen des Films im Lichte des Glaubens" (ebd.) dort, wo sie mit christlichen Werten kollidieren, kritisch zu evaluieren. Ähnlich wie Lyden, der den Dialog von Film und Theologie nach Art eines „interreligiösen Dialogs" strukturieren möchte, begreift auch Stone diesen als „interfaith dialog" (7). Doch anders als Lyden privilegiert er dabei nachdrücklich die Stimme des Christentums. Daß der „Dialog" bei Stone recht asymmetrisch gerät, läßt schon die Art und Weise erahnen, wie er ihn entlang des christlichen Credos organisiert: Er gliedert das Apostolische Glaubensbekenntnis in einzelne Phrasen und ordnet diesen dann jeweils einen oder mehrere miteinander verwandte Filme als Gesprächspartner zu. Mit diesem Verfahren steht er nicht allein. Ähnlich arbeitet in seinem schmalen, aber inhaltlich reichen Buch „Nourishing Faith through Fiction"[57] auch John R. May (Lousiana State University), der seit langem zu den wichtigsten Mentoren einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Film zählt.[58] In „Nourishing Faith" läßt er in sensiblen, ausgewogenen Interpretationen (die allerdings durch die Konzentration auf deutlich weniger Beispiele einiges gewonnen hätten) sichtbar werden, inwiefern neben der Literatur auch Kinofilme – darunter auch viele ältere Filmklassiker und kleinere Produktionen – als „Nahrung", ja geradezu als Lebenselixier des (persönlichen) Glaubens wirksam werden können.

[53] Göttingen 2000, vgl. meine Rezension in: KatBl 127 (2002) 230–231.

[54] Untertitel: Religiöse Valenzen im Film der Gegenwart (Symbol – Mythos – Medien, Bd 1), Münster 2002.

[55] Hg. v. Mary Lea Bandy u. Antonio Monda, New York 2003.

[56] **Stone**, Bryan P.: **Faith and Film**. Theological Scenes at the Cinema, St. Louis, MO: Chalice Press 2000, 197 S. br. € 21,90 ISBN: 0–8272–1027–2 – im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext zitiert.

[57] **May**, John R.: **Nourishing Faith through Fiction**. Reflections of the Apostles' Creed in Literature and Film"; Franklin, Wisc.: Sheed & Ward 2001, 138 S. („Communications, Culture and Theology Series") br. € 18,50 ISBN: 1–58051–106–6.

[58] Neben den bereits genannten Titeln von May (s. Anm. 12 u. 14) vgl. bes.: Ders. (Hg.), Image & Likeness. Religious Visions in American Film Classics, New York / Mahwah, NJ 1992.

Anders als May, der sich in 18 Schritten durch das Credo bewegt, hält Stone in seinen 14 Kap.n die Theologie nicht im Hintergrund oder auf wenige, konzentrierte Exkurse beschränkt, sondern bettet seine Filmdiskussionen in ausführliche, sich teilweise auch verselbständigende ‚Grundlegungen' zumeist dogmatischer und theologiegeschichtlicher Natur. Dadurch droht sein eigentlicher Gegenstand wiederholt zu ersticken, doch man kann es umgekehrt auch anerkennen, daß er seinen Blickwinkel klar markiert. Jedenfalls besitzt seine Stimme im vielstimmigen Konzert der theologischen Annäherungen an das Popularkino eine markante Kontur, die gerade auch, wenn sie zur Widerrede stimuliert, das Nachdenken zu befördern vermag. Es ist die Stimme eines traditionsorientierten, aber nicht engstirnigen Glaubens, die Stone in einem bunten Reigen von Filmbeispielen Filme kritisch zur Geltung bringt – von Robert Zemeckis Erkundungen außerirdischer Intelligenz in „Contact" (USA 1997), der dem „Ich glaube" zugeordnet ist, bis hin zu Jim Robbins' Gefängnisdrama „Die Verurteilten" (USA 1994), das unter der Perspektive der „Auferstehung von den Toten und des ewigen Lebens" beleuchtet wird. Gegenüber May oder auch Malone, mit dem er den Impetus der Praxistauglichkeit (und die jeweils abschließenden „Fragen für die Diskussion") teilt, kommt Stone die längere Verweildauer bei seinen Beispielen zugute, die er zu einer intensiveren analytischen Durchdringung nutzt. Während beispielsweise May den bekannten Film „Jesus von Montreal" (Kanada 1989) nur aufgreift, um nach einem längeren, nur behutsam kommentierenden Inhaltsaufriß zu konstatieren, daß dessen Hauptfigur innerhalb der neueren fiktionalen Arbeiten „eine der markantesten Christusfiguren"[59] darstelle, versucht Stone eine kritische Evaluation dieses transfigurativ entwickelten Profils vor dem Hintergrund von Grundmerkmalen der jüdisch-christlichen Messiasvorstellungen. Solch ein Anliegen ist berechtigt und sinnvoll – und eine solche Evaluation wird auch seitens der Öffentlichkeit von der Theologie erwartet, wie analog beispielsweise von den (inzwischen hier nicht mehr sonderlich zögerlichen) Historikern, wenn Filme wie „Jefferson", „Troja" oder jetzt „Der Untergang" in die Kinos kommen. Im Vergleich zu den Geschichtswissenschaften hat es freilich – abgesehen von der Kirchengeschichte – die Theologie schwerer, kann sie sich doch noch um einiges weniger auf gesicherte Fakten und Wissensbestände zurückziehen, sondern muß sich in einem zwar auf Traditionen aufruhenden, aber doch zuinnerst dynamischen und offenen Reflexionsprozeß hineingestellt wissen. Das verbindet sich mit der Bereitschaft, sich durch die Kunst immer wieder selbstkritisch befragen zu lassen und sich da, wo überkommene Antworten nicht mehr greifen, je neu auf den Weg zu machen. Solch ein wertvoller ‚Stachel', der den Denkochsen in Bewegung hält, ist wie eine jede der Künste auch die Filmkunst, sobald man sich nur ernsthaft genug auf sie einläßt. Hieran aber mangelt es etwas den Arbeiten im Stil von Stones „Faith and Film", die darauf geeicht sind, einen Film positiv zu rezipieren, wenn er Altes in ‚neue Schläuche' gießt und als Anwendungsfall einer in sich bereits ‚fertigen' Doktrin taugt. Wo ein Film hingegen kein probates Mittel für die Verkündigung (vgl. 7f) darstellt und ungeeignet ist für eine zeitgemäße „Illustration" (Rückentext) von Glaubensbeständen, falls er von dieser Doktrin signifikant abweicht oder ihr gar offen Widerstand leistet, wird er entweder gleich links liegengelassen oder aber in einer apologetischen (heute: gerne ideologiekritisch gewandeten) Verteidigung ‚des' Glaubens gegenüber den Ignoranten oder Verächtern in den Studios abgewiesen. So läßt man sich von manchen Filmen (wobei sich unterschwellig schon eine Art ‚Kanon' ausbildet) zwar gerne Impulse zur Selbstbefragung, Standortbestimmung und Vermittlung schenken und weist ihnen dann ihre Räume im Glaubensgebäude zu. Entscheidend aber wäre, daß man sich auch widerständigen Filmen so aussetzt, sie als möglicherweise durchkreuzende Erfahrung so an sich heranläßt, daß sie die Architektur und Statik dieses Gebäudes bzw. einzelner Bauteile selbst auf den Prüfstand stellen und Renovierungen und Umbauten anstoßen können.

Das Kino als „locus theologicus"

Was not tut, ist also nichts anderes, als nach der Entdeckung der bildenden Kunst[60] jetzt auch die Entdeckung und methodisch kontrollierte Erschließung des Kinos als „locus theologicus" bzw. als „locus theologicus ad experimentum"[61] voranzutreiben. Locus theo-

[59] Vgl. Nourishing Faith, 54; vgl. ebd. 3f.

[60] Vgl. Alex Stock, Ist die bildende Kunst ein locus theologicus?, in: Ders. (Hg.), Keine Kunst. Aspekte der Bildtheologie, Paderborn 1996.

[61] So Dominik Bertrand-Pfaff (Münster) in seinem (noch unpublizierten) Aufsatz „Ein Film als theologischer Ort praktischer Urteilssuche?", den mich der Verfasser dankenswerterweise hat einsehen lassen.

logicus kann das Kino zumindest sein, was die Funktionen eines Orts und einer Quelle der theologischen Erkenntnisgewinnung und Urteilsbildung (inventio, iudicium) anbelangt, weniger freilich, wo es um die Beweisführung (demonstratio) geht. In seinem eingangs aufgegriffenen Festvortrag meinte Kardinal Lehmann: „Kunst kann zum Katalysator von Erkenntnisprozessen werden, indem sie das, was wir als ‚Welt' chiffrieren, in den ihr unverwechselbar eigenen Brechungen widerspiegelt und unser vordergründiges Gefüge vermeintlich unverrückbarer Wirklichkeits-Definitionen immer wieder fundamental und oft überaus heilsam in Frage stellt."[62] Will man auch die Filmkunst als solchen „Katalysator" entdecken, wird man nicht länger im Sauseschritt durch das Kino wie durch einen Gemischtwarenladen eilen dürfen, aus dem man sich je nach Neigung das eine oder andere zum schnellen Verzehr ins Körbchen holt. Wichtig ist vielmehr der konzentrierte, geduldig ausgehaltene und sich vom Material beanspruchen lassende Tiefenblick auf einzelne Werke und Œuvres – auf solche, die wirklich im guten Sinn ‚fragwürdig' sind und noch lange, nachdem man das Kino verlassen hat, zu denken geben. Solche Blicke liegen vereinzelt bereits vor, zu einzelnen Filmen[63] und zu Regisseuren wie Lars von Trier[64] oder Theo Angelopoulos[65], Aki Kaurismäki[66] oder Wim Wenders[67], und es steht zu hoffen, daß sich diese Spur zügig verbreitert und ihre methodologischen Fundamente sich konsolidieren.

Besser bestellt ist es in dieser Hinsicht um die Nahblicke auf einzelne, sich als „loci theologici" (und „philosophici") besonders empfehlende Genres – allen voran auf dem *Science-Fiction-Film*, der schon lange (wie seine literarischen Vorläufer) als bevorzugter Reflexionsraum von theologischen und philosophischen Fragen anerkannt ist. Eine Auswahl von instruktiven Grundlagenbeiträgen, die das breite Feld auch mit Blick auf seine esoterischen, sektiererischen und fundamentalistischen Wucherungen kritisch sichten,[68] aber auch detaillierte Einzelstudien zu einzelnen Autoren und Filmen („Mad Max" und „2001 – Odyssee im Weltraum") versammelt die Ausgabe 2003 des traditionsreichen Science Fiction Jahrbuchs des Heyne-Verlags mit dem Themenschwerpunkt „Science Fiction und Religion"[69]. Systematischer setzt das Autorentrio Matthias Fritsch, Martin Lindwedel und Thomas Schärtl an, wenn es unter dem Titel „Wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist" das Science-fiction-Kino als Ort einer „angewandten Philosophie und Theologie" (Untertitel) rekonstruiert.[70] Fritsch und Schärtl kommen dabei neben ihren systematisch-theologischen Kompetenzen auch viele praktische Lehrerfahrungen im Umgang mit dem Genre (vorab im Rahmen der Einübung in die philosophischen Grundfragen der Theologie) zugute und diese ergänzen sich wiederum vorteilhaft mit Lindwedel, der offensichtlich vor allem filmgeschichtliches und medientheoretisches Wissen beigesteuert hat. Die „Grundlegung" (9–51) bietet nach einem Aufriß der Geschichte des Genres[71] (9–26) eine sehr anregende Skizze für dessen „Hermeneutik" (27–43). Diese führt Zugänge von zwei Seiten zusammen: einen ontologischen, auf den Handlungs*raum* bezogenen, der in origineller Weise ausgeht von der Idee des „Gevierts" (30f), die Martin Heidegger in seiner Spätphilosophie (im Aufsatz „Bauen Wohnen Denken") entwickelt hat, und einen mythengeschichtlichen, der die typischen Protagonisten der Science-Fiction mit Blick auf ihre Handlungs*rollen* in Analogie bringt zu Figuren der griechischen Mythologie: zu ihrerseits wieder archetypisch konturierten (vgl. 41f) Heroen wie Odysseus, Prometheus oder Dionysos (vgl. 33ff). Die eigentliche „philosophische Relevanz" des Genres wird dann im Horizont einer an Paul Ricœur anschließenden Theorie der Fiktionalität bestimmt: im Fiktiven werden durchaus für die reale Welt relevante „Handlungsspielräume" (37) erkundet. Im „Umweg" über „Sachverhalte, die in einer möglichen Welt bestehen können", erschließt wie eine jede Fiktion auch die Science-Fiction „Unmöglichkeit und Notwendigkeit und zeigt so den Boden, auf dem die Realität der wirklichen Welt steht." (37) Eine „angemessene Hermeneutik des Science-Fiction-Films", die diesen als „philosophisches Propädeutikum" (40, Anm. 36) begreift, lasse sich wie folgt zusammenfassen: „Die (durch Erzählung erwirkte) Reise in mögliche Welten zeigt uns, wo die Grenzen unserer Wirklichkeit sind und wie weit entfernt die Grenzen von den Schlagbäumen der Notwendigkeit und der Möglichkeit sind. Sich diese Grenzen bewusst zu machen, ist von philosophischem Wert, da diese Grenzen den für unsere Urteile in allen wichtigen (existentiellen und metaphysischen) Anfragen gemeinsamen Boden, auf dem unsere Überzeugungen und Begriffe aufruhen, umzäunen. Sowohl die Brüchigkeit als auch die Tragfähigkeit dieses Bodens wird erst dann bewußt, wenn er (mit dem Mittel der Fiktion etwa) verlassen wird. Weil Science-Fiction auf diese Weise auch die Tragfähigkeit unserer Begriffe prüft, indem sie diese Begriffe sozusagen bis zum Zerreißen spannt, ist sie auch philosophisch außerordentlich wertvoll." (40)

Erfreulicherweise folgen dann die weiteren Ausführungen primär diesem innovativen Ansatz, und nicht dem einmal mehr strapazierten funktionalen Religionsbegriff, der aufgegriffen wird, um die Science-Fiction obendrein in inhaltlicher und rezeptionspragmatischer Hinsicht als „funktionales Äquivalent von Religion" (50) zu beschreiben. Die Hermeneutik im Zeichen des Propädeutikums bleibt leitend: sowohl, wenn die Autoren dann „philosophische und theologische Schlaglichter auf die Science-Fiction" (Überschrift von Teil 2: 52–107) werfen, indem sie ausgewählte der dort verhandelten „metaphysischen Probleme" (Wirklichkeit, Identität, Geist), ethischen Fragestellungen und schließlich auch die „religiösen Motive und Chiffren" und die „Suche nach Gott" erkunden. Und dies gilt auch bei den abschließenden, in multiperspektivischer Weise durchgeführten Analysen und kritischen Evaluationen der „Fabelwelten" (108) von vier ‚Klassikern' des Genres („Star Wars", „Alien", „Matrix" und „Star Trek"), welche man allerdings gerne durch eine sie in ihrem Ertrag bündelnde Rückschau abgerundet gesehen hätte. Dennoch: Ausgerüstet mit einer stupenden Kenntnis des Genres und seiner Verästelungen nimmt das Autorentrio den Leser auf eine nicht nur für die philosophisch-theologische Reflexion ‚erlebnisreiche' Reise durch den Science-Fiction-Kosmos.[72]

Gegenüber dem hier erreichten Niveau, der Dichte und der Präzision der Auseinandersetzung bleiben die beiden jüngeren, aus Studienabschlußarbeiten hervorgegangenen Monographien zum derzeit florierenden *Fantasy*-Genre sicherlich zurück, zu jenem vielleicht größten, von religiösen und mythologischen Elementen schier überquellenden Umschlagplatz der von Graham Ward diagnostizierten

[62] Die Welt im Spiegel der Kunst (s. Anm. 1), 2.

[63] Vgl. z. B. für den Bereich der Exegese die jeweils mit dem Untertitel „On Reversing the Hermeneutical Flow" versehenen Arbeiten von Larry J. Kreitzer, der Filme im Sinne einer konsequenten Wirkungsgeschichte als Reaktionen auf das dynamische semantische Potential von biblischen Texten liest, so daß sie, bei Umkehrung der üblichen, vom Text zum Film verlaufenden Interpretationsbewegung, für das Textverstehen selbst produktiv gemacht werden können: The New Testament in Fiction and Film (Biblical Seminar 17), Sheffield 1993; The Old Testament in Fiction and Film. (Biblical Seminar 24), Sheffield 1994; Gospel Images in Fiction and Film (Biblical Seminar 84), Sheffield 2002.

[64] Vgl. z. B. einige der Texte in: Martig / Karrer / Näf (Hg.), GEWALTige OPFER (s. Anm. 24); oder: Thilo Rissing / Michaele Willeke, Kierkegaard im Kino. Zu Lars von Tries neuem Film „Dogville", in: Orientierung 68 (2004) 94–96. 101–105.

[65] Vgl. Gerhard Larcher / Christian Wessely / Franz Grabner (Hg.), Zeit, Geschichte, Gedächtnis. Theo Angelopoulos im Gespräch mit der Theologie (Film und Theologie, 5), Marburg 2003.

[66] Vgl. verschiedene der Beiträge in: Stefan Orth / Joachim Valentin / Reinhold Zwick (Hg.), Göttliche Komödien. Religiöse Dimensionen des Komischen im Kino (Film und Theologie, 2), Köln 2001; sowie: Reinhold Zwick, Selig die Armen in den Wohncontainern. Aki Kaurismäki und seine Tragikomödie „Der Mann ohne Vergangenheit", in: StZ 128 (2003) 546–560.

[67] Vgl. demnächst die Bonner Dissertation (2003) von Thomas Kroll: Der Himmel über Berlin – Säkulare Mystagogie? Wim Wenders' Spielfilm als Herausforderung für die Praktische Theologie, Münster 2005 (im Druck).

[68] Vgl. bes. Linus Hauser, Möge die Macht mit dir sein! Was Science Fiction und Religion miteinander zu tun haben, 15–68; Hartmut Kasper, Beam me up, Jesus! Die „Left behind"-Utopie oder Wie man die Welt sieht, wenn man „durch die prophetische Brille Gottes in die Zukunft" blickt, 69–89; Thomas Körbel, Ich bin der Auserwählte! Die schöpferischen Mythologien der Science-fiction, 90–115.

[69] **Das Science Fiction Jahr 2003** [Schwerpunkt: Science Fiction und Religion], hg. v. Wolfgang Jeschke / Sascha Mamczak, München: Heyne 2003, 840 S., br. € 22,00 ISBN: 3–453–87049–2.

[70] **Fritsch**, Matthias / **Lindwedel**, Martin / **Schärtl**, Thomas: **Wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist.** Science-Fiction-Filme: Angewandte Philosophie und Theologie, Regensburg: Pustet 2003, 162 S., br. € 14,90 ISBN: 3–7917–1837–1 – im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext zitiert.

[71] Vgl. dazu auch den Beitrag von Sascha Mamczak: Mehr als nur Unterhaltung: Zur historischen Entwicklung und kulturellen Bedeutung der Science Fiction, in: zur debatte 34. Jg., Nr. 3 (2004), 27–28. Dieses Heft dokumentiert noch drei weitere Referate der Tagung „Science Fiction – Visionen anderer Welten" in der Katholischen Akademie in Bayern (30.–31. 1. 2004).

[72] Wer die Begegnung mit dem Genre intensivieren möchte, dem sei die sehr gründliche, detaillierte Analyse aus fundamentaltheologischer Sicht nahegelegt, die Christian Wessely (Graz) vorgelegt hat: Von Star Wars, Ultima und Doom. Mythologisch verschleierte Gewaltmechanismen im kommerziellen Film und in Computerspielen, Frankfurt a. M. u. a. 1997.

‚Wiederverzauberung'.[73] Mit Gewinn liest man die beiden unbedingt veröffentlichungswerten Untersuchungen aber allemal: die von Corinna Cornelius vorgelegte Arbeit zum Phänomen „Harry Potter"[74] und die weiter ausgreifende Studie von Martin J. Meyer zu „Tolkien als religiöser Sub-Creator"[75]. Cornelius' „religionspädagogischer Blick" (Untertitel) gilt zwar dem *literarischen* Werk von Joanne K. Rowling, er läßt sich aber mühelos auf die Filmadaptionen verlängern. Versehen mit einigem (bibel-)theologischen und religionswissenschaftlichen Rüstzeug und immer als Fluchtlinie die religionspädagogische Praxis im Blick diskutiert Cornelius kritisch-abwägend einen breiten Themenfächer: von den Metamorphosen des Weihnachtsfestes, dem – über die Mosetypologie – auch das bei Potter wiederkehrende Motiv des „geretteten Kindes als Retter der Menschheit" (46f) zugeordnet werden kann, über die vor dem Horizont der biblischen und babylonischen Kosmogonien diskutierte „Gestaltwerdung Lord Voldemorts", des archetypischen Bösen, bis hin zum Nachdenken über „Namen und Macht", „Segen und Fluch" und „Magie und Zauberei". Die Gründe für den Erfolg der Rowling-Bücher sieht Cornelius in ihrer Kraft, einer Lebenswelt etwas entgegenzusetzen, die „geprägt ist, von Auflösung familiärer Bindungen, Wertverfall" oder „Perspektivlosigkeit" (95). Anders als ein C. S. Lewis, von dessen „Narnia-Chroniken" sie sich hat durchaus inspirieren lassen, vermeidet Rowling allzu durchsichtige Rekurse auf christliche Traditionen (z. B. im Stil der plakativen Christusallegorie, die Lewis mit seiner Figur des Löwen Arslan gestrickt hat) und arbeitet verdeckter und vermittelter. Das verbindet sie mit J. R. R. Tolkien, der sich jedoch im Unterschied zu ihr dezidiert zu seinen christlichen (katholischen) Überzeugungen bekannt hat. Tolkien hat sich auch reflektierter mit dem Problem beschäftigt, wie er die religiösen und mythischen Schwingungen in seinen Büchern über die von ihm geschaffene „Mittelerde"-Welt, vorab in deren Herzstück „Der Herr der Ringe", so moderieren könnte, daß sie sich nicht unangenehm aufdrängen. In seiner engagierten Untersuchung, die durch einen gelegentlichen Feinschliff im Sprachlichen noch gewonnen hätte, präpariert Meyer (oft auch gestützt auf die Briefe seines Autors) diese Resonanzen, vorab ihre biblische Dimensionierung, differenziert heraus und kann überzeugend darlegen, daß Tolkiens Epos nicht allein eine (schon wiederholt rekonstruierte) christliche Wertetafel einformuliert ist,[76] sondern auch ein überaus dicht geflochtener Kranz von alt- und neutestamentlichen Motiven[77] und Handlungsparadigmen im Bogen von Genesis bis Offenbarung.

Ausblick

Wie bei Cornelius ist auch bei Meyer zuvorderst der literarische Text im Blick. Daß sich seine Ausführungen ebenfalls so mühelos auf die Filme fortschreiben lassen, ist erfreulich, macht aber zugleich auch nachdenklich: Es fällt deshalb nicht schwer, weil umgekehrt auch viele, wo nicht die meisten der hier angesprochenen Bücher ihre Filme kaum anders als literarische Texte behandeln. Viel zu kurz kommt darüber, was einen Film erst eigentlich zum *Film* macht: die *filmspezifische Ästhetik*. Je mehr der Dialog von Film und Theologie willens ist, sich aus Instrumentalisierungen und aus Engführungen unter dem Vorzeichen des funktionalen Religionsbegriffs zu lösen, und je mehr die Filmkunst als originärer „locus theologicus" zu entdecken gesucht wird, desto mehr wird die *Ausdrucksseite* des Mediums in den Fokus der Aufmerksamkeit einrücken müssen. Dabei ist der ‚Filmtheologie' dringend angeraten, sich zuvorderst als „Bildwissenschaft" zu definieren und bei der hierin weiter fortgeschrittenen Bildtheologie[78] in die Lehre zu gehen. Ergänzend zur bleibend wichtigen Reflexion auf narrative Strukturen, Fiktionalitätstheorien und anders mehr in Sachen ‚Inhaltsanalyse' sollte die Filmtheologie versuchen, die stark auf Formfragen zentrierten Erkenntnisse der Bildtheologie unter den Konditionen des Bewegungsbildes fortzuschreiben und auf diese Konditionen hin methodisch zu reflektieren. Aufgrund der spezifischen Qualität des Films als *Zeit*kunst[79] wäre daneben auch eine Intensivierung des Gesprächs mit der Musikwissenschaft hilfreich.[80] Eine solche Filmtheologie sollte sich auch erinnern an bereits vorliegende, zu Unrecht etwas in Vergessenheit geratene filmtheoretische Ansätze, die aus einer christlichen, näherhin katholischen Haltung der Wirklichkeit gegenüber erwachsen sind: an die Arbeiten des französischen Filmpublizisten André Bazin,[81] die in immer noch vorbildlicher Weise die je originelle Ästhetik und Sprache eines Films für seine tiefenhermeneutische Erschließung und Interpretation fruchtbar gemacht haben,[82] und an das ebenfalls sehr bedeutende, wiewohl im deutschsprachigen Raum kaum bekannt gewordene Œuvre von Bazins Freund und Schüler Abbé Amedée Ayfre, der bereits 1953 die erste wirklich philosophisch-theologisch orientierte Diss. zum Spielfilm vorgelegt und sich dabei zuvorderst für die Filmästhetik interessiert hatte.[83] Als dringend notwendig angemahnt wurde eine ‚Theologie des (Film-)Bildes' auch später gelegentlich, so etwa vor dem Hintergrund breitester Erfahrungen im interkulturellen Dialog von Ambros Eichenberger, dem langjährigen Präsidenten der Internationalen Katholischen Filmorganisation OCIC.[84] Wenn Eichenberger dabei zunächst an die Malerei eines Caspar David Friedrich oder William Turner erinnert und dann den Bogen schlägt zu bedeutenden Filmkünstlern vom Format eines Theo Angelopoulos, beginnt man freilich zu ahnen, weshalb sein Ruf so wenig Gehör gefunden hat: Denn gerade jene Filmkünstler, an denen eine Theologie des Filmbildes nicht vorbeikommt, haben es schwer in den Zeiten, da auch der Blick der Theologen auf den Film so umfänglich durch die Brille eines funktionalen Religionsbegriffs gelenkt ist und sich darüber so sehr auf den populären Mainstream-Film konzentriert hat,[85] daß die Beschäftigung mit dem, wie es gerne mit abwertendem Unterton heißt, „art house"-Kino bisweilen schon wie ein eskapistisch-elitäres, jedenfalls irgendwie obsoletes Treiben beargwöhnt wird. So wichtig das Interesse für das Popularkino ist, und so erhellend die Kategorien des funktionalen Religionsbegriffs auch sein mögen – ihre Reichweite bleibt dennoch immer begrenzt: Die Filmkunst war, ist und bleibt mehr, als diese Zugänge zu erfassen vermögen, und nicht selten beginnt sie erst dort, wo diese enden. Würde das theologische Interesse an diesen Grenzen halt machen, dann wäre es, als würde die Theologie bei der Begegnung mit der Literatur auf einen Musil oder Kafka, auf Beckett oder Kertész, auf Botho Strauß oder Patrick Roth verzichten – und, natürlich, auf die gesamte Lyrik. Das könnte denn doch nicht alles gewesen sein.

[73] Man erinnere sich nur an das im Oktober 2004 vom Zweiten Deutschen Fernsehen unter großer Zuschauerbeteiligung veranstaltete Buch-Ranking, bei dem „Der Herr der Ringe" auf den ersten Platz landete (vor der Bibel) und sich auch einige Harry Potter-Bde weit vorne plazieren konnten.

[74] **Cornelius**, Corinna: **Harry Potter – Geretteter Retter im Kampf gegen dunkle Mächte?** Religionspädagogischer Blick auf religiöse Implikationen, archaisch-mythologische Motive und supranaturale Elemente, Münster 2003, 108 S. (Religion und Biographie, 8), br. € 14,90 ISBN: 3–8258–6830–3.

[75] **Meyer**, Martin J.: **Tolkien als religiöser Sub-Creator**, Münster: Lit 2004, 369 S. (Anglistik/Amerikanistik, 17), geb. € 29,90 ISBN: 3–8258–7200–9.

[76] Vgl. z. B. Mark Eddy Smith, Tolkiens ganz gewöhnliche Helden. Tugenden und Werte „Der Herr der Ringe", Asslar 2002; oder, gründlicher: Kurt Bruner / Jim Ware, Finding God in the Lord of the Rings, Wheaton 2001.

[77] Vgl. dazu auch Bruner / Ware, Finding God (passim).

[78] Vgl. bes. die Arbeiten in der von Alex Stock und Reinhard Hoeps herausgegebenen Reihe „ikon BILD + THEOLOGIE" (Paderborn: Schöningh).

[79] Vgl. immer noch grundlegend die Reflexionen des großen russischen Regisseurs Andrej Tarkowskij (1932–1986): Die versiegelte Zeit. Gedanken zur Kunst, zur Ästhetik und Poetik des Films, Berlin u. a., 2. erw. Aufl. 1986; weiterführend: Hans-Dieter Jünger, Kunst der Zeit und des Erinnerns. Andrej Tarkowskijs Konzept des Films, Ostfildern 1995.

[80] Ein solcher Dialog wird über die Sphäre der Filmmusik hinausgehen müssen – zu Themen wie der Rhythmik, der Orchestrierung und der Partitur von Filmfolgen. Aber natürlich ist bereits die Aufmerksamkeit für die Filmmusik ein wichtiges, zu wenig beachtetes Feld. Vgl. dazu etwa den Beitrag von Jakob Johannes Koch, Die Musik hinter dem Rauschen des Regens. Zur Filmmusik im Werk von Theo Angelopoulos, in: Larcher / Wessely / Grabner (Hg.), Zeit, Geschichte, Gedächtnis (s. Anm. 65), 71–92.

[81] Vgl. bes. Bazins grundlegendes Werk: Was ist Kino? Bausteine zu einer Theorie des Films, Köln 1975 (Auswahl aus der frz. Originalausgabe: 4 Bde 1958–62); jetzt neu ediert (mit einem Vorwort von Tom Tykwer): Berlin 2004. – Einführend: Dudley Andrew, André Bazin, New York 1990.

[82] Vgl. z. B. seine Analyse von Vittorio De Sicas „Die Fahrraddiebe" (dt. in: Filmkritik 23 [1979] 209–219). – Vgl. auch Reinhold Zwick, Tiefe in der Wirklichkeit. André Bazins Beitrag zu einer „Theologie des Films", in: ComSoc 28 (1995) 66–89.

[83] Dieu au cinéma. Problèmes esthétiques du film religieux, Paris 1953; ferner bes. Ayfres posthum erschienene Aufsatzsammlung: Cinéma et mystère, Paris 1969. – Einführend: Reinhold Zwick, Das Wirkliche und darüber hinaus. Amédée Ayfres Arbeiten über „Kino und Transzendenz", in: film-dienst 44. Jg., Nr. 12 (1991) 14–17.

[84] Vgl. A. Eichenberger, Approaches to Film Criticism, in: May (Hg.), New Image of Religious Film (s. Anm. 14), 3–16, hier: 11f.

[85] Die Diagnose von Skarics, der populäre Film sei in der kirchlichen Filmarbeit unterrepräsentiert (Popularkino, 182), ist falsch – das Gegenteil ist heute der Fall!

Gregor der Große (540–604)

Der Streit um die gregorianischen Dialoge und neue Perspektiven im Blick auf einen Kirchenvater

Von Stephan Ch. Kessler SJ

Vor 1400 Jahren starb Papst Gregor I. in Rom. Person und Wirken dieses ersten römischen Papstes aus der Bewegung des Mönchtums haben über die Jahrhunderte in Kirche und Welt Spuren hinterlassen. Mit dem Beinamen „der Große" ist Gregor in die Geschichte eingegangen. Doch war dieses ehrende Epitheton in der Geschichte immer wieder umstritten. In den Jahrhunderten der Entstehung und Ausbreitung einer klösterlichen Kultur im lateinischen Westen wurden die literarischen Werke Gregors breit rezipiert. In monastischen Kreisen konnte die Aneignung der Werke Gregors bis zur begeisterten Identifikation mit dem Autor als „Gregorius noster" reichen. Nicht zu Unrecht konnte *Henri de Lubac* aus exegesegeschichtlicher Perspektive sogar von einem „moyen âge grégorien" sprechen.[1] Spätestens mit dem Aufstieg einer universitären Scholastik im Hochmittelalter geriet die theologische Methode des zum privilegierten Kirchenlehrer des lateinischen Westens deklarierten Autors ins Hintertreffen. Der biblisch spirituelle Zugang konnte den scholastischen Kategorien einer systematischen Methode der Theologie nicht standhalten. Mit Beginn des frühneuzeitlichen Humanismus kam der theologische Ansatz Gregors dann in das Kreuzfeuer der Kritik der Reformation und später der Aufklärung. Diese Auseinandersetzungen haben in der Rezeptionsgeschichte Spuren hinterlassen. Im Gefolge der liberalen Traditionen des 19. Jh.s galt Papst Gregor für *Theodor Mommsen* lapidar als „recht kleiner großer Mann", dem ausnahmslos eine zu große Bedeutung zugemessen wurde.[2] Die Bedeutung Gregors als „letztem Römer" auf dem Stuhl Petri und erstem mittelalterlichen Papst, der beim Ausgang der Antike durch seine Vermittlertätigkeit die geistigen Grundlagen des künftigen Europas entscheidend mitbestimmt hat, blieb für die historischen Disziplinen weitgehend unbestritten. Wie kaum ein anderer Bischof von Rom hat Gregor das Bild eines „Musterpapstes" geprägt und als eine „Grenzgestalt" zwischen der römischen und der europäischen Welt für die Kirche beim Ausgang der Antike neue Lebensräume erschlossen, so daß die Papstgeschichte der folgenden Epoche nach dem Urteil des Historikers *Erich Caspar* „nicht anders denn als Biographie Gregors zu fassen" ist.[3]

In der theologischen Forschung der Neuzeit fristete Gregors Gedankengut ein wenig bedeutsames Schattendasein in den Randbereichen von Spiritualität und Mystik. Seine stringent an Schrift und klösterlichem Leben ausgerichtete Methode schien nicht zu einer schultheologisch rationalen oder historisch-kritischen Theologie zu passen. Die Dogmengeschichtsschreibung der liberalen protestantischen Theologie bezichtigte Gregor inhaltlich eines „depotenzierten Augustinismus" und kritisierte seine aktive Förderung „vulgärkatholischer Elemente", z. B. durch seine Verbreitung des Reliquienkults.[4] Die neuere Forschung hat in den letzten drei Jahrzehnten die Akzente deutlich verschoben. Zunehmend wurde vor allem die genuine bibeltheologische Leistung Gregors, seine Originalität gegenüber Origenes, Augustin und anderen Vätern anerkannt und als selbständiger und kreativer Beitrag zur Theologie herausgestellt. Des weiteren kommt seine prägende und keineswegs bloß plump vulgarisierende Rolle als Vermittler patristischer – besonders augustinischer Ideen und Inhalte – deutlich zum Vorschein. Schließlich wird Gregors gestalterischer Beitrag als Übersetzer antiker Geistigkeit und patristisch-monastischer Theologie an das sich ausformende Mittelalter deutlich gesehen. Ohne die inadäquate Meßlatte eines verengten Augustinismusbegriffs wurde die pastorale Umdeutung zentraler Themen patristischer Theologie bei Gregor offenkundig. Besonders im letzten Viertel des 20. Jh.s fand Gregors literarisches Werk verstärkte Aufmerksamkeit und eine wachsende Zahl von Publikationen deutet darauf hin, daß die Beschäftigung mit dem Mönchspapst derzeit „en vogue" ist und für Theologie und Kirche Früchte zeitigt.[5]

Den Reigen der Studien, die einen neuen Zugang zu Person und Werk Gregors erschließen, eröffnete *Claude Dagens* mit seiner aus einer Diss.schrift an der Sorbonne hervorgegangenen Monographie.[6] Dagens konnte auf vorliegende Einzeluntersuchungen u. a. von *Jean Daniélou*, *Henri de Lubac* und *Henri-Irenée Marrou* zurückgreifen und ein überzeugendes Bild von Gregors Kultur und christlicher Erfahrung zeichnen. Hier kündigte sich eine neue Sichtweise Gregors an, die sein kulturelles Umfeld und seine genuine Leistung neutral in den Blick nehmen konnte. Diese Perspektive wurde auf drei internationalen Kongressen engagiert aufgegriffen und interdisziplinär entfaltet: Chantilly (1982), Rom (1990), Notre Dame, Indiana (1993). Diverse traditionelle Engführungen im Blick auf Gregor konnten durch die unterschiedlichen Ansätze der historischen, philologischen und theologischen Disziplin aufgebrochen werden, wie die stattlichen Berichtbde dieser Tagungen eindrücklich belegen.[7] Als hilfreiches und nahezu unerläßliches „instrumentum laboris" legte *Robert Godding* eine umfassende Bibliographie zu hundert Jahren Gregorforschung vor.[8] Dazu kommt die Tatsache, daß beginnend mit der kritischen Ausgabe des Hoheliedkommentars 1963 inzwischen sämtliche Schriften Gregors in kritischen Editionsreihen des Corpus Christianorum und / oder den Sources Chrétiennes zugänglich gemacht wurden. Darüber hinaus wurde auch manche Übersetzung in moderne Sprachen vorgelegt, die den Zugang zum Denken des Kirchenvaters in Zeiten zurückgehender Kenntnis klassischer Sprachen erleichtert.[9]

Leben und Werk Gregors im Licht gegenwärtiger Forschungsergebnisse: Neue Perspektiven

Um 540 oder einige Jahre früher wurde Gregor in einer führenden und begüterten Familie Roms geboren.[10] Seine Vorfahren hatten sich durch Einsatz für die Stadt im öffentlichen Dienst wie auch durch kirchliches Engagement große Verdienste erworben. Verantwortung für den Staat, Kirchendienst und zunehmend auch asketisches Leben gehören seit Kindertagen zu Gregors Umfeld und wurden schließlich zu Koordinaten seines weiteren Lebens. Der Vater Gordianus war im öffentlichen und kirchlichen Dienst als „Regionarius" tätig. Zwei Familienmitglieder waren Bischöfe von Rom und drei seiner Tanten lebten als Asketinnen im Kreis der Familie. Nach dem Tod ihres Gatten hat auch die Mutter Silvia ein asketisches Leben geführt. Ob Gregor ein Nachkomme der geschichtsträchtigen „Gens Anicia" war, muß offenbleiben.[11] Er verbrachte seine Jugend standesgemäß in

[1] Lubac, H. de: Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'écriture 1.2, Paris 1959, 537–548.

[2] Mommsen, Th.: Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I., in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialgeschichte 1 (1893) 43–59: 43.

[3] Caspar, E.: Geschichte des Papsttums, Bd 2, Tübingen 1933, 306–512: 306.

[4] Harnack, A. von: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd 3, Darmstadt 1980, 257–269: 259 (= ND ^{4}1909/10).

[5] Vgl. die beiden Literaturberichte zu Gregor, in: Cistercienser Chronik 104 (1997) 481–486; Zeitschrift für katholische Theologie 121 (1999) 192–197.

[6] Dagens, Cl.: Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes, Paris 1977.

[7] Grégoire le Grand. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) [Chantilly 15.–19. 9. 1982], Hg. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986; Gregorio Magno e il suo tempo [XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome, Roma 9.–12. 5. 1990] (Studia Ephemeridis Augustinianum 33/34), Roma 1991; Gregory the Great. A Symposium, hg. v. J. C. Cavadini, Notre Dame, Indiana / London 1995.

[8] Godding, R.: Bibliografia di Gregorio Magno 1890–1989 (Opere di Gregorio Magno. Complementi 1), Roma 1990.

[9] Neben den in unregelmäßigen Abständen erscheinenden Bden der Sources Chrétiennes (lat.-frz.) wurde unter federführenden Herausgeberschaft von Paolo Siniscalco eine lat.-ital. Gesamtausgabe der Werke Gregors in 16 Bden vorgelegt: L'Opera Omnia di Gregorio Magno (Bibliotheca Gregorii Magni, ed. P. Siniscalco et al.), Roma 1992–2001.

[10] Historische und biographische Informationen: Richards, J.: Consul of God. The life and Times of Gregory the Great, London 1980 (dt.: Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit, Graz 1983); Riché, P.: Petite vie de saint Grégoire le Grand, Paris 1995 (dt.: Gregor der Große: Leben und Werk, München / Zürich / Wien 1996).

[11] Pro (aufgrund archäologischer Daten): Ferrua, A.: Gli antenati di san Gregorio Magno, in: Civiltà Cattolica 115 (1964) 238–246; contra: Gillet, R.: Grégoire I. le Grand, in: DHGE 21 (1896) 1387–1420: 1388f.

einem respektablen stadtrömischen Familienpalast am Fuß des Clivus Scauri. Darüber hinaus erhielt er in der kurzen Friedensperiode nach dem Sieg Justinians über die Ostgoten die in Italien damals bestmögliche Ausbildung. Er wurde in Grammatik und Rhetorik unterrichtet und durchlief höchstwahrscheinlich auch eine juristische bzw. verwaltungstechnische Ausbildung, die ihn für eine Karriere im öffentlichen Dienst qualifizierte. Das lang tradierte Vorurteil über Gregor als ungebildeten und stilistisch wie formal im Gegensatz zur klassischen Bildungstradition stehenden Autor ist hinfällig geworden. *Robert A. Markus* bemerkt in seiner biographischen Studie zusammenfassend, daß Gregor im Vergleich zu seinen Zeitgenossen durchaus zur bestausgebildeten Elite seiner Epoche gerechnet werden kann.[12] Nach dem üblichen „cursus honorum" im Staatsdienst erreichte er 573 das Amt eines „praefectus urbi", den höchsten zivilen Rang der Stadt Rom.

Nach dem Tod seines Vaters zog sich Gregor 574/75 von seinen Ämtern wie auch aus dem öffentlichen Leben zurück. Analog zu nicht wenigen seiner Zeitgenossen erlebte und durchlebte er eine „conversio" zum mönchischen Lebensideal. Zunächst verwandelte Gregor den ererbten Landbesitz der Familie auf Sizilien in Klöster. Ab 575 lebt er dann selbst als einfacher Mönch in dem von ihm im römischen Familienpalast eingerichteten Andreaskloster. Diese Zeit beschreibt Gregor im Rückblick verklärt als seine glücklichsten Jahre, in denen er sich in kontemplativer Stille und ungehindert von öffentlichen Verpflichtungen allein dem Studium der Heiligen Schriften widmen konnte. Seit seiner Bekehrung zum Mönchsideal ist die Bibel und ihre Interpretation, besonders die Auslegung alttestamentlicher Schriften, das unumstrittene Zentrum seiner geistig-geistlichen und schriftstellerischen Aktivitäten.[13] In diese frühe monastische Lebensphase (575–579) gehört auch Gregors Auslegung zum Hohenlied (*Expositio in Canticum Canticorum)*, wie *Susanne Müller* aufgrund der ausschließlich kontemplativ-klösterlichen Thematik und im Vergleich mit späteren Schriften stringent nachweisen konnte.[14] Die Ruhe eines zurückgezogenen Mönchslebens mit Muße für das Studium der Schrift konnte Gregor jedoch nicht lange genießen. Schon bald wurde der begabte ehemalige Verwaltungsfachmann in kirchliche Administration mit einbezogen. Ab 579 ist Gregor Mitglied des stadtrömischen Diakonenkollegiums. Da er aufgrund seiner Ausbildung und Erfahrung diesen Aufgaben gewachsen war, sandte ihn Papst Pelagius II. (579–590) in diplomatischer Mission als päpstlichen Botschafter (Apokrisiar) an den kaiserlichen Hof nach Konstantinopel. Nach seiner Rückkehr nach Rom nimmt Gregor das monastische Leben in seinem Hauskloster wieder auf und redigiert in dieser Zeit seine biblischen Vorträge zum Buch Ijob, die er vor einem asketisch gesinnten Publikum in Konstantinopel vorgetragen hatte. In den Jahren 585/86–590 entstand die schriftliche Fassung der 35 Bücher *Moralia in Iob*, auch wenn das Gesamtwerk erst einige Jahre später veröffentlicht wurde.[15] In der Vers-für-Vers-Auslegung der biblischen Gestalt des Ijob interessierte Gregor vor allem, was diese geschlagene und geprüfte Existenz für das engagierte Christenleben auf dem Weg zur Kontemplation zu sagen hat. Ijob wird in Gregors Auslegung als Mensch dargestellt, der, indem er die ihm zufallenden Widrigkeiten und Leiden trägt, zur Weisheit eines ausgeglichenen Lebens gefunden hat. Alle 35 Bücher des Kommentars stellen, trotz langwieriger Exkurse, eine Summe der gesamten Theologie dar, wie Gregor sie verstanden hat. Die Moralia sind eine Enzyklopädie des christlichen Lebens von der Aktion zur Gottesschau, wobei die Logik dieser Summe nicht durch eine äußere Systematik, sondern durch den Text der Schrift vorgegeben wird.

Im Frühjahr 590 wurde Gregor in Nachfolge von Pelagius II. zum Papst gewählt und nach Erhalt der kaiserlichen Bestätigung am 3. September des gleichen Jahres in sein Amt eingeführt. Angesichts des Zusammenbruchs bzw. Wegfalls ziviler Autoritäten infolge der Völkerwanderung wuchsen den Bischöfen und auch dem Bischof von Rom im Laufe des 6. Jh.s zunehmend politische und ökonomische Verantwortung zu. Deshalb mußte sich Gregor neben innerkirchlichen Angelegenheiten wie der Reorganisation der päpstlichen Verwaltung bzw. der verstreuten Landgüter auch um die Versorgung mit Lebensmitteln, um militärische Verteidigung und um Friedensverhandlungen mit den Italien und Rom bedrängenden Langobarden kümmern. Aber auch seelsorglich engagierte er sich gleich zu Beginn seines Pontifikates. Aus der ersten Zeit als Bischof von Rom sind 40 Homilien zu liturgischen Evangelienlesungen (*Homiliae in Evangelia XL*) erhalten, die bewußt als Musterpredigten konzipiert und publiziert wurden.[16] Ebenfalls kurz nach seinem Amtsantritt veröffentlicht Gregor die Pastoralregel (*Regula Pastoralis*). Dieses Werk ist sein pastoral-theologisches Handbuch, in dem er sein Ideal von Machtausübung im geistlichen und weltlichen Bereich entfaltet und aufweist, daß das kontemplativ-monastische Lebensideal mit den Erfordernissen der pastoralen Praxis durchaus zu verbinden ist.[17] Das Modell des wahren Hirten, sei er Seelsorger oder politischer Herrscher, ist nach Gregor der Mensch, dem es gelingt, die Balance zwischen Meditation und Aktion zu finden bzw. die innerlichen und äußeren Tätigkeiten in ein Gleichgewicht zu bringen.

In die erste Hälfte der 90er Jahre gehören zwei Schriften, die wie die Moralia wahrscheinlich erst einige Jahre später publiziert wurden. In den Jahren 593/94 arbeitete Gregor an einem Buch „Über das Leben und die Wundertaten der italischen Väter" (*Dialogorum libri quattuor*) kurz „Dialogi".[18] In der klassischen Dialogform erörtert der Autor mit seinem Gesprächspartner Petrus den pastoralen und pädagogischen Anlaß für diese Schrift: Einige Menschen werden leichter und intensiver durch die Beispielerzählungen von Heiligen zur Nachfolge angeregt als durch pure Bibelexegese: Das Erzählen der Geschichte und Wundertaten eines Heiligen ist für Gregor eine Form der Exegese für einfache Menschen, die keinen Zugang zur Schrift haben. 1987 veröffentlichte *Francis Clark* eine umfassende Untersuchung, in der die „Dialogi" als das geniale Werk eines Fälschers (Dialogist) dargestellt werden.[19] Das Erscheinen dieser Studie wurde von Rez. mit der Explosion einer Bombe verglichen, weil sie mit ihren Thesen an die Grundfesten der Geschichte der religiösen Kultur Europas rührt. Clarks These löste eine lebhafte Diskussion aus, über die weiter unten eigens gehandelt wird. Innerhalb der Werke Gregors bilden die 22 Homilien zum Propheten Ezechiel (*Homiliae in Hiezechielem Prophetam XXII*) einen Fixpunkt für die chronologische Einordnung. Der Autor erwähnt den im Herbst 593 datierten Marsch des Langobardenkönigs Agilulf auf Rom und muß in der Folge wegen der bedrängenden politischen Situation den Plan seiner Auslegungen abändern bzw. endgültig abbrechen.[20] Wie der Prophet Ezechiel, der die Zerstörung Jerusalems und das Exil erleiden mußte, so deutet Gregor seine Situation analog: Ähnlich wie der Prophet Wächter für das Volk Israel war (Ez 3,17), so sieht sich Gregor mittels seiner persönlich-identifikativen Exegese als Wächter der Stadt Rom und der Kirche.[21]

Aus der umfangreichen Korrespondenz während des Pontifikats Gregors sind 848 Schreiben in dem sog. *Registrum Epistularum* auf uns gekommen.[22] Diese Briefsammlung ist eine zeitgeschichtliche Quelle ersten Ranges und vermittelt einen authentischen Einblick in die innere und äußere Entwicklung Gregors. Aus der Korrespondenz erschließt sich das Augenmaß für das realpolitisch und verwaltungstechnisch Machbare.[23] Gregors Weitsicht kommt vor allem in seiner Zuwendung zu den Völkerschaften Europas zum Ausdruck.[24] Als Papst wurde er zu einem konsequenten Organisator der Katholisie-

[12] Markus, R. A.: Gregory the Great and his world, Cambridge 1997, 34f.

[13] Kessler, S. C.: Gregory the Great: A Figure of Tradition and Transition in Church Exegesis, in: Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation I/2, M. Sæbø (Hg.), Göttingen 2000, 135–147; ders.: Gregory the Great (c. 540–604) in: Ch. Kannengiesser: Handbook of Patristic Exegesis (vol. 2), Leiden 2004, 1336–1368.

[14] In Canticum Canticorum: CCL 144, 3–46 (ed. P. Verbraken, 1963); SC 314 (ed. R. Bélanger); dt.: Origenes und Gregor der Grosse: Das Hohelied (Christliche Meister 29), übers. von K. S. Frank, Einsiedeln 1987, 93–129; Müller, S.: Fervorem discamus amoris. Das Hohelied und seine Auslegung bei Gregor dem Großen (Dissertationen. Theologische Reihe 46), St. Ottilien 1991, 234.

[15] Moralia sive Expositio in Iob: CCL 143. 143A. 143B (ed. M. Adriaen, 1979–1985); Gregors Brief aus dem Registrum Epistularum 5,53 (CCL 140,348) belegt, daß die Arbeiten an den Moralia 591 abgeschlossen gewesen sein müssen und die Veröffentlichung durch Widmung und Übersendung 595 stattfand.

[16] Homiliae in Evangelia XL: CCL 141 (ed. R. Etaix, 1999); lat.-dt.: FC 28/1.2 (ed. M. Fiedrowicz, 1997.1998).

[17] Regula pastoralis: SC 381.382 (ed. B. Judic / F. Rommel / Ch. Morel, 1992).

[18] Dialogorum libri quattuor de miraculis patrum italicorum: SC 251; 260; 265 (ed. A. de Vogüé, 1978–1980).

[19] Clark, F.: The Pseudo-Gregorian Dialogues (Studies in the Christian Thought 37.38), Leiden 1987.

[20] Homiliae in Ezechielem Prophetam: CCL 142 (ed. M. Adriaen, 1971).

[21] Homiliae in Hiezechielem 1,11,4–6 (CCL 142,170–172); Kessler, S. C.: Gregor der Große als Exeget. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien (Innsbrucker theologische Studien 43), Innsbruck / Wien 1995.

[22] Registrum Epistularum: CCL 140.140A (ed. D. Norberg, 1982).

[23] Giordano, L.: Giustizia e potere guidiziario ecclesiastico nell'Epistolario di Gregorio Magno (Quaderni di Vetera Christianorum 12), Bari 1997.

[24] Markus, R. A.: Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy, in: From Augustine to Gregory the Great, ed. R. A. Markus, London 1983, chapter 11.

rung heterodoxer Gruppen und der Missionierung nichtchristlicher Völker. Indem er sich um die kirchliche Integration germanischer Stämme in Italien und um die Bekehrung der Angelsachsen bemühte, wurde er zum Gründer einer europäischen Christenheit, die nicht länger auf den Mittelmeerraum allein beschränkt war. Ab 598 war Gregor beständig durch Krankheit ans Bett gefesselt. Er blieb im Amt bis zu seinem Tod am 12. März 604. In der Persönlichkeit Gregors und in seinem Lebenswerk haben sich antik-römische Traditionen und christliche Werte zu einer fruchtbaren Synthese verbunden. Mit den Begriffen „Pastor" und „Consul Dei" auf seiner Grabinschrift wird der geistliche und weltliche Spannungsbogen seines Lebens treffend umschrieben. In einer Epoche des Untergangs hat der Mönch Gregor sich nicht gescheut, kirchliche und politische Verantwortung zu übernehmen, und so neue Lebensräume erschlossen.

Lange Jahre wurde ein Kommentar über die ersten 16 Kap. des ersten Samuelbuches unter dem Namen *In Librum Primum Regum* als Gregors Werk überliefert.[25] Die Forschung der letzten Jahre konnte aufgrund interner und externer Evidenz nachweisen, daß es sich bei diesem Kommentar nicht um eine authentische Schrift Gregors handelt. In der Textausgabe der Sources Chrétiennes konnte *Adalbert de Vogüé* den Nachweis erbringen, daß dieser sog. Königskommentar im 12. Jh. verfaßt wurde. Ferner konnte er den durch und durch gregorianisch inspirierten Reformabt Petrus von Cava glaubhaft als Autor vorstellen, der zwischen 1141 und 1156 als Abt des süditalienischen Klosters Venosa wirkte.[26] Die in einem Brief Gregors erwähnten exegetischen Werke zum Heptateuch, den Sprichwörtern oder anderen Propheten scheinen verloren zu sein.[27]

Die Frage nach den Dialogen als die Frage nach dem authentischen Gregor

Die Fälschungshypothese für die bisher Gregor zugeschriebenen Dialoge von *Francis Clark* hat in wissenschaftlichen und monastischen Kreisen eine vielschichtige Diskussion ausgelöst und die Beschäftigung mit der spätantiken und frühmittelalterlichen Literatur intensiviert. Verschiedene Impulse dieser teilweise sehr engagierten Kontroverse sollen hier vorgestellt und diskutiert werden.[28] Zwei Jahrzehnte nach dem ersten Auftreten mit der Behauptung, daß die Dialoge kein authentisches Werk Gregors seien, hat Clark eine „Retractatio" seiner These veröffentlicht.[29] Leider ist es dem Autor nicht gelungen, ein neues Werk mit neuen Argumenten vorzulegen.[30] Ohne auf die vorgetragene konstruktive Kritik wirklich einzugehen, wird vielmehr stereotyp die bekannte, leicht modifizierte Fälschungshypothese wiederholt: Die Dialoge seien das Werk eines genialen Fälschers („Dialogist"), der in Rom um die Mitte des 7. Jh.s seine Mirakelgeschichten geschickt mit authentisch gregorianischen Materialien versetzt hat. Diese authentischen Gregorpassagen („Inserted Gregorian Passages; abgekürzt: IGP) habe der „Dialogist" im päpstlichen Archiv unter den unveröffentlichten und den veröffentlichten Werken und Entwurfskizzen des Papstes gefunden. Doch leider können auch diese authentischen Passagen keinen homogenen bzw. – in der Diktion Clarks – von „grotesken und absurden" Wundererzählungen purgierten Gregor vorlegen. Denn es ist eine unausgesprochene Grundintention Clarks, den anerkannten Bibeltheologen und erfolgreichen Mönchspapst Gregor als vernünftigen, von unkritischen Mirakeln befreiten Kirchenvater zu präsentieren.

Wenn sich die Fälschungshypothese Clarks als richtig erweisen würde, bedeutete dies das Zerbrechen einer fast kanonischen, über 1300 Jahre alten literaturgeschichtlichen Tradition, nach der die vier Bücher der Dialoge dem Mönchspapst Gregor zugeschrieben wurden. Unter dem Namen dieses Papstes am Übergang der Antike zum Mittelalter haben die Geschichten und Wunderberichte heiliger Menschen mit ihrer impliziten Konzeption von christlicher Vollkommenheit (Bücher 1–3) und die Ideen zum Leben nach dem Tod (Buch 4) wichtige Etappen der Geschichte des Christentums und der abendländischen Literatur richtungweisend beeinflußt. Mönchtum und Frömmigkeitsgeschichte des Westens verdanken diesem Werk wichtige Impulse.

Die Auseinandersetzung mit den kritischen Einwänden gegen die pseudepigraphische These Clarks ist in dem neuen Buch leider knapp und unbefriedigend ausgefallen. Die entscheidenden Punkte der Kritik werden nur oberflächlich aufgegriffen. Aus den zitierten Beiträgen liest Clark jeweils das heraus, was in das Konzept einer pseudogregorianischen Verfasserschaft paßt. Alternativ werden neue, hypothetische Lösungsversuche vorgetragen: So werden die den Dialogen ähnlichen Wundergeschichten im authentischen Gregorbrief an Rusticiana ohne wirklich stichhaltige Begründung als später, evtl. vom „Dialogisten", angefügter Appendix ausgegeben.[31] Breiter Raum wird dagegen der Zurücknahme der gregorianischen Verfasserschaft für den sog. Königskommentar (1 Sam) durch Clarks Hauptkritiker *Adalbert de Vogüé* eingeräumt. Dieses Kommentarwerk galt bis zur Zuschreibung an Petrus von Cava als Kronzeuge für die Authentizität der Dialoge. Clark deutet diese für seine Gegner „peinliche Entdekkung" als „Verlust der Trumpfkarte" und den Zusammenbruch der Front der Ablehnung gegen die von ihm vertretene Position. Ferner kann man den Eindruck gewinnen, daß Clark zur Unterstützung seiner These jede sich bietende Position wie einen Strohhalm ergreift und eklektisch für seine Zwecke auswertet. So übernimmt er bereitwillig die von *Marylin Dunn* vertretene These einer späteren Abfassungszeit der Dialoge, läßt aber ihre eher spekulative Position, daß diese Schrift außerhalb Roms, gar im englischen Northumbria, verfaßt sein soll, als für seine Zwecke weniger dienlich einfach außer acht.[32]

Der traditionelle Kronzeuge für die Authentizität der Dialoge ist ein Brief an Maximian, in dem Gregor die Absicht eines Buchprojekts über die Wunder italischer Heilige in Aussicht stellt und die Übermittlung von Mirakelberichten erbittet. Dieses Dokument soll nach der These Clarks später als „unterstützende Fälschung" in die Sammlung echter Gregorbriefe eingefügt worden sein.[33] Doch handelt es sich bei der im vermeintlich gefälschten Brief erwähnten Person des Anastasius von (Sub)pentoma keineswegs, wie von Clark behauptet, um eine unhistorische bzw. frei erfundene Persönlichkeit. Dieser Anastasius, dessen Name ebenfalls in den Dialogen erwähnt wird, ist um das Jahr 557 als Abt eines Kloster bei Nepi historisch nachweisbar.[34] Darüber hinaus wird vorgebracht, daß die vermeintliche Abfassungszeit der Dialoge durch Papst Gregor in der ersten Hälfte des letzten Jahrzehnts des 6. Jh.s aufgrund der Tiberüberflutungen und wegen der politischen Verhältnisse unmöglich gewesen sein soll, was aber nicht näher bewiesen werden kann, da trotz großer Bedrängnis auch an anderen Schriften gearbeitet wurde. Aus dem Fehlen der Dialoge bei der Aufzählung der Schriften Gregors im „Liber Pontificalis" und auf einer Werkliste aus der Feder des Gregorkenners Isidor von Sevilla kann ebenfalls nicht einfach geschlossen werden, daß die Dialoge fast ein Jh. nach dem bisher angenommenen Datum 593/4 verfaßt wurden. Die Nichterwähnung der Dialoge in der biographischen Liste des „Liber Pontificalis" muß bei der allgemeinen Verschlechterung der Quellenlage im 7. Jh. keineswegs zwingend bedeuten, daß dieses Werk in Rom unbekannt war. Gegenüber den bibeltheologischen Schriften Gregors wurden die erbaulichen Geschichten der Dialoge eher als ein zweitrangiges Werk erachtet, so daß der Vf. dieser Papstchronik die Dialoge als weniger bedeutend und evtl. unpassend mit der Notiz „multa alia" übergehen konnte.[35]

[25] In Librum Primum Regum: CCL 144 (ed. P. Verbraken, 1963), 47–614.

[26] Grégoire le Grand – (Pierre de Cava), Commentaire sur le Premier Livre des Rois: SC 432 (ed. A. de Vogüé, 1998), 9–28.

[27] Gregor der Große, Registrum Epistularum 12,6: CCL 140A, 975.

[28] Eine referierende Zusammenfassung der Kontroverse aus benediktinischer Perspektive: Eppenschwandtner, M.: Gefälscht oder echt? Die Diskussion um die „Dialoge" Papst Gregors des Großen und damit auch um die Vita des hl. Benedikt (Frühes Christentum. Forschungen und Perspektiven 6), Thaur 2001.

[29] Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues and the origins of Benedictine Monasticsm (Studies in the History of Christian Thought 108), Leiden / Boston 2003.

[30] Vogüé, A. de: Grégoire le Grand est-il l'auteur des «Dialogues»?, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 99 (2004) 158–161; Kessler, S. C.: The Gregorian Dialogues: A Feature Review, in: American Benedictine Review 55 (2004) 323–328 (= dt. in: Theologie und Philosophie 79 [2004] im Druck); Meyvaert, P.: The authentic ‚Dialogues" of Gregory the Great, in: Sacris Erudiri 43 (2004), 55–130 [im Druck].

[31] Gregor der Große: Registrum Epistularum 11,26 (CCL 140A, 898–901); Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29), 112f.

[32] Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29), 35f; vgl. Dunn, M.: The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages, Oxford 2000, 133.

[33] Gregor der Große: Registrum Epistularum 3,50 (CCL 140,195f); Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29), 179–189; 393–396.

[34] Gregor der Große: Dialogi 1,8 (SC 260,70–72); Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29) 141,181,373; Jenal, G.: Italia ascetica atque monastica, Stuttgart 1995, 193, Anm. 263.

[35] Engelbert, P.: Hat Gregor der Große die „Dialoge" geschrieben?, in: Erbe und Auftrag 64 (1988) 255–265: 264. Hätte Clark diese Kritik zur Kenntnis genommen, hätte sich die gekünstelt wirkende Interpolationstheorie erübrigt; vgl. Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29), 209–211.

Trotz umfangreicher Recherche scheint Clark es sich letztlich zu leicht zu machen, wenn er wegen eines in den Dialogen und bei Isidor vorkommenden agraischen Spezialterminus für eine Sichelsense (*falcastrum*) einfach eine umgekehrte Abhängigkeit behauptet: Der „Dialogist" habe in der Mitte des 8. Jh.s aus Isidors Etymologien abgeschrieben.[36] Im Werkverzeichnis Isidors werden nicht nur Gregors Dialoge nicht angeführt, sondern auch die sicher authentischen Ezechielhomilien finden dort keine Erwähnung. Daraus ergibt sich kein schlüssiger Grund, an deren Authentizität zu zweifeln, sondern eher legt sich die Vermutung nahe, daß der Verfasser diesen Prophetenkommentar Gregors noch nicht kannte.

Clarks Studie gibt an keiner Stelle vor, unparteiisch zu sein, da die pseudepigraphische Grundthese zu Beginn als Ausgangspunkt der Untersuchung eindeutig benannt wird. Einwände verschiedener Kritiker haben Clark gezwungen, seine ursprüngliche Spätdatierung der Dialoge aufzugeben. Auf dem Sektor der externen Kritik und in Datierungsfragen mußte Clark schon früh deutliche Zugeständnisse machen. Die ursprüngliche These, daß die Dialoge „fast hundert Jahre" nach ihrer vermeintlichen Abfassung durch Gregor in den 90er Jahren des 6. Jh.s unbekannt gewesen seien, konnte nicht gehalten werden. Doch bleibt der Unwillen gegen derartige Korrekturen spürbar, wenn z. B. die begründet nachgebesserten Daten jeweils nur in Klammern angegeben werden: „Das Werk stammt aus dem 8. (oder vielleicht sogar aus dem 7.) Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts"; ungeachtet der Tatsache, daß die Anspielung auf die Dialoge aus der Fredegarchronik – je nach angenommener Redaktionsstufe aus den Jahren 613/14, 642 oder 658/59 – die Dialoge mindestens nochmals zehn Jahre früher bekannt sein lassen.[37] Clarks gewagten und manchmal sehr hypothetischen Rettungsversuchen seiner pseudogregorianischen Verfasserschaft machen die Lektüre und Auseinandersetzung mit seinen ansonsten interessanten und durchaus spannenden Thesen nicht leicht. Letztlich hat sich Clark gegen jegliche Kritik immunisiert, indem er an verschiedenen Stellen hervorhebt, daß die Konvergenz der überwältigenden Materialfülle von vorgebrachten Argumenten interner und externer Evidenz „einen Schluss begründen, der jenseits von jeglichem vernünftigen Zweifel liegt".[38] Die angeführten Beobachtungen bzw. kleineren Ausstellungen können Clarks Fälschungshypothese zwar nicht einfach entkräften, aber sie machen deutlich, daß die „Gezeitenwende" für die Akzeptanz einer pseudo-gregoriansichen Verfasserschaft immer noch lange auf sich warten läßt. Auch nach der Auseinandersetzung mit Clarks revidierter Studie bleibt es dabei: Die Dialoge gehören zum authentischen Gregor.

Die exegetische Methode als Schlüssel zum Verständnis Gregors und seiner Dialoge

Gregor lebte am Ausgang der Antike in einer sich verändernden Welt des Übergangs, das veränderte auch die Schwerpunkte seiner Theologie und Frömmigkeit. In einer weithin christlich gewordenen Zeit interpretierte Gregor – anders als seine theologischen Gewährsleute der Väterzeit – die Welt mit den Kategorien des Heiligen. Dazu kam das eschatologische Lebensgefühl, in einer alt gewordenen und an ihr Ende gekommenen Welt zu leben („mundus senescens"). Die asketisch-monastische Lebensform, verbunden mit dem Studium der Bibel und dem ausdrücklichen Engagement für Kirche und Staat, ist für Gregor der Interpretationsschlüssel zu seinem Schrift- und Weltverständnis.

Die theologischen Grundlagen seines Weltbildes hat vor allem *Robert A. Markus* überzeugend herausgearbeit. Mit Gregor beginnt in der christlichen Literatur ein Prozeß der Sakralisierung der Welt bzw. der Desäkularisierung des Christlichen, der sich deutlich von den früheren Autoren der Väterzeit unterscheidet und abhebt.[39] Auf dieser theoretischen Basis konnte *Carole E. Straw* das allen Werken Gregor zugrunde liegende Muster einer doppelten Komplementarität entfalten: Aus der dialektischen Gegenüberstellung von Fleisch und Geist bei Paulus wird in der geistigen Welt Gregors eine komplementäre Spannung, in der sowohl das Fleisch wie auch der Geist als aufeinander bezogene, letztlich sich ergänzende Pole betrachtet werden. Diese Komplementarität modifiziert die ursprüngliche Dialektik und schafft das für Gregor typische „doppelte Paradox": Der christliche Weg führt nicht einfach vom verderblichen Fleisch zum höheren Geist. Der wahre Christ, aber auch der Interpret der Schrift muß zum Fleischlichen zurückkehren, um wahrhaft zum Bereich des Geistigen aufsteigen zu können.[40] Durch diese paradoxe Erweiterung des christlichen Vollkommenheitsideals entsteht eine Spiritualität, die sich der Welt nähert und gleichzeitig von weltlicher Korruption frei zu bleiben versucht. In dieser Spannung zwischen dem Streben nach Heiligkeit und dem nüchternen Einsatz für Kirche und Welt beleuchtet *Cristina Ricci* die historische bzw. heilsgeschichtliche Dimension des gregorianischen Weltbilds und hebt das neue Konzept von Zeit und Geschichte in seiner theologischen Bedeutung bei Gregor deutlich ins Licht.[41]

Vor diesem geistig-geistlichen Hintergrund interpretierte Gregor die Bibel. Da Auslegung der Schrift in Gregors Zeit bedeutete, biblische Erzählungen einer christlichen Zuhörerschaft zu erschließen, verwandte bzw. entwickelte er andere Methoden der Schriftauslegung als Origenes oder Augustin. Gregor wollte die Schrift im Blick auf die gelebte Realität eines christlichen Lebens hin deuten und die Welt, das ist seine Lebenswelt, aus dem Licht der biblischen Offenbarung heraus verstehen lernen. Neben den biblischen Schriften ist für Gregor die Welt selbst zu einer Allegorie geworden, die analog zur Bibel eine Innen- und Außenseite besitzt. Sein Interesse an der Exegese ist vor allem die innere Seite der Wirklichkeit, die Themen des christlichen Lebens in asketischer Interpretation.

In dieses Verständnis von Schrift ordnen sich auch die Dialoge ein, auch wenn sie ausdrücklich kein exegetisches Werk darstellen und die Bibel in ihnen eine untergeordnete Rolle spielt. Ihr Gegenstand ist das Leben heiliger Menschen. Gregor ist sich bewußt, daß manche mehr durch lebendige Beispiele als durch trockene Schriftauslegung oder Predigten zu einem christlichen Leben angeregt werden. Deswegen interpretiert er aus pastoraler Verantwortung anstelle der Bibel in den Dialogen Leben und Taten heiliger Menschen seiner Zeit und seines Landes. Entsprechend seinem Welt- und Geschichtsbild sind die Wundertaten dieser Gottesmänner für Gregor die aktuelle und lokale Fortsetzung der biblischen Heilsgeschichte. Der Gott, der in den beiden Testamenten der Heiligen Schrift gesprochen und gehandelt hat, spricht und handelt in den Tagen Gregors durch das tugendhafte Leben und die wundersamen Taten italischer Heiliger des sechsten Jh.s. Deswegen bedeutet für Gregor die Erzählung einer Heiligenvita eine volkstümlichere Form der Schriftinterpretation für Christen, die wegen mangelnder Bildung über keinen Zugang zur Bibel verfügen; denn tatsächlich verwendet er in den Wunderberichten eine analoge Auslegungsmethode wie in seinen ausdrücklichen Schriftkommentaren oder Predigtwerken. Trotz des nicht biblischen Inhalts dieser Heiligenlegenden spielt die Heilige Schrift eine außerordentliche hermeneutische Rolle. Biblische Interpretationsmuster sind der Schlüssel zum Verständnis dieser Wundergeschichten.

Gregor konzipiert die Berichte über die Wundertaten heiliger Männer in den Dialogen nach biblischen Modellvorlagen. Von Benedikt, der Hauptgestalt des zweiten Buchs der Dialoge, werden 40 Wunder berichtet. Gregor schildert Benedikt so, daß sein Verhalten biblischen Protagonisten gleicht, denn der Mönchsvater lebt ganz aus dem Geist dieser Personen. Der Gesprächspartner Petrus faßt den Bericht Gregors über Benedikts Wundertaten zusammen: „Wunderbar und höchst erstaunlich ist, was du erzählst. Das Wasser, das aus dem Felsen strömt, erinnert mich an Mose, das Sichelmesser, das aus der Tiefe des Wassers emporkommt, an Elischa; das Gehen über das Wasser an Petrus; das Gehorchen des Raben an Elija; die Trauer über den Tod des Feindes an David. Wenn ich all das erwäge: Dieser Mann war erfüllt vom Geist aller Gerechten".[42] Der Apostel Petrus als Patron der römischen Kirche wird hier kunstvoll umrahmt von vier Prototypen des Alten Bundes und genau in diesem Gefolge steht Benedikt. Für Gregor ist die Welt zu einer Allegorie geworden, die es nach den gleichen Prinzipien der Schriftauslegung wie die Texte der Bibel auszulegen gilt. Die Dialoge adaptieren in narrativer Form die exegetischen Methoden, die Gregor in seinen Kommentaren und Predigten verwendet. Gregor benutzt das Erzählen von Wundertaten als eine volkstümliche Form der Exegese, die Menschen zum Ziel ihrer kontemplativ-mystischen Vollendung führen soll.

[36] Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29), 214.

[37] Clark, F.: The renewed debate on the authenticity of the Gregorian Dialogues, in: Augustinianum 30 (1990) 75–105: 90; ders.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29), 274.

[38] Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialgues (wie Anm. 29), 397.

[39] Markus, R. A.: The end of ancient Christianity, Cambridge 1990; ders.: Gregory the Great and his world, Cambridge 1997.

[40] Straw, C. E.: Gregory the Great. Perfection in Imperfection (Transformation of the Classical Heritage 14), Berkeley 1988.

[41] Ricci, C.: Mysterium Dispensationis. Tracce di una teologia della storia in Gregorio Magno (Studia Anselmiana 135), Roma 2002.

[42] Gregor der Große: Dialogi 2,2,8 (SC 260,164–166).

Grundgelegt wird dieses biblische Konzept im Proömium zum Hoheliedkommentar und im Widmungsbrief der Moralia. Dort entfaltet Gregor ausführlich die theoretischen Voraussetzungen seiner Exegese.[43] In diesen ausführlichen Werkeinführungen gibt der Autor eine detaillierte Einführung in die theologische Grundlegung, in die hermeneutische Konzeption und in Struktur und Intention seiner Kommentarwerke. Weil die Menschen in ihrem Alltag mit äußerlichen Dingen beschäftigt sind, ist das menschliche Herz für die innere, geistliche Wahrheit blind geworden und in seinem Tun nur äußerlich-fleischlich orientiert. Diese anthropologischen Grunddaten sind für Gregor der Grund, warum die Menschen die geistig-geistlichen Lehren der Schrift, die zur wahren Kontemplation führen, nicht verstehen und ihnen nicht folgen können. Seit der Vertreibung aus dem Paradies fehlt den Menschen eine geistliche Einsicht („intelligentia spiritalis") für das Verständnis des Gotteswortes. Für Gregor kann diese Entfremdung nur durch beständige Betrachtung der Schrift in einem kontemplativen Leben aufgehoben werden. Die Bibel ist das ausschließliche Heilmittel, das Gott den Menschen gegeben hat, um von der veräußerlichten Perspektive zur Gnade eines innerlichen Lebens der Kontemplation zu gelangen.[44]

Die Bibel besitzt nach Gregor zwei verschiedene Weisen der Mitteilung: Jedes Schriftwort hat gleichzeitig immer eine wörtliche und eine geistliche Bedeutung und ist deswegen gemäß dem Literalsinn bzw. der Allegorese zu interpretieren. Diese Doppelstruktur der Schrift findet ihre Entsprechung in den Lebensformen von Aktion und Kontemplation und in Kirche und Welt. Besonders in seinem Ezechielkommentar entfaltet Gregor die literarische Dichotomie der Bibel zwischen wörtlichem und allegorischem, fleischlichem und geistlichem, historischem und typologischem Verständnis der Schrift. Der Prophet Ezechiel erhält den Auftrag, eine beidseitig beschriebene Schriftrolle zu essen (Ez 2,8–3,4). Diese Begebenheit kommentiert Gregor: „Das Buch der Heiligen Schrift ist innen allegorisch und außen historisch beschrieben. Innen für das geistliche Verständnis, außen für das einfache wörtliche Verständnis, damit sie auch den Schwachen entgegenkommt."[45] Die Aufgabe des Schriftauslegers und des Menschen, der nach der Bibel lebt, besteht darin, ein Gleichgewicht zwischen „äußerlichem Buchstaben" und „innerem Geist" herzustellen. Diese Ausgeglichenheit der Schriftauslegung zwischen geistlichem und buchstäblichem Verständnis und die Balance des Lebens zwischen innerer Kontemplation und äußerer Aktion beschreibt Gregor in vielen Brechungen. Die Gestalt des biblischen Ijob und ähnlich Ezechiel, Benedikt oder andere heiligmäßige Personen erreichen im Ertragen der Prüfungen des Lebens das Ideal der ‚constantia mentis' und verbinden die Höhen der Kontemplation mit dem Dienst an ihren Mitmenschen.[46] Für Gregor sind die Bibel und das Leben analog: Den gleichen Wert, den er als Exeget dem Ausgleich von geistlicher und wörtlich historischer Schriftauslegung entgegenbringt, fordert er in der Lebensführung. So wie einerseits zwischen aktivem und kontemplativem Leben eine Balance geben soll, so soll andererseits das Streben nach innerlich-geistlichem Verständnis der Schrift immer auf der Basis des buchstäblichen Sinnes begründet sein.

Auslegung der Schrift und christliche Existenz sind bei Gregor nie statisch konzipiert, sondern werden als ein dynamischer Wachstumsprozeß verstanden. Ausgehend vom Buchstaben der Schrift bzw. der Realität des Lebensalltags führt alles hin zum kontemplativ-mystischen Verständnis der Bibel und zu einem kontemplativ-aktiven Weltdienst. So wie das Leben mit seinen vielen Dimensionen von Aktion und Ruhe eine dynamische Größe darstellt, ist auch die Schrift eine differenzierte Größe. Die Schrift besitzt nach Gregor verschiedene Grade oder Stufen, die der geistigen und geistlichen Aufnahmefähigkeit der Hörer des Wortes immer entgegenkommt. Ähnlich möchte Gregor aus pädagogischen und pastoralen Motiven mit den Dialogen den Menschen auf ihrem jeweiligen Niveau entgegenkommen.

Dieses dynamische Bibel- und Weltverständnis, verbunden mit dem geistlichen Fortschritt findet eine weitere Ausformulierung in dem typisch gregorianischen Verständnis vom Wachstum der Schrift: „Die Worte Gottes wachsen, während sie gelesen werden – divina eloquia cum legente crescunt".[47] Die Lektüre der Schrift führt nach Gregor zu einem Prozeß des geistlichen Wachstums, das dem jeweiligen Leser angepaßt ist und sie bzw. ihn zum Ausgleich von mystischer Kontemplation und gläubigem Engagement in der Welt führt.[48] Die Bibel unterstützt den Weg zur wahren Kontemplation auf jeder Stufe; denn immer ist sie dem jeweiligen Niveau der Lesenden angepaßt. In narrativer Form adaptieren die Dialoge die exegetische Methode Gregors für die Auslegung seiner Gegenwart.

Gregors Konzept der Schrift- und Weltauslegung wurde zur zukunftsweisenden Methode, die eine Brücke vom patristischen Zeitalter zur monastischen Kultur des Mittelalters geschlagen hat und die ihm und seinen Werken ein bedeutendes Nachleben bereitet hat.[49] Deshalb darf dieser erste Papst aus dem Mönchtum als inspirierende Kraft einer geistlichen Interpretation von Bibel und Welt beim Ausgang der Antike angesehen werden. Seine umfassende exegetische Methode ist ein Schlüssel zum Verständnis seiner Theologie geworden und belegt, daß die umstrittenen Dialoge zum authentischen Gregor gehören. Im Gegensatz zu seinem produktiven Vorbild Augustin war Gregor kein systematischer Denker, er besaß auch nicht die spekulative Kraft eines Origenes, aus dessen Ideen, vermittelt durch Hieronymus, Johannes Cassian und Evagrius Ponticus, er über weite Strecken schöpft. Dennoch hat seine monastisch-biblische und gleichzeitig kirchliche Spiritualität dem Schriftverständnis, der Theologie und auch der Mystik im Abendland einen unverkennbaren Stempel aufgedrückt.[50]

[43] Gregor der Große: In Canticum Canticorum 1–11 (CCL 144,3–14; SC 314,68–88); ders.: Moralia, Epistula ad Leandrum (CCL 143,1–7; SC 32bis 114–134); Kessler, S. C.: Gregor der Große und seine Theorie der Exegese: Die ‚Epistula ad Leandrum', in: L'esegesi dei padri latini (Studia Ephemeridis Augustinianum 68), Roma 2000, 691–700.

[44] Schambeck, M.: Contemplatio als Missio. Zu einem Schlüsselphänomen bei Gregor dem Großen (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 25), Würzburg 1999.

[45] Gregor der Große: Homiliae in Hiechielem 1,9,3 (CCL 142,139); Dagens, Cl.: Saint Grégoire le Grand (wie Anm. 6) 234–237,242.

[46] C. E. Straw, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection* (wie Anm. 40), 236–256.

[47] Gregor der Große: Homiliae in Hiezechielem 1,7,8 (CCL 142,87); vgl. Moralia in Iob 20,1,1 (CCL 143A,1003). Vgl. Johannes Cassian: Conlationes 14,11 (CSEL 13,411); ein ähnlicher Gedanke auch bei Augustinus: Confessiones 13,20,27 (CCL 27,257); 13,24,37 (263f).

[48] Bori, P. C.: L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni, Bologna1987 (frz.: L'interprétation infinie, Paris 1991).

[49] Wollasch, J.: Frühe Bildzeugnisse für das Nachleben Papst Gregors des Großen in Rom?, in: Frühmittelalterliche Studien 36 (2002) 159–170.

[50] McGinn, B.: Die Mystik im Abendland (Bd 2), Freiburg 1996, 63–130: 70.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Dalferth, Ingolf U.: **Evangelische Theologie als Interpretationspraxis.** Eine systematische Orientierung. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 205 S. (Forum Theologische Literaturzeitung 11/12 [2004]), pb € 18,80 ISBN: 3–374–02120–4

Dalferths Studie zu Begriff und Bestimmung evangelischer Theologie ist ein Parallel- und Ergänzungsstück zu seinem groß angelegten religionsphilosophischen Werk „Die Wirklichkeit des Möglichen" (vgl. ThRev 100 [2004], 330–332). Während er die Aufgabe der Religionsphilosophie darin sieht, religiöse Orientierungen menschlichen Lebens angesichts des Unverfügbaren in konstruktiver und kritischer Hermeneutik denkend zu erfassen, konzentriert D. die Denkbewegung christlicher Theologie auf den durch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus in der Kraft seines Heiligen Geistes erschlossenen Glauben. Dabei stimmen Religionsphilosophie und christliche Theologie D. zufolge in der Grundannahme überein, ihren Gehalt weder theoretisch konstruieren, noch apriorisch deduzieren, sondern nur in historischer und empirischer Orientierung an den geschichtlichen Überlieferungszusammenhängen traditionshermeneutisch und phänomenologisch erfassen zu können.

Sowohl als Religionsphilosoph als auch als Theologe grenzt sich D. dezidiert von Konzepten sog. natürlicher Religion oder Theologie ab, die vom konkreten religiösen Vollzug und von gelebtem Glauben abstrahieren und statt dessen rationale Substitute und Surrogate einer vermeintlichen Vernunftreligion produzieren. Wie die Religionsphilosophie kann auch die Theologie ihre Aufgabe nicht durch theoretische Abstraktion erfüllen, sondern nur in der Weise einer kritischen Hermeneutik, welche die Kommunikation des Evangeliums in methodisch geregelter Weise zu verstehen sucht. Damit ist D.s Begriff

evangelischer Theologie bereits im Grundsatz umschrieben: Sie ist eine komplexe und multidisziplinäre Interpretationspraxis, deren verschiedene, in den theologischen Einzeldisziplinen ausdifferenzierte Komponenten in der verständnis- und verständigungsorientierten Hinordnung auf die Kommunikation des Evangeliums ihre wesentliche Einheit finden.

Seinen Vorschlag, die differenzierte Einheit evangelischer Theologie hermeneutisch und von den Interpretationsaufgaben her zu verstehen, die ihr durch die Kommunikation des Evangeliums gestellt sind, entfaltet D. in vier Schritten. In einem *ersten* skizziert er einige Grundzüge der Situation evangelischer Theologie zu Beginn des 21. Jh.s. Dabei wird u. a. auch auf die europäischen Ausbildungsreformvorschläge und die Modularisierungsbestrebungen Bezug genommen, die für die theologischen Fakultäten und Fachbereiche im deutschsprachigen Bereich wohl nicht folgenlos bleiben werden, wenngleich bislang noch nicht einmal über Rahmenrichtlinien hinreichender Konsens besteht. Um die Qualität in Forschung und Lehre zu verbessern und die Vergleichbarkeit zwischen den einzelnen Hochschulen im europäischen Bereich zu sichern, sieht das Bolognadekret bekanntlich anstelle der bisherigen Abschlüsse einheitlich gestufte und weitgehend modularisierte Studiengänge vor, die nach drei Studienjahren zum Bachelor- und nach weiteren anderthalb bis zwei Jahren zum Masterabschluß führen sollen. Wie immer man den Bolognaprozeß im einzelnen beurteilen mag: sollen die aktuellen Studienreformdebatten nicht formale Planspiele bleiben, wird man sich primär über Gehalte und darüber zu verständigen haben, welche Aufgaben und Ziele, Fragestellungen und Verfahren evangelischer Theologie eigentümlich sind und sie zu dem machen, was sie zu sein hat. D.s Bestimmung der Theologie als kritische und methodisch reflektierte Interpretation der christlichen Kommunikation des Evangeliums will zu solcher Verständigung beitragen.

Was die Bestimmung, evangelische Theologie sei die Interpretationspraxis der christlichen Kommunikation des Evangeliums, genau besagt, wird in einem *zweiten* Schritt perspektivenreich und mit hohem Reflexionsaufwand entfaltet. Thematisiert werden der differenzierte Zusammenhang von christlicher Theologie und Kultur, der christliche Glaube und seine Genese, die christliche Kommunikation des Evangeliums, die sich gemäß der responsorischen Gründung des Glaubens im Evangelium nur in der österlich-pfingstlichen Gewißheit der Selbstkommunikation des Evangeliums und des Selbstbewährungsvermögens der offenbaren göttlichen Wahrheit recht zu vollziehen vermag, sowie die komplexe Praxis theologischer Interpretation. In ihr werden, wie eingangs des zweiten Abschnitts gesagt ist, „mittels gemeinsamer Deuteaktivitäten und Gestaltungsverfahren methodisch kontrollierbar drei – an jedem Punkt ineinander greifende – Interpretationsprozesse aufeinander bezogen (...), nämlich: 1. die *Interpretation christlichen Glaubens* anhand der Zeugnisse, die Christen als maßgebliche Auslegung des Ursprungsverständnisses ihres Glaubens anerkennen und an denen sich die Ausbildung christlichen Selbstverständnisses in immer wieder neuen geschichtlichen Situationen maßgeblich orientiert; 2. die *Interpretation christlichen Glaubenslebens* in seinen individuellen und organisierten Formen in einem kulturellen Gesamtgefüge in Geschichte und Gegenwart im Licht des so erhobenen Selbstverständnisses des christlichen Glaubens; und 3. die *Interpretation des jeweiligen kulturellen Gesamtgefüges* in all seinen Dimensionen, einschließlich der Rolle und Funktion christlichen Glaubenslebens in seinen verschiedenen Formen in diesem Gefüge, im Licht der Grundorientierung des christlichen Glaubens." (53)

Als „Reflexion christlichen Glaubenslebens in all seinen Dimensionen des Erlebens, Wissens und Handelns zur Steigerung der Orientierungsfähigkeit und Gestaltungskraft christlichen Lebens" (I. U. Dalferth, Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Freiburg i. Br. 1991, 12) ist christliche Theologie auf verschiedene Aufgabenfelder und unterschiedliche Interpretationsprobleme bezogen, die sie multidisziplinär wahrzunehmen hat. Ihren Ausgang nimmt sie in all ihren Vollzügen von der Kommunikation des Evangeliums in der christlichen Tradition und Lebenspraxis. Sie beschränkt sich aber nicht darauf, Theologie des Christentums in Geschichte und Gegenwart zu sein, sondern entfaltet sich darüber hinaus als, wie D. sagt, Theologie der Welt vom Christentum aus, welche auf den Gesamtzusammenhang menschlichen Daseins ausgerichtet ist. Dabei erstrebt sie in beiden Arbeitsfeldern, die relevanten Phänomene nicht lediglich deskriptiv als historisch-empirische Fakten zu erfassen, sondern interpretiert sie kritisch-theologisch, indem sie deren Weltsinn in der Perspektive coram Deo in Betracht zieht. Darin besteht das wesentlich Theologische christlicher Theologie, für deren evangelischen Charakter die Tatsache kennzeichnend ist, daß „sie die orientierenden Grundunterscheidungen ihrer theologischen Interpretationsperspektive *coram deo* maßgeblich aus der kritischen Interpretation des Evangeliums gewinnt" (130).

Nachdem die Problemdimensionen theologischer Interpretation in einem *dritten* Schritt detailliert erschlossen worden sind, werden in einem abschließenden *vierten* unter dem Gesichtspunkt kanonischen Schriftgebrauchs, kirchlichen Bekenntnisses sowie akademischer Forschung und Lehre die kritischen, historischen, systematischen und praktischen Interpretationsaufgaben evangelischer Theologie benannt und im Sinne einer theologischen Enzyklopädie ansatzweise beschrieben. In ihrer Gesamtanlage praktisch orientiert und auf die christliche Lebenspraxis hingeordnet gewinnt evangelische Theologie ihre innere Einheit in der Differenziertheit ihrer Disziplinen durch konzentrierte Besinnung auf die Kommunikation des Evangeliums, die zu interpretieren ihre Primäraufgabe ist. Wem diese Aufgabenbestimmung auf eine sachliche oder methodische Engführung hinauszulaufen scheint, dem hält D. entgegen, daß es schlechterdings nichts gibt, was nicht unter Bezug auf die vom Evangelium bestimmte Lebenspraxis in der für die Theologie charakteristischen doppelten Interpretationsbewegung vom Evangelium her und auf das Evangelium hin deutend in den Blick gefaßt werden kann und in den Blick gefaßt werden muß.

München Gunther Wenz

Lehmann, Hartmut: **Säkularisierung**. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion – Göttingen: Wallstein 2004. 171 S. (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 5), kart. € 21,00 ISBN: 3–89244–820–5

Vom 14.–19. November dieses Jahres veranstaltete die Kath.-Theol. Fakultät Münster ihre traditionelle, alle vier Jahre stattfindende „Theologische Studienwoche" mit dem äußerst aktuellen Thema: „Im Namen Gottes ..." Religion in politischen Konflikten. Die Gesamtthematik wurde im Anschluß an Vorlesungen von Fachleuten aus der ganzen Welt diskutiert. Einer der Gesichtspunkte war der „Fundamentalismus und die Rolle der Religion in politischen Konflikten". Hier hielt der renommierte amerikanische (jedoch aus Spanien stammende) Religionssoziologe José Casanova die einleitende Vorlesung, die Sache wurde in einem der sich jeweils anschließenden Seminare im Beisein von Casanova diskutiert (J. Casanova, K. Gabriel, H. Wagner, J. Werbick).

Man realisierte sofort, in welchen aktuellen Zusammenhängen man sich bewegte. Der in New York an der New School for Social Research lehrende und arbeitende Casanova vertritt schon seit Beginn der neunziger Jahre die eindrucksvolle These vom Wiedererstarken öffentlicher Religionen, und dies in Abgrenzung zu den westlichen Säkularisierungstheorien, die mit einem (weiteren) Absterben der Religion in der Moderne und unter dem Druck der Moderne rechnen. Casanova geht aus von der islamischen Revolution im Iran 1979, von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie u. a. und kommt zu der Einsicht, daß die Religionen aus ihrer vorherigen Privatisierung herausgetreten sind („de-privatization") und nun den Anspruch erheben, sich an politischen Prozessen in den modernen Gesellschaften beteiligen zu wollen. Die machtpolitischen Einflüsse religiöser Überzeugungsträger wirken sich auch auf den administrativen Bereich solcher Gesellschaften aus. So bemerkte man in Europa mit Erstaunen, wie stark die religiösen Kräfte etwa die Regierung Bush in den USA (und die dortige Administration) direkt beeinflussen. Sie waren die treibenden Kräfte im Irakkrieg und haben wohl auch letztlich die Wiederwahl von George W. Bush mitbewirkt. Das alles ist wohl eine eindrucksvolle Bestätigung der These Casanovas auf globaler Ebene und kennzeichnet die europäische Entwicklung, wo Religion nach wie vor meist im Privaten verbleibt, als europäischen „Sonderweg".

Der Bd von Hartmut Lehmann, Honorarprofessor an den Universitäten Kiel und Göttingen und früher Direktor am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen, widmet sich in den Beiträgen dieses Bdes (bis auf eine Ausnahme schon publiziert) dem Phänomen der Säkularisierung und speziell, wie der Untertitel anzeigt, den „europäischen Sonderweg" im Vergleich mit der globalen Entwicklung. Dabei steht die Zentralfrage im Mittelpunkt, ob wohl Europa im Prozeß der Säkularisierung weiter so voranschreiten wird oder ob dieser „Sonderweg" sich nicht der allgemeinen Entwicklung anpassen wird. Vielleicht werden sich aber auch andere Länder und Kulturen dem Weg Europas nähern.

Ein mehr als spannendes Buch, das zwischen theologischen, historischen und religionssoziologischen Perspektiven vermittelt.

Münster Harald Wagner

Schulz, Michael: **Hans Urs von Balthasar begegnen.** – Augsburg: Sankt Ulrich 2002. 174 S. (Zeugen des Glaubens), kt € 11,90 ISBN: 3–929246–82–1

In der Reihe „Zeugen des Glaubens" zeichnet der Dogmatiker von Lugano die eindrucksvolle Gestalt des Baseler Theologen und Philosophen, dessen immenses Werk umfangreicher ist als ein Mensch in seinem Leben zu lesen vermag, wie man einmal bemerkt hat, der aber wie wenige geistliche Gestalten des 20. Jh.s die Kirche beeinflußt hat. Der Bd schildert im ersten Teil, nicht immer frei von Pathos, „Ein Leben im Einsatz Gottes", also den biographisch-geistigen Lebensgang des Patriziersohnes, der von Brüchen nicht frei geblieben ist.

Ausführlich und einfühlsam geht Schulz dem schwierigen Verhältnis Balthasar – Adrienne von Speyr nach. Die Darstellung bleibt auf weite Strecken unkritisch. Das gilt nicht für die Behandlung des Verhältnisses zu Karl Rahner, mit dem der Vf. mit einem Buch in der gleichen Reihe Begegnung stiften will; hier sucht er eine Synthese der beiden Theologen nachzuweisen. Ob Balthasar mit der Darstellung seines gespannten Verhältnisses zum Opus Dei zufrieden wäre, mag man anzweifeln können. Teil II behandelt serienschematisch den Grundgedanken des Œuvres von Balthasar unter dem zutreffenden Kennwort „Herrliche Theologie". Naturgemäß dürfte er der Leserin und dem Leser größere Verstehensschwierigkeiten bereiten. Es gelingt ihm jedoch, in Konzentration der Gedankenfülle auf den trinitätstheologischen Ansatz seines Protagonisten dessen Leitvorstellungen Profil zu geben. Man kann die Theologiegeschichte des letzten Saeculums kaum ohne sie verstehen: Wer einen Zugang sucht, wird mit der Schrift gut bedient. Als Beigaben sind zu registrieren eine Chronologie des Lebens am Anfang, „Lesetips und Kurztitel" am Schluß des Bändchens.

Pentling Wolfgang Beinert

Bibelwissenschaften

Stühlmeyer, Thomas: **Veränderungen des Textverständnisses durch Bibliodrama.** Eine empirische Studie zu Mk 4,35–41. – Paderborn: Schöningh 2004. 471 S., 48 sw. Abb. (Paderborner Theol. Stud., 36), kt € 64,00 ISBN: 3–506–70126–6

„Veränderungen des Textverständnisses durch Bibliodrama. Eine empirische Studie zu Mk 4,35–41" – der Titel der an der Theologischen Fakultät Paderborn als Inauguraldiss. angenommenen Untersuchung stellt pointiert das Forschungsanliegen von Thomas Stühlmeyer dar: Es geht ihm – ein Desiderat gegenwärtiger Forschung aufgreifend – darum, die Wirkung bibliodramatischer Bibelarbeit empirisch zu erforschen. Diesbezügliche Veröffentlichungen der letzten Jahre hat er so gelesen, als bestünde ein Bedarf nach einer empirischen „Absicherung" des Bibliodramas (16). Die Entscheidung, den Untersuchungsfokus auf Veränderungen des Textverständnisses bei den Teilnehmenden eines Bibliodramas zu legen, geht einher mit der Verortung seines Bibliodramaverständnisses als einer Rezeptionsmethode.

In Kap. 1 werden präzise und umfassend zuerst Herkünfte, Entwicklungen und Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Grundtypen und Varianten des Bibliodramas beschrieben und anschaulich mit Tabellen visualisiert, den Abschluß bildet dann der gegenwärtige Stand der Bibliodramaforschung. S. betont sein pastoralpsychologisches Anliegen und ordnet sich selbst dem eher textzentrierten und psychodramatisch orientierten Bibliodrama zu. Um Veränderungen des Textverständnisses der Teilnehmenden untersuchen zu können, legt er in Kap. 2 systematisch dar, welche Festlegungen und Vorentscheidungen er getroffen hat, um dann mit Hilfe standardisierter Fragebögen und quantifizierbar-geschlossener Fragen zu belegen, daß sich in Orientierung an dem päpstlichen Schreiben zur Interpretation der Bibel „die Methode" des Bibliodramas für eine Aneignung der Heiligen Schrift in nicht spezialisierten Kreisen als „nützlich" erweisen kann (91). Mit einer Textwahrnehmung aus exegetisch narrativer Perspektive löst er „bedeutsame" Textelemente als Untersuchungsgegenstand heraus, damit im konkreten Text v.a. die Erzählmuster des Jüngerunverständnisses in den Blick genommen werden können. Im bibliodramatischen Prozeß soll sich rund um das Motiv des Jüngerunverständnisses eine Dynamik entwickeln, die sich aus der Beziehungsspannung zwischen den Jüngern und Jesus ergeben kann und eine Veränderung des Textverständnisses provozieren sollte. Auf der Grundlage festgelegter Textelemente will er dann im Rahmen dieser Dynamik herausarbeiten, ob sich innerhalb des Jüngerunverständnismotivs Veränderungen des Textverständnisses von Mk 4,35–41 empirisch belegen lassen können. Zur Unterscheidung von Rezeptions- und Texteffekten stellt S. acht Hypothesen auf, um letztere in Kap. 3 zu operationalisieren und die jeweiligen Erhebungsinstrumente und Fragebogenfragen zu entwickeln. Innerhalb des Kap.s wird eine Binnendifferenzierung vorgenommen: Den Hypothesen 1–5 legt er als gemeinsamen Fokus zugrunde, daß sie Veränderungen des Textverständnisses der Teilnehmenden als einen Effekt des *gesamten* Bibliodramas zu Mk 4,35–41 erwarten lassen. In den Hypothesen 6 und 7 nimmt er eine Veränderung als Effekt eines ausgewählten Faktors des Rollenspielprozesses, nämlich der Psychodynamik der Verschmelzung mit einer gespielten Rolle an. Für Hypothese 8 gibt es keinen gemeinsamen Fokus mit einer weiteren Hypothese, hier erwartet er Veränderungen als Effekt sozialpsychologisch beschriebener Faktoren im Erzählmuster des Jüngerunverständnisses. In Bezugnahme auf vorher festgelegte Aspekte von Veränderungen des Textverständnisses werden zu fünf unterschiedlichen Befragungszeitpunkten im Rahmen eines Meßwiederholungsdesigns die Hypothesen weitgehend bestätigt. S. weist darauf hin, daß kein klassisches Experimentaldesign zugrunde gelegt wurde und entsprechend aus den Ergebnissen der Arbeit auch keine strengen Kausalitätsaussagen abgeleitet werden können (391). Er kommt in seiner Arbeit zu dem Ergebnis, daß für die Hypothesen 6 und 7, in denen ein Zusammenhang der Intensität der Verschmelzung mit der gespielten Rolle und dem Ausmaß von Veränderungen des Textverständnisses von vor bis nach dem Rollenspiel vorhergesagt worden ist, aufgrund einer zu geringen Anzahl von Beobachtungen die Prognosen weder bestätigt noch widerlegt werden können. Die Hypothese 8 hingegen, in der Veränderungen des Textverständnisses als ein Effekt des Textes selbst bzw. als des dort zu findenden Erzählmusters des Jüngerverständnisses aufgefaßt wurde, konnte auf der Grundlage direkter Selbsteinschätzung der Teilnehmenden weitgehend bestätigt werden. S.s Ziel, mit Hilfe des im Bibliodrama bedeutsamen Rollenspiels Veränderungen im Textverständnis zu bewirken, hat die Erkenntnis hervorgebracht, daß kein quantitativer Kausalzusammenhang zwischen der Intensität der Rollenverschmelzung und dem Ausmaß an Veränderung des Textverständnisses besteht, sondern es zielführender ist, eine Balance von intensiver Verschmelzung bei gleichzeitiger Distanz gegenüber der Rolle anzustreben. Die Arbeit schließt mit Überlegungen zu zukünftig möglichen empirischen Wirkforschungen, indem ein Schema für weiterführende Forschungsvorhaben vorgestellt wird, das er ausdifferenziert in Wirkfaktoren und Wirkbereiche.

S. hat zwar innerhalb eines kriteriologisch klar umrissenen Blicks auf einen begrenzten Textausschnitt empirisch den Vorwurf widerlegt, der Text biete im Bibliodrama „nur" die Projektionsfläche für die Teilnehmenden, am Ende seiner Arbeit entwickelt er dann aber die Vorstellung eines standardisierten Bibliodramas mit abschätzbaren Wirkungen auf Textverständnisänderungen, um „kontrollierend-sichernd ‚Herr' über den biblischen Text und seinen Überwältigungen bleiben zu wollen" (418) – eine Konsequenz, die bei den meisten, wenngleich aus unterschiedlichen Schulen kommenden BibliodramaleiterInnen sicher auf Ablehnung stoßen wird.

S. weist selbstkritisch immer wieder darauf hin, wo sein Ansatz Gefahr läuft, die klassische LehrerInnen-SchülerInnen-Relation von „A beeinflusst B in Richtung eines vorher festgelegten Zieles" zu bedienen. Letztlich hat er stärker die Bemächtigung des Subjekts denn die Ermächtigung zum Subjekt im Blick. Er benennt zwar – Kritik vorwegnehmend – die Fragen derer, die sich stärker als gegenseitige LernpartnerInnen in einem ausgewogenen, gleichberechtigten und wechselseitigen Prozeß von Begegnung (Subjekt-Subjekt-Text-Relation) sehen wollen, ohne jedoch einen Zweifel an seinem ganz anderen Erkenntnisinteresse zu lassen. Für hermeneutisch ausgerichtete ReligionspädagogInnen, die selber am Text und in der jeweiligen Gruppe lernen wollen neu und anders wahrzunehmen, für die Vertrauen insofern eine praxisrelevante Grundvoraussetzung theologisch-christlichen Handelns ist, als sie (auch unerwartete) Kompetenzentwicklung ermöglicht, ist das Ergebnis S.s eher redundant – Veränderungen des Selbstverständnisses der Teilnehmenden in bibliodramatischen Prozessen spart er betont aus. Aber es gibt eben einerseits jene grundsätzliche Skepsis an der Wissenschaftlichkeit bibliodramatischen Arbeitens und für ein solches Frageinteresse handelt es sich hier um eine überzeugende Dokumentation für eine wissenschaftliche Arbeitsweise: „diese vergewissernd-kontrollierende Seite ist eine notwendige Grenzmarke im Fahrwasser des Bibliodramas" (419). Andererseits existiert eben auch jenes utilitaristisch ausgerichtete Bemühen, biblische Texte für vorgegebene katechetische Ziele zu funktionalisieren, und für diesen Rezipientenkreis ist S.s Arbeit mit seiner Vision von einem standardisierten Bibliodrama als effektiver Methode zur Rezeption biblischer Texte mit klaren Zielvorgaben hinsichtlich des zu verändernden Textverständnisses sicherlich sehr überzeugend. Zwiespältig und als offene Frage bleibt, ob man ein solch standardisiertes Bibliodrama will und – nicht zuletzt vom Text her – gutheißen kann!

Münster Gudrun Lohkemper-Sobiech

Exegese NT

Busse, Ulrich: **Das Johannesevangelium.** Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986–1998. – Leuven: Peeters 2002. XIII, 572 S. (BEThL, 162), pb € 74,20 ISBN: 90–429–1100–X

Der stattliche Bd von U. Busse zum Johannesevangelium hat einen eigenen Charakter und von allem etwas: Kommentar, thematische Monographie, Sammelbd und Kompendium. Die jahrzehntelange Beschäftigung des Vf. mit dem Johannesevangelium findet hier ihren Niederschlag und ihre Zusammenfassung. Auf der Basis früherer Aufsätze, die in erweiteter und überarbeiteter Form Eingang gefunden haben, bespricht B. zunächst methodische Fragen, bietet dann

im Hauptteil eine durchlaufende Besprechung der 21 Kap. des vierten Evangeliums und leitet dann über zu den joh Leitmetaphoriken. Der Bd schließt mit einem Anhang, der einen posthum publizierten, nicht näher datierten Aufsatz von E. Haenchen (1894–1975) zum Verhältnis von gnostischer und joh Weltsicht (415–423), ein Abkürzungsverzeichnis (gemeint ist insbesondere die in den Fußnoten abgekürzt zitierte Literatur), reiche Indices und eine Bibliographie zum JohEv für die Jahre 1986–1998 (435–527) enthält.

Die umfangreiche, wertvolle Bibliographie ist thematisch und in chronologischer Entsprechung zu den einzelnen Kap.n des Bdes gegliedert. Den Lesern und Leserinnen des Bdes ermöglicht diese Anordnung ein entsprechendes, vertieftes Weiterstudium. Zugleich eignet sich die Bibliographie auch als Nachschlagewerk, das die Literatur nach Perikopen bzw. Themen aufführt. Bedauerlicherweise erfassen die abschließenden Register nur den Text des Bdes, nicht aber die Bibliographie, die dann noch besser ausgewertet werden könnte.

In der *Einleitung* setzt der Vf. ein mit einer methodischen Standortbestimmung der Johannesexegese: B. weist die teilweise hypertrophe Literar- und Traditionskritik, die große Teile der Johannesforschung des 20. Jh.s auszeichnet, zurück (2f.11f.32–44[1]) und ersetzt dieses Paradigma durch die Ergebnisse „moderner Literaturtheorie" (3; vgl. 3–18.57; vgl. die Stichworte: Intertextualität; synchrone Analyse; Narratologie; rhetorische Strategie). Im Kontext seines Plädoyers für die synchrone Analyse deutet B. auch das Kap. 21 als integralen Bestandteil des JohEv (vgl. 2 Anm. 6; 16.260–271.403). Diesem Urteil, das seine Stärke in der kritischen Abweisung des vermeintlich ‚frühkatholischen' Charakters von Joh 21 hat, und der Interpretation des Imperativs in 14,31 („nur ein Bestandteil des andauernden Diskurses über die Bedeutung der freiwilligen Annahme von Jesu Tod auch für seine ihm nachfolgenden Jünger"; 15; vgl. 211–217) werden nicht alle Johannesforscher folgen wollen. Um so überzeugender sind dann die Hinweise und Beobachtungen zur Kenntnis der synoptischen Evangelien seitens des Evangelisten Johannes (vgl. 3 Anm. 9; 16.233–235). Abschließend spricht B. von einer „exquisiten Neuinszenierung der Jesusgeschichte" (406) durch den Evangelisten Johannes. Positiv setzt B. sich als *Ziel*, in seinen folgenden Ausführungen die literarische, erzählerische, rhetorische und theologische Konsistenz des Endtextes des JohEvs aufweisen und inhaltlich bestimmen zu können. Dies geschieht weithin durch die überzeugenden Hinweise auf die nachösterliche Erzählperspektive (12f) und die ausgefalteten metaphorischen Netzwerke (13) im JohEv. Inhaltlich – und darin besteht eine forschungsgeschichtlich neue These des Vf. – begreift er das JohEv als „die Darstellung eines dynamischen rituellen Prozesses (...): Der johanneische Jesus hebt im krisenhaften Übergang zu seinem Vater, durch Tod und Auferstehung, die Barrieren auf, die den Einzelnen von Gott trennen" (17). B. rekurriert hierzu auf die Ritus-Theorie von Victor W. Turner (1920–1983; vgl. 17.398–401).

Unter dem Stichwort „Horizonte der Auslegung" (= *Kap. A*) findet sich ein zuverlässiger forschungsgeschichtlicher Durchblick über die Johannesforschung des 18., 19. und 20. Jh.s (zu den Themen: Theologie bzw. Christologie; Literarkritik, Religionsgeschichte, Traditionsgeschichte). Es gehört insgesamt zu den Stärken der Johannesforschung von B., auch die weithin vergessene Johannesforschung vor und neben der mit dem Namen R. Bultmann verbundenen Zäsur angemessen zu berücksichtigen. Dazu bezieht sich der Vf. mehrfach auf E. Haenchen, einen frühen Antipoden von R. Bultmann (vgl. 26–32; vgl. hierzu auch die Position von E. Haenchen, der eine gnostische Interpretation des JohEv zurückweist: 415–423).

Kap. B – unter dem etwas umständlichen Titel „Der Diskurs über die theologische Reputation Jesu" – bildet eine „eigene Erzähltext-Analyse des Evangeliums unter der Voraussetzung der Textkohärenz" (14) und hat in weiten Strecken kommentierenden Charakter. Im Durchgang durch die gesamte Textwelt des JohEv, der hier nicht en detail vorgestellt und besprochen werden kann, beschreibt und interpretiert der Verf. die Leserführung und die narrativ vermittelten theologischen Intentionen des Evangelisten. Originell, aber auch diskussionswürdig ist die hier vertretene These, nach der Joh 1–6 so etwas wie „den theologischen Grundkurs des Gesamtwerks" (73; vgl. 321) bildet. Die Auslegung von B. betont durchgehend die biblische Grundierung und Verankerung sowie die jüdische Theologie des vierten Evangeliums, das sich selbst nicht als antijüdisch versteht (vgl. 302–323.411).

Das *Kap. C* stellt die herausragenden, oft noch nicht ausreichend wahrgenommenen metaphorischen Netzwerke im JohEv vor: soziale Metaphern (vgl. 275–289; vgl. hier auch die anregenden und zur weiteren Diskussion einladenden Ausführungen zum Lieblingsjünger: 289–302; vgl. 237 Anm. 667; 270f); die Ehe-Metaphorik (vgl. 108.315–323), die Hirtenmetaphorik (376–389) und die Tempelmetaphorik als „theologisches Zentrum" (323–366; vgl. 92–98). B. gelingt es aufzuweisen, daß die joh Tempelmetaphorik – ähnlich wie die Familienmetaphorik, die J. G. van der Watt (in wechselseitiger Zusammenarbeit mit U. Busse) monographisch bearbeitet hat[2] – im Gesamt des JohEv umfangreichere bzw. weitreichendere Bezüge entfaltet hat, als bisher angenommen wurde (vgl. seine Auslegungen zu Joh 1,14.19–20.29.36.51; 2,13–22; 4,4–44; 6,45; 7,15.37–39; 11,47ff; 14,2–3; 15,1–8; 16,33; 19,14.31–37). Johannes deute „die Jesusgeschichte als ‚Tempel im Vollzug'" (365) und erweise so seinen synthetischen Denkstil „nicht in konkurrierenden, sich gegenseitig ausschließenden, sondern relationalen Kategorien" (365). „Die relationale Christologie des vierten Evangeliums verbindet soteriologisch Himmel und Erde, Anfanglosigkeit und Geschichte, Not und Beistand" (412).

Nicht recht überzeugend fällt die doch recht knapp eingeführte Kategorie des Rituals für die Gesamtinterpretation des JohEvs aus (390–401). Es scheint auch fraglich, ob das JohEv wirklich einen sich langsam entwickelnden und steigernden Konflikt darstellt (vgl. 404f). Wird der Konflikt in seiner ganzen Schärfe nicht schon von Beginn an (einschließlich des Prologs) vor Augen geführt?

Die Johannesforschung wird diesen Bd als wertvolles und anregendes Kompendium gerne und dankbar aufnehmen.

Würzburg Klaus Scholtissek

[1] Vgl. ebd. 43: „Das Denkmodell der historischen Differenz innerhalb eines Textes kauft sich allerdings vom Erklärungsnotstand frei, indem es dem Verf. des Endtextes unverzeihliche Fehler auf inhaltlichem wie formal-literarischem Gebiet vorwerfen kann, unter der Annahme, dass nur die rekonstruierten Grundschriften fehlerfrei seien."

[2] Vgl. J. G. van der Watt, Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John (BIS 47), Leiden 2000 (vgl. ThRv 97, 2001, 284f).

Langner, Cordula: **Pro-Existenz Jesu.** Das Jesus-Bild Heinz Schürmanns: Glaubenszeugnis der exegetischen Reflexion und Ausdruck seiner Jesus-Beziehung. – Münster: LIT 2003. 384 S. (Religion und Biographie, 9), pb € 29,90 ISBN: 3–8258–7009–X

Heinz Schürmann (1913–1999) hat in seinem umfassenden Werk kein Jesus-Buch geschrieben, wohl aber eine Fülle von wegweisenden Aufsätzen zur Rückfrage nach Jesus und zur Rekonstruktion eines Jesus-Bildes. Daher unternimmt diese bei Beutler in Frankfurt verfaßte Diss. „den Versuch, das Jesus-Bild eines großen Exegeten des 20. Jh.s (...) nachzuzeichnen" (10).

Die Arbeit enthält zwölf Kap. und eine knappe Einleitung (10–16). Letztere stellt Thema, Methode und Hermeneutik vor. Dann folgen „1. Die Frage nach Jesus in der ‚Leben-Jesu'-Forschung; 2. Kritik an der ‚Leben-Jesu'-Forschung; 3. Die ‚Neue Frage' als ‚Rückfrage' nach dem historischen Jesus; 4. Von Jesus reden; 5. Darstellung und Einordnung von H. Schürmanns bibliographischem Gesamtwerk; 6. Jesu Verkündigung in Worten; 7. Die Bedeutung der Taten Jesu; 8. Der Anspruch Jesu; 9. Der Tod Jesu; 10. Jesu ‚Pro-Existenz'; 11. Das Jesus-Bild H. Schürmanns".

Kap. 1–3 umfassen die Forschungsgeschichte bis zu Schürmann, Kap. 4 bringt die Hermeneutik; Kap. 5–10 beschreiben sein Jesus-Bild; Kap. 11 bietet die Zusammenfassung.

Die Einleitung ist von besonderem Gewicht. Sie erläutert den Untertitel der Diss.: „Glaubenszeugnis der exegetischen Reflexion". Langner hat den Ehrgeiz, die seit Bultmann sattsam bekannte Vorurteilsproblematik der wissenschaftlichen Exegese neu aufzurollen, und zwar mit der Kommunikationstheorie. Jede Aussage hat einen Sach- und Beziehungsaspekt. Die objektive Exegese analysiert nur den Sachgehalt und läßt den Beziehungsgehalt des Interpreten zum Text als subjektiv außer acht, oder bringt ihn wie Schürmann in separaten, spirituellen, „nicht-wissenschaftlichen" Aufsätzen. An dieser Stelle weist L. leider zu knapp und zu sporadisch auf die gegenwärtigen exegetischen Ansätze hin, die die eigene, subjektive Beziehung in die Exegese einbeziehen, z. B. auf die pragmatische Exegese (14f; 111f; 127–130; 143f; 202; 339f).

Die Rezeptionsforschung z. B. sieht Autor und Hörer/Leser in einer Beziehung, die analog zu der des Auslegers und seiner Rezipienten sein kann. Der heutige Ausleger hat ständig die Möglichkeit, die Nähe und Distanz zu der hypothetischen, historischen Kommunikationssituation aufzudecken, also die rekonstruierte Textpragmatik selbstkritisch zu beleuchten.

Bei der objektivistischen Leben-Jesu-Forschung wird in der Tat diese Möglichkeit zugedeckt, unterschiedliche Auslegungen als historisch möglich und abhängig von der eigenen Glaubensentscheidung zuzulassen. Die Ablösung der jeweils herrschenden Jesus-Bilder ab Reimarus erfolgt nach L. zum einen durch die Verfeinerung der objektivistischen Methodologie, zum anderen durch die Einbeziehung der Kritik des Glaubens des Auslegers (D. F. Strauss). Doch es wird immer nur eine Auslegung zugelassen. Strauss wird zwar von der protestantischen Universitätstheologie hinausgedrängt, so daß sein Ansatz nicht zum Tragen kommt (25f), doch das Aufkommen des Historismus stellt erneut und klarer die Frage nach dem Zusammenhang von Geschichte und Glaube. Von Schweitzer zu Bultmann wird diese Frage anspruchsvoll vertieft, „während das kirchliche Lehramt gerade anfängt, sich mit der Frage nach (historisch-)kritischer Bibelforschung und Jesu ‚Menschsein' zu beschäftigen" (58). Verdienstvoll ist, daß L. bei den forschungsgeschichtlichen Kap. 1–3 jeweils die Stellungnahmen des kath. kirchlichen Lehramtes ausführlich referiert. So wird der kulturelle Rückstand oder katholische Bildungsnotstand sichtbar, in dem sich Schürmann bei seiner Diskussion mit Bultmann befand. Diese konfessionelle Diskrepanz, die heute weitgehend Vergangenheit ist, deckt Schürmann nicht auf. Denn das kath. Lehramt hatte zwar auf der einen Seite die Freiheit der historisch-kritischen Forschung ausdrücklich erlaubt (ab 1943 „Divino afflante Spiritu", 53f), wachte auf der anderen Seite aber repressiv darüber, daß die historisch-kritischen Exegeten die römische Schuldogmatik nicht zu offenkundig in Frage stellten. Doch Schürmann ging es nie um die eigene Sicherheit, das stellt L. wiederholt deutlich heraus, sondern immer um die Sicherung des

Glaubenszeugnisses der Katholiken in der DDR. Dieser Gesichtspunkt wird aber von L. zu wenig gewürdigt, er hätte auch eine neue, hier nicht zu leistende Fragestellung nach „kontextueller Theologie" erfordert. Er vermag vielleicht anzudeuten, weshalb Schürmann seinen Katholiken noch kein elementarisiertes, kritisches Jesus-Buch zumuten wollte.

Kap. 3 und 4 führen dann in die damalige Diskussion um die neuen Oppositionen von „historisch" und „geschichtlich", Suche nach „ipsissima verba" und facta, irdischer Jesus und kerygmatischer Christus, Glaube und Wissenschaft kompetent ein. Gleichzeitig werden diese Unterscheidungen von der gegenwärtigen hermeneutischen Diskussion kritisch befragt. L. stellt die Parallelität der Herstellung eines Jesus-Romans und kritischen Jesus-Buches heraus. Doch der „wissenschaftliche Anspruch" beim Lesen unterscheidet letzteres vom ersteren (127–130). Doch nun müßte noch deutlicher unterschieden werden zwischen unterschiedlichen Leseweisen, die zum einen vom Text und zum anderen von der Aktivität des Rezipienten ausgehen. Richtig wird der implizite Glaubensbegriff geklärt als „fides quaerens intellectus". Es geht um affirmative Bestätigung von Lebenserfahrungen, um ihre kritische Veränderung, um die forschende Metakritik über Erfahrungen (141–145). Doch wie verbinden sich diese Glaubenserfahrungen mit historisch-kritischer Exegese? Diese Anfrage bleibt noch eine Aufgabe für die Zukunft.

Kap. 6–8 erarbeiten dann die wissenschaftliche Position und das spirituelle Anliegen von Schürmann. Die Komplexität arbeitet L. deutlich heraus: „H. Schürmanns Jesus-Bild ist in seiner spirituellen, lebensgeschichtlichen, kirchlichen und wissenschaftlichen Situation aus seinen Erfahrungen, seinen exegetischen Untersuchungen und seinen spirituellen Begegnungen mit Jesus entstanden, es ist demnach ganzheitlich, existentiell, erfahrungsbezogen und auf Beziehung bzw. Begegnung mit Jesus ausgerichtet" (164). Es ergibt sich ein eindrucksvolles Porträt des vorösterlichen Jesus, die eine Skizze anschaulich zusammenfaßt (329): Jesus verkündet mit Worten die Basileia Gottes und seine Abba-Beziehung aufgrund seines besonderen Sohn-Seins. Mit Taten bewirkt er Zeichenhandlungen und seinen Tod und realisiert so das eschatologische Heil. Der besondere Anspruch seiner Basileia-Verkündigung und seines Todes ist die „Pro-Existenz".

Diese Arbeit hat in gründlicher Weise die zahlreichen Aufsätze und Monographien von Heinz Schürmann zu den Fragen der Leben-Jesu-Forschung und der „Neuen Frage" nach Jesus zusammengestellt. Es wird ein konsistentes Gesamtbild entwickelt. L. konnte eindrucksvoll nachweisen, daß Schürmann bis 1999 auf der Höhe der Forschung steht, energisch Kritik an den Quellen betreibt und zugleich seine Grundüberzeugungen des Glaubens nicht revidieren muß. An dieser Stelle übt die Vf.in aber Kritik. Schürmann hätte den hermeneutischen Zusammenhang zwischen seinen Glaubensüberzeugungen und dem Entwerfen des Jesus-Bildes deutlicher explizieren und seine Glaubensüberzeugungen entsprechend vorsichtig revidieren müssen. Doch zur Zeit seiner Hauptschaffensphase, so das immer wiederkehrende Fazit der Arbeit, war diese hermeneutische Selbst-Reflexivität in der Exegese noch nicht üblich und – so ist zu ergänzen – für die kath. Leserschaft eine Überforderung.

Trotz dieser Vernachlässigung der eigenen Standortbeschreibung gelang es Schürmann, eindrucksvolle wissenschaftliche und spirituelle Möglichkeiten des Jesusbildes zu entwickeln, die bis heute maßgeblich nachwirken. Z. B. wurde der Begriff „Pro-Existenz" von Schürmann in die Exegese eingeführt und als ein Konzept ausgearbeitet, das die Heilsbedeutung des vorösterlichen Jesus adäquat umschreibt und mit der traditionellen Hoheitschristologie vermittelt.

Die Arbeit zeugt von hoher selbständiger Kompetenz, das forschende Lesen und Auslegen eines anerkannten Wissenschaftlers aus verstreuten Quellen zusammenzutragen, nachzuzeichnen und kritisch zu würdigen.

Dortmund Detlev Dormeyer

Lohse, Eduard: **Der Brief an die Römer**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 423 S. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 4), Ln € 59,00 ISBN: 3–525–51630–4

Der vorliegende Bd stellt das fällige Nachfolgewerk zu O. Michels Auslegung von 1955 dar, die bis 1978 immerhin fünf Auflagen erlebt hat, und ist damit insgesamt die 15. Auflage des Röm-Bd.s in der traditionsreichen Reihe „KEK". Der Vf. zählt ohne Zweifel zu den Altmeistern der historisch-kritischen Exegese im Raum der Evangelisch-Lutherischen Kirche, und lange wie kaum ein anderer konnte er Erfahrungen in Wissenschaft und Kirchenleitung sammeln. Ein Kommentar aus seiner Feder, zumal zum Römerbrief, ist ein Ereignis – und weckt Erwartungen. Ich meine, er wird ihnen auf seine Weise gerecht.

Der Kommentar bildet ein textorientiertes Arbeitsinstrument: Einer ausführlichen Literaturdokumentation zum Röm (13–35) und einer knappen „Einleitung" zu Veranlassung und Thematik des Briefes (37–56) folgt die perikopenweise strukturierte und stets am Text entlanggehende Einzelauslegung, der jeweils eine eigene Übertragung des Textes ins Deutsche und zahlreiche spezifische Literaturverweise vorausgehen; eine formale Analyse leitet die Vers-für-Vers-Besprechung ein. An geeigneten Stellen eingeschobene Exkurse erläutern Hintergrund und Bedeutung von Zentralbegriffen paulinischen Denkens (wie *euaggelion* oder *dikaiosyne theou*). Wort- und Sachregister fördern die Handhabung. Dabei zeigt sich die Kommentierung trotz anspruchsvoller theologischer Inhalte gut lesbar geschrieben (und gedruckt) und erweist sich inhaltlich als in sich geschlossen und stringent.

Bereits in der einführenden Sektion, die die ersten Christen in Rom als AdressatInnen in den Blick nimmt und sich völlig zu Recht vorsichtig gegenüber literarkritische Operationen am Text äußert, wird die Perspektive des Auslegers auf den Paulustext unmißverständlich deutlich. Die Absicht des Paulus bei der Abfassung des Briefes bestehe darin, „eine gründlich durchdachte Rechenschaft über die Bezeugung des Evangeliums" (45) vorzutragen, deren Charakter als Zusammenfassung L. als „Summe des Evangeliums" (45.46) bezeichnen kann; es wird also ein strikt *theologischer* Zugang zum Röm beschritten. Mittels des Theologumenons von der Gerechtigkeit Gottes werde die „umfassende Gültigkeit der Rechtfertigungslehre als einzig sachgerechter Auslegung des Evangeliums (...) deutlich herausgestellt und als die ‚summa evangelii' beschrieben" (54), was „die verbindliche Auslegung der frohen Botschaft für Juden und Heiden" (55) aus der Sicht des Paulus beinhalte. Gegenüber dieser in lutherischer Tradition stehenden theologischen Zuspitzung treten in L.s Auslegung die aktuellen Probleme der römischen Gemeinden in den Hintergrund; die konkrete Lage in Rom scheint mir auf diese Weise unterbewertet. (Der auf S. 56 zu findende Hinweis auf die apostolische Autorität des Röm greift freilich bereits zu weit über die Zeit des Briefes hinaus.)

Dieses theologische Hauptinteresse des Kommentars schlägt sich dann auch in dem Exkurs „Neue Erwägungen zur Paulusauslegung" (140–145) nieder, wo sich L. sehr kritisch gegenüber einer „New Perspective on Paul", wie sie von E. P. Sanders eingeläutet und von J. D. G. Dunn entwickelt wurde, äußert, da er hier offenbar die Gefahr einer soziologischen Reduktion der paulinischen Aussagen zum Gesetz sieht. Entgegen der „New Perspective" sei die Frage nach dem Gesetz nicht auf das Verhältnis Juden–Heiden (und dort im Sinne von durch das Gesetz identitätsstiftend gegebenen identity markers) konzentriert, sondern – theologisch – auf das Verhältnis des Menschen zu Gott: Es handelt sich um eine „grundsätzliche Auseinandersetzung ‚Christus – oder Gesetz'" (145).

Notwendigerweise scheiden sich bereits in der Einschätzung des Grades an Situationsbezogenheit der paulinischen Ausführungen im Röm ganz grundlegend die lesenden Geister. Ich würde an dieser Stelle sehr viel weiter gehen als L., sowohl hinsichtlich des Einflusses der konkreten Absicht des Paulus, die römischen Gemeinden für sein Missionsvorhaben zu gewinnen (und das im Angesicht der bevorstehenden, „politisch" äußerst aufgeladenen Übergabe der Kollekte in Jerusalem), als auch im Blick auf potentielle Spannungen innerhalb und zwischen diesen Gruppen, die eine konfliktschwangere soziale Struktur aus „traditionellen" und „liberalen" jüdischen Überzeugungen aufweisen, von der politisch-gesellschaftlichen Bedrohung durch die Machtfaktoren römischer Sozial- und Ordnungsstrukturen ganz abgesehen.

Aber genau an Pauli Stellungnahme zur politischen Lage in Rom (Röm 13,1–7) wird dieser Situationsbezug m. E. besonders deutlich: L. interpretiert die Verse in gut lutherischer Tradition als „die nach Gottes Ordnung geschuldete Achtung gegenüber der staatlichen Gewalt", was ohne Hinweis „auf Verhältnisse in der Hauptstadt des Reiches" eine „auf allgemeine Gültigkeit zielende Argumentation des Paulus" darstelle (358). Mir scheint es kaum vorstellbar, daß Paulus eine fraglose Unterordnung dem Staat gegenüber den von der soziokulturellen Übermacht potentiell bedrohten Jesus-Gruppen in Rom abverlangt, ohne deren (ihm auch selbst vertrauten) Erfahrungen von Unterdrückung ernst zu nehmen; aus der Perspektive Unterdrückter ließe der Text allerlei kritische Untertöne hören.

Aber auch sonst ist L. eher zurückhaltend gegenüber direkten situativen Bezügen, z. B. wenn er den Begriff *euaggelion* ausdrücklich *nicht* aus der Auseinandersetzung mit dem Kaiserkult verstanden wissen will (62f).

Viel lernen läßt sich aus L.s Kommentar über die Theologie des Röm. Bei der ersten Nennung des Zentralbegriffs *dikaiosyne* in 1,17 beispielsweise spürt L. der Semantik in einem Exkurs nach (78–81), in dem er sich innerhalb der Forschung eindeutig positioniert: „Gottes Gerechtigkeit wird darum nicht nur als eine göttliche Eigenschaft begriffen, die auf seine Bundestreue hinweist, sondern als Geschenk, das den Glaubenden – den Juden wie auch den Heiden – zuteil wird (Gen. auctoris)." (81) Wenn die göttliche Gerechtigkeit den „Charakter der Gabe, die von ihrem Geber nicht gelöst werden kann," (81) besitzt, überwindet L. zu Recht eine in der zurückliegenden Forschung diskutierte scharfe Entgegensetzung von Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes (Macht; z. B. E. Käsemann) bzw. Gabe Gottes (Geschenk des Heils; z. B. R. Bultmann).

Sorgfältige Hintergrundinformationen und sachgemäße Auslegungen helfen zum Verstehen des Textes, freilich nicht, ohne daß L. Position bezieht. Den wichtigen Text Röm 3,21–31, der Gottes Gerechtigkeit im Zusammenhang mit dem Gesetz thematisiert und in aller Regel so verstanden wird, daß diese Gerechtigkeit durch Jesu Sühnopfer wirksam wird, erklärt L. (wie schon in seiner Habil. „Märtyrer und Gottesknecht", Göttingen 1955, ^{2}1963) abweichend von einer breiten Auslegungstradition, die den jüdischen Kult des Versöhnungstages als Hintergrund annimmt: Der Begriff *hilasterion* sei aus der zeitgenössischen jüdischen Märtyrerüberlieferung (v. a. 4 Makk 17,21f) zu verstehen im Sinne eines sühnenden Opfer(todes); so ist „Christi Tod ein für allemal geschehen, weil Gott selbst ihn hingab als Sühnopfer" (135).

Ein grundlegendes Problem der Röm-Auslegung stellt nach wie vor die Erklärung der so unterschiedlich anmutenden Aussagen des

Paulus zum jüdischen Gesetz, zur Tora, dar. Daß Paulus das Gesetz „aufrichtet" (3,31), bedeutet nach L., daß Paulus es durch seine Auslegung des Evangeliums „zu seiner eigentlichen Bestimmung bringt" (360). Die jeweilige Einschätzung des Kommentators tritt deutlich an der Behandlung von 13,8–10 hervor (die Liebe als Erfüllung des Gesetzes). Zur Formulierung seines Verständnisses stellt L. dabei „Buchstabe des Gesetzes" gegen „Liebe", die „den ursprünglichen Willen Gottes" freilege (360); im Liebesgebot treten „der tiefste Sinn und die eigentliche Verpflichtung des Gesetzes" hervor, so daß es obsolet wird, „wie im knechtenden Gottesdienst in kasuistischen Bestimmungen" das einzelne Verhalten zu regeln (362). Eine latente Abwertung des Gesetzes läßt sich nicht überhören. – Ob wir nicht im Blick auf heutige Einsichten zum Tora-Verständnis im Frühjudentum zu einer differenzierteren Einschätzung und Sprachfassung der paulinischen Tora-Hermeneutik vordringen müssen, sei abschließend als Anfrage gestattet.

Der Kommentar zwingt zur Auseinandersetzung in vitalen Fragen christlicher Theologie. Das ist gut so. In seiner Herangehensweise und Darstellung ist er eher „klassisch" und steht so für eine Generation von Auslegern, die den Theologen Paulus in den Mittelpunkt exegetischen und kirchlichen Interesses rückten. Daß sich diese Perspektive sozial- und religionsgeschichtlich erweitert, ist ein Prozeß, dessen Früchte sich noch ausweisen müssen anhand eines umfassenderen Zugangs zu dem exponierten, weil artikulierten Vertreter der ersten Christen. Daß hierfür Maßstäbe gesetzt sind, zeigt L.s Kommentierung.

Münster Stefan Schreiber

Lührmann, Dieter: **Die apokryph gewordenen Evangelien.** Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen. – Leiden: Brill 2004. XII, 292 S. (Supplements to Novum Testamentum, CXII), geb. € 85,00 ISBN: 90–04–12867–0

Noch immer spielen christliche Apokryphen gerade auch in der deutschsprachigen Exegese nur am Rande eine Rolle. Dies hängt zumindest zum Teil mit dem Vorurteil zusammen, es handele sich dabei grundsätzlich um epigonale, häretische und auch aus historischer Sicht zweitrangige, letztlich zu vernachlässigende Texte. Stellvertretend für viele mag das Urteil von W. Michaelis stehen, der in seiner einst weit verbreiteten und viel gelesenen Sammlung apokrypher Texte diese pauschal als „epigonenhafte Weiterbildungen und Wucherungen", als einen „Seitenzweig, der, einst kräftig und viele Blätter treibend, später allmählich verdorrt und abgefallen"[1] sei, bezeichnete. Schon aus diesem Grunde ist es von hoher Bedeutung, daß nun mit Dieter Lührmann einer der profiliertesten deutschen Forscher an christlichen Apokryphen einen Überblick und eine Zusammenschau über seine bisherige Arbeit an einigen zum Teil wenig bekannten Evangelien vorgelegt hat.

Bevor L. mit der konkreten Arbeit an Texten beginnt, diskutiert er entscheidende hermeneutische Vorgaben.

Kap. 1 stellt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kanon und „apokryph gewordenen Evangelien". Dabei stellt L. die auch in der bekannten Definition W. Schneemelchers zum Tragen kommende Alternative zwischen kanonischen und apokryphen Evangelien (und damit die im Zusammenhang damit stehenden positiven wie negativen Konnotationen beider Begriffe) in Frage. Sowohl die Bezeichnung als „kanonisch" als auch die als „apokryph" ist den Texten ja erst im Verlauf ihrer Überlieferung beigemessen worden. So fordert L. die präzisere Bezeichnung der Texte als kanonisch wie auch apokryph *geworden* und gibt damit der Exegese schon deswegen einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel in die Hand, weil mit dieser Bezeichnung einerseits klar wird, daß Kanonizität keine Eigenschaft ist, „die den so bezeichneten Evangelien von sich aus zukommt" (2), sondern weil damit auch die Perspektivik der Untersuchung der jeweiligen Texte bewußt zum Tragen kommen kann.

Kap. 2 beschäftigt sich mit dem *Petrusevangelium*, einem Text, zu dessen Erforschung D. L. gerade auch mit der – wenn auch umstrittenen – Zuordnung von neuen Fragmenten Entscheidendes beigetragen hat. Nach einem Überblick über altkirchliche Zeugnisse dieses Werks – Hinweise z. B. bei Serapion von Antiochien, Eusebius von Caesarea, Origenes, Didymus von Alexandrien und Theodoret von Cyrus – diskutiert Lührmann diejenigen Fragmente, die seiner Meinung nach das Petrusevangelium bezeugen. Im Bezug auf den Hauptzeugen, den Akhmim-Codex P.Cair. 10759, korrigiert er die immer noch in vielen Veröffentlichungen begegnende Datierung ins 8. Jh zu Recht ins 6. Jh. Während sich für P.Oxy. 2949 tatsächlich ein Text rekonstruieren läßt, der weitgehend mit den V. 3–5 des Petrusevangeliums aus Akhmim in Einklang zu bringen ist, ergeben sich m. E. mit den beiden anderen Fragmenten P.Oxy. 4009 und P.Vindob. G 2325 Schwierigkeiten. So ist zwar L.s Rekonstruktion des Recto von P.Oxy. 4009, auf dessen 21 Zeilen jeweils nur wenige Buchstaben zu erkennen sind, unübertroffen. V. a. mit Hilfe der Parallele 2Clem 5 gelingt es, einen fließenden und schlüssigen Gesamttext zu rekonstruieren. Ob die Tatsache, daß im rekonstruierten Text ein „Ich" spricht, wo im 2Clem Petrus als Sprecher auftritt, reicht, um das Fragment dem Petrusevangelium zuzuweisen, ist natürlich fraglich. Hier zeigt sich das Problem auch der Zuweisung des Akhmim-Codex selbst, wo der sich dort findende Passions- und Auferstehungstext nur aufgrund des Ich-Sprechers Petrus in V. 60 als Petrusevangelium identifiziert wurde. Tatsächlich ist in der Alten Kirche nie von mehreren Petrusevangelien die Rede – trotzdem sollte m. E. von einem Ich-Sprecher Petrus (v. a. im rekonstruierten Teil von Fragmenten) nicht zu schnell auf das Vorliegen „des" Petrusevangeliums geschlossen werden. Ähnliche Ansätze zur Diskussion bieten die Fragmente P.Vindob. G 2325 oder das inzwischen trotz ausführlicher Recherchen offensichtlich nicht mehr auffindbare Ostrakon Van Haelst 741 – dieses Ostrakon wurde erst durch Lührmann der Vergessenheit entrissen.[2] L. schließt diesen Abschnitt mit Gedanken zur textlichen Entwicklung des Petrusevangeliums, er spricht die Bedeutung alttestamentlicher Motive für die erhaltene Erzählung an, diskutiert die Einführung des „Ich-Erzählers" Petrus und charakterisiert das Werk „Petrusevangelium" treffend als „bewußte Neuformulierung vorhandener Jesusüberlieferung" (102) im 2. Jh.

Kap. 3 bietet die überarbeitete Fassung eines ursprünglich im Jahre 1988 in der Zeitschrift *Novum Testamentum* erschienenen Beitrags zu den griechischen Fragmenten des Mariaevangeliums (P.Oxy. 3525 und P.Rylands 463). Nach einem Überblick über die turbulente Editionsgeschichte der bekannten Fragmente des Mariaevangeliums gibt L. eine Transkription beider Fragmente mit textkritischem Apparat und Übersetzung und kurzer Kommentierung. Als Botschaft des Mariaevangeliums arbeitet er „einerseits die Aufhebung der Geschlechtlichkeit im ‚vollkommenen Menschen', der nicht mehr männlich oder weiblich ist, zum andern das Schweigen als Erlösung" (120) heraus, er datiert den Text ins 2. Jh. Den besonderen gnostischen Charakter des Textes interpretiert der Autor als Hinweis auf Diskussionen innerhalb gnostischer Kreise, darüber hinaus verweist er auf die Betonung der gesetzesfreien Verkündigung im Mariaevangelium. Wichtig ist auch hier der Hinweis, daß bereits die wenigen Zeugen des Mariaevangeliums – neben den beiden griechischen Fragmenten der Gesamttext im koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (BG 8502, 5. Jh.) – eine deutliche textgeschichtliche Dynamik aufweisen: Beispielhaft kann L. hier das manchmal zu wenig beachtete Problem ansprechen, daß die Textgeschichte der meisten Apokryphen ungleich fragmentarischer nachvollziehbar ist als die kanonischer Texte, was um so problematischer ist, da die Texte christlicher Apokryphen meist deutlich weniger stabil überliefert wurden, als die etwa der kanonischen Evangelien.

Kap. 4 – erstmals 1992 in der Festschrift für F. Neirynck erschienen – diskutiert die Bedeutung von P.Köln 255 für das Verständnis des Apokryphons auf P.Egerton 2. Auch hier gibt L. einen pointierten Überblick über wichtige Fragen der Forschungsgeschichte. Der 1987 veröffentlichte P.Köln 255 bestätigt bereits vorliegende Rekonstruktionen von P.Egerton 2. V. a. aber bietet er mit dem nun rekonstruierbaren Satz μηκέτι ἁμάρτανε eine Ergänzung von fr 1r Z. 23 nach Joh 5,14 (am Ende der Heilung eines Aussätzigen). Diese Ergänzung läßt darauf schließen, daß auch die genannte Heilungsszene auf P.Egerton 2 sich als Verbindung synoptischen und johanneischen Gutes erklären lasse. Möglicherweise sei selbst die bisher angenommene Sequenz der Szenen anhand der Reihenfolge ihrer nun besser erklärbaren intertextuellen Verbindungen zum Johannesevangelium zu korrigieren. Was die durch P.Köln 255 notwendig gewordene Neuinterpretation der Aussätzigen-Szene des Egerton-Papyrus ergibt, muß man L.s Erklärung, dies sei nicht auf das vorherige Verhalten des Geheilten zu beziehen (135–136), m. E. nicht unbedingt folgen. Die Aufforderung Jesu an den Leprosen, nicht mehr zu sündigen, am Ende der Szene entspricht m. E. sehr schön der einleitenden Rede des Kranken. Das dort aufscheinende Motiv, daß der Bittende sich lange in der Gesellschaft von Leprosen aufgehalten und mit ihnen sogar gegessen habe, müßte sonst überflüssig erscheinen, läßt sich aber so als Hinweis auf die Sünde, die zur Krankheit führt, interpretieren.

Ein Gesamttext des vielleicht am breitesten die Diskussion um den Wert apokrypher Texte bestimmenden Werks, des Thomasevangeliums, liegt – in koptischer Sprache – erst seit den Funden von Nag Hammadi vor (NHC II 2). Mit Hilfe dieses Fundes konnten damals auch die griechischen Jesuslogien auf den in Oxyrhynchos, dem heutigen El Bahnasa, entdeckten P.Oxy. 1, 654 und 655 zugeordnet und z. T. in verbesserter Weise ergänzt werden. Diesen auf das 3. Jh. zurückgehenden, weniger als der koptische Zeuge bekannten Fragmenten wendet sich L. in Kap. 5 zu. Der Autor zeigt, warum P.Oxy. 654 ursprünglich als Fragment des Hebräerevangeliums angesehen wurde. Obwohl die Zuordnung zum Thomasevangelium nun gesichert ist, zeigen die griechischen Fragmente im Gegenüber zum Koptischen durchaus ein eigenes Profil, dem sich L. nun widmet. Er arbeitet dabei akribisch heraus, daß die griechischen Fragmente für eine ältere Überlieferungsstufe des Thomasevangeliums stehen, die als eigene Textfassung zu begreifen ist. Deutlich gemacht werden hierbei auch Probleme der Engführung des Interesses am Thomasevangelium allein unter form- und literarkritischen Fragestellungen, die mehr und mehr Einzellogien in den Blick nimmt. L. lenkt demgegenüber den Blick auf das Gesamt des Texts. Der Text könne als Korrektur „an einem anderen Verständnis von Christentum" aufgefaßt werden: „einmal die ironische Persiflage der Rede vom ‚*Himmel*reich', zum anderen die Kritik an der Etablierung von Kriterien für christliche

[1] W. Michaelis, Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament (Sammlung Dieterich 129), Bremen [2]1958, xv und xx.

[2] Zu diesen Fragmenten und ihrer problematischen Zuweisung zum Petrusevangelium jetzt ausführlicher: T. J. Kraus / T. Nicklas, Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung [GCS NS 11; neutestamentliche Apokryphen I], Berlin / New York 2004.

Lebensgestaltung in der Art und Weise zu fasten, zu beten und Almosen zu geben oder Speisegebote zu beachten. (...) Alles zusammen weist auf eine Front gegen die spezielle Ausprägung, die die Jesusüberlieferung im Matthäusevangelium erfahren hat. Dabei geht es nicht so sehr um literarische Beziehungen zwischen Texten, sondern um den Konflikt zwischen konkurrierenden Entwürfen, die sich beide auf Jesu eigene Worte berufen" (179). Diese Konfrontation mit dem matthäischen Entwurf des Christlichen sei zwar auch noch im koptischen Text aus Nag Hammadi zu spüren, dort aber bereits in abgeschwächter Weise.

Weniger bekannt als die bisher erwähnten Texte ist die Tatsache, daß die in Tura bei Kairo entdeckten Werke des Didymus von Alexandrien (veröffentlicht ab 1962) eine Vielzahl apokrypher Texte enthalten. L. diskutiert in Kap. 6 einen Hinweis auf das Hebräerevangelium in Didymus' Interpretation von Ps 33,1 LXX – ein Bruchstück, in dem der Levi des Lukasevangeliums nicht mit Matthäus, sondern Matthias identifiziert wird. Von hier aus kann er aufgrund souveräner Quellenkenntnis erstaunliche Verbindungen zu den verschiedensten altkirchlichen Texten herstellen. Ausführlich wird auch die Fassung der Geschichte von der Ehebrecherin, die bei Didymus überliefert ist, diskutiert. Dabei stellt L. die mehrfach geäußerte Meinung, Didymus habe sich auf Joh 8,3–11 bezogen, in Frage. Dies zeigt er u. a. damit, daß das Gerüst der bei Didymus zu findenden Erzählung deutliche Unterschiede zu jeder bekannten Fassung von Joh 8,3–11 aufweist. So zeigt sich etwa, daß die in einzelnen Handschriften der kanonischen Evangelien zu findende Fassung der Perikope keineswegs so alt sein kann, wie immer wieder angenommen wird. Im Vergleich zur bei Didymus erzählten Szene zeige sie sich gerade als „novellistisch" ausgeschmückt. Die Entstehung der Fassung in Joh 8,3–11 verstehe sich also wohl im Zusammenhang etwa mit der Frage einer „zweiten Buße" bzw. Auseinandersetzungen mit montanistischen Anschauungen. Didymus selbst habe die bei ihm erwähnte Szene mit einiger Wahrscheinlichkeit dem Hebräerevangelium und daneben einem weiteren, uns unbekannten Werk (möglicherweise Papias) entnommen.

Kap. 7 geht von dem von A. F. J. Klijn formulierten Konsens aus, daß insgesamt drei „judenchristliche Evangelien" voneinander zu unterscheiden seien, das Hebräer-, das Nazoräer- und das Ebionitenevangelium. L. setzt seine Kritik bereits am Begriff „judenchristliche Evangelien" an. Dieser sei aus einem Verständnis der kanonischen Evangelien heraus formuliert, das sich heute nicht mehr halten lasse. Von hier aus diskutiert er noch einmal die äußerst komplexe Quellenlage und kommt zu folgendem Schluß: „Angesichts solcher differenzierter Zusammenhänge erweist sich der Oberbegriff ‚judenchristliche Evangelien' als von Hieronymus ausgehende Suggestion, die jeglichen strukturierenden Wert für die Darstellung verloren hat. Zu den apokryph gewordenen Evangelien gehören das Evangelien [sic] der Ebionäer und, so weit die Fragmente dem 2. Jh. zugeordnet werden können, das Hebräerevangelium. Beim Nazaräerevangelium hingegen handelt es sich um eine aramäische Übersetzung des 3. oder erst 4. Jh.s, als im griechischen wie im lateinischen Bereich bereits bewußt von einem Kanon gesprochen wurde und erst recht im Mittelalter." (257)

Kap. 8 schließt sich direkt an 7 an und verfolgt die Spuren des Einflusses von Hieronymus' Aussagen bei Gotthold Ephraim Lessing, Friedrich Schleiermacher bis Heinrich Julius Holtzmann und von hier aus in die historische Jesusforschung des 20. Jh.s. Dabei plädiert er erneut dafür, den Oberbegriff „judenchristlich" nicht zuletzt deshalb fallen zu lassen, weil er falsche Hoffnungen etwa im Bezug auf die Möglichkeiten, die judenchristliche Evangelien für das jüdisch-christliche Gespräch böten, wecke. So gibt L. hier nicht nur einen klassischen Forschungsüberblick. Er zeigt die Wurzeln einiger „großer" exegetischer Fragen des 19. und 20. Jh.s auf, zeichnet ihre Entwicklungen nach und erweist damit exemplarisch auch die Zeitbedingtheit historischer Exegese.

Immer wieder zeigt sich L. als Meister der Kenntnis antiker christlicher Quellen. Gleichzeitig überblickt er im Detail die ältere wie die aktuelle Forschungsgeschichte. So läßt sich dieser Bd nicht nur als eine Fundgrube von Informationen über einige der interessantesten apokryph gewordenen Evangelienfragmente des frühen Christentums bezeichnen. Vielleicht erscheinen manche der – immer vorsichtig und zurückhaltend vorgebrachten – Thesen des Autors etwas spekulativ, sie sind aber immer höchst anregend. Dabei zeigt L. immer wieder exemplarisch, welche Pionierarbeit weiterhin für das Verständnis vieler frühchristlicher Texte – und damit der Vielfalt des antiken Christentums überhaupt – möglich ist und notwendig bleibt. V. a. aber wird dieses wichtige Buch hoffentlich weiter helfen, pauschale Aburteilungen christlicher Apokryphen als bedeutungslos und zweitrangig mehr und mehr zu überwinden. Dafür gibt es nicht nur eine Vielzahl interessanter Textbeispiele und Interpretationen an die Hand, sondern auch wichtige Ansätze entsprechender hermeneutischer Schlüssel.

Regensburg Tobias Nicklas

Schmid, Hansjörg: **Gegner im 1. Johannesbrief?** Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 335 S. (BWANT, 8. Folge, 159), kt € 35,00 ISBN: 3–17–017599–8

Die Freiburger Diss. von Hansjörg Schmid geht neue Wege. Und sie hat sich ein anspruchsvolles Ziel gesetzt: Die Rekonstruktion des joh Sinnsystems. Am Beispiel der exegetisch hochkontroversen Frage nach der Identität und theologischen Verortung der Gegner, die im 1. Johannesbrief angesprochen werden (als einer klassischen *crux interpretationis* der Auslegung des 1 Joh), erprobt Sch. einen neuen Zugang zur Textauslegung, der die Erkenntnisse des Konstruktivismus und der Systemtheorie auf die Auslegung des Neuen Testaments anwendet. Das Ergebnis seiner Analysen lautet: Gegner, gegen die sich der Verfasser des 1 Joh wendet, gibt es allein *im Text*, genauerhin im „joh Sinnsystem", nicht aber in der realen Lebenswelt des Verfassers und seiner Adressaten.[1]

Auf dem Weg zu dieser These, die weitreichende Konsequenzen für die Auslegung des JohEv wie des 1 Joh (sowie die exegetische Forschung insgesamt) hat, bespricht und rezipiert Sch. konstruktivistische und systemtheoretische Positionen, die er über eine Analyse literarischer Kommunikation (Sprechakte und Leseakte) literaturwissenschaftlich auswertet. Die folgenden exegetischen Passagen stellen in detaillierten Analysen die sogenannten ‚Gegnertexte' 1 Joh 2,18–27 und 4,1–6 vor. Ein besonderes Kennzeichen seiner Interpretationen ist die intertextuelle Lektüre dieser Passagen im Licht verwandter Texte im JohEv. Der Vf. fährt dann fort mit der Besprechung weiterer potentieller ‚Gegnertexte' und einer ebenfalls gründlichen Besprechung der „Hauptthemen von 1 Joh in systemimmanenter Lektüre" (bes. Eschatologie und Ethik). Die innovative Monographie schließt mit einer Auswertung und aussagekräftigen Registern.

Sch. setzt ein bei dem wenig befriedigenden Befund, daß die bisherigen Versuche, die ‚Gegner' in 1 Joh zu identifizieren, zu keinem konsensfähigen Ergebnis führen (vgl. auf S. 303 die Graphik, die die aktuelle Forschungssituation vor Augen führt: Sch. unterscheidet zwischen einer judenchristlichen Christologie, einer Trennungschristologie und einer doketistischen Christologie als gegnerischer Position, der er seine eigene „unpolemische Lesart" gegenüberstellt). Die aporetische Forschungssituation führt Sch. zu einer erheblichen Problematisierung einer exegetisch zuverlässigen Rekonstruktion von gegnerischen Positionen, auf die sich ein Text bezieht. Über manche Vorgänger, die vor einer vorschnellen Gleichsetzung und Übertragung von textlicher und zeit- bzw. gemeidegeschichtlicher Wirklichkeit warnen (K. Berger, J. M. G. Barclay; K. Backhaus), hinausgehend zielt Sch. darauf, ein *non-polemical reading* von 1 Joh zu etablieren, das ohne jede gemeindegeschichtliche Kontextualisierung auskommt (in diesem Sinne auch D. Neufeld[2]). Damit wendet sich der Vf. gegen alle Versuche, das JohEv und die drei Johannesbriefe gemeindegeschichtlich auszulegen. Die gegenwärtig verbreitetste These sieht 1 Joh als „situative Krisenintervention und Korrektur einer falschen Auslegung des JohEv" (16). Sch. hingegen verzichtet ganz auf eine (ebenfalls notorisch umstrittene) Chronologie der joh Schriften und setzt an deren Stelle den Hinweis auf intertextuelle Bezugsmöglichkeiten zwischen 1 Joh und dem JohEv, die in beide Richtungen funktionieren (das JohEv als Hypotext des 1 Joh et vice versa; vgl. 31–34.124.162.284). Ziel seiner Interpretation ist nicht die Erklärung bzw. Erhellung einer außertextlichen Situation (in die hinein gegebenenfalls die Polemik des Autors spricht), sondern die Fragen: „Wie funktioniert der Text? Welche Grenzen zieht der Text und in welchem Zusammenhang stehen diese Grenzen?" (20). Diese von ihm als „unpolemische Lesart" bezeichnete Lektüre des 1 Joh hält er ausweislich der von ihm vorgelegten exegetischen Analysen einer gemeindegeschichtlichen Auslegung für überlegen.

Methodisch wählt Sch. ein rezeptionsästhetisches Intertextualitätsmodell, das nicht die zeitliche Entstehung (hier von JohEv und 1 Joh), sondern die Leseraktivität in den Blick nimmt: So fungiert das Corpus Johanneum als ein „Raum der privilegierten Kontexualisierung der in ihm dargebotenen Teiltexte" (31; Zitat von G. Steins[3]). Innerhalb des Corpus Johanneum kommt dem JohEv und 1 Joh die Funktion von Basistexten für 2 und 3 Joh zu. Gattungsgeschichtlich ordnet Sch. das JohEv am ehesten der biographischen Literatur zu, 1 Joh bestimmt er als „*Grundlagendokument* der joh Gemeinde" (46). Gerade diese offene Gattungsbestimmung des 1 Joh und die Abweisung der Textsorte Brief (zwar sind Merkmale eines Briefes vorhanden, diese sind aber nicht vollständig; vgl. 42–44) werden Rückfragen provozieren.

[1] Vgl. auch H. Schmid, Gegner werden gemacht. Neutestamentliche, religionsgeschichtliche und aktuelle Perspektiven: ZKTh 124 (2002) 385–396.

[2] Vgl. D. Neufeld, Reconceiving Texts as Speech Acts. An Analysis of 1John (BIS 7), Leiden 1994.

[3] G. Steins, Die ‚Bindung Isaaks' im Kanon. Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg 1999, 81.

Seine methodische Position sichert der Vf. ab, indem er das Corpus Johanneum insgesamt als ein „selbstreferentielles Sinnsystem" (N. Luhmann) bestimmt, das nicht einfach im Sinne eines erkenntnistheoretischen Positivismus Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung von Welt und Wissen beansprucht, sondern das (konstruktivistisch) eine Wirklichkeitsdeutung hervorbringt, die als Handlungswissen an gelingenden Lebenswegen orientiert ist (*Viabilität*; vgl. 48). Angewendet auf Texte, hier das JohEv und 1 Joh, ergibt sich die Konsequenz: *„Ein Text ist also eine Wirklichkeitskonstruktion und keine Abbildung"* (53). Auf diesem Hintergrund wird 1 Joh als „Strategie" verstanden, „das joh Sinnsystem zu konservieren" (54). Die Theorie des selbstreferentiellen Sinnsystems (vgl. 58–63) bringt es mit sich, auch Aussagen über Gegner nicht fremd-, sondern eben selbstreferentiell zu lesen. Für 1 Joh heißt dies: „Die polemische Fremdreferenz von 1Joh" „dient nicht der Beschreibung des anderen, sondern der Systembildung durch Abgrenzung" (63). Da Kommunikation als Medium des joh Sinnsystems unter systemtheoretisch-konstruktivistischen Vorzeichen nicht als Informationsübermittlung verstanden werden kann, wird der Blick frei für die Analyse und Interpretation von möglichen *Sprech- bzw. Leseakten*: Das JohEv und 1 Joh bieten ihren Lesern je unterschiedlich, aber komplementär eine Wirklichkeitsdeutung an, die sie selbst mit-konstituieren und übernehmen sollen (vgl. 64–77). Aber kann man wirklich davon sprechen, daß 1 Joh den Leser einlädt, „ein Sinnsystem zu konstruieren und mit der eigenen Lebensweise ins Gespräch zu bringen" (76)? Ist nicht im Gegenteil das Sinnsystem des JohEv wie des 1 Joh längst weitgehender festgelegt, als es die konstruktivistische Theorie zuläßt?

Mit dem genannten theoretischen Rüstzeug ist der Rahmen vorgestellt und reflektiert, der für die folgenden exegetischen Analysen herangezogen wird, und es muß sich zeigen, ob diese Ideen die Auslegung der Texte tatsächlich erhellt und vorantreibt oder ihnen ein vorgefertigtes Prokrustesbett überstülpt:

Die exegetischen Ausführungen zu 1 Joh 2,18–27 und 4,1–6 sind gleichmäßig und exegetisch ‚konventionell' aufgebaut (Syntax, Struktur, Kontext, Semantik). Innovativ deutet Sch. beide Passagen in ihren Zusammenhängen als Exkurse, die die Funktion haben, das im Kontext angesprochene Thema bzw. die mit diesem Thema verbundene Einstellung bzw. Handlungsweise (vgl. 1 Joh 2,17 für 2,18–27; 3,23 für 4,1–6) nachdrücklich zu verstärken (vgl. 91–95.148–151). Die ‚Gegner'-Aussagen in beiden Passagen, die inhaltlich das gleiche Anliegen vertreten (vgl. 153–155), sind weder Leitthemen des 1 Joh insgesamt, noch Leitaussagen innerhalb der beiden Perikopen, sie beziehen sich auch nicht auf eine außertextliche Wirklichkeit, sondern dienen funktional der eschatologischen und ethischen Leitperspektive des 1 Joh. Nach Ansicht des Vf. stehen in 1 Joh die christologischen und die Gegner-Aussagen nicht für sich, sondern sie erhöhen die Dringlichkeit der Leitaussagen (vgl. 92 u. ö.).

Gleichwohl scheint die Formulierung: in 1 Joh „2,18–27 steht die Gegnerfrage also nicht im Vordergrund und beschränkt sich auf vage, allgemeine Anspielungen" (89) doch die massiven Aussagen in 2,18–19 zu sehr zu relativieren. Auch die Einschätzung, die apokalyptischen Topoi in 2,18–27 (vgl. „letzte Stunde"; „Spaltung"; Gegner als „Antichristoi"; „Verheißung"; „Irreführende") haben ‚nur' „illustrativen Charakter" (95) für die eschatologische Zeitansage in 2,17 greift möglicherweise zu kurz. Hier besteht die Gefahr, inhaltliche Zusammenhänge zwischen Christologie, Eschatologie und Ethik in ein Gefälle zu bringen, das der joh Theologie so nicht gerecht wird. Die Thesen, im JohEv komme der Ethik im Gegenüber zur Christologie eine weitaus geringere Rolle zu, während 1 Joh umgekehrt die Ethik viel stärker herausstelle und die Christologie nur funktional einsetze (vgl. 92.151.185.204.277–283), ist so m. E. sowohl für das JohEv wie für 1 Joh kontrovers zu diskutieren (282 und 286 betont Sch. hingegen den inneren Sachzusammenhang zwischen Ethik, Christologie und Theologie). Auch die noch weitergehende These, die christologische Kontroverse „als *Stellvertreterkonflikt und Projektionsfläche* für die ethische Problematik, die den Leser in 1Joh primär beschäftigt" (282) zu deuten, ist zwar genial, aber vielleicht doch nicht zutreffend.

Anregend sind die jeweiligen intertextuellen Auslegungen von 1 Joh und dem JohEv: 1 Joh 2,18–27 wird mit Joh 20,31; 14,6 und 8,19 und 10,24.30 sowie besonders 6,60–71 (= „metareflexive Klimax" von Joh 6; 116–118) in Beziehung gesetzt. Betont das JohEv den Zusammenhang von christologischem Glaube und Gabe des ewigen Lebens, so 1 Joh den Konnex von Ethik und Lebensgabe (vgl. 127). Inhaltlich geht es nach Sch. sowohl in Joh 6,60–71 als auch in 1 Joh 2,22–23 um ein und dieselbe christologische Aussage, die im JohEv narrativ und in 1 Joh reflexiv dargestellt werde (125). Joh 6,60–71 und 8,21–59 werden als Hypotext zu 1 Joh 4,1–6 gelesen (vgl. 155–162). Dabei wird der joh Dualismus insgesamt mit guten Gründen nicht als kosmologisch-ontologischer, sondern als christologischer (Entscheidungs-)Dualismus gedeutet (1 QS 3,13–4,26 ist nicht metaphysisch-dualistisch, wohl aber deterministisch zu verstehen; vgl. 181).

Sch. interpretiert im Sinne seiner Gesamtthese auch die Verse 1 Joh 1,6.8.10; 2,4.6.9; 4,20 und 5,6–8 „unpolemisch", d. h. nicht als Verse, die gegnerische Positionen zu erkennen geben bzw. sich mit solchen auseinandersetzen (vgl. 186–204). 1 Joh 5,6–8 erweist sich in seiner Auslegung als „integrativer christologischer Höhepunkt von 1Joh" (204). Zusammenfassend deutet Sch. die sogenannten ‚Gegner'-Texte in 2,17–28 und 4,1–6 als Reflexionen innerhalb des joh Sinnsystems, die nicht gemeindegeschichtlich, sondern *systemimmanent* gelesen werden können und wollen.

Als Schlüssel für das Hauptthema des 1 Joh verweist er auf Joh 13,1–30 bzw. die joh Abschiedsrede 13–17 insgesamt, die proleptisch auf diejenige Situation blicken, die auch für 1 Joh kennzeichnend ist (210). Dabei entfalte und vertiefe 1 Joh die ethischen Grundlinien und die Geistverheißung, die in Joh 13–17 grundgelegt sind. Überzeugend verweist Sch. dann auf die übereinstimmenden eschatologischen Aussagen im Joh und in 1 Joh, deren präsentisch-eschatologische Linie mit Recht nicht gegen deren futurisch-eschatologische Akzente ausgespielt werden darf, sondern gerade durch die Ethik in 1 Joh zusammengehalten werden (220–231). Sch. entfaltet dann in umsichtigen Ausführungen die ethischen Leitthemen in 1 Joh und dem JohEv: „Sünde als innere Annäherung an die Systemgrenze", „Liebe als positives Prinzip des Systems" sowie „Welt und äußere Abgrenzung durch Gegenbilder" (die Gegenbilder werden als personalisierte Antithesen zum joh Sinnsystem entworfen: Gegner, Kosmos, ‚die Juden', vgl. auch die „Götterbilder" in 1 Joh 5,21). Treffend wird dabei herausgestellt, daß die joh Grenzziehungen nicht absolut, sondern durchlässig sind, da die Liebe als Ziel des joh Sinnsystems eine universale Reichweite hat (vgl. 183.287–289).

Bei der inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Thesen von Sch., die oben schon angedeutet wurde, sind Fragen zu stellen: Welche erkenntnistheoretischen Implikationen hat der Konstruktivismus und werden diese gegebenenfalls bejaht? Läßt sich nicht doch mehr zur Situativität des 1 Joh sagen, als es bei Sch. systembedingt möglich ist? Wenn Sch. in bezug auf Joh 13–17 und 1 Joh von derselben, „in den Blick genommenen Situation des Lesers" (210) spricht, kommt doch wieder die Adressatensituation ins Spiel. Auch wenn Sch. diese Adressatensituation weit bescheidener erkennen zu können glaubt, als das andere Ausleger des 1 Joh in Anspruch nehmen, läßt offensichtlich auch eine gemäßigt konstruktivistische Interpretation des joh Sinnsystems auf mögliche Adressaten schließen – diejenigen Leser nämlich, die dieses Sinnsystem kennen, denen dieses Sinnsystem erneut und mit der Absicht der Verteidigung vor Augen gestellt wird.

Es besteht kein Zweifel, daß Sch. eine hochinteressante, innovative und im besten Sinne des Wortes herausfordernde Studie vorgelegt hat, die zum ersten Mal mit dieser Konsequenz den Konstruktivismus und die Systemtheorie für die Auslegung neutestamentlicher Texte fruchtbar gemacht hat.

Würzburg Klaus Scholtissek

Dogmatik

Johann Sebastian Drey: Praelectiones dogmaticae 1815–1834. Mit textkritischem und sachbezogenem Apparat, Verzeichnissen und Registern, hg. und eingeleitet v. Max Seckler. Editorisch bearb. v. Winfried Werner. – Tübingen und Basel: Francke 2003. XVIII, 125*, 775 S. (Johann Sebastian Drey: Nachgelassene Schriften, 2), geb. € 129,00 ISBN: 3–7720–2491–2

Just zum 150. Todesjahr Johann Sebastian Dreys (1777–1853) konnte Max Seckler nunmehr den zweiten von Winfried Werner mit großer Sorgfalt editorisch bearbeiteten Bd der „Nachgelassenen Schriften" Dreys der Öffentlichkeit übergeben. Das in zwei Teilbden erschienene Werk enthält die „Praelectiones dogmaticae", d. h. die Dogmatik-Vorlesungen, die der erste Dogmatiker der Katholischen Tübinger Schule selbst zu Papier gebracht hat und die ihm in den Jahren 1812 bis 1834 als Manuskriptvorlagen für den Vortrag der Dogmatik an der Friedrichs-Universität Ellwangen (1812–1817) und – nach deren Aufhebung – an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (1817–1838) dienten. Wer sich bislang anhand von Primärschriften mit der Dogmatik Dreys befassen wollte, war auf das mühsame Studium der in der Bibliothek des Tübinger Wilhelmsstifts aufbewahrten drei Handschriftenbände mit den drei Fassungen von „Praelectiones dogmaticae" aus der Feder Dreys verwiesen, von denen jeder je eine Fassung seiner Dogmatik-Vorlesungen enthält, und zwar die zweite, die dritte und die vierte Fassung; die erste Fassung ist als in sich geschlossene Texteinheit nicht auf uns gekommen. Die drei Handschriftenbde liegen nunmehr in der vorliegenden kritischen Edition erstmals komplett transkribiert vor und eröffnen somit nicht nur dem engeren Kreis von Drey-Forschern, sondern einer breiteren theologischen Öffentlichkeit die Möglichkeit, Drey verstärkt auch als Dogmatiker wahrzunehmen.

Für die Einordnung der „Praelectiones dogmaticae" in das theologische Gesamtwerk Dreys und für das Studium und Verständnis der Textedition ist die Lektüre der in der 125 Seiten umfassenden Einleitung zum ersten Teilbd abgedruckten Beiträge von Hg. und Bearbeiter sehr empfehlenswert, teilweise sogar notwendig.

Drey ging in erster Linie als Apologetiker bzw. – so wie er diese Disziplin verstand und konzipierte – als Fundamentaltheologe in die Theologiegeschichte ein. Dies rührt vorzüglich daher, daß Dreys große Publikationen „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System" (Tübingen 1819) und das in drei Bden erschienene

Werk „Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung" (Mainz 1838–1847) den theologischen Grundlegungs- und Grundlagendisziplinen gewidmet waren. Demgegenüber spielt seine Dogmatik theologiegeschichtlich eine untergeordnete Rolle – und dies, obwohl die Dogmatik sein Hauptfach war und er schon zu seinen Lebzeiten als führender Dogmatiker galt. Wiewohl Drey schon bald nach Aufnahme seiner Professur an der neu gegründeten Universität Ellwangen den Plan zur Veröffentlichung sowohl eines „Handbuch[s] der christlichen Dogmatik" als auch „Eine[r] pragmatische[n] Geschichte des katholischen Dogmensystems" faßte, kam es doch nie zur Einlösung dieses Vorhabens, so daß seine Dogmatik letztlich unveröffentlicht blieb. Auf Gründe und Hintergründe geht Seckler in einem ersten einleitenden Beitrag „Die Praelectiones dogmaticae im Licht der Publikationspläne Dreys" ein.

Die zentrale Bedeutung des Faches Dogmatik im Kontext der von Drey zu vertretenden systematisch-theologischen Disziplinen untersucht der Hg. in einem zweiten Beitrag „Die Dogmatik im akademischen Lehramt Dreys". Hier weist Seckler auch auf zwei wichtige Grenzen von Dreys Vorlesungsmanuskripten hin: Drey war in der Gestaltung seiner dogmatischen Vorlesungen nicht ganz frei; so war er behördlich dazu verpflichtet, die Dogmatik gemäß dem Lehrbuch von Engelbert Klüpfel „Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum auditorum" (Pars I–II, Wien ^{3}1807) vorzutragen. Wie weit sich Drey von Klüpfel hat beeinflussen lassen, wäre im einzelnen zu untersuchen. Daß sich Drey zunehmend von Klüpfels Konzept absetzte, zeigen seine „Praelectiones dogmaticae" selbst. Allerdings hat sich Drey im Vortrag der Dogmatik kein zu enges Korsett anlegen lassen, wie ein Vergleich der „Praelectiones dogmaticae" mit den bis heute leider unveröffentlichten studentischen Vorlesungsmit- und -nachschriften zeigt. Aus diesen, als Beispiel wird in einem ersten Anhang die Disposition einer Dogmatik-Vorlesung Dreys von 1828/29 gemäß der Vorlesungsnachschrift von Caspar Fuchs (1829) abgedruckt, läßt sich entnehmen, daß Drey in den Vorlesungen mündliche Ergänzungen und Erläuterungen anfügte, die sich in den „Praelectiones dogmaticae" nicht finden. Das Verhältnis zwischen den „Praelectiones dogmaticae" und dem aus den studentischen Mit- und Nachschriften mit zu rekonstruierenden tatsächlichen Vortrag im Hörsaal weist zwar eine enge Verbindung, aber keine schlechthinnige Deckungsgleichheit aus; die „Praelectiones dogmaticae" bieten das formale Gerüst und die inhaltliche Grundlage für die faktisch gehaltenen Vorlesungen. Insofern stellen die „Praelectiones dogmaticae" und dementsprechend auch die vorliegende Textedition nicht einfach *die* Dogmatik Dreys dar. Wie das von Drey projektierte „Handbuch der christlichen Dogmatik" ausgesehen hätte, läßt sich nicht allein mit dem Verweis auf seine eigenen Vorlesungsmanuskripte beantworten. Eine Rekonstruktion seiner Dogmatik müßte – wie Seckler zu Recht feststellt – darüber hinaus die studentischen Mit- und Nachschriften seiner dogmatischen Vorlesungen sowie das literarische Gesamtwerk Dreys, besonders seine zahlreichen Abhandlungen und Rezensionen, v. a. in der von ihm mitbegründeten „Theologischen Quartalschrift" mit berücksichtigen. Das in einem zweiten Anhang zu diesem Beitrag aufgeführte „Verzeichnis der von Drey während seiner Lehrtätigkeit in Ellwangen (1812–1817) und Tübingen (1818–1846) angekündigten Vorlesungen (mit chronologischer Einordnung der bis jetzt bekannten studentischen Kolleg-Manuskripte zu den Dogmatikvorlesungen Dreys)" informiert übersichtlich über die von Drey vorgetragenen dogmatischen und anderen systematisch-theologischen Vorlesungen während seiner gesamten akademischen Lehrtätigkeit.

Obgleich die „Praelectiones dogmaticae" bereits in dem seit 1865 in Gebrauch befindlichen allgemeinen Benutzerkatalog der Bibliothek des Wilhelmsstifts geführt wurden, wurden diese doch erst seit Beginn des 20. Jh.s nach und nach „entdeckt". Hierüber und über die weitere Forschungsgeschichte zur Dogmatik Dreys informiert der dritte Beitrag Secklers „Zur Entdeckungs- und Rezeptionsgeschichte der Praelectiones dogmaticae".

Ein vierter, nur eine halbe Seite umfassender Beitrag Secklers befaßt sich mit der knappen „Publikationsgeschichte der Praelectiones dogmaticae".

Unter Berücksichtigung der einschlägigen Forschungsliteratur folgt in einem fünften einleitenden Beitrag von Winfried Werner eine eingehende „Beschreibung des Manuskripte der Praelectiones dogmaticae", wobei die Handschriften zunächst knapp im Blick auf ihre äußere Form und ihren dinglichen Zustand und sodann ausführlich unter inhaltlichen und formalen Kriterien beschrieben werden.

Der folgende Beitrag Werners bietet eine für die weitere Erforschung der Dogmatik Dreys anregende und wichtige „Beschreibung" der in den beiden vorgelegten Teilbden freilich nicht enthaltenen „studentischen Kolleg-Manuskripte zu den Praelectiones dogmaticae", unter denen sich auch die Vorlesungsmit- und -nachschriften so prominenter späterer Professoren wie Heinrich Joseph Wetzer und Carl Joseph Hefele finden. Diese eröffnen dem Leser präzisere „Vorstellungen sowohl von der inhaltlichen Seite wie auch von der sprachlichen Eigenart von Dreys dogmatischen Vorlesungen im Hörsaal" (Teilbd I, S. 93*). Für die weitere Erforschung der Dogmatik Dreys sind diese Handschriften von beträchtlicher Bedeutung.

Der von Seckler und Werner gemeinsam verfaßte „Bericht zu dieser Edition der Praelectiones dogmaticae" weist den Leser schließlich in die editorischen Richtlinien zu Textgestaltung und Transkription sowie in die Gestaltung des textkritischen und des sachbezogenen Apparates ein. Das Studium dieses Beitrages ist für das Verständnis der verschiedenen editorischen Zeichen, Zusätze und der sehr präzisen Apparate unabdingbar notwendig.

Die in der vorliegenden Edition abgedruckten dogmatischen Vorlesungsmanuskripte Dreys zeigen deutlich, daß diese noch keineswegs literarisch fertig ausgearbeitet sind – und aus der Sicht Dreys so gewiß nicht druckreif waren. Völlig zu Recht schreibt Seckler: „Wir befinden uns hier in der Werkstatt eines Konstrukteurs, der noch an der Ausfertigung seiner Entwürfe arbeitet, deren Konstruktionsprinzipien aber bereits genau feststehen" (Teilbd I, S. VIII). Die „Praelectiones dogmaticae" weisen infolge des jeweils mehrmals wiederholten Vortrags im Hörsaal mehrere Überarbeitungsschichten in Form von Randbemerkungen, Ergänzungen am Seitenrand und zwischen den Zeilen sowie Streichungen auf. Alle drei Fassungen sind, von kleineren Textpassagen abgesehen, in lateinischer Sprache abgefaßt.

Inhaltlich gesehen enthält der erste Bd der „Praelectiones dogmaticae" eine bis auf Sakramentenlehre und Eschatologie vollständige Dogmatik, bestehend aus einer kurzen Einleitung in die Dogmatik, einer Gottes- und Trinitätslehre, einer Schöpfungslehre, einer Lehre vom Sündenfall, einer Christologie und einer Soteriologie; die Ekklesiologie behandelt Drey grundsätzlich nicht innerhalb der Dogmatik, sondern im Rahmen der Apologetik. Nach Ausweis dieser Edition umfaßt auch der zweite Bd eine, von Sakramententheologie und Eschatologie abgesehen, thematisch vollständige Dogmatik, die nach einer „Praefatio" in zwei große Teile zerfällt, von denen die „Pars prior" der „Theologia", d. h. der Gottes- und Trinitätslehre gewidmet ist, während die „Pars secunda" die „Oeconomia", d. h. die Heilsgeschichte behandelt in den Einzeltraktaten Schöpfungstheologie, Lehre vom Sündenfall, Christologie und Soteriologie. Der dritte Bd schließlich besteht nach einer „Praefatio" und einer Einführung in die Dogmatik – wie der zweite – aus zwei Teilen: die „Pars prior" beinhaltet wiederum unter der Überschrift „Theologia" eine Gottes- und Trinitätslehre, die „Pars Altera" mit der Bezeichnung „Oeconomia" über die Einzelthemen des zweiten Bdes hinaus eine Sakramentenlehre und eine Eschatologie. Dazu kommen umfangreiche „Annotationes" zur Soteriologie, zur Rechtfertigungslehre, zur Gnadenlehre, zur Sakramentenlehre und zur Eschatologie. Alle drei Bde von Dreys „Praelectiones dogmaticae" orientieren sich von der Ordnung der Gegenstände her an der Heilsgeschichte. Alle drei Bde weisen ferner Dreys Anliegen einer Vermittlung von Vernunft und Geschichte, von aufgeklärtem Anspruch auf Rationalität und positivgeschichtlichem Christentum aus. Dem dient die vom ersten bis zum dritten Bd durchgehaltene Verbindung der Positivität des Christentums mit deren spekulativ-theologischer Durchdringung im Lichte der Reich-Gottes-Idee als der Grund- und Zentralidee des Christentums.

Hg. und Bearbeiter der Edition haben eine originalgetreue Wiedergabe der „Praelectiones dogmaticae" vorgelegt, die dem Leser einen präzisen Eindruck von den Schreibgewohnheiten Dreys und den Charakter eines transkribierten Autographs vermittelt. Zum Zwecke der Sicherung, Erläuterung und Erschließung der Textgestalt wurde die Edition mit einem textkritischen und einem sachbezogenen Apparat ausgestattet, der aufgrund seiner Positionierung am jeweiligen Seitenende stets mitgelesen werden kann. Dazu kommen verschiedene Abkürzungs- und Literaturverzeichnisse sowie Register.

Mit der vorliegenden kritischen Edition von Dreys „Praelectiones dogmaticae" ist deren Hg. und Bearbeiter ein wichtiger Beitrag für die Drey-Forschung gelungen, die mit Hilfe dieses Werkes verstärkt in die Lage versetzt wird, Drey neben seiner unbestrittenen Bedeutung

für die Fundamentaltheologie auch als profilierten Dogmatiker zur Kenntnis zu nehmen.

Vechta Raimund Lachner

Kirchengeschichte

Der Passauer Vertrag von 1552. Politische Entstehung, reichsrechtliche Bedeutung und konfessionsgeschichtliche Bewertung, hg. v. Winfried Becker. – Neustadt a. d. Aisch: Degener & Co. 2003. 208 S. (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, 80), geb. € 28,80 ISBN: 3–7686–4221–6

Der vorliegende Bd vereinigt die elf Beiträge, die auf einem Symposium an der Universität Passau gehalten wurden, das aus Anlaß des 450. Jahrestages des Passauer Vertrages am 7. und 8. Juni 2002 im Rahmen einer Jubiläumsfeier stattfand. Wie bedeutungsschwer dieses Vertragswerk auf dem Weg zum Augsburger Religionsfrieden von 1555 war, ist nur auf dem Hintergrund der grundstürzenden Ereignisse seit 1530 zu würdigen. Denn auf dem Augsburger Reichstag von 1530 trat deutlich zutage, daß die Glaubensspaltung vollzogen war und nicht mehr durch Kompromißformeln überbrückt werden konnte – sie war irreversibel. Der Reichstagsabschied vom 19. November 1530 wurde, wie in Worms 1521, ohne die protestantischen Stände erlassen; diese hatten bereits zwei Monate zuvor den Reichstag verlassen. Er stellte alle kirchlichen Neuerungen von Reichs wegen unter Strafe, sagte der alten, das heißt katholischen Kirche den Rechtsschutz des Reiches zu und gebot die Restitution der säkularisierten Kirchengüter und der alten kirchlichen Verhältnisse bis zum 15. April 1531. Widerstand wurde als Landfriedensbruch mit der Reichsexekution bedroht. Die protestantischen Stände beantworteten den Augsburger Abschied mit dem im thüringischen Schmalkalden geschlossenen „Schmalkaldischen Bund". Als politische Organisation der protestantischen Reichsstände bildete dieses militärisch-politische Widerstandsbündnis den stärksten Gegenspieler des Kaisers bis zu seinem Sieg über die Schmalkaldischen am 24. April 1547 bei Mühlberg an der Elbe. Karl V. glaubte nun, die Religionsfrage durch Reichsgesetz ordnen zu müssen, zumal die Evangelischen ihre Teilnahme am Konzil abgelehnt hatten. Dies geschah auf dem „geharnischten Reichstag" zu Augsburg (1547/48) durch das sogenannte „Augsburger Interim", auch „kaiserliche Zwischenreligion" genannt. Vom Kaiser als provisorische Kompromißlösung gedacht, stellte es eine neue „vergleichende" Bekenntnisformel bis zur endgültigen Entscheidung durch das Konzil dar. Das Interim blieb jedoch eine unbefriedigende Lösung für beide Parteien, und in beiden Lagern erhob sich Widerspruch. Das eigentliche Übel lag darin, daß hier noch einmal Gegensätze verschleiert wurden, die nicht mehr durch Kompromißformeln verschleiert werden konnten.

Zwei Jahre nach dem „geharnischten Reichstag" begann die Opposition gegen den Kaiser sich erstmals in großem Stil zu organisieren. Der skrupellose Kurfürst Moritz von Sachsen, der dem Kaiser seinen Aufstieg verdankte, wechselte die Fronten und lief zu den Truppen der Fürstenopposition über. Im März 1552 fiel der König von Frankreich im Westen ein, und noch im selben Monat traten auch die deutschen verbündeten Fürsten in Aktion. Als politisches Programm verkündeten sie Freiheit für das Evangelium, fürstliche Libertät anstelle viehischer spanischer (habsburgischer) Servitut, Befreiung der gefangenen Fürsten und immerwährenden Religionsfrieden. Der Überfall geschah so überraschend, daß der Kaiser seine Truppen nicht rechtzeitig heranführen konnte. Die verbündeten protestantischen Fürsten drangen über Augsburg bis an den Bodensee und nach Innsbruck vor. Karl V. mußte in höchster Eile fliehen. Das Konzil in Trient löste sich auf. Nun war deutlich geworden, daß an eine militärische Lösung der Religionsfrage nicht mehr gedacht werden konnte. Karl V. begann jetzt zu resignieren. In der Religionsfrage waren seine Bemühungen gescheitert, nicht zuletzt durch die Politik der Päpste.

Die Vermittlung zu den rebellierenden Reichsfürsten und den Abschluß eines Religionsfriedens überließ der Kaiser deshalb seinem Bruder Ferdinand I. Am 2. August 1552 wurde in Passau, einer überkonfessionell angesehenen Stadt gelehrter Humanisten, zwischen Ferdinand I. (für Kaiser Karl V.) und Kurfürst Moritz von Sachsen (für die Fürstenopposition) der Friede geschlossen. Dieser Passauer Vertrag hob das Augsburger Interim auf und gewährte den Anhängern der Augsburger Konfession Duldung bis zum nächsten Reichstag, obwohl man sich über den nicht mehr begrenzten Religionsfrieden bereits einig war. So ebnete der Passauer Vertrag, den Leopold von Ranke als „unermessliches Glück für Deutschland" bewertete, den Weg zum Augsburger Religionsfrieden von 1555. Er schuf eine diplomatische Basis für die europäische Friedensordnung, die Grundlagen für eine friedliche Kohabitation von Katholizismus und Protestantismus in Deutschland. Seit dem Ausbruch der Reformation war mit den Passauer Vereinbarungen erstmals ein Dokument der Einigung geschaffen worden. Doch dauerte die Reise von Passau nach Augsburg auf der konfessionspolitischen Landkarte noch gut drei Jahre.

Das von Winfried Becker herausgegebene Kompendium enthält die neuesten Forschungsstand referierenden Beiträge: Eike Wolgast, Die Religionsfrage auf den Reichstagen 1521 bis 1550/51; Volker Henning Drecoll, Verhandlungen in Passau am 6. Juni 1552: Eine Einigung in der Frage der Religion?; Maximilian Lanzinner, Passau als Verhandlungsort; Albrecht P. Luttenberger, Politische Kommunikation, Neutralität und Vermittlung während des Fürstenaufstandes 1552; Günther Wartenberg, Moritz von Sachsen und die protestantischen Fürsten; Alfred Kohler, Kaiser Karl V. und der Passauer Vertrag; Anton Schindling, Der Passauer Vertrag und die Kirchengüterfrage; Alexander Koller, Der Passauer Vertrag und die Kurie; Helmut Neuhaus, Der Passauer Vertrag und die Entwicklung des Reichsreligionsrechts: Vom Nürnberger Anstand zum Augsburger Religionsfrieden; Jörg Haustein, Das Verhältnis der Konfessionen um die Mitte des 16. Jh.s. Ein europäischer Vergleich; Winfried Becker, Der Passauer Vertrag in der Historiographie. Ein Personen-, Orts- und Sachregister schließt den Bd ab, der sich als Standardwerk zum Passauer Vertrag, seiner Vorgeschichte, seines Verlaufs, seiner Bedeutung und Rezeption erweisen wird.

München Manfred Heim

Müller, Winfried: **Die Aufklärung**. – München: Oldenbourg 2002. X, 150 S. (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, 61), brosch. € 19,80 ISBN: 3–486–55764–5

Der vorliegende Bd folgt dem bewährten Konzept der „Enzyklopädie Deutscher Geschichte". In einem ersten Teil wird ein enzyklopädischer Überblick über Begriff, Ort und Programm der Aufklärung als „ständeüberwölbendes Paradigma der Bürgerlichkeit" (15), ihre neuen voluntaristischen Assoziationen, die Wege ihrer Verbreitung und ihre Hauptaktionsfelder „Weltdeutung" sowie „Regieren und Verwalten" gegeben (1–61). Teil 2 wendet sich den Grundproblemen und Tendenzen der Forschung zu. Hier ist aus kirchenhistorischer Perspektive die ausführliche Thematisierung von katholischer Aufklärung hervorzuheben. Nach einer eindeutig negativen Beurteilung der Aufklärung in der katholischen Historiographie begann erst mit Sebastian Merkle seit 1908 eine positivere, historisch ausgewogenere Sicht dieser Epoche. Freilich ist bei Merkle zu bedenken, daß auch seine Bemühung nicht wertfrei historistisch erfolgt. Wenn er von den Verfolgern katholischer Aufklärer redet, meint er im Grunde die Antimodernisten um Pius X. seiner eigenen Zeit, über die aber aus Angst vor Suspendierung nicht geredet werden kann. Forschungsgeschichte, Erziehung und Geschlechtsdifferenz, Gegenströmungen und Aufklärung als Kunstepoche werden als weitere Grundprobleme thematisiert (63–108). Teil 3 bietet ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (109–137). Der Bd sei Studenten der Kirchengeschichte und Theologie (hier vor allem die Auseinandersetzung mit der theologischen Weltdeutung und die Vorstellung eines Naturzustandes wie einer philantrophischen Glückseligkeitsdoktrin der Aufklärung) mit Nachdruck empfohlen. Was der Verfasser über den Kaffee als Getränk der Aufklärung (17f) ausführt, gilt für sein Buch über die Aufklärung gleichermaßen: „Während Alkohol benebelte und enthemmte, war er [sc. der Kaffee] sozusagen die pharmakologische Stütze jener, die beim Arbeiten einen klaren Kopf brauchten." – Den hat man nach der Lektüre des Werks.

Münster Hubert Wolf

Liturgiewissenschaft

Freilinger, Christoph: **Die Amtseinführung des Pfarrers.** Die liturgischen Ordnungen und ihre Bilder des Gemeindeleiters – eine Studie zum deutschen Sprachgebiet in der Neuzeit. – Regensburg: Pustet 2003. 469 S. (Stud. z. Pastoralliturgie, 16), kt € 49,90 ISBN: 3–7917–1854–1

Nicht alle liturgischen Feiern der katholischen Kirche sind zentral von Rom geregelt. Das gilt z. B. für die Fronleichnamsprozession, andere sind auch nicht auf der Ebene einer Bischofskonferenz geregelt.

Eine oder mehrere Diözesen haben eine solche liturgische Ordnung, andere nicht. Zu den letztgenannten Fällen gehört die Amtseinführung des Pfarrers, zu der es bisher noch keine monographische Untersuchung gab. Insofern greift man erwartungsvoll zu dem umfangreichen Bd. Bereits das ausgiebige Quellen- und Literaturverzeichnis (12–39) zeigt eine erstaunliche Fülle vorhandenen Quellenmaterials im Sinne rechtlicher und liturgischer Ordnungen.

Zunächst definiert Freilinger in der Einführung (40–54) Thema und Ziel seiner Arbeit und stellt sechs verschiedene Bezeichnungen für den zu untersuchenden Sachverhalt vor: Institutio, Installatio, Investitur, Introductio, Ingressus neoparochi in parochiam, Feier der Amtseinführung. Im Ausgangspunkt (55–67) wird deutlich, daß die rechtlichen Bestimmungen zur kanonischen Amtseinführung vor den liturgischen Feiern anzusetzen sind. Diese rechtlichen Anordnungen zur Amtseinführung (68–105) werden dann im einzelnen dargelegt. Im Hauptkap. „Liturgische Ordnungen zur Feier der Amtseinführung" (106–254) werden diese für die Zeit bis zum II. Vatikanum und danach getrennt vorgestellt. Die ältesten Ordnungen stammen übrigens aus Böhmen und Mähren sowie aus Polen. Das 19. Jh. bringt eine ganze Reihe liturgischer Einführungsordnungen und macht sie im ganzen Untersuchungsbereich heimisch. Die nachkonziliaren Ordnungen werden getrennt für Deutschland, Österreich und die Schweiz dargestellt. Dann wird das römische Modell für die Amtseinführung im Caeremoniale Episcoporum und seine deutschsprachige Ausgabe analysiert und schließlich noch ein Blick auf die italienische Ordnung geworfen. Aus diesem Material wird schließlich die Grundgestalt der Amtseinführungsfeiern erhoben, die sich in den zwei verschiedenen Grundformen des Empfangs und der Einführung ausdifferenziere. Dann folgt gleichsam das zweite Hauptkap. mit „Einzeluntersuchungen" (255–410) zu den Amtseinführungsfeiern, wobei nacheinander Sendung und Führung in das Amt, die Übergabe der Schlüssel, das Geleit zu den liturgischen Orten (Altar, Ambo, Sitz, Taufort und Beichtstuhl), Gewänder und sonstige ausdeutende Zeichen und schließlich „Liturgische Texte" abgehandelt werden. Der letztgenannte Abschnitt umfaßt Untersuchungen zu den verwendeten Schriftlesungen, Gebeten sowie Ansprachen und Predigten. In den ekklesiologischen Aussagen dieser Texte spiegelt sich der konziliare Wandel des Kirchen- und damit auch Pfarrerbildes am deutlichsten wider. Im sechsten Kap. (411–435) wird in einer Zusammenschau die Bedeutung der Feier herausgestellt und neben anderen Aspekten als Übergangsritus gekennzeichnet.

Eine gelungene „Zusammenfassung" (436–441) gibt in 17 Thesen das Ergebnis der umfangreichen Forschungsarbeit wieder, die man gut und gerne als Einstieg in die Gesamtthematik empfehlen kann. Begrüßenswert auch die Register (442–463). Im „Anhang" (464–469) stellt F. in Schaubildern die Abhängigkeiten und Verbindungen zwischen den Liturgischen Ordnungen der mitteleuropäischen Länder dar.

F. hat in dieser Studie eine immense Zahl von Quellen zusammengetragen und bearbeitet. Der Rez. kann hoffen, daß seine Ritualienbibliographie von 1993 wohl gute Hilfe für das Auffinden der liturgischen Ordnungen geleistet hat (vgl. 12–16). Die Studie hat besondere Relevanz für alle, die sich für das Thema Amt und Gemeinde, Priester und Laien interessieren. Sie zeigt, wie zeitgebunden viele Aussagen zu nehmen sind, wenn die Einführung des Pfarrers als Eheschließung mit der Gemeinde oder als Adoption der Pfarrkinder verstanden wird. So sind diese Feiern der Amtseinführung Zeugen dafür, daß Liturgie, gerade auf der Ebene der Basis, auf der wir uns mit diesem Thema bewegen, liturgia semper reformanda bleiben muß.

Vallendar Manfred Probst SAC

Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage, hg. v. d. Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. – Trier: VzF Deutsches Liturgisches Institut 2004. 207 S., kt € 14,90 ISBN: 3–937796–02–9

In zahlreichen Ortskirchen der katholischen Kirche ist es schon lange traurige Realität, daß Gemeinden am Herrentag nicht das Herrenmahl feiern können. Die Kongregation für den Gottesdienst veröffentlichte dazu am 2. Juni 1988 ein Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester" [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der DBK Bonn, Nr. 94] mit liturgischen Leitlinien und pastoralen Hinweisen für nichteucharistische Gottesdienste am Sonntag „absente presbytero". Wie schon der CIC/1983 (c. 1248 § 2) weist auch dieses Dokument die Einführung und Aufsicht über Wort-Gottes-Feiern dem Bischof zu.

Das führt im deutschen Sprachgebiet zu der liturgierechtlich inzwischen höchst ungewöhnlichen Situation, daß bis heute jede Diözese ihre eigene Ordnung für Wort-Gottes-Feiern erläßt – woran auch das hier vorzustellende Buch nichts ändert: Es ist zwar in Auftrag der deutschen und österreichischen Bischöfe erschienen, ist aber kein verpflichtendes liturgisches Buch der Bischofskonferenzen, sondern kann/muß von jedem einzelnen Ortsordinarius für seinen Sprengel in Kraft gesetzt werden. Das vorliegende Buch bildet den vorläufigen Schlußpunkt einer Kette von Publikationen und Dokumenten im deutschen Sprachgebiet:

Hier hatten zuerst in den 60er Jahren des vergangenen Jh.s die Bischöfe der DDR für die kleinen Diaspora-Außenstationen eine Ordnung entwickelt, nach der (Laien-)Diakonatshelfer aus der Sonntagseucharistie der Hauptkirche die Kommunion mitnahmen und dort einen sog. „Stationsgottesdienst" leiteten (eingegangen in die „Kommunionfeier", Gotteslob Nr. 370). Auf offizieller gesamtdeutscher Ebene beschäftigte sich mit dem Thema erstmals die Würzburger Synode in ihrem Beschluß „Gottesdienst" (vgl. dort 2.4.3.), 1983 dann die DBK auf ihrer Herbst-Vollversammlung (vgl. „Empfehlungen für die Feier von sonntäglichen Gemeindegottesdiensten ohne Priester. Unveröffentlichtes Protokoll der Herbst-Vollversammlung der DBK vom 19.–22. 9. 1983 in Fulda, referiert bei St. Rau, Sonntagsgottesdienst ohne Priester. Problematik und Hilfen für die Praxis, Kevelaer 1999, 25ff). Zu diesem Zeitpunkt war die Situation schon sehr disparat: Während im süd- und südwestdeutschen Raum zahlreiche Gemeinden am Sonntag regelmäßig Wort-Gottes-Feiern erlebten, ist das Phänomen bis heute in manchen westdeutschen Bistümern nahezu unbekannt. Dokumentiert ist diese Situation in Heft 12 der Reihe „Pastoralliturgische Hilfen" des Deutschen Liturgischen Instituts: „Wort-Gottes-Feiern am Sonntag. Erfahrungen und Anregungen", Trier 1998. Die Publikation enthält die Ergebnisse einer Umfrage zu sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern in deutschen Diözesen, die deren Liturgiereferenten angeregt hatten, außerdem Richtlinien und Arbeitshilfen der Bistümer, theologische Leitlinien und ein Verzeichnis von auch damals schon zahlreichen privaten Publikationen zum Thema. Zur gleichen Zeit erschien in der Schweiz das erste offizielle liturgische Buch zu Wort-Gottes-Feiern im deutschen Sprachgebiet: „Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien, hg. vom Liturgischen Institut Zürich im Auftrag der deutschschweizerischen Bischöfe, Freiburg/CH, 1997".

Die vorliegende Publikation ist das Ergebnis einer Arbeitsgruppe, die, wie zur Erarbeitung der deutschsprachigen liturgischen Bücher üblich, durch die Bischofskonferenzen unter Federführung des Deutschen Liturgischen Instituts Trier eingesetzt wurde (eine Ausnahme bildet hier z. Zt. die Neuübersetzung des Missale Romanum, die direkt beim Sekretariat der DBK angesiedelt ist). Im Geleitwort empfehlen denn auch die Vorsitzenden der Liturgiekommissionen Deutschlands und Österreichs und der Erzbischof von Luxemburg das neue Buch „nachdrücklich (...) und wünschen ihm weite Verbreitung." (3)

Es ist ein zweiter Bd angekündigt für Wort-Gottes-Feiern am Werktag, worin eine wichtige Unterscheidung deutlich wird: Zum Sonntag des Christen gehört die Eucharistiefeier, Wort-Gottes-Feiern bleiben eine Notlösung. Im Gegensatz dazu sind Wort-Gottes-Feiern am Werktag seit ältester Zeit als „Normalfall" belegt, die Eucharistiefeier zunächst die Ausnahme. So ist es sehr zu begrüßen, daß ein zweiter Bd für Wort-Gottes-Feiern am Werktag erscheinen soll, in dem sich dann der grundlegende theologische und spirituelle Unterschied zwischen Sonntag und Werktag in Struktur und Inhalt der Wort-Gottes-Feiern zeichenhaft spiegelt. Vgl. dazu hier in der Pastoralen Einführung zu den „Feier-Formen" Tagzeitenliturgie und Wort-Gottes-Feier (15ff).

Das Werk hat wie alle liturgischen Bücher eine „Pastorale Einführung" (9–18), die eine sehr beachtenswerte Theologie des Wortes Gottes, der Gegenwart Christi im Wort und seiner Feier in der Gemeinde entwickelt.

Im I. Teil „Die Wort-Gottes-Feier" (19–68) werden zunächst deren Grundelemente beschrieben, es folgt ein Aufbauschema (44f) und dann analog zum „Ordo Missae" die Grundordnung mit den konkreten Einzelelementen.

Der Aufbau einer verantwortlich gestalteten sonntäglichen Wort-Gottes-Feier kann nur geprägt sein einerseits vom anthropologisch und theologisch evidenten Aufbauschema Eröffnung – Verkündigungsteil – Schlußteil und andererseits von der Leseordnung der Sonntagseucharistie. Eine offene Frage ist dagegen die nach dem Feiercharakter: Wie kann man durch die Gestalt erfahrbar machen, daß ein solcher Gottesdienst Notlösung, keine Eucharistiefeier, gleichwohl aber echte liturgische Feier der Kirche ist – und nicht nur verbales oder musikalisches Wortgeschehen? Mit sehr überzeugenden Gründen schließt sich das Buch den Stellungnahmen zahlreicher Bischöfe an, die im Interesse einer gesunden Spiritualität der Eucharistiefeier die Tabernakelkommunion als naheliegendstes nonverbales Feierelement bei Wort-Gottes-Feiern ausschließen. Es bleibt die Frage: Wie lassen sich – jenseits von angestrengten und schnell verbrauchten Einmal-„Symbolen" – im Ordinarium für Wort-Gottes-Feiern starke, wiederholbare, charakteristische „Sonntags-Zeichen" finden?

Hierzu bietet das Buch überzeugende Lösungen:

Ohne in die Falle eines Quasi-Hochgebetes zu tappen wird ein „Sonntäglicher Lobpreis" eingeführt: In der Tradition der jüdischen Berakah wird zwischen Kollekte und Fürbitten von dem/der Leiter/in ein längerer Lobpreis gesprochen, der von der Gemeinde mit Akklamationen begleitet wird und in den Gloria-Hymnus mündet, ein aus der Meßfeier bekanntes „Sonntagselement". Für diesen Lobpreis werden sieben Alternativvorschläge angeboten (172–185). (Eine kleine Frage sei hier erlaubt bezüglich der Abfolge der Elemente: Würde die Gemeinde nicht die Bedeutung dieses Lobpreises noch stärker erfahren, wenn er sich an das wichtige Friedenszeichen anschlösse und die Kollekte mit den Fürbitten als „Gebet und Tun für die Notleidenden" verbunden wäre?) Zusätzlich können je nach Fest oder Jahreszeit Taufgedächtnis, Luzernarium, Weihrauchspende oder ein Zeichen der Verehrung des Wortes Gottes die einzelne Feiern bereichern oder als fixes Element je nach Gemeindesituation eingeführt werden (Auswahltexte 186–200).

Ausdrücklich als Ausnahme wird am Schluß dieses Teil I ein Kommunionmodell angehängt (65f); darin wird entsprechend der Rahmenordnung der DBK von 1999 „Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern" [Die deutschen Bischöfe Nr. 62] Nr. 63, als wichtiges Unterscheidungsmerkmal zur Eucharistiefeier der Platz der/des Leiterin/s *vor* dem Altar, also mit der Gemeinde und nicht ihr gegenüber, bestimmt.

Teil II bietet Auswahlelemente, mit denen die Grundstruktur gefüllt werden kann. Fast die Hälfte des Buches (76–168) machen darin die Eröffnungsgebete aus, die in der Tradition der „collecta" am Schluß des Eröffnungsteils die Gemeinde zum Fest- oder Feierinhalt des Tages hinführen. Sie bestehen hier dem Liturgischen Jahr folgend für die Festzeiten aus den Tagesgebeten des Meßbuches, für die Zeit im Jahreskreis werden zudem für jeden Sonntag drei Perikopenorationen zu den Evangelien der drei Lesejahre bereitgestellt; solche liegen seit langem in vielen muttersprachlichen Meßbüchern vor und fehlten im deutschen Sprachgebiet bislang.

Etwas irritierend wird für viele Feiernde zunächst der bewußte Verzicht auf die gewohnte Schlußoration der Eucharistiefeier sein – der Bd bietet nur für den Fall einer Kommunionfeier neun Schlußgebete zur Auswahl (169ff): Die Wort-Gottes-Feier endet mit dem Vaterunser, einem Danklied und dem Segensgebet.

Sehr empfehlenswert v. a. für Autoren von Fürbittbüchern sind die sechs Fürbittmodelle (201–206), die in der alten Tradition z. B. der Fürbitten am Karfreitag echte Für-Bitten und keine moralischen Selbst- oder Fremdverpflichtungen formulieren.

Das vorliegende Buch ist eine wichtige Ergänzung des Kanons der liturgischen Bücher der deutschsprachigen Katholiken und füllt eine seit langem bestehende Lücke. Es bietet eine theologisch gut begründete Rahmenordnung und ermöglicht durch zahlreiche Anregungen und Auswahltexte eine pastoral gebotene situative Gestaltung der einzelnen Feiern. Es ist zu hoffen, daß der angekündigte zweite Bd ebenso schlüssige Grundformen und sprechende Einzelelemente für die theologisch gänzlich andere Situation der Wort-Gottes-Feiern am Werktag entwickeln kann.

Münster Stefan Rau

Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, hg. v. Klemens Richter / Thomas Sternberg. – Münster: Aschendorff 2004. 143 S., pb € 12,80 ISBN: 3–402–06553–3

Die katholische Liturgie, oder genauer gesagt, das für die Feier der Liturgie zuständige Dikasterium und andere leitende Persönlichkeiten in Rom haben in den letzten fünf Jahren zunehmend für Schlagzeilen und Aufregungen um die Feier der Liturgie gesorgt. Der Rez. selbst glaubt – auch aufgrund eigener Erfahrungen vor Ort –, daß sich in Rom eine wirkliche Wende im Umgang mit Liturgie und liturgischen Reformen vollzogen hat, die deutlich rückwärts gewandt ist. Seit „Liturgiam authenticam", der Fünften Instruktion zur Liturgiereform vom 28. März 2001 über den „Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie", und der Instruktion „Redemptionis Sacramentum" vom 25. März 2004 „über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind" fragt man sich bange oder ärgerlich, wenn von einem weiteren Dokument inoffiziell oder offiziell die Rede ist, an welcher Stelle nun diesmal die Schraube weiter rückwärts gedreht wird.

Auf diesem Hintergrund sollte man das hier angezeigte Büchlein lesen und fragen, wo stehen diese für Kirche, Liturgiewissenschaft und Kirchenmusik repräsentativen sieben Männer: Bischof Reinhard Lettman, Klemens Richter, Winfried Haunerland, Benedikt Kranemann, Stefan Rau, Wolfgang Bretschneider und Albert Gerhards (Frauen sind nicht unter den Autoren!) in bezug auf die Liturgiereform. Wie soll es in Deutschland mit der Liturgie weitergehen angesichts der Tatsache, daß zwölfjährige, weitgehend ehrenamtliche Arbeit an der Meßbuchrevision einer großen Zahl von Fachmännern und -frauen in der Schublade der Liturgiekommission der Deutschen Bischöfe verschwunden ist und inzwischen eine gute Übersetzung des römischen Meßbuchs gemäß „Liturgiam authenticam" in Auftrag gegeben wurde?

Das hier anzuzeigende Büchlein kann ermutigen und Hoffnung stiften, denn alle Autoren stehen zu den Grundsätzen der Liturgiekonstitution, der Magna Charta der Liturgischen Reform. Niemand von ihnen glaubt, daß eine Übersetzung römischer Liturgiebücher der beste Weg der Liturgie in die Zukunft ist, niemand vertritt, daß in Europa respektive Deutschland keine Inkulturation der Liturgie notwendig sei, niemand glaubt, daß unsere Liturgie landauf landab von groben Mißständen gezeichnet ist. Keiner gibt vor, ein Patentrezept für die schwierige Situation heute zu haben. Alle sehen, daß die heute erreichte Situation auch Mängel aufweist. Aber niemand ruft nach neuen Verboten, sondern alle sind auf der Suche, den Menschen von heute Wege zum Verstehen und intensiveren Mitvollzug der Liturgie als Heilsgeschehen zwischen Gott und Mensch zu erschließen. Es macht Mut, von einem Kollegen unter fünfzig zu lesen: „Die römische Sorge um die authentische Liturgie, den richtigen und rechtgläubigen Gottesdienst und um die Einheit der Kirche führt jedenfalls je länger je mehr zu einem Zentralismus, der den Eindruck erweckt, Einheit könne allein durch Einheitlichkeit gesichert werden" (57). Es ließen sich viele ähnliche Sätze desselben und der anderen Autoren hier anführen, die für eine kurze Vorstellungsrezension jedoch zu weit führten. Die mehrfach thesenartig angelegte Standortbestimmung dieses Büchleins zum 40jährigen Jubiläum der Liturgiekonstitution kann dazu helfen, Bewußtsein zu bilden und seinen eigenen klaren Standort in den noch vor uns stehenden Auseinandersetzungen um die Liturgie der Kirche zu finden.

Vallendar Manfred Probst SAC

Stubenrauch, Thomas: **Wer ist Träger der Liturgie?** Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983. – Trier: Paulinus 2002. XL, 352 S. (TThSt, 68), kt € 40,00 ISBN: 3–7902–1297–0

Als nur 66 Jahre nach dem ersten Codex Iuris Canonici der Kirchengeschichte 1983 dessen Nachfolger erschien, fragten sich viele in Kirche und theologischer Wissenschaft, inwieweit dieses Gesetzbuch die Impulse des II. Vatikanums aufnehmen und sichern oder ignorieren, ja zu verhindern suchen würde. Verhältnis von Teil- und Ortskirchen zur Gesamtkirche, Leitungskompetenzen der Bischöfe und Bischofskonferenzen, Zusammenspiel von Bischof und Presbyterium, Dienstcharakter der ordinierten Ämter auf dem gemeinsamen Heilsweg mit den Laien, Laienverantwortung und -dienste – v. a. die bahnbrechenden ekklesiologischen Impulse des Konzils warteten auf ihre Umsetzung in die Rechtsordnung der Kirche. Gleiches galt für den Bereich der Liturgie: Es ist vielfach darauf hingewiesen worden, daß das entscheidend Neue der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" nicht die Änderung liturgischer Formen, sondern die theologischen Grundentscheidungen waren, aus denen sich dann formale Konsequenzen wie selbstverständlich ergaben: die Gemeindeversammlung als Subjekt der Feier ruft nach Inkulturation, Volkssprache und situativer Gestaltung, die dynamischen Gegenwartsweisen Christi rufen nach einer Vielfalt liturgischer Feiern, die je nach sakramentalem Charakter von Ordinierten oder Laien geleitet werden, aber z. B. nie auf eine Lesung aus der Hl. Schrift verzichten können usw.

Hier schließt die Thematik der vorliegenden kanonistischen Trierer Diss. an. Seine Fragestellung hängt der Vf. an die Instruktion „Ecclesia de mysterio" – Zu einigen Fragen der Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester – von 1997, aktuell ließe sich als Quelle ebenso die jüngst erschienene Instruktion „Redemptionis Sacramentum" anfragen: Welche ekklesiologischen, liturgietheologischen und amtstheologischen Prinzipien benennen solche vatikanischen Normierungen, welche unausgesprochenen Prämissen lassen sie darüber hinaus erkennen? Sie befragt der Vf. „nach dem Wesen und Aufbau der Kirche, nach der Trägerschaft ihrer Vollzüge sowie nach der je eigenen Berufung der geistlichen Amtsträger auf der einen und der Laien auf der anderen Seite und deren gegenseitige Hinordnung (...)" (3). Darauf aufbauend zielt die Studie dann auf die Frage, „inwieweit die Konzeption des derzeit geltenden Gesetzbuchs der Lateinischen Kirche hinsichtlich der Trägerschaft der Liturgie der diesbezüglichen Lehre des II. Vatikanischen Konzils entspricht." (4) Die hier angestrebte Analyse des Liber IV des CIC/1983 läßt für die Zukunft wichtige Rückschlüsse zu über die Theologie des Gesetzgebers und sein Verständnis der Kirche: Wer wird auf Dauer als Träger der Liturgie verstanden und durch Rechtsnormen geschützt und geför-

dert – die ordinierten Amtsträger, die für die Gläubigen Gottesdienst feiern, oder die versammelte Gemeinde, je nach Feier mit ordinierten oder beauftragten Vorsteher/innen?

Auf diese Fragen hin führt der Vf. seine Untersuchung bewußt eng in drei großen Abschnitten: Verständnis von Trägerschaft der Liturgie 1. im CIC/1917 (9–58), 2. in der Liturgie- und Kirchenkonstitution des II. Vatikanums (59–120), 3. im CIC/1983 (121–342). Dem vorgeschaltet sind mit der Einleitung Inhalts-, Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis, und es beschließen Zusammenfassung und kritische Würdigung diese Arbeit (343–352).

Im ersten Teil scheint der Vf. manchmal etwas überrascht, wie sehr der CIC/1917 theologisches „Kind seiner Zeit" ist. Bei seiner ansonsten instruktiven Darstellung der liturgischen Normen kritisiert er immer wieder aus heutiger theologischer Perspektive die Theologie des CIC/1917: das Spender/Empfänger-Schema, der Priester als Zelebrant und damit alleiniger Träger des Gottesdienstes, die Unterscheidung von Kult und Sakramenten, der Ausschluß bzw. die Entbehrlichkeit von Gemeindebeteiligung bei „privater" Gottesdienstfeier etc. In diesem Sinne ist dieses Kap. bei allem gut verarbeiteten Material nicht ganz frei von Anachronismen, zumal sich entsprechende Wertungen immer wieder in den laufenden Text einschleichen („gravierende Mängel im Liturgieverständnis des Gesetzgebers" [16], „verräterisch für das einseitige Verständnis der Liturgieträgerschaft" [23]). So verwundert als Ergebnis des ersten Kap.s nicht, „dass die Lehre des alten Codex von der Trägerschaft der Liturgie in mehrfacher Hinsicht Verkürzungen bzw. Verzerrungen" aufweist" (47). Natürlich kann man das Liturgieverständnis des CIC/1917 aus heutiger Sicht als veräußerlicht, individualistisch und klerikalistisch bezeichnen (47–52); statt allerdings unausgesprochen die Kriterien der Liturgie- und Kirchenkonstitution des II. Vatikanums an einen 50 Jahre älteren Text anzulegen, wäre hier wohl ein vorgeschaltetes Kap. zum Kirchen- und Liturgieverständnis der Neuscholastik hilfreicher gewesen.

Kap. II faßt knapp den Forschungsstand zur Lehre des II. Vatikanums von den unsichtbaren und sichtbaren Trägern der Liturgie zusammen. So folgen hier der Trias Christus – Kirche – Hl. Geist die sichtbaren Träger Gemeindeversammlung – ordinierter Leitungsdienst – Laien mit ihren originären und stellvertretenden Aufgaben und Diensten. Die Präsentation der einschlägigen Quellen ist insgesamt sehr gelungen, allerdings scheint uns die theologische Klärung bzgl. sakramentaler Leitung durch ordinierten Leitungsdienst und funktionaler Leitung durch immanente oder ausdrückliche Beauftragung schon vielfach weiter vorangetrieben.

Den Hauptteil der Arbeit stellt das Kap. III dar. Es bietet (155–342) eine Analyse der Kanones 834–1185 des CIC/1983, wobei der Schwerpunkt jeweils auf den einleitenden dogmatischen Kanones eines Abschnitts liegt. Ausführlich äußert sich der Vf. zu deren genereller Legitimität und Funktion (128–133), wobei seine Überlegungen zur Diskussion herausfordern: Selbstverständlich ist es wichtig und richtig, wenn der Codex sich nicht nur seiner theologischen Bedingungen bewußt ist, sondern diese auch nennt. Die Frage bleibt aber, ob eine „Zusammenfassung" z.B. der Eucharistie- oder Tauftheologie in den wenigen Zeilen eines Kanons nicht eine solch prinzipielle Überforderung darstellt, daß sie auch bei bestem Willen zum Scheitern verurteilt ist (so Rez. 1990 in seiner Arbeit: St. Rau, Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche [MThA 12], Altenberge 1990 – vgl. hier Anm. 503). Das belegen u.E. 20 Jahre nach Erscheinen des CIC/1983 als ein Beispiel die Normen zum Stundengebet [vgl. 324]: Diese ganz sicher – aber eben nur – gut gemeinte Initiative E.J. Lengelings hat u.E. keinerlei Impuls für das Leben der Kirche oder die erneuerte Tagzeitenliturgie erbracht über das Stundenbuch und seine Allgemeine Einführung hinaus – würde der Kirche und dem Codex ohne diese Kanones wirklich etwas fehlen?

So bietet Kap. III (121–154) zunächst Grundlegendes zu Genese, Systematik und Theologie des CIC/1983, dann bespricht der Vf. ausgewählte konkrete Rechtsmaterien. Dabei legt er nach eigenem Bekunden großen Wert darauf, „dass ein relativ umfassender Blick auf den Codex gegeben ist und gesicherte Schlußfolgerungen hinsichtlich seines Verständnisses bezüglich des jeweiligen liturgische Propriums des Bischofs, der Presbyter [Priester], der Diakone und der Laien gezogen werden können." (122)

Wohl aus persönlichem Interesse schließt der Vf. noch einen Abschnitt zu c. 767 über die Homilie an, obgleich dieser außerhalb seines Untersuchungsfeldes des Liber IV liegt. Er kommt zu dem Schluß, daß die Normen des CIC keinen absoluten Ausschluß der Laienhomilie erzwingen; diesbezüglich hat allerdings das oberste Lehramt seit 1983 mehrfach mit größtmöglicher Klarheit Recht geschaffen (vgl. jüngst die Instruktion „Redemptionis Sacramentum" Nr. 64–68, 74,161).

Als Ergebnis seiner Untersuchung hält Vf. schließlich fest (343–352), daß im CIC/1983 Christus und die Kirche als Träger der Liturgie deutlich zum Tragen kommen, der Hl. Geist dagegen „ein Schattendasein" (344) führt. Hier darf man fragen, ob nicht auch diese „schweren Defizite und Verzerrungen" (345) in der Pneumatologie logische Folge der ekklesiologischen Einseitigkeit des CIC/1983 sind, die der Vf. später als Ursache von dessen klerikalistischen und individualistischen Reminiszenzen ausmacht.

Im Bereich der sichtbaren Träger der Liturgie ergibt sich ein differenziertes Bild: Einerseits hat der CIC/1983 die „kopernikanischen Wende" (E.J. Lengeling) des II. Vatikanums in Vielem nicht rezipiert. Statt die Gottesdienstversammlung als primäres Subjekt ernst zu nehmen spricht er z.B. durchgängig weiter von „Spender", Zelebrant und Empfänger. So ist festzuhalten, „dass es dem Codex nicht in wünschenswertem Maße gelungen ist, der Lehre vom gemeinsamen Priestertum als sakramentales Fundament der allen Gläubigen zukommenden ‚deputatio ad cultum' bzw. deren Berechtigung und Verpflichtung zur ‚participatio actuosa' den Charakter eines zentralen Grunddatums der kirchlichen Verfassung zu verleihen." (345) Das ist um so verwunderlicher, als SC 14 mit „Recht und Pflicht" ausdrücklich rechtliche Begriffe wählt, die geradezu nach der Umsetzung in einem Gesetzbuch rufen – wenn dieses die dahinter stehende Ekklesiologie rechtlich umsetzen will. Hier bleibt der CIC/1983 zumindest im Bereich des Gottesdienstrechts wohl in der Tat eher einem hierarchologischen als communialen Kirchenverständnis verhaftet (345). „Eine völlige Abkehr von der klerikalistischen Einseitigkeit des alten Codex bzw. eine uneingeschränkte Hinwendung zur erneuerten und vertieften Sichtweise des II. Vatikanischen Konzils wäre freilich erst dann gegeben, wenn der Codex auch im Buch über den Heiligungsdienst der Kirche den im Liber II vorgenommen Identitätswechsel des kirchlichen Hauptsubjekts vom Kleriker zum ‚christifidelis' umfassend und mit allen Implikationen vollzogen hätte." (349)

Andererseits werden Elemente der konziliaren Amtstheologie deutlich rezipiert: Die Normen des CIC/1983 nehmen die Neugewichtung des Bischofsamtes weitgehend, die Aussagen zum Presbyterat wenigstens teilweise auf, während der Diakonat fast einen Totalausfall erfährt (346f).

Neben einem umfassenden und ergiebigen Literaturüberblick macht v.a. das instruktive Schlußkap., dessen Essenz auf so manches Dokument auch nach 1983 zutreffen dürfte, die Lektüre dieser Untersuchung zu einem großen Gewinn für alle, die bei drängenden ekklesiologischen Fragen an der Korrelation von Kanonistik, Dogmatik und Liturgiewissenschaft interessiert sind.

Münster Stefan Rau

Winter, Stephan: **Eucharistische Gegenwart.** Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie. – Regensburg: Pustet 2002. 390 S. (ratio fidei, 13), kt € 47,00 ISBN: 3–7917–1823–1

Der Vf. studierte Philosophie in Frankfurt – St. Georgen (Ollig SJ) und in München – Berchmanskolleg (Ricken SJ), Theologie in Münster. Er legt mit dieser Studie seine in Münster angenommene Diss. vor (Müller, Richter). Sie will Sprachphilosophie, mittelalterliche Philosophie- und Theologiegeschichte, Dogmatik und Liturgiewissenschaft unter dem Stichwort „Transsubstantiation" miteinander verbinden. Auf alle Fälle gelingt es dem Unternehmen, innerhalb dieses Interessengeflechtes nicht nur das Interesse für mittelalterliche Liturgietheologie und Dogmatik zu wecken, sondern auch der Forschung im Umkreis des zweiten Eucharistiestreites zu einer neuen Einschätzung der eucharistie-theologischen Profile Berengars, Lanfrancs und Thomas' v. Aquin zu verhelfen.

Die Untersuchung ist in vier große Teile eingeteilt (A–D), die ihrerseits von zehn Kap.n umgriffen werden. So finden wir im Teil A, der hermeneutische und systematische Grundlagen erstellt, das 1. Kap. mit einem die diesbezüglichen Defizite (unpräzises Verständnis von ‚Wirklichkeit'; der nicht genügend beachtete Zusammenhang von Eucharistie- und Liturgie-Interpretationen und eine Voreingenommenheit gegenüber dem Mittelalter) beklagenden Forschungsbericht zum mittelalterlichen Eucharistieverständnis im Blick auf Frömmigkeitsgeschichte und Liturgiewissenschaft. Diesem Kap. sind zwei Zusätze beigegeben, deren erster das Verhältnis von Substanzbegriff in Physik und Eucharistie klärt, deren zweiter mit der „Chimäre" vom finsteren Mittelalter angesichts des v.a. dogmengeschichtlichen Forschungsstandes (neuscholastische und reformorientierte Ansätze) aufräumen möchte. Das 2. Kap. versucht, eine Hermeneutik zu erstellen, die sich am systematischen Potential mittelalterlicher Eucharistietheologie orientiert und erarbeitet systematische kommunikations- und sprachtheoretische Grundlagen für eine reflektierte christliche Glaubensrede, wobei auch die Transsubstantiation als eine solche Glaubensrede gilt. Auf diesem Hintergrund liefert dann das 3. Kap. philosophische Grundoptionen (Erfahrung und Sprache; Behauptbarkeit und Kognitivität religiösen Glaubens, zudem das Instrumentarium zu Textinterpretationen). Ein Zusatz behandelt drei verschiedene Vorstellungen von Existenz, wie sie für die eucharistische Gegenwart wichtig werden. Der folgende Teil „B. Aristoteles und die mittelalterliche Theologie" zeichnet mit dem 4. Kap. das Verhälnis von „auctoritas und ratio" als Antriebskräfte mittelalterlicher Eucharistietheologie, und dies mit dem 4. Zusatz über das grundsätzliche Verhältnis von auctoritas und ratio. Das 5. Kap. bietet eine Diskussion des Substanzmodells als Instrument einer kritischen Rekonstruktion sprachlichen Handelns: wichtig für die inhaltliche Bestimmung der dann in Teil C folgenden Analyse der Schlüsseltexte mittelalterlicher Eucharistietheologie mit Blick auf Transsubstantiation. Auch die eucharistische Wandlung wird (so) als Sprachgeschehen, genauer als Bitte an Gott gedeutet, den Leib und das Blut des menschgewordenen Gottessohnes in den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig zu setzen. Das 6. Kap. behandelt demnach konkret Berengars „Grammatik" der eucharistischen Wandlung als Sprachereignis, indem es zunächst den traditionellen (dogmengeschichtlichen) Diskussionstand (Geiselmann, Jorissen etc.), die gegen Berengar gerichtete Position von Lanfrank (u.a.) angibt und zugleich die antwortende Kritik Berengars darstellt: Berengar will die Wandlungsworte als „metaphorische Prädikation" verdeutlichen. Vf. stellt diese Position zu An-

selms „significatio per se" in Beziehung und behandelt sie im Kontext frühscholastischer Berengar-Kritik. Die Auffassung des Thomas v. A. von den „accidentia remanentia" und die auch unter dieser Rücksicht propagierte „Performatik" der eucharistischen Wandlung als „locutio cum virtute factiva (divina)" behandelt das 7. Kap., während das 8. Kap. die Diskussion des Pseudo-Thomas zu Jesus Christus als „Verbum Dei sub sacramento" der eucharistischen Fragestellung erschließt und die Kategorienlehre des Aristoteles heranzieht. Teil D faßt den systematischen Ertrag unter den Stichpunkten von „sakramentale Gegenwart und metaphorische Prädikation" zusammen und liefert eine Gegenprobe zum erarbeiteten Ergebnis, in dem er die Rolle der Metapher für Darstellungen des intentionalen Inhaltes religiöser Erfahrungen aus analytischer Perspektive verdeutlicht, zudem einen 5. Zusatz zur Probematik „Referenz, Kausalität und Sprachgemeinschaft" ausarbeitet, um dann im 10. Kap. den Text „dass die Gaben von Brot und Wein geheiligt und uns zu Leib und Blut Christi werden" unter der Rücksicht Transsubstantiation sprachphilosophisch abzuklären. Ein Anhang bringt Bemerkungen zur Textgestaltung, ein Verzeichnis der wichtigsten Bedeutungsfestlegungen, Schemata und Schaubilder, natürlich ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister. Betrachtet man den Ertrag dieser etwas umständlichen und daher vielleicht auch sehr umfangreichen Arbeit, so läßt sich feststellen: 1. Dogmatische „Fakten" wie Transsubstantiation lassen sich sprachphilosophisch in Sprachgeschehen umwandeln, bzw. stellen ein solches dar. 2. Damit kann analytische Philosophie in einem Sprachkontext (univers of discourse: hier christlicher Glaube) pragmatisch die „Kognitivität" der Prädikatoren „ist der Leib Christi; ist das Blut Christi" bestimmen, also das, was sie (trotzdem) meinen, auch wenn vor und nach der Wandlung nur Brot und Wein gesehen werden. Die traditionellen Aussagen zu Berengars Zeit verstehen Leib Christi als den historischen Leib Jesu (kapharnaitisch), während der Meister aus Tours die Aussage „ist Leib Christi" nicht im eigentlichen (historisch-kapharnaitisch), sondern im tropischen, d. h. metaphorischen Sinne verstehen will. Analytische Philosophie nennt daher (wie Berengar) den eucharistischen Leib Christi tropisch, in einer Metapher. 3. Damit erscheint die Position Berengars in neuem Licht. Für ihn ist der Leib Christi auf dem Altar anwesend, „ohne dass im üblichen Sinne Einzelgegenstände per corruptio bzw. generatio subjecti aufgehört bzw. begonnen hätten zu exisiteren. Der frühscholastische Eucharistietraktat und dann maßgeblich Thomas von Aquin haben – der Sache nach in kritischer Weiterführung des von Berengar beschrittenen Weges – diesen Prädikationstyp durch den Terminus ‚transsubstantiatio' klassifiziert" (357); Thomas nennt diese dann „conversio supernaturalis" (358), die auf die direkte Schöpfung oder Gottes unmittelbares Heilshandeln zurückzuführen ist (358) im Modellrahmen einer Metapher. Die Frage nach den verbleibenden Brotakzidentien konnte man vernachlässigen (357f). 4. Der Vf. kann feststellen, daß Berengar auf Aristoteles zurückgreift, denn schon dieser hatte sich mit der Metapher beschäftigt. Ihre Behandlung in der Poetik und Rhetorik führte später allerdings dazu, die Metapher als „fröhliche Wortspielerei" (Richards) zu entwerten (358). Weil Berengar die tropische Rede (Metapher) im Kontext eucharistischer Wandlung nicht näher bestimmt, tut dies der Vf. (Aristoteles, Soscice, Kutschera): Metapher ist eine „Ausdrucksverbindung", in der sich das Bedeutungsspektrum (der Ausdrücke) nur berührt (361). Diese Art Metapher ist notwendig in religiösen Texten (auch in eucharistischen), die a. von Erfahrung sprechen, b. im Kontext des Gesamtglaubens (Eucharistiefeier) verständlich sein und c. Dimensionen des menschlichen Daseins einfließen lassen müssen (Leiblichkeit, Gefühle, Denken). Und so gilt: Mit dem Bekenntnis „(das Brot) ist der Leib Christi" drückt die christliche Sprachgemeinschaft ihre Sichtweise und ihren Zugang zur Realpräsenz aus: „Sie artikuliert, wie sie den betreffenden Ausschnitt der raum-zeitlich verfassten Wirklichkeit erfährt" (362). Der Erkenntniswert einer solchen „Redehandlung" ist nicht abzuwerten, besagt er doch etwas (Gehalt) über die angezielte Wirklichkeit und vermittels deren Wirksamkeit (363), wie dies Kunst, Brauchtum, Liturgie etc. zeigen (365). Dennoch kommt im Mittelalter auch einer in Richtung „Objekt" gerichteten „Deskription" des „das ist der Leib Christi" großes Interesse zu bis hin zur dogmatisch-lehramtlichen Fixierung in dem Terminus „Transsubstantiation". Berengar nähert sich in seinen Metapher-Reden dieser Beschreibung, indem er die in der Eucharistie gegenwärtigen Mahlelemente Leib und Blut Christi vom himmlischen Altar erhält (röm. Kanon), also den gestorbenen und auferstandenen Leib des Sohnes Gottes, nicht nur den historischen anwesend glaubt. Das macht die Überzeugung Berengars deutlich, „dass Gott nach gesamtbiblischem Verständnis ein Handlungssubjekt ist, das sich in Raum und Zeit mitteilt, ohne selbst raum-zeitlich verfasst zu sein; herausragende Ereignisse solcher Selbstmitteilung, die nach der Schrift die Heilsgeschichte maßgeblich strukturieren, sind Schöpfung, Exodus usf. und v. a. das Christusereignis; das Letzte Mahl Jesu und die Gedächtnisfeiern dieses Mahles setzen nach christlicher Überzeugung diese Heilstaten Gottes je neu gegenwärtig und machen sie für die Feiernden wirksam. In diesem Sinne fasst Thomas sowohl die creatio ex nihilo wie die transsubstantiatio als conversiones supernaturales auf" (367). Damit kann der Vf. Berengars Meinung „paraphrasieren bzw. extrapolieren" (367) in dem Sinn, daß viele christliche Glaubensinhalte nur als Metaphern auszudrücken sind: „Solche Metaphern haben durchaus einen begrifflichen Gehalt, auch wenn bzw. gerade weil sie keine wörtlichen Beschreibungen empirischer Sachverhalte bzw. von conversiones naturales liefern. Innerhalb religiöser Rede geht es garnicht darum, empirische Wahrnehmungen auszudrücken, sondern Erfahrungen des Handelns Gottes bzw. Erfahrungen von conversiones supernaturales; solchen Erfahrungen liegen seitens des Menschen eine Rezeption aus der Grundhaltung des Glaubens zugrunde" (367). Und hier zeigt sich m. E. schon das Problem der ganzen Untersuchung, das Vf. zugibt, wenn er fortfährt: „Das führt allerdings dazu, dass das Antezedens einer Schlussfolgerung wie etwa ‚Wenn das und das gegeben ist, dann kann korrekt behauptet werden, dass die eucharistischen Mahlelemente Leib und Blut sind', äußerst komplex wird. Welche Elemente zu diesem Antezedens hinzugehören und wie sie im einzelnen zu begründen sind, ist nicht Gegenstand dieser Arbeit (...) Hier stand die Aufgabe im Mittelpunkt, aufzuzeigen, dass die eucharistische Wandlung bzw. deren propositionaler Anteil überhaupt begrifflich gehaltvoll und somit prinzipiell wahrheitsfähig/kognitiv ist" (367). Besonders an Texten aus Thomas (S.th.) kann der Vf. die Performatorik eucharistischer Wandlung als Redehandlung und bes. als an Gott gerichtete Bitte zur Wandlung aufzeigen: „Thomas spricht von einer locutio cum virtute factiva, womit allerding kein menschlich beliebig zu steuernder ‚Automatismus' bezeichnet ist. Solche locutio kann nur mit Verweis auf den Glauben an Gottes Wirken angemessen verstanden werden" (367). Im Blick auf den „pseudo-thomanischen Eucharistietraktat ‚De Sanctissimo Sacramento Eucharistiae ad modum decem praedicamentorum'" des Aristoteles läßt sich zeigen, daß die eucharistische Wandlung, wie das eucharistische Hochgebet sagt, einen memorativen (Abendmahl) und einen eschatologischen Ausblick kennt und so Kreuzestod, Auferstehung und Wiederkunft zusammenfaßt. Die sakramentale Gegenwart Christi umfaßt all dies in einmaliger Individualität und „Persona". Diese Gegenwart ist so nur über Christi Gott-Sein zu erklären, so daß in der Eucharistiefeier die gesamte Geschichte der Anrede Gottes in Christus präsent bleibt und Antwort fordert (369), die immer nur metaphorisch sein kann (368), insofern sich in der Metapher die Erfahrung göttlichen Handelns niederschlägt und damit zugleich Gott in seiner Tat ernst genommen wird (370).

Wie oben schon gesagt, liefert der Vf. mit einer Gegenprobe aus analystischer Perspektive die Bedeutung der Metapher, die erstens erkenntnisleitend und daher fruchtbar sein kann; deren „Vagheit" zweitens nicht immer Schwäche, sondern durchaus theoretische Stärke aufweist, wenn sie als „theorie-konstituierende Metapher" ein Netzwerk neuer und frei zu erschließender Wirklichkeiten zuläßt; und drittens dazu dienen kann, „die Zusammenhänge zwischen kausal und explanatorisch signifikanten Merkmalen der Wirklichkeit zu erfassen, ohne zu beanspruchen, damit umfassende und definitive Erkenntnis zu generieren" (377f). Für mich ist der Gewinn der sich wiederholenden Studie ein zweifacher: Erstens muß die Dogmengeschichte mittelalterlicher Eucharistietheologie von einem neueren Verständnis des Berengar her neu durchgesehen werden; zweitens müssen die dogmatischen Redeweisen der Theologie auf ihren Charakter als Metaphern hin untersucht werden, bzw. ein theologisch verantworteter und so verwendbarer Begriff von Metapher bewußter im theologischen Mühen Platz finden. Und zum Schluß etwas pauschal: So überwältigend fruchtbar und den Fortschritt der Erkenntnisse im Eucharistieverständnis vorantreibend ist die Anwendung analytischer Philosophie auf die Theologie – wenigstens nach dieser Studie – auch nicht. Das dennoch viele Gute der Arbeit wäre wohl auch kürzer zu ermitteln gewesen.

Innsbruck Lothar Lies SJ

Ein evangelisches Zeremoniale. Liturgie vorbereiten, Liturgie gestalten, Liturgie verantworten, hg. v. Zeremoniale-Ausschuss der Liturgischen Konferenz. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. 220 S., geb. € 24,95 ISBN: 3–579–05523–2

„Ein evangelisches Zeremoniale mag manchem als Widerspruch in sich erscheinen. Sträubt sich evangelische Freiheit nicht gegen jede gesetzliche Einengung?" (9) In der Tat läßt „Zeremoniale" denken an lateinische Ordnungen für bischöfliche Hochliturgien oder penible rubrizistische Regelwerke vergangener Zeiten. Nichts weniger will aber das vorliegende Werk sein, das ein eigener Ausschuß der Liturgischen Konferenz unter Federführung des einschlägig ausgewiesenen Hamburger Liturgen Ottfried Jordahn erarbeitet hat. (Das Glossar klärt darüber auf [178], daß die „Liturgische Konferenz" seit 2002 Nachfolgerin der „Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands" ist, das Zeremoniale also eine Publikation für die Gemeinden der EKD ist.) Als ihre Aufgabe benennen die Hg. in der Einleitung (11ff): „Zwischen den vielfältigen denkbaren Positionen einen theologisch verantwortbaren Weg zu finden ohne gesetzlich-ritualistisch einzuengen ..." (9) Das Buch will nicht anordnen, sondern Möglichkeiten der „ars celebrandi" entfalten, da es bei aller evangelischen Freiheit nötig ist, Gottesdienste zu gestalten.

So wählen die Hg. mit offensichtlichem Bewußtsein auch für kleine Zeichen den Titel „*Ein* Zeremoniale" – es ist nicht *das* Zeremoniale für alle Kirchen, Gemeinden, Pfarrer/innen der VELKD, sondern entsprechend der Tradition der evangelischen Kirchen ein Handbuch mit begründeten Vorschlägen, das liturgische Kompetenz bei Vorbereitenden und Leitenden zu entwickeln helfen will. „Darum werden in diesem Buch Bedeutungen und Zusammenhänge aufgezeigt und mit den aus der Tradition überkommenen Bedeutungsgestalten (z. B. Kerzen auf dem Altar, Gebärden des Segnens etc.) in

Beziehung gesetzt." (13) Der Bd zieht Konsequenzen aus semiotischen Forschungen und ökumenischen Traditionen und sammelt diese zur Optimierung der verschiedensten Kommunikationsabläufe im Gottesdienst. So geht es „in diesem Zeremoniale nicht um fern gerückte ‚Ceremonien', sondern um verständliche Kommunikationsprozesse." (12) Dazu will das Werk Material zur Verfügung stellen aus der abendländischen Tradition, aus der Ostkirche, aus dem Feminismus, aus den Kommunikationswissenschaften (9).

Schon hier drängt sich allerdings die Frage auf: Welche liturgietheologischen Kriterien werden an derart unterschiedliche Impulse gelegt – es ist schwer vorstellbar, daß in einem Gottesdienst z. B. ostkirchliche Spiritualität und feministische Erfahrung als „gleich gültig" prägend nebeneinander existieren. So vermißt man in der Einleitung theologische Begründungen für „Zeremonien", Rituale, Ordnungen, Objektivität, Tradition im Gottesdienst und damit auch für Normierung und Begrenzung von Freiheit. (Entsprechendes findet sich dann an einer unerwarteten Stelle im Kap. „Die Sinne und der Gottesdienst", 43–55, vgl. dazu unten.) Wie weit geht die wünschenswerte Vielfalt, wo setzt die Theologie der/dem einzelnen Gestaltenden Grenzen, wie viel Freiheit brauchen die Feiernden, wie viel Einheit in der Gestalt verlangen die inneren Gesetze einer liturgischen Feier und die Identität einer Gemeinde und Kirche ...?

Nach der Einleitung (11ff) bieten sechs Kap. grundlegende historische und theologische Informationen und praktische Anregungen zu Grunddimensionen gottesdienstlicher Zeichen: Kirchenraum und Kirchenjahr (14–27), Ablauf und Handlungen („Zeremoniale des Gottesdienstes", 28–42), Paramente (56–62), Musik und Singen (63–72), Gestik und Körpersprache (73–83), Stille, Kontemplation und persönliche Frömmigkeit (84–88). Nach einer Agendenkunde (89–120) macht ein ausführliches und sicher auch für Laien hilfreiches „Liturgisches Glossar" (121–212) fast die zweite Hälfte des Werkes aus, das mit einem Literaturverzeichnis (213–220) endet.

Die eigentlichen Zeremoniale-Kap. erinnern mit ihren Beschreibungen an Generalrubriken oder die AEM, wobei sie anders als diese jede Andeutung von Normierung vermeiden. Die Texte wollen offenkundig auch liturgische Laien erreichen, sind gut verständlich und um die Vermittlung von basalem Wissen bemüht. Über ihre Praxisrelevanz bzw. Praktikabilität haben die betroffenen evangelischen Gemeinden zu entscheiden, uns scheinen viele Beiträge sehr hochkirchlich geprägt (vgl. etwa zur Osternacht 23 oder zum Weihrauch 33).

Gerade angesichts der sachkundigen und motivierenden Konkretionen aber fragt man nach deren theologischer Dimension:

Als Regel für das Umschreiten des Altares die ökumenische Tradition des „cor ad aram" ins Feld zu führen (31, 33, 82) ist sicher ökumenisch sympatisch, läßt aber nach der spirituellen Deutung durch den Handelnden fragen, stehen doch solch traditionellen Formprinzipien immer in der Gefahr der inhaltlichen Aushöhlung und verkommen nur zu rasch zu postmodernem Ästhetizismus.

Zu Beginn der Abendmahlfeier werden Patene, Pyxis, Kelch, Agende, Kerzen und Blumen proportionsgerecht zur Altargröße und zum Kirchenraum angeordnet. „Sollte auch noch ein Kruzifix auf dem Altar stehen, wird auch dieses in das Arrangement eingepasst, so dass ein in sich stimmiges Gesamtbild entsteht." (31) Welche sachlichen Kriterien aus der Wertigkeit der Dinge oder aus dem Ritus könnten hier über Ästhetik hinaus hilfreich sein?

Weihrauch ist ein uraltes und starkes gottesdienstliches Zeichen für den Geruchssinn, aber „was macht das" mit einer evangelischen Gemeinde, wenn sie unvorbereitet und ohne Begründung damit konfrontiert wird (33)?

Noch bedrängender empfindet der katholische Rez. dieses „Theologiedefizit", wenn der Umgang mit den übrig bleibenden eucharistischen Gaben „je nach Standpunkt" dem Einzelnen überlassen wird (36), oder wenn gegen bestehenden ökumenischen Konsens über Gebetscharakter und -struktur des Hochgebetes als „Lösung" bei fehlenden eucharistischen Gaben empfohlen wird: „Diese Gaben werden mit einer Kurzform der Einsetzungsworte nachkonsekriert." (35)

„Ökumenisch nicht vermittelbar" (142) wird die Praxis einer Diakonenanstalt genannt, die offenbar eine „nichtkanonische" Diakonenstola in Gebrauch hat – einen so deutlichen Standpunkt wünschte man sich auch bei ungleich wesentlicheren liturgischen Zeichen im Umfeld sakramentlichen Handelns. Aber vielleicht zeigt sich ja an dieser Stelle auch ein wirklicher Dissens im Liturgie- und damit Kirchenverständnis zwischen den alten und den reformatorischen Kirchen, der verstärkter Aufmerksamkeit im ökumenischen Diskurs bedürfte: ist für evangelische Christen Liturgie vielleicht letztlich doch äußer(lich)es, sekundäres Menschenwerk, da sich der entscheidende Dialog zwischen Gott und Mensch nur in dessen Herz und nicht im Ritus abspielt ...?

So erstaunen den Leser „aus der Ökumene" auch „großzügige" Übernahmen mancher Topoi ohne ihren theologischen Hintergrund (was natürlich generell legitim ist): Z. B. könnten von einem eventuell vorhandenen „Ambo" aus „(...) zur Gemeinde hin Kyrie, Gloria und Tagesgebet gebetet werden." (28) Das ist nun in der Ökumene gerade nicht der Sinn eines Ambo, der als eindeutiges Raumzeichen exklusiv der Verkündigung des Wortes Gottes vorbehalten ist. Auch hier wäre im ökumenischen Gespräch ein Ernstnehmen eigener und fremder liturgischer Zeichenhandlungen als Ausdruck der Theologie, Christologie und Ekklesiologie jenseits der „natürlichen" Kommunikationsgesetze hilfreich.

Bemerkenswert ist nun, daß es diesen Entwurf theologischer Kausalitäten im Zeremoniale gibt – allerdings versteckt im hier bislang nicht genannten Kap. „Die Sinne und der Gottesdienst" (43–55).

„Seit 450 Jahren gilt in der evangelischen Theologie und Praxis – mit Berufung auf Augustinus und Luther – eine Bevorzugung des menschlichen Hörsinns als angeblich von Gott gewählte Eingangspforte für sein ‚Wort'. Dem entspricht das Verständnis seines ‚Wortes' als Sprachgeschehen, neben dem andere Kommunikationsweisen zu vernachlässigen sind." (43) Aber: Der Schöpfer hat die Menschen mit fünf Sinnen ausgestattet, Offenbarung Gottes im Ersten Testament geschieht mindestens so stark über das Sehen wie über das Hören, Jesus Christus verkündigt das Reich Gottes über alle Sinne. Also: „Was berechtigt eigentlich Christen heute dazu, die vielfältigen Kommunikationsweisen Gottes in ihren Gottesdiensten theoretisch und praktisch zu beschränken?" (Ebd.) An dieser Frage hängt viel für die evangelischen Kirchen und für dieses Buch, wenn es mehr sein will als eine zeitgeistkonforme Reaktion auf Ritualerfinder und Symbolnutzer, die „aus dem Bauch heraus" nonverbale Kommunikationsformen als angenehm nebulöse Alternative zu stringenter Argumentation pflegen. Gefragt ist eine theologische Grundlegung des Gottesdienstes als kommunikativer Zeichenhandlung zwischen Gott und Mensch, in dem Verkündigung und Lehre ein Teil, aber nicht das alleinige Ziel ist. Genau das leistet dieses Kap. im Rahmen seines beschränkten Raumes:

Es schildert knapp die „diesseitigen" Aufgaben und Möglichkeiten menschlicher Kommunikation, führt dann aber weiter zum theologischen Erkenntnisziel, „dass Gott es immer mit dem ganzen Menschen und all seinen Gaben zu tun haben will, auch und vielleicht gerade – im gottesdienstlichen Geschehen." (44) „Den christlichen Gottesdienst als Kommunikationsgeschehen zu begreifen bedeutet, seine sich zu Gott hin öffnende Dimension allen Leistungszwanges und aller Gesetzlichkeit dem Spiel der Fantasie zu öffnen ..." (45); der Gefahr, „sich schwärmerisch unbestimmbaren Einfallskräften zu überlassen" beugt der Gedanke vor, daß wir mit allen Christen und der himmlischen Liturgie verbunden sind und wir uns „doxologisch und betend dem Gott zur Verfügung stellen, der seiner Gemeinde seine Nähe verheißen hat." (45) Einen noch ausstehenden Schritt tut das Buch am Ende dieses Kap.s: Nach einer Vorstellung der fünf Sinne trägt es „Grundaspekte der Gottesdienstgestaltung" zusammen (50–55): Hier wird nun gottesdienstliche Kommunikation als primär von Gott initiierte und ermöglichte ausdrücklich genannt und damit der lehrhafte Charakter des Gottesdienstes eingeordnet. Sehr klar wird die christologische Engführung der reformatorische Kirchen benannt und in das größere trinitarische Geschehen überführt. Die ganze Tradition der Gegenwartsweisen Christi wird betont, vom Abendmahl über das verkündigte Wort, die Gemeinde und ihren Leiter bis – theologisch durchaus frag-würdig – zu den Bildern. Als Gottesdienst der himmlischen und irdische Kirche „sollte jeder Gottesdienst im Bewusstsein und in der Verantwortung vor diesem Anspruch gefeiert werden" (53) und bestimmten Regeln – z. B. denen des Lima-Papiers – folgen. „In evangelischer Freiheit können wir diese Hilfen dankbar aufgreifen und uns regelmäßig danach richten, nicht nur bei Anwesenheit von Gästen aus der Ökumene." (54)

Anschließend an dieses Zitat sei zum Schluß eine Frage erlaubt: Gerade das zuletzt referierte Kap. bietet bedeutsame Elemente einer Liturgietheologie, das übrige Buch eine Fülle von hilfreichen Hinweisen für die Praxis, – aber fehlt hier nicht ein tertium comparationis? Reicht das aus: „(...) können wir diese Hilfen dankbar aufgreifen und uns regelmäßig danach richten (...)"? Wenn das hier theologisch über den Gottesdienst Gesagte und alle anthropologischen Bedingungen stimmen – was hindert dann einer größeren Verbindlichkeit? Kann sonst „evangelische Freiheit" nicht auch subjektives Abweichen vom Optimum bedeuten, vor dem man Gemeinden im Interesse Gottes und der Menschen durch deutlichere Ordnungen – mit entsprechenden Freiräumen zur Gestaltung – schützen muß?

Ein sehr hilfreiches und mutiges Buch, dem in evangelischen Gemeinden und in der Ökumene eine große Verbreitung und Diskussion zu wünschen ist – nicht nur über seine praktischen Anregungen.

Münster Stefan Rau

Kirchenrecht

Dennemarck, Bernd: **Der Taufaufschub.** Dogmatisch-kanonistische Grundlegung und rechtliche Ausgestaltung im Hoheitsgebiet der Deutschen Bischofskonferenz. – St. Ottilien: Eos 2003. 184 S. (Dissertationen Kanonistische Reihe, 18), kt € 16,00 ISBN: 3–8306–7158–X

In einer Zeit der sich zunehmend säkularisierenden Gesellschaft nimmt in gleichem Maße der Unmut vieler Seelsorger im Hinblick auf die Spendung der Sakramente zu. Oftmals empfinden sie sich als reiner Zeremonienmeister, der ein Familienfest feierlich gestalten soll, ohne daß für ihn eine sonderliche religiöse Motivation bei den Beteiligten ersichtlich wird. In solch einer Situation stellt sich die Frage, ob Sakramente in jedem Fall, in dem sie erbeten werden, gespendet werden sollen, oder ob man höhere Anforderungen an ihren Empfang stellen soll.

Bernd Dennemarck stellt diese Frage in seinem Buch, das die Veröffentlichung seiner Münchener Lizentiats-Diss. aus dem Wintersemester 2001/2002 ist, am Beispiel der Taufe. Der Taufaufschub, also die vorläufige Aussetzung der Taufspendung zum Zwecke der Klärung vorhandener Defizite, ist neu in den CIC aufgenommen worden und lohnt daher einer genaueren Analyse.

Die Arbeit ist in zwei Teile gegliedert: „Dogmatisch-kanonistische Grundlegung" und „Rechtliche Ausgestaltung". Der erste Teil beinhaltet drei Paragraphen: „Heilsnotwendigkeit der Taufe – geschichtliche Entwicklung", „Taufe unter kanonistischen Gesichtspunkten" und „Recht auf Taufe?". Der zweite Teil beleuchtet in zwei Paragraphen den „Taufaufschub bei Kindern" und den „Taufaufschub bei Erwachsenen".

Im Hinblick auf die Heilsnotwendigkeit der Taufe stellt der Vf. zunächst dar, wie sich dieses Axiom im Laufe der Kirchengeschichte exklusiv verengt hat, zeigt dann aber auf, wie parallel dazu außerordentliche Heilswege entwickelt wurden, da die Gnade Gottes auch außerhalb der sichtbaren Heilsgemeinschaft wirkt. Der wichtigste dieser außerordentlichen Heilswege ist das Theologumenon vom „votum baptismi", die sogenannte Begierdetaufe, die bereits im CIC/1917 kodifiziert worden war. Demnach war der Empfang der Taufe oder wenigstens das Verlangen danach zum Heil notwendig. Das Vat. II hat diesbezüglich eine grundlegende Neuorientierung gebracht, was der Vf. zwar in diesem Zusammenhang erwähnt, aber erst im folgenden Abschnitt entfaltet. Jedenfalls benennt der Vf. die wichtigsten Kritikpunkte an der Lehre von der Begierdetaufe, wie sie im Anschluß an das Vat. II formuliert worden sind und aufgrund derer bei der CIC-Reform zunächst versucht wurde, die Begierdetaufe aus dem kirchlichen Gesetzbuch herauszulassen. Dies ist jedoch letztendlich nicht geschehen. Der Vf. meint, daß die Begierdetaufe nur hätte weggelassen werden können, wenn auch die Heilsnotwendigkeit der Taufe nicht mehr erwähnt worden wäre, was letztendlich nicht habe befriedigen können. Sollte es wirklich möglich sein, daß das Konzil sowie namhafte Theologen (der Vf. nennt immerhin Ratzinger und Kasper) ohne den Rückgriff auf die Begierdetaufe auskommen, die CIC-Reformatoren jedoch nicht in der Lage sind, eine Formulierung zu finden, in der dies rechtlich umgesetzt wird? Eine befriedigende Erklärung des „Rückfalls" des CIC/1983 in die Diktion (und die Theologie?) des CIC/1917 wird – wie in den meisten Publikationen – hier nicht gegeben, kann möglicherweise auch nicht gegeben werden.

Den Abschnitt „Taufe unter kanonistischen Gesichtspunkten" unterteilt der Vf. in „Verfassungsrechtliche Aspekte" und „Sakramentenrechtliche Aspekte". Unter den verfassungsrechtlichen Aspekten handelt der Vf. von der Kirchengliedschaft, die die Taufe begründet, wobei unter Kirche zunächst einmal die Kirche Christi zu verstehen ist, sowie von der vollen Kirchengemeinschaft, also das Stehen in der Gemeinschaft der katholischen Kirche, das durch das Bekenntnis zu den drei vincula Bellarmins konstituiert wird. Dazwischen handelt der Vf. noch von der Zuordnung der Katechumenen zur Kirche, die gemäß c. 206 CIC gegenüber Ungetauften und nichtkatholischen Christen gewisse Vorrechte in der katholischen Kirche haben. Richtig arbeitet der Vf. heraus, daß das einzige wirkliche „Vorrecht" der Katechumenen das Recht auf ein kirchliches Begräbnis (c. 1183 § 1 CIC) ist.

Die sakramentenrechtlichen Aspekte befassen sich zunächst mit dem erneuerten Liturgieverständnis des Vat. II, wobei der Vf. dieses überraschenderweise nicht systematisch darstellt, sondern die Kritik von liturgiewissenschaftlicher Seite an der Umsetzung des erneuerten Liturgieverständnisses im CIC benennt und dann die Aufnahme liturgiewissenschaftlicher Neuansätze im kirchlichen Gesetzbuch aufzeigt. Ein dritter Abschnitt beleuchtet das Beziehungsverhältnis von Liturgie und Glaube, in dem der Vf. herausarbeitet: „Taufe und Glaube(nsbekenntnis) gehören (...) untrennbar zusammen. Daran hat die kirchliche Tradition auf Ganze gesehen entschieden festgehalten" (51). Als zweiten sakramentenrechtlichen Aspekt behandelt der Vf. die Taufe als Initiationssakrament, ebenfalls ein auf das Vat. II zurückgehender Aspekt. Hier weist der Vf. darauf hin, „dass die Eingliederung in die Kirche durch eine christliche Lebensführung allgemein verwirklicht wird, zu der dann auch die Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche gehört" (57).

Im dritten Paragraphen diese ersten Teils der Arbeit stellt der Vf. die Frage, ob es ein Recht auf Taufe gibt, da dies die Grundlage für die Bestimmung der Bedingungen für den Taufaufschub sei. Dabei fragt der Vf. zunächst, ob es ein Recht auf Taufe in der Beziehung des Menschen zu Gott gibt. Weil das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht mit rechtlichen Kategorien umschreibbar ist, kommt Vf. denn auch zu dem Schluß: „Gott steht zum Menschen nicht in einem Rechtsverhältnis. Das Verhältnis Gottes zum Menschen ist kein rechtliches, sondern ist von ungeschuldeter Gnade geprägt. Ein Recht auf Taufe als Anspruch des Menschen gegenüber Gott kann es deshalb nicht geben" (64). Wesentlicher in diesem Kontext ist die Frage nach einem Recht auf Taufe in der Beziehung des Menschen zur Kirche. Dabei muß natürlich c. 213 CIC zur Sprache kommen. Der Vf. zitiert in diesem Zusammenhang meine Aussage, daß c. 213 das Recht auf Sakramentenempfang grundlegend festschreibt, so daß es nicht im Hinblick auf die einzelnen Sakrament wiederholt werden muß, sondern auf jedes einzelne Sakrament anzuwenden ist (Ahlers, Das Recht auf Taufe, 2). Der Vf. kritisiert daran, daß diese Aussage zu weit gehe. Es handele sich bei dem Recht auf Empfang der Sakramente um einen bedingten, nicht um einen absoluten Anspruch. Dies – mit Verlaub – habe ich auch nicht behauptet. Nicht nur in dem zitierten Aufsatz habe ich auch darauf hingewiesen, daß die Kirche als von Christus gestiftete Glaubensgemeinschaft, die an ihr vorgegebene Offenbarungswahrheiten gebunden ist, bestimmte Voraussetzungen an den Empfang der Taufe knüpfen bzw. das Recht auf Taufe einschränken muß (Ahlers, Das Recht auf Taufe, 6–8). Dieser notwendige Aspekt ist jedoch m. E. dem Recht auf Taufe nachzuordnen, da es die vornehmste Aufgabe der Kirche ist, die Menschen zum Heil zu führen, und sie darf freudig verkünden, daß sie die dazu notwendigen Mittel hat. Spätestens an dieser Stelle fragt sich der Leser, warum der Vf. den Schwerpunkt seiner Überlegungen auf die Erschwernisse dieses Heilsweges legt. Das Ergebnis seiner Ausführungen zu c. 213 ist, daß aus ihm kein Anspruch auf Taufspendung als kanonisches Recht zu folgern ist. Dies ist insofern richtig, als der Mensch erst *nach* Empfang der Taufe Rechtssubjekt in der Kirche wird. Dennoch haben mehrere Kanonisten (Schmitz, Reinhardt, Olschewski) herausgearbeitet, daß es ein Recht auf Taufe gibt, das sich aus dem Taufauftrag Jesu (Mt 28, 19f), der Heilsnotwendigkeit der Kirche und der Verpflichtung des einzelnen ergibt, in die Kirche einzutreten, wenn er um sie weiß.

Ein weiterer Ansatzpunkt bei der Frage nach einem Recht auf Taufe ist für den Vf. die Frage, ob sich aus der Habilität zum Sakramentenempfang eine Rechtspflicht zur Spendung ergibt. Dies behauptet Beatrix Laukemper: Aus der Formulierung des c. 864 CIC, daß *jeder* Mensch zum Empfang der Taufe fähig ist, leitet sie einen impliziten Verpflichtungscharakter zur Spendung ab. Auch damit ist der Vf. nicht einverstanden. Die Habilität sei zwar Gültigkeitsvoraussetzung für jede Rechtshandlung, daraus könne jedoch im Umkehrschluß kein Rechtsanspruch gefolgert werden. Der Vf. zieht einen Vergleich zum Recht auf Weihe: Aus der Aussage des c. 1024 CIC, daß der getaufte Mann fähig zum Empfang der Weihe sei, könne kein Recht auf Weihe abgeleitet werden. Dies ist korrekt, m. E. aber nicht auf die Taufe übertragbar. Bei der Weihe geht es nicht vornehmlich um die Heiligung des Geweihten, sondern um einen Dienst in der Kirche, den die Kirche zu Recht an gewisse Voraussetzungen und Kompetenzen auf Seiten des zu Weihenden knüpft. Bei der Taufe dagegen geht es vornehmlich um das Heil des Einzelnen, das zu fördern Aufgabe der Kirche ist.

Schließlich fragt der Vf. nach der Heilsnotwendigkeit der Taufe als Grundlage für ein Recht auf Taufe. Hier bemüht er Klaus Lüdicke, der aus der in c. 849 CIC erwähnten Heilsnotwendigkeit der Taufe ein Recht auf Taufe ableitet. Dagegen argumentiert der Vf., daß im gleichen Canon eine Heilsmöglichkeit auch durch die Begierdetaufe eröffnet wird, so daß sich aus c. 849 gerade nicht zwingend ein Recht auf Taufe ableiten lasse. Hier muß die Frage erlaubt sein, ob man die Taufe und das Verlangen nach Taufe gleichrangig nebeneinander stellen darf. Sicherlich ist Gott nicht auf die Sakramente angewiesen, aber von seiten der Kirche sind sie die Mittel, durch die die Kirche das Angebot der Heilszusage Gottes verläßlich zusagen kann. Die Taufe ist daher das auf jeden Fall vorrangig Anzustrebende. Die Begierdetaufe – wenn man denn trotz Vat. II darauf zurückgreifen will – kann höchstens auf die größeren Möglichkeiten Gottes verweisen, sollte aber nicht dazu dienen, die Bedeutung der tatsächlich empfangenen Taufe herunterzuspielen und das Recht auf ihren Empfang zu negieren.

Ein weiterer Abschnitt befaßt sich mit der Frage, ob es denn – wenn es schon keinen Rechtsanspruch auf Taufe gibt – eine Rechtspflicht zur Taufe gibt. Eine solche Pflicht sieht der Vf. im Hinblick auf die Kindertaufe auf seiten der Eltern sowie der Kirche als ganzer, im Hinblick auf die Erwachsenentaufe auf seiten der geistlichen Amtsträger (c. 843 § 1 CIC). Schließlich bestehe eine Pflicht aller Menschen zur Annahme des Glaubens. So sieht der Vf. am Ende doch noch ein Recht auf Zulassung zur Taufe im CIC zumindest indirekt enthalten.

In einem Abschnitt über Religionsfreiheit und Recht auf Taufe betrachtet der Vf. kritisch meine These, daß das Recht auf Taufe aufgrund von Art. 14 des Grundgesetzes ein Grund- bzw. Menschenrecht sei (Ahlers, Das Recht auf Taufe, 3). In seiner Argumentation scheint der Vf. darauf abzustellen, daß Menschenrechte nicht zwingend Geltung in der Kirche beanspruchen können, was ich wiederum auch nicht behauptet habe. In dem zitierten Zusammenhang geht es ausschließlich um den staatlichen Rechtsbereich.

Der Vf. kommt zusammenfassend zu dem Ergebnis, daß es ein Recht auf Taufe kraft göttlichen Rechts gebe, das Folge aus der grundsätzlichen Berufung aller Menschen zum Heil sei. Dieses Recht sei im CIC nicht als Rechts*anspruch* formuliert, sondern als Rechts*pflicht* der geistlichen Amtsträger. Worin der praktische Unterschied zwischen beiden besteht und warum es dem Vf. so wichtig war, einen Rechts*anspruch* zu negieren, wird möglicherweise der zweite Teil der Arbeit zeigen.

Dieser zweite Teil beschäftigt sich zunächst mit dem Taufaufschub bei Kindern. Der Vf. stellt die einschlägigen nachkonziliaren Normen vor (Ordo

Baptismi Parvulorum [1969]; Pastoralanweisung der DBK über die Einführung eines Taufgesprächs [1970]; das deutsche Rituale „Die Feier der Kindertaufe" [1971]; Gemeinsame Synode [1974]; Pastoralanweisung der DBK zur rechtzeitigen Taufe der Kinder [1969]; „Instruktion über die Kindertaufe" der Kongregation für die Glaubenslehre [1980]), wobei er jeweils den Rechtscharakter ermittelt sowie den Inhalt darstellt. Danach erfolgt eine Analyse des c. 868 § 1 n. 2 CIC, den der Vf. „kodikarische Rahmenbestimmung" nennt, denn auf der Grundlage dieser Norm fragt er anschließend nach der Anpassung, Fortgeltung und Bewertung des bis dahin geltenden liturgischen und teilkirchlichen Rechts. In der Ergebnissicherung faßt der Vf. schließlich zusammen, unter welchen Umständen nach der derzeit geltenden Rechtslage ein Taufaufschub „nicht nur möglich, sondern geboten" (133) ist und was bei der Durchführung zu beachten ist. Dieses Kap. beinhaltet eine umfassende und informative Übersicht über die rechtlichen Bestimmung des Taufaufschubs bei Kindern. Es enthält jedoch auch einige wenig hilfreiche Spitzfindigkeiten, z. B.: „Für einen Taufaufschub ist (...) nicht nachzuweisen, dass keine Hoffnung auf eine katholische Erziehung besteht, sondern, dass die Gründe völlig fehlen, die auf eine katholische Erziehung hoffen lassen" (125). Überraschend ist die nachfolgende Aussage „Der Gesetzgeber räumt dem Schutz des grundlegenden Rechts auf Taufe einen höheren Stellenwert ein, als der Erfüllung der Elternpflicht auf katholische Erziehung", hatte der Vf. doch im ersten Teil der Arbeit herausgearbeitet, daß der CIC keinen Rechtsanspruch auf Taufe beinhaltet, wohl aber eine Rechtspflicht der Eltern, in der implizit eine Recht auf Taufe enthalten ist.

Im Kap. über den Taufaufschub bei Erwachsenen stellt der Vf. zunächst die rechtliche, pastorale und liturgische Ordnung der Eingliederung Erwachsener in die Kirche vor, wie sie v. a. im Rituale vorgesehen ist: Vorkatechumenat, Katechumenat und Vertiefung. Es folgt ein Abschnitt über die Zulassung bzw. Nichtzulassung Erwachsener zur Taufe, wie sie der CIC in c. 865 i.V.m. c. 843 § 1 regelt.

Ein letzter Abschnitt beschäftigt sich mit dem Taufaufschub bei Erwachsenen, die in ungültiger und kirchlich nicht zu ordnender Ehe leben, ein Thema, das von Verwaltungskanonisten tatsächlich kontrovers diskutiert wird, wie die Ausführungen des Vf.s zu den Diskussionen auf zwei Tagungen der Verwaltungskanonisten in den Jahren 1996 und 1997 zeigen (162–164). Um es vorwegzunehmen: Der Vf. kommt zu dem Schluß, daß die Lebensverhältnisse eines Erwachsenen, der in einer ungeordneten Ehesituation lebt, einer Taufspendung entgegenstehen. Dabei argumentiert er folgendermaßen: 1. Die Ehesituation ist bedeutsam für die Taufe. Das Vat. II und im Anschluß daran der CIC fordern vom Taufbewerber ein Versprechen zu und eine Einübung in das christliche Leben nach den Geboten der Kirche. Das Rituale fordere selbst in Todesgefahr einen tadellosen Lebenswandel des Taufbewerbers, womit die Polygamie nicht vereinbar sei. Auch in den klassischen Missionsländern werden Taufbewerber, deren eheliche Situation nicht geordnet werden kann, nicht zur Taufe zugelassen. Die DBK hat in ihren „Richtlinien für die ökumenische Praxis" verfügt, daß die Konversion eines in ungültiger Ehe Lebenden nicht möglich ist, wenn die Aufnahme eine bedingte Taufspendung voraussetzen würde. Von lehramtlicher Seite werden wiederverheiratete Geschiedene als schwere Sünder bezeichnet und von der Eucharistie ausgeschlossen. 2. Die Taufe ist (auch) ein Sakrament der Sündenvergebung. Diese aber setzt Reue voraus. Wer sein Leben in einer ungültigen Ehe nicht bereut, ist für die Taufe nicht recht disponiert. 3. Bei der Taufe eines Erwachsenen werden zugleich auch die anderen Initiationssakramente Firmung und Eucharistie gespendet, für die der in ungültiger Ehe Lebende ebenfalls nicht recht disponiert ist. Ein Auseinanderreißen der Initiationssakramente ist in diesem Fall nicht gerechtfertigt. Für die verwaltungskanonistische Praxis macht der Vf. deshalb folgenden Vorschlag: Lebt ein Taufbewerber in ungültiger, nicht zu ordnender Ehe, muß er zunächst zur Trennung angehalten werden. Ist er dazu (noch) nicht bereit, ist ihm zu vermitteln, daß er als Katechumene bereits mit der Kirche verbunden ist. Wenn es ernsthafte Gründe gegen eine Trennung gibt, muß der Taufbewerber sich zur cohabitatio fraterna verpflichten. Die Formulierung dieser Verpflichtung lehnt der Vf. an die Kautelenleistung bei der konfessionsverschiedenen Ehe an:

1. Wollen Sie in Ihrer Lebenssituation als katholischer Christ leben und den Glauben bezeugen?
2. Als katholischer Christ haben Sie die Pflicht, Ihr Leben nach den Geboten Gottes und der Lehre der Kirche auszurichten. Versprechen Sie, sich nach Kräften darum zu bemühen, in Ihrer Lebensgemeinschaft sich aller Akte zu enthalten, die allein Eheleuten vorbehalten sind, soweit das in Ihrer Lebenssituation möglich ist? (176)

Dies sind deutliche und auch harte Worte, die zugleich erklären, warum es dem Vf. im ersten Teil der Arbeit so wichtig, die Einschränkungen des Rechts auf Taufe herauszustellen. Man kann die Dinge sicher so sehen, und der Vf. begründet sie auch theologisch. Die Formulierung des Versprechens, das der Taufbewerber laut Vorschlag des Vf.s ablegen soll, macht jedoch auch schon die Schwierigkeit deutlich. Es ist in Anlehnung an das Versprechen des Katholiken in einer konfessionsverschiedenen Ehe im Hinblick auf die katholische Taufe und Erziehung der Kinder formuliert. Wenn man die Anmerkung 14 der Anmerkungstafel zum Ehevorbereitungsprotokoll der DBK dazu liest, rechnet der Gesetzgeber von vornherein mit der Möglichkeit, daß die Entscheidung gegen die katholische und für die evangelische Taufe ausfällt, und zwar aus ökumenischen Gründen: Auch die evangelische Taufe ist ein Gut. Ist das im Fall des „Taufversprechens" auch so? Wenn jene „Akte, die allein Eheleuten vorbehalten sind," in einer ungültigen Ehe sündhafte Akte sind, darf dann von vornherein mitgedacht werden, daß der Taufbewerber solche sündhaften Akte setzen wird? Ist das Versprechen dann nicht von vornherein ein Farce? Zumindest macht die Formulierung deutlich, daß man hier in der Praxis auf große Schwierigkeiten stößt. Bereits das Vat. II hatte darauf hingewiesen: „Wo nämlich das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten und das Kind als Ehegut in Mitleidenschaft gezogen werden" (GS 51). Zudem sollte bedacht werden, daß der Taufbewerber diese ungültige Ehe zu einer Zeit eingegangen ist, in der er womöglich von der diesbezüglichen Lehre der Kirche noch gar nicht wußte, deshalb kein Sündenbewußtsein haben konnte und die Ehe in gutem Glauben geschlossen hat. Es besteht außerdem eine schwere Gewissenspflicht zum Eintritt in die Kirche für denjenigen, der zum Glauben gefunden hat. Muß dann aber die Güterabwägung zwischen der Heilsnotwendigkeit der Taufe bzw. Kirche und dem Leben in einer ungültigen Ehe, die der Taufbewerber trotz guten Willens nicht ordnen kann, nicht zugunsten des Eintritts in die Kirche ausfallen? Bestünde nicht ansonsten die Gefahr, daß der Bewerber sich einer anderen Religionsgemeinschaft zuwendet?

Man sieht, das Buch regt zur Diskussion an, und das macht es wertvoll, auch wenn man verschiedene Meinungen vertritt.

Münster Reinhild Ahlers

Philosophie

Gloyna, Tanja: **Kosmos und System.** Schellings Weg in die Philosophie. – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002. VIII, 301 S. (Schellingiana, 15), pb € 62,00 ISBN: 3–7728–2199–5

Wie so oft ist es auch bei dieser Arbeit, die im Jahr 1999 vom Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin als Diss. angenommen wurde, der Untertitel, der deutlich macht, worum es der Vf.in geht: nämlich um eine philosophiegeschichtliche Darstellung des Weges Schellings in die Philosophie, d. h. von dem Weg, der ihn während der Jahre im Tübinger Stift zu seiner 1795 entstandenen Arbeit *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* führt. Daß dieser Weg sich tatsächlich als Denk*weg* rekonstruieren läßt, d. h. daß er das Ergebnis vorangegangener Studien ist, in denen sich Schelling mit einer Reihe von Werken auseinandersetzt, die in jenen Jahren allgemein bekannt waren, dies zu begründen ist die Intention der Arbeit, wie sie in der Einleitung (1–18) vorgestellt wird. So untersucht sie die Studienhefte Schellings sowie seine ersten Abhandlungen auf ihre Entstehungsbedingungen und interpretiert sie im Blick auf ihre Quellen und Vorlagen, soweit diese sich eruieren lassen. Der Wandel von einer in der Tradition des christlichen Platonismus stehenden philosophischen Theologie hin zu einer „ersten Philosophie", die die Trias von Gott, Welt und Mensch durch die Trias von absolutem Ich, Nicht-Ich und empirischem Ich ersetzt, wird dabei als ein Weg nachgezeichnet, der innerhalb von Schellings Verständnis der Philosophiegeschichte durchaus konsequent ist. Denn er versteht diese als „die Geschichte eines Fortschritts, in welchem ‚Wahrheit' auf ihre vollständige Entfaltung unter den Bedingungen der Welt-Zeit drängt: Geschichte der Philosophie" (2f). Diese als Kontinuität verstandene Geschichte, in der sich sowohl ihr vollkommenes System wie auch ihre Geschichte gleichermaßen und voneinander abhängig darstellen, ist auch die Grundlage der weiteren Entwicklung Schellings, bei der es immer wieder und je neu um diese geschichtliche Entfaltung der Wahrheit geht.

Konkret festmachen läßt sich dieser Wandel am unterschiedlichen Verständnis Platons. Stellte sich Schelling, wie der erste Teil („Die Vorgeschichte": 19–74) anhand seiner 1792/93 entstandenen Studien und ihrer Quellen zeigt, zunächst in die Reihe des sogenannten christlichen Platonismus, so wird in dem Anfang 1794 entstandenen *Timaeus* der Wechsel der Perspektive deutlich. Die Vf.in stellt im zweiten Teil („Der *Timaeus*": 75–198) diese erst vor einigen Jahren edierte Schrift Schellings zunächst in den ihr zugrunde liegenden Quellen vor (F. V. Plessing, W. G. Tennemann, K. L. Reinhold, J. Schulze) und zeigt dann auf, inwieweit sich darin ein neues Verständnis Platons findet. Denn hier erkennt Schelling in der *Übertragung* des Subjektiven auf das Objektive den Schlüssel zum Verständnis der Platonischen Philosophie und entwickelt damit ein Denkmodell, das im weiteren Verlauf des Schellingschen Denkens immer wieder aufgenommen wird (vgl. 12–18). Indem Schelling in-

folge seiner bewußten Weiterführung des Kantschen Denkens diese Übertragung zurücknimmt, gelangt er schließlich zu den Entwürfen seiner „ersten Philosophie", die der dritte Teil („Die erste Philosophie": 199–274) anhand der 1794/95 entstandenen Schriften *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* und *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* darstellt und in denen die (vermeintliche) Vollendung des Systems sowohl der dogmatischen wie der kritischen Philosophie erfolgt.

Etwas abrupt endet damit die Arbeit. Eine (nochmalige) kurze Zusammenfassung und v. a. ein über die Hinweise in der Einleitung hinausgehender Ausblick auf den weiteren Denkweg Schellings wären wünschenswert gewesen. Als Anhang findet sich eine hilfreiche Datierung der von Schelling im Tübinger Stift verfaßten Schriften, ein Literaturverzeichnis sowie ein Namen- und Stichwortregister. Auf jeden Fall hat G. mit dieser Arbeit eine sehr interessante und auch (was gerade in diesem Themenfeld nicht immer selbstverständlich ist) gut lesbare Studie zum Denkweg des frühen Schelling vorgelegt, die gerade im Aufweis der Eingebundenheit in die philosophische Diskussion seiner Zeit zu überzeugen weiß und die in der Konzentration auf eine begrenzte Zeitspanne zugleich einen Zugang zur Philosophie Schellings und zu den denkerischen Bemühungen jener Zeit zu weisen vermag.

Paderborn Burkhard Neumann

Mogk, Rainer: **Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens.** Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern. – Berlin / New York: de Gruyter 2000. XIII, 480 S. (Theol. Bibliothek Töpelmann, 106), pb € 118,00 ISBN: 3–11–016757–3

Drei Grundsätze erweisen die Weltansicht Immanuel Kants (1724–1804) nach dem Urteil Wilhelm Herrmanns (1846–1922) als den Forderungen des Evangeliums entsprechend: 1. „Die Wissenschaft besitzt keine abschließende Erklärung der Welt; die Welt bleibt ihr schließlich immer ein Geheimnis." (115) 2. „Die Wissenschaft kommt weiter in der Erkenntnis des Wirklichen, und die Welt ist infolgedessen eine Stätte unserer Arbeit." (ebd.) 3. „Von der Welt der Wissenschaft gibt es keinen Übergang in die Welt des Glaubens. Keine wissenschaftliche Anstrengung vermag die Wirklichkeit dessen festzuhalten, woran unser Glaube hängt." (ebd.)

Namentlich letzterem Grundsatz habe Kant dankenswerterweise nachdrücklich Geltung verschafft, indem er „die sinnlose Verbindung zwischen Glauben und Wissen mit den Messern seiner Kritik" (121) trennungsscharf zerschnitten und deutlich gemacht habe, „daß sich die Gewißheit des Glaubens nicht auf die wenigen zugänglichen Resultate der Wissenschaft stützt, sondern auf die allen Menschen verständliche, in ihrer ewigen Notwendigkeit faßbaren Forderungen der Sittlichkeit" (122). In der Verhältnisbestimmung von Religion und Sittlichkeit sieht Herrmann allerdings zugleich die Schranke des Kantschen Denkens: „*Kant* hat gemeint, der religiöse Glaube an den liebevollen und allmächtigen Gott sei eine einfache Folgerung aus der sittlichen Forderung. Wer die letztere sich wirklich zu Herzen nehme, komme ganz von selbst auf die befreiende Erkenntnis Gottes. Das ist nicht wahr und kann nicht wahr sein. Denn der Glaube ist nicht eine Frucht, die der in sittlicher Kraft stehende Mensch hervorbringt; sondern der Glaube ist eine Kraft, die dem sittlich schwachen und verlorenen Menschen geschenkt wird, um ihn zu retten. Und dieser rettende, sittlich befreiende Glaube wird uns geschenkt, indem die eine Tatsache unserer Welt, durch die uns Gott vernehmlich wird, auf uns wirkt, Jesus Christus. Durch ihn wird uns der wahrhaftige Gott vernehmlich, weil wir vor der Erscheinung dieses Menschen die Wirklichkeit des Gottes, der sich unser in unseren sittlichen Nöten annimmt, nicht verleugnen können. Der Eindruck dieser wunderbar gespannten Seele erhebt uns immer wieder zu der Zuversicht, daß ein liebevoller Wille der allmächtige Grund alles Daseins ist und daß wir durch ihn zu einem ewigen Gute, zu einem seligen Leben in sittlicher Freiheit berufen sind. Wer dazu gebracht wird, indem er sich die Tatsache, daß Jesus in unserer Welt vorhanden ist, zu Herzen nimmt, der glaubt an ihn wie ein rechter Christ, und wenn er auch von den schwierigen Lehren der Kirche über die Gottheit Christi nie etwas gehört hätte. Und der Kleinste von denen, die Jesum Christum so verstehen und so seine Erscheinung für sich verwerten, ist in demjenigen, was überhaupt dieses Lebens der Mühe wert macht, größer als der große *Kant*." (122)

Mit diesen Worten beendete Wilhelm Herrmann einen lange Zeit unveröffentlichten Vortrag, den er im Herbst 1884 vor Frankfurter evangelischen Pfarrern zum Thema „Kants Bedeutung für das Christentum" gehalten hat. (Vgl. W. Herrmann, Schriften zur Grundlegung der Theologie. Teil I. Mit Einleitung und Anmerkungen hg. v. P. Fischer-Appelt, München 1966, 104–122. Die vorangegangenen Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.) Der knappe Text kann in bündiger Form einen Eindruck davon verschaffen, wie eng Herrmanns Theologie in Konstruktion und Kritik auf das Kantsche Denken bezogen war. Namentlich das zentrale Thema seines Werkes, das Wesen der Religion in ihrem Verhältnis zur wissenschaftlichen Welterkennntnis und zur Sittlichkeit, ist ganz von der Kant-Rezeption und der Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern her entwickelt. Dies hat Mogk in seiner im WS 1998/99 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München angenommenen Diss. in Bestätigung und Weiterführung bisheriger Forschungen minutiös und detailliert nachgewiesen. Er hat damit einen wichtigen Beitrag geliefert zu einem kontextuellen Verständnis des Werkes des, wie es im Herrmann-Artikel der TRE heißt, „bedeutendsten Systematikers der Ritschl-Schule" (TRE XV, 171), dessen Relevanz für die Theologie „bis jetzt kaum ausgeschöpft" (RGG3 III, 277) sein dürfte.

M.s Arbeit basiert nach eigenen Angaben auf der „Annahme, daß die Begründung der Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens auf der Grundlage der kantischen Philosophie und in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern die entscheidene Fragestellung ist, von der aus sich Herrmanns Denkweg insgesamt verstehen läßt" (35). Die drei Brennpunkte der Beschäftigung mit Herrmann sind entsprechend, wie einleitend ausgeführt wird, die theologische Kantrezeption, der Neukantianismus als die zeitgenössische Schulphilosophie und die Allgemeingültigkeitsbegründung, welche die erkenntnisleitende Gesamtheitsperspektive bestimmt. Als unterscheidbare Werk- bzw. Schaffensphasen werden dabei eigens ins Auge gefaßt erstens die studentische Zeit Herrmanns (1868–1871), zweitens das Frühwerk (1876–1884), drittens eine mittlere Schaffensperiode (1884 bis ca. 1902) sowie viertens das Spätwerk (ca. 1903–1921). Einen besonderen Reiz der Studie macht es aus, daß zwei im Archiv der Universität Halle befindliche handschriftliche lateinische Preisschriften des Studenten Herrmann, die sich mit der Thematik von Moral und Religion bei Kant befassen, sowie Herrmanns handschriftliche lateinische Examensschrift zum Glaubensbegriff Kants im Vergleich mit demjenigen des Apostels Paulus erstmals ausgewertet werden. Dadurch fällt Licht auf das bisherige Dunkel der frühesten Stadien der – bereits damals von Lotze beeinflußten – Kantinterpretation Herrmanns. Schade nur, daß das Jacobischriftchen von 1869 als verloren gelten muß (vgl. 43, Anm. 25).

Nach einem konzentrierten Überblick über die Herrmann und den Marburger Neukantianismus sowie Rudolf Hermann Lotze betreffende Forschungslage skizziert der Vf. biographische und philosophische Grundlagen für Herrmanns Denkweg. Dabei wird nicht nur gezeigt, daß sich dieser früh schon als „regelrechter Kant-Interpret" (44) hervorgetan hat und daß „der Habilitand Herrmann die Erkenntnis der Konvergenz des Evangeliums mit Kant als den Ertrag seines Studiums" (47) angeben kann, es wird auch überzeugend deutlich gemacht, daß Kant für Herrmann lebenslang die entscheidende philosophische Bezugsgröße blieb. Dabei fungiert Lotzes Philosophie als maßgebender Faktor von Herrmanns Kantinterpretation. Seine biographischen und werkgeschichtlichen Beziehungen zu diesem sowie zu den Mitmarburgern Cohen und Natorp werden im einzelnen (vgl. 53–62) nachgezeichnet. Als weitere Philosophen kommen der Spätidealist Bergmann, Dilthey und Bergson in Betracht (vgl. 63–67). So entsteht ein facettenreiches Bild des geistesgeschichtlichen Kontexts der Herrmannschen Anfänge, was die Zentralstellung Kants nur noch einmal bestätigt. Im übrigen ist allein schon der Titel der Schrift über „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" von 1879, aus welcher der Vf. den grundlegenden Ansatz des Herrmannschen Frühwerkes vorrangig erhebt, ein weiterer Beleg hierfür.

Bevor der Inhalt dieser Schrift explizit gewürdigt wird, analysiert M. nach einer knappen Charakteristik der Epoche des Neukantianismus in seinen Vertretern Lotze, Cohen und Natrop (vgl. 79–97) die bereits angesprochenen Kant-Arbeiten des Studenten Herrmann (98–146). Dieser Abschnitt gehört nach meinem Urteil zu den Höhepunkten der Arbeit. Denn hier betritt der Vf. nicht nur Neuland der Forschung, er kann auch präzise beweisen, worin Herrmanns Ablehnung jeder rationalen Theologie und seine zeitlebens festgehaltene Grundannahme, daß die Vernunft auf theoretischem Wege zu keiner Erkenntnis Gottes gelangen kann, ihren Ursprung haben. Wenn infolgedessen die praktische Vernunft zum Rahmen des religiösen Glaubens erklärt wird, so geschieht auch dies in unmittelbarem Anschluß an Kant, wenngleich Herrmann eine moralische Funktionalisierung der Religion vermeiden und deren konstitutive Funktion für die Sittlichkeit behaupten möchte. Zu diesem Zweck richtet er seine besondere Aufmerksamkeit auf immanente Widersprüche Kants, wie sie besonders im Zusammenhang des Verhältnisses von Pflicht und Neigung, Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Tugendübung und Glückseligkeit zutage treten. Be-

merkenswert ist, daß zur Lösung dieser Aporien ausdrücklich auf Schleiermacher rekuriert wird, der freilich seinerseits nicht unkritisiert bleibt. Bemerkenswert ist ferner, daß sich in den studentischen Kantarbeiten Herrmanns bereits ein Hinweis auf das entscheidende Argument findet, „auf das er den Allgemeingültigkeitsbeweis stellen wird: Wenn das moralische Gesetz nicht als realisierbar gedacht werden kann, bricht es in sich zusammen, weil die Notwendigkeit auch an der Umsetzbarkeit hängt." (138f)

Auf die Durchführung dieses Allgemeingültigkeitsbeweises, den der Vf. entschieden von Apologetik und dem Nachweis der Absolutheit des Christentums im Unterschied zu anderen Religion abgehoben wissen will, ist der umfangreiche Abschnitt über „Herrmanns Denkweg in Auseinandersetzung mit der Philosophie" (vgl. 147–424) ausgerichtet, der das Zentrum der Untersuchung bildet. Die Notwendigkeit einer Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens, wie sie die Systematische Theologie zu leisten hat, liegt in diesem selbst begründet, insofern der Glaube die überindividuelle und universale Gültigkeit dessen voraussetzt und voraussetzen muß, woran er glaubt. Vorgezeichnet findet Herrmann den Weg der Allgemeingültigkeitsbegründung, wie erwähnt, durch Kants Verhältnisbestimmung von Religion und Sittlichkeit. Indes reproduziert Herrmann diese Verhältnisbestimmung nicht einfachhin, sondern schreitet von bloßer Kantauslegung zu produktiver Kantaneignung fort. Statt die Religion in Sittlichkeit aufzulösen, nimmt er eine Aporie Kantscher Sittlichkeitstheorie zum Anlaß, die konstitutive Bedeutung der Religion für die Sittlichkeit zu begründen. „Indem Herrmann in den Preisschriften auf das Problem des Übergangs von der Geltung des kantischen Sittengesetzes hin zu seiner Verwirklichung am Ort des konkreten Individuums stieß, wußte er um eine ergänzungsbedürftige Lücke in Kants Ethik. Irgendwann in den Jahren zwischen 1871 und 1878 muß es Herrmann deutlich geworden sein, daß er an dieser Stelle die Philosophie Kants in die Allgemeingültigkeitsbegründung einbauen konnte, ohne in dessen Religionsphilosophie zu verfallen." (159) Die Grundstruktur der Argumentation ist stets die, daß die geoffenbarte Religion das Verwirklichungsproblem löst, das beim Übergang vom noumenalen zum phänomenalen Ich, vom Autonomiebewußtsein reiner Sittlichkeit zum leibhaftigen Individuum entsteht. Der von Schleiermacher und Lotze angeregte Zentraleinwand gegen Kant moniert die Unkonkretisierbarkeit sowie schließlich die Unrealisierbarkeit des vom kategorischen Imperativ proklamierten Sittengesetzes. Um individuell angeeignet und damit konkretisiert und realisiert werden zu können, bedarf die Kantsche Ethik einer Ergänzung durch die geoffenbarte Religion. Diese Ergänzung aber ist von konstitutiver Bedeutung, insofern die Unrealisierbarkeit des Sittengesetzes dieses an sich selbst auflösen würde. Die These lautet: Erst die Religion als die Überzeugung von der Realität der Kraft, welche die Welt mit verborgener Macht dem höchsten Zweck des Menschen unterstellt, ermöglicht die konkrete Entwicklung des sittlichen Selbst. Religion kann daher weder auf Ethik reduziert, noch aus dieser abgeleitet werden.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, daß Herrmann den Begriff des Ding-an-sich, statt ihn als Grenzbegriff im Rahmen der theoretischen Vernunft zu deuten, praktisch faßt und mit dem die sittliche Persönlichkeit begründenden Selbstgefühl weltüberlegener Subjektivität verbindet. Von daher erhellt der Sinn des nachfolgend zitierten, auch bei M. an entscheidender Stelle begegnenden Schlüsselsatzes aus der Programmschrift „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit": „Derjenige religiöse Glaube, welcher uns ermöglicht, uns als ein von der Welt unabhängiges Ganzes *zu fühlen*, so daß wir die Forderung des Sittengesetzes, uns als ein von der Welt unabhängiges Ganzes *zu denken*, verstehen können, ist allgemeingültig." (W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie, Halle 1879, 275. Bei M. 243.) Der Vf. zieht daraus folgenden interpretatorischen Schluß: „Herrmann bemüht sich, den in der Glaubensgewißheit enthaltenen Allgemeingültigkeitsanspruch des Christentums als im Zusammenhang mit der Sittlichkeit einsehbar darzulegen. Seine Überzeugungskraft gewinnt der Anspruch dadurch, daß die Religion die konkrete Anwendbarkeit des zuvor anerkannten Sittengesetzes gewährleistet. Der Akzent liegt dabei auf den überindividuellen Bedingungen, die der Realisierbarkeit des Sittengesetzes im Wege stehen." (244)

Bleibt hinzuzufügen, daß die geschichtliche Gottesoffenbarung, wie sie in Jesus Christus statthat, für die Begründung des religiösen Selbstgefühls und damit auch für die Realisierung der Sittlichkeit unentbehrlich ist. Freilich wird dieser Aspekt im Frühwerk Herrmanns mehr angedeutet als ausgeführt. Ihn genauer auszuführen, blieb den späteren Schaffensperioden vorbehalten. Der Ansatz, die Allgemeingültigkeitsbegründung christlicher Religion nicht mittels der Metaphysik, sondern mittels eines der Kantschen Ethik internen Problems anzugehen, wird dabei beibehalten. Die Fortführung dieses bereits im Frühwerk entwickelten Ansatzes in einer ersten Lösungsvariante wird von M. mit der Wendung umschrieben: „Die Überwindung der sittlichen Not durch Jesus Christus." (293) Sie ist auf Herrmanns Auffassung bezogen, „daß die Kraft zur Erfüllung des Sittengesetzes durch den zum Guten unfähigen Menschen durch Jesus Christus vermittelt wird" (ebd.; bei M. hervorgehoben). Stärker als zuvor betont Herrmann nun die Bedeutung der Geschichte für den christlichen Glauben und bemüht sich zugleich um eine hamartiologische Vertiefung der Verhältnisbestimmung von Religion und Sittlichkeit (vgl. bes. 320ff). Stärker als zuvor gilt die Aufmerksamkeit ferner dem Unvermögen und Widerstreben des Einzelnen bezüglich der Erfahrung des Sittengesetzes, welches Unvermögen und Widerstreben im Erlebnis der Erlösung von sittlicher Not durch Jesus Christus überwunden wird, der die Kraft zur Erfüllung des Sittengesetzes vermittelt.

Eine zweite Lösungsvariante in der Durchführung des ursprünglichen Ansatzes kennzeichnet der Vf. mit der Formel „Die Religion als Wahrwerden des eigenen Lebens" (345). Diese zweite Variante war nach M.s Urteil wegen einer unlösbaren Aporie nötig geworden, in welche die erste Lösungsvariante geführt hatte. „Herrmann ist in eine Zwickmühle geraten: Für die Allgemeingültigkeit muß er die Freiheit zum sittlich Guten und zugleich die Unfähigkeit bei allen Menschen darlegen, um dann die Erlösung durch Jesus Christus daran anzuschließen. Beides kann aber nicht gleichzeitig bewiesen werden. Diese innere Aporie läßt seine erste Lösungsvariante in einer Sackgasse enden. Der Versuch, das kantische Sittengesetz und die christliche Offenbarung zu verbinden, scheitert an einem Selbstwiderspruch." (343)

Um diesen Selbstwiderspruch zu beheben, lockert Herrmann für seine erstrebte Begründung der Allgemeingültigkeit der christlichen Religion nach Urteil des Vf.s deren Verhältnis zur Sittlichkeit, um sie wieder stärker an das Selbstgefühl anzuschließen. Was damit näherhin gemeint ist, entfaltet M. auf den Seiten 345–418, die ich zum Zwecke eigener Urteilsbildung nachdrücklich zur Lektüre empfehle. Dabei sind die Seiten 356–373 sowie 404–418 von besonderer Wichtigkeit, da dort die systematischen Grundaspekte von Herrmanns Neuorientierung skizziert werden, wohingegen die dazwischen liegenden Erwägungen insonderheit die Frage zu beantworten suchen, ob diese Neuorientierung durch die (vermeintlich oder tatsächlich) neukantianische Auflösung der Religion in Sittlichkeit veranlaßt worden sei. Aus den angegebenen Passagen geht zugleich hervor, wo M. verbleibende offene Probleme in Herrmanns reifem Systementwurf sieht. Eine Zusammenfassung des Gesamtertrags (vgl. 419–424) ist ebenfalls beigegeben. Sie stellt noch einmal klar, daß unbeschadet aller modifizierenden Systemfortschreibungen Kant „von Anfang bis Ende Herrmanns philosphischer Hauptgewährsmann" (422) war.

M.s Arbeit schließt mit einem Ausblick auf die Wirkungsgeschichte der Herrmannschen Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens bei Karl Barth und Rudolf Bultmann (vgl. 425–448), die theologiegeschichtliche Kontinuität bei aller gegebenen Diskontinuität erkennen läßt. Die Grundthesen lauten: „Barth und Bultmann führen Herrmanns zweite Lösungsvariante fort. Barth verzichtet wie Herrmann auf eine Begründung der Allgemeingültigkeit mit Hilfe der Wissenschaft und der Ethik. Er radikalisiert die Eigenständigkeit und Selbstbegründung der Religion. Den Ansatz bei der Frage des Menschen nach sich selbst kehrt er um in den Ansatz beim Selbst Gottes und verlegt den Allgemeingültigkeitsanspruch in die Offenbarung. Bultmann setzt das existentielle Religionsverständnis des späten Herrmann fort, bekennt sich aber zur allgemeingültigen philosophischen Daseinsanalyse als rein formalem Vorverständnis für den christlichen Glauben. Vom philosophischen Standpunkt aus stellt sich der Glaube als eine – wenn auch nur verlorene und sinnlose – Möglichkeit dar." (425; bei M. hervorgehoben) Im Anschluß daran kommt der Vf. u. a. auf die Kontroverse zwischen Ebeling und Pannenberg über die Evidenz bzw. Krise des Ethischen zu sprechen, ohne allerdings selbst eine eindeutige Stellung zu beziehen.

M. hat einen wichtigen Beitrag zur Herrmann-Forschung geleistet, die er an einigen entscheidenden Punkten erheblich weiterführt. Das betrifft nicht nur die bisher unbearbeitetes Archivmaterial verwertenden Studien zum frühen Herrmann. Das gilt auch für die eindringlichen Analysen zu dessen reifem Werk. Das bestimmende Grundanliegen Herrmanns, die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens im Zusammenhang einer Theorie praktischer Vernunft so vorzunehmen, daß eine moralische Funktionalisierung der Religion verhindert und deren konstitutive Bedeutung für die Begründung der Sittlichkeit deutlich wird, tritt ebenso klar zutage wie die Tatsache, daß der unter den Bedingungen des Marburger Neukantianismus rezipierte Kant für Herrmann lebenslang die entscheidende philosophische Bezugsgröße geblieben ist.

München Gunther Wenz

Schumacher, Bernard N.: **Rechenschaft über die Hoffnung.** Josef Pieper und die zeitgenössische Philosophie. Aus dem Französischen von Jutta Danner. – Mainz: Matthias-Grünewald 2000. 288 S., kt € 24,50 ISBN: 3–7867–2278–1

Diese umfassende und gründliche Studie der Hoffnung behandelt nicht nur die Gedanken Josef Piepers, sondern eine Reihe von zeitgenössischen Philosophen, die in Vergleich zu Pieper gesetzt werden. Nach der Aufzeichnung der anthropologischen und ontologischen Grundlagen der menschlichen Hoffnung entfaltet Schumacher charakteristische Merkmale dieser Hoffnung, wobei er der Natur, den Eigenschaften, dem Objekt, dem Inhalt, dem Grund und der Berechtigung der menschlichen Hoffnung jeweils einzelne Kap. widmet. Zum Schluß behandelt der Vf. das Verhältnis von Hoffnung und Geschichte im Hinblick auf das Ende der Zeit – ein von Pieper ausführlich bearbeitetes Thema. Danach geht er auf den Gegensatz der Hoffnung, d. h. auf Vermessenheit und Verzweiflung ein. Der Tod wird als „Nicht-Hoffnung" beschrieben und die Bedeutung der Geschichte und deren Ende in Hinblick auf die Hoffnung werden aufgezeigt. Es werden zwei Dimensionen der Hoffnung unterschieden: eine alltägliche und eine fundamentale Hoffnung. Pieper versteht das mensch-

liche Leben als ein wechselseitiges Geschehen zwischen der vorgegebenen menschlichen Natur und ihrem freiheitlich auf Erfüllung gerichteten „Ganz-Sein". Er spricht auch der fundamentalen (metaphysischen) Hoffnung ein reales Endziel zu. Sehnsucht und Liebe charakterisieren somit wesentlich die gegenwärtige menschliche Situation. S. macht darauf aufmerksam, daß Pieper für die gewöhnlichen Merkmale der alltäglichen Hoffnung wenig Interesse zeigt. S. kritisiert Piepers Auffassung, daß die Tugend der Hoffnung allein als theologische Tugend auftreten kann, und behauptet, daß es auch eine rein natürliche Tugend der Hoffnung gibt. Pieper hingegen gründet seine Position auf eine Ontologie der Subjekt-Objekt-Beziehung und auf eine Seinsmetaphysik. Demnach ist Hoffnung eine liebende Bejahung der Wirklichkeit insgesamt und grundsätzlich.

Die besondere Leistung des Buches liegt in den eingehenden vergleichenden Darstellungen mehrerer Zeitgenossen Piepers: z. B. Ernst Bloch, Jean Paul Sartre, Teilhard de Chardin, Gabriel Marcel und Martin Heidegger. Aus der Konfrontation mit solchen Denkern seiner Gegenwart ist Piepers eigene Position entstanden. So entgegnet Pieper beispielsweise dem Vorwurf der „Jenseitsvertröstung", indem er den gleichen Vorwurf der Vorstellung entgegenhält, daß in einer undefinierten Zukunft das Glück zu erwarten sei, da diese jenseits der konkreten Existenz liege. S. zieht außerdem verschiedene psychologische, medizinische und psychiatrische Studien heran. So gelingt es Vf., die Einzigartigkeit Piepers herauszustellen und zugleich Schwächen und Auslassungen in dessen Denken zu entdecken und dafür Korrekturen anzubieten.

Münster William J. Hoye

Judentum

Weidner, Daniel: **Gershom Scholem.** Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München: Fink 2003. 415 S., kt € 44,90 ISBN: 3-7705-3754-8

Gershom Scholem (1897–1982) ist nicht nur Begründer und unerreichte Gallionsfigur der Kabbala-Forschung im 20. Jh. Als Vertreter eines antiassimilatorischen deutschen Judentums, Gegner von Martin Bubers erlebnisorientierter Chassidismus-Begeisterung und als Weggefährte des säkularen jüdischen Literaturtheoretikers Walter Benjamin, als Palästina-Exilant der zweiten Generation und als hochgeachteter Repräsentant eines historisch reflektierten und politisch abstinenten Judentums darf er inzwischen geradezu als moderner „Klassiker" (Joseph Dan) jüdischer Intellektualität gelten. Als solcher ist er in den letzten Jahren zunehmend selbst zum Gegenstand biographie- und wissenschaftsgeschichtlicher Untersuchungen[1], aber auch zum Thema kontroverser Debatten um den Ertrag seiner Forschung[2] geworden. Mit Daniel Weidners Diss. liegt nun ein weiterer gewichtiger deutschsprachiger Beitrag zu dieser Debatte vor. Sie verdankt sich nicht zuletzt dem Dunstkreis des auch für Theologen bemerkenswerten Projektes *Figuren des Sakralen in der Dialektik der Säkularisierung*, angesiedelt am Berliner Zentrum für Literaturforschung.

Um es gleich vorwegzusagen: Die größte Leistung W.s besteht in der Systematisierung des amorphen Gesamtwerks Scholems unter Reflexion seiner – wie W. im Titel formuliert und im Text solide begründet – „politischen, esoterischen und historiographischen" Dimensionen, die im deutschsprachigen Raum erst seit der Veröffentlichung von Scholems Briefen[3] und Tagebüchern[4] ins Bewußtsein treten und auch für W.s Analyse des Scholemschen ‚Schreibens' konstitutiv sind. Denn: „[d]ie vorliegende Arbeit will keine Monographie über Scholem sein, sondern seine spezifische ‚Schreibweise' untersuchen, sie fragt also weniger danach, was Scholem sagt als wie er es tut" (12). Dieses Vorhaben vollzieht sich in drei sowohl chronologisch wie thematisch profilierten Hauptteilen: *Das Politische Schreiben. Scholems zionistische Identität* (27–144), *Das esoterische Schreiben. Scholems philosophische und theologische Frühschriften* (145–290), *Das historiographische Schreiben. Scholems Religionsgeschichte der Kabbala* (291–420).

Der erste Teil der Arbeit untersucht die ‚politische Erziehung' und zeigt an den Tagebüchern, wie stark und krisenhaft das Streben nach Selbstrechtfertigung und Ortsbestimmung beim jungen Scholem ist; im zweiten Teil werden die frühen theoretischen Texte Scholems untersucht. Dabei läßt sich ein deutlicher Trend feststellen von allgemeinen Problemen (etwa der von Scholem schließlich abgelehnten neukantianischen Erkenntnistheorie) hin zu spezielleren Reflexionen über das Judentum und schließlich über einzelne Bereiche der jüdischen Überlieferung. Im dritten Teil erarbeitet W., wie Scholem ein Bild der Kabbala als religionsgeschichtlicher Bewegung entwirft. Hier wird die innere Struktur von Scholems Projekt innerhalb eines bestimmten wissenschaftsgeschichtlichen Kontextes plausibel.

W. vermag überzeugend nachzuweisen, daß Scholem nicht einfach in einer fiktiven Einheitlichkeit konsistente Forschungsergebnisse aneinanderreihte, wie dies ein bis heute gängiges Ideal suggeriert. Vielmehr zitiert er sich seit seiner Emigration 1923 nach Jerusalem immer wieder selbst, ‚überschreibt' also frühe, teilweise erst posthum publizierte Texte in neuen Kontexten und schreibt sich so selbst in die Tradition des Talmud und der Kabbala ein. Form und Inhalt seines Schreibens konvergieren auf einem Themenfeld, das Scholem selbst erst als solches konstituiert. W. wählt von diversen Kontexten, in denen eine solche Praxis des Schreibens beobachtet werden kann, die fünf wichtigsten aus: „den deutschen (Kultur-) Zionismus, den Neukantianismus v. a. Hermann Cohens, die durch Benjamin vermittelte Rezeption des Frühromantik, die antiliberale [protestantische] Theologie, die zeitgenössische Religionsgeschichte." (25) Bei dieser Aufzählung wird bereits deutlich, daß sich W. auf das Frühwerk Scholems und seine deutschsprachigen oder ins Deutsche übersetzten Publikationen konzentriert. Eine Einschränkung, die offensichtlich nicht von der Sache, sondern eher vom Autor und seinen Sprachkenntnissen her begründet ist. Die Auslassung v. a. der hebräischen Originaltexte erzeugt eine schmerzliche Lücke, dies gilt, zumal der Autor selbst bemerkt: „Die hebräische Sprache spielt für Scholems jüdische Identität von Anfang an eine zentrale Rolle" (133).

In der Durchführung seines Vorhabens, die jeweils von einer luziden Rekonstruktion der ‚Felder' begleitet wird, innerhalb derer Scholems „Schreiben" stattfindet, bewährt sich W.s leitendes Denkmodell einer fortwährenden „Reinskription" in eigene und fremde Texte und läßt das spannungsreiche Verfahren Scholems als roten Faden seines Schaffens sichtbar werden. So etwa, wenn er sein Verhältnis zum assimilativen deutschen Judentum der Kaiserzeit vor dem Hintergrund des Frühwerks charakterisiert: „Der direkt appelative Gestus von Scholems frühesten Schriften verschwindet mehr und mehr, die Texte werden (...) immer ‚objektiver', immer wieder wird das Schweigen beschworen, die Formulierungen gewollt und unverständlich: Scholem beginnt, die Sprache seiner Jugend durchzustreichen, um sich ganz von seiner Herkunft abzulösen; der Wechsel vom Deutschen zum Hebräischen [!] soll diesen Bruch vollständig machen." (38) Der *Zionist* Scholem enthüllt unter W.s Zugriff einmal mehr den messianischen Gehalt dieser säkularen Bewegung (40–55), das Verhältnis zu Benjamin erscheint als weit weniger harmonisch, als dies Scholem selber wahrhaben wollte (79–84); das gleiche gilt für seine Einwanderung nach Palästina, die bei genaueren Hinsehen durch die unmittelbare Konfrontation mit dem ‚real existierenden Zionismus' und seiner quasireligiösen Rhetorik eine tiefe Krise auslöste (104–123) und ihm seine Herkunft, die der „deutsche Professor" Scholem nie ablegen sollte, neu bewußt machte (115).

Eigentlich selbstverständlich, setzt sich W. im zweiten Hauptteil zunächst von drei problematischen Tendenzen der jüngeren Scholem-Forschung ab: der Konzentration auf ‚*Einflüsse*', die so lange ohne Ertrag bleibe, wie man „keine Kriterien hat, um die Verarbeitung dieser Einflüsse durch Scholem zu verstehen" (149), die Rekonstruktion seines Denkens mit Hilfe einer *Kumulation von Zitaten* quer zu den diversen Gattungen und Themenfeldern seines überbordenden Werkes (leider nennt W. hier die Werke nicht, gegen die sich seine Kritik richtet) sowie die Suche nach einer *Theologie* Scholems. W.s Identifikation von Theologie mit „irgendwelchen ‚letzten' Sätzen" (152) läßt allerdings auf einen ausgesprochen reduzierten Theologie-Begriff schließen. Auch sein Religionsbegriff scheint sich auf „Symbolik" zu beschränken (159).

Auch wenn W. keine dezidiert judaistischen Kenntnisse hat, was sich in einem etwas einseitigen Rekurs auf die Werke Jacob Neusners niederschlägt, kommt er auf den stärksten Seiten seiner Arbeit sowohl bzgl. Scholem als auch bzgl. der rabbinischen Tradition zu bemerkenswerten Ergebnissen. So spricht er bzgl. Scholem zutreffend von einem „Projekt der Aneignung jüdischen Erbes" (152) und bzgl. der Tradition schreibt W., sie konnotiere für Scholems eigenes Schreiben „sowohl Vorzeitigkeit des Überkommenen als auch die Gleichzeitigkeit des dauerhaft Gültigen" (154). Vom literarischen Charakter des talmudischen Kommentars – in der Forschung vielfältig histo-

[1] Joseph Dan: Gershom Scholem and the mystical dimension of Jewish history. New York (New York Univ. Pr.) 1987; Paul Mendes-Flohr (ed.): Gershom Scholem: The Man and his Work. Albany, NY (State University of New York Pr.) / Jerusalem (Israel Academy of Sciences and Humanities) 1994; Peter Schäfer (Hg.): Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1995; Elisabeth Hamacher: Gershom Scholem und die allgemeine Religionsgeschichte. Berlin (de Gruyter, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 45) 1999; Stéphane Mosès / Sigrid Weigel (Hg.): Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Köln / Weimar / Wien (Böhlau) 2000.

[2] David Biale: Gershom Scholem. Kabbalah and counter-history. Cambridge, Mass (Harvard University Press) 1982; Peter Schäfer / Joseph Dan (ed.): Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years after (Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism) Tübingen (Mohr) 1993.

[3] Gershom Scholem: Briefe 1914–1982 (3 Bde). Im Auftr. des Leo-Baeck-Instituts hg. v. Ita Shedletzky. München (Beck) 2000.

[4] Ders.: Tagebücher Bd I (1913–1917, ersch. 1995) u. Bd II (1917–1923 ersch. 2000) Frankfurt a. M. (Suhrkamp).

ristisch verfehlt – heißt es im Rückgriff auf Arnold Goldberg richtig: „Die Dialogizität der rabbinischen Literatur ist (...) eine Fiktion der dialektischen Argumentation, die ihre Aussagen durch Verkettung und Gegenüberstellung, durch Vertextung von zitierten Sprechakten macht (...) die Autoren der großen Kommentarwerke haben ihre Spuren gut verwischt: Sie äußern sich nie, sie etablieren keine Metasprache, sondern sprechen in der Sprache ihrer Quellen." (157) Mit Michael Fishbane kommt W. zu der Einsicht: „Gerade weil das Zitieren zwischen Gebrauchen und Erwähnen schwankt, manifestieret sich in ihm eine Dimension der Sprache, in der Sinn und Phänomen, Bedeuten und Erscheinen zusammenhängen: Wenn die Rabbinen die Schrift zitieren, ist diese nicht nur ein Vorrat an Zeichen, ein System der Bedeutung, sondern in ihm erscheint Gott selbst." (161) Auf den folgenden Seiten (Philosophie, 163–229) erliegt W. der Schwierigkeit, die sich allen primär als *Lektüre* angelegten Studien stellt: Die Attraktivität des Textes der u. a. um Symbol, Sprache, Mystik und Prophetie kreist, steht und fällt mit der Auswahl der – allerdings äußerst erhellenden – Zitate aus dem Primärtext (in diesem Fall einiger der erst jüngst publizierten theoretischen Frühwerke Scholems)[5].

In seiner Auseinandersetzung mit der ‚Theologie' Scholems rächt sich W.s unklarer Theologiebegriff: Einerseits stellt er fest, daß es „für Geisteswissenschaftler außerordentlich schwer [sei], sich in das Innere der theologischen Problematik einzudenken" und distanziert sich von einem reduzierten Theologiebegriff im Sinne eines „exotische[n] Set[s] letzter Sätze oder privater Überzeugungen eines Autors" (231, Anm. 415), andererseits bietet er nirgendwo eine Alternative zu solcherlei Engführungen. Obwohl also im Kontext einer klaren Darstellung von Scholems Auseinandersetzung mit S. Kierkegaard, K. Barth, S. H. Hirsch und S. L. Steinheim Scholems Fassung des „Problem(s) der paradoxen Gegebenheit der Offenbarung" (258) ebenso gesehen wird wie der theologische Ertrag des lurianischen ZimZum-Modells, nämlich die Möglichkeit „auch die gottverlassene Gegenwart noch theologisch zu denken (...) eine geschichtstheologische Überbietung aller Skepsis und allen Zweifels dar[zu]stellen, eine Theologie [!] des abwesenden Gottes samt der messianischen Erwartung seiner Wiederkunft" (260), distanziert sich W. abschließend von jeder theologischen Lesart der Scholemschen Schriften: Schließlich finde sich bei ihm kein „unerschütterlicher Glaube an die Offenbarung" (268) – wo wurde der als konstitutiv für Theologie gefaßt? Der Rückzug Gottes in sich selbst sei für Scholem „nicht als dinghaftes Geschehen oder Handeln einer göttlichen Person vorzustellen" (269) – das also ist Thema der Theologie? Und schließlich gehe es ihm „nicht um das metaphysische Problem wo Gott ist, sondern um die Frage nach der Möglichkeit theologischer Aussagen, also nach der Möglichkeit von Theologie im eigentlichen Sinn" (ebd.) – das wäre also keine Theologie? Weidners Unkenntnis neuerer (fundamental-)theologischer Diskussionen muß nicht nur einem jungen Wissenschaftler im Zentrum profilierter deutscher Geisteswissenschaft, sondern vielleicht auch der deutschsprachigen Theologie selbst und ihrer Unfähigkeit, konsistent „ad extra" zu wirken, angelastet werden.

Die Ausführungen zur Herkunft Scholems aus der Religionsgeschichtlichen Schule, seiner Ablehnung sowohl der Erlebnismystik Bubers als auch der Religionsphänomenologie im Kontext seiner Arbeit an der Kabbala (291–389) bieten ebenfalls Neues: Stärken beweist W. hier vor allem beim Vorhaben einer literaturwissenschaftlichen Rekonstruktion von Scholems Blick auf die jüdische Tradition, etwa, wenn er das produktive Mißverstehen als „eine entscheidende Kategorie von Scholems historischer Logik" erkennt (358). Über Scholems spezifisch religionshistorisches Modell der Kabbala, profiliert gegenüber einer Übersetzung in religionsphilosophische Termini, schreibt Weidner treffend: „Die kabbalistischen Konzepte haben für ihn ein Eigengewicht, daß [sic] sich gegen eine solche Übersetzung sperrt; sie religionsgeschichtlich zu analysieren, bedeutet ja gerade, zugleich Inhalt und Form zu untersuchen. Scholem will die kabbalistischen Symbole nicht als Ausdruck für etwas lesen, sondern als Terminologie, d. h. zuallererst selbstbezüglich. Das betont gerade die Materialität der Ausdrucksseite und deren Undurchsichtigkeit auf einen einfachen ‚Sinn'." (363)

Scholems Reflexionen über den Frankismus als Vorläufer der Aufklärung und der jüdischen Moderne erhalten unter Weidners Blick nahezu tagespolitischen Charakter: „Nicht Künstler oder Krieger ist für Scholem der moderne Nihilist, sondern der *Terrorist*" (400) – ähnlich wie Max Weber, Ernst Troeltsch, Jacob Burckhardt oder Franz Overbeck hatte er Nietzsche rezipiert und sich zugleich von ihm distanziert.

Weidners Arbeit stellt, gerade auch wo literaturwissenschafltiche Methoden angesichts der theologischen und religionshistorischen bzw. -philologischen Facetten im Werk Scholems auf ihre Grenzen stoßen, eine nicht nur ungemein belesene und methodisch innovative, sondern auch für den Dialog zwischen Theologie, Religionswissenschaften und anderen Geisteswissenschaften ausgesprochen anregende Lektüre dar. Die Vermittlung zwischen Historie und religiöser Praxis, zwischen Religion und Individuum, die Intellektuelle wie Gershom Scholem exemplarisch vollzogen haben, über die Analyse von Schreibstilen hinaus zum Thema eines ‚Diskurses an der Grenze' zu machen, dürfte auch für die Zukunft ein lohnendes Thema des interdisziplinären Diskurses sein.

Freiburg Joachim Valentin

[5] Ders.: Über Klage und Klagelied, Tagebücher Bd II, 128–134; Notiz über talmudischen Stiel, ebd., 311–312; Über Jona und den Begriff der Gerechtigkeit, ebd., 522–532.

Theologie / Grenzfragen

Chenu, Marie-Dominique: **Leiblichkeit und Zeitlichkeit**. Eine anthropologische Stellungnahme. Aus dem Französischen von Otto Hermann Pesch und Michael Lauble, mit einer werkbiographischen Skizze von André Duval und einer Einführung von Christian Bauer, Thomas Eggensberger und Ulrich Engel. – Berlin: Morus-Verlag 2001. 77 S. (Collection Chenu, 1), kt € 6,80 ISBN: 3–87554–356–4

Die Veröffentlichung eines Textes des Dominikaner-Theologen Marie-Dominique Chenu (1895–1990) in deutscher Sprache ist ein seltenes Ereignis, das Erwähnung verdient. Daß mit der hier zu besprechenden Broschüre eine Reihe eröffnet wird, die weitere wichtige Texte von Chenu in deutscher Übersetzung zugänglich zu machen verspricht, läßt hoffen, das Projekt möge dazu beitragen, daß dieser große französische Theologe in der deutschsprachigen Theologie des 21. Jh.s etwas von der Beachtung findet, die ihm zu Lebzeiten weitgehend versagt geblieben ist.

Die Hg., das Team des im Jahr 2000 in Berlin in Verantwortung des Dominikanerordens gegründeten *Instituts M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin*, haben für den ersten Bd ihrer neuen Reihe einen Text ausgewählt, der in vielfacher Hinsicht als höchst charakteristisch für das theologische Schaffen Chenus – und für dessen bleibende Aktualität unter den gegenwärtigen Bedingungen des Theologietreibens im ekklesialen Kontext – anzusehen ist: Die Studie „Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme" (Orig.: Situation Humaine. Corporalité et Temporalité) hat Chenu für einen Kongreß zur mittelalterlichen Philosophie in Leuven verfaßt. 1960 veröffentlicht, stammt sie aus dem Jahr 1958, dem Todesjahr Pius' XII., dessen Pontifikat ziemlich genau die Zeit der persönlichen Konfliktgeschichte Chenus mit dem römischen Lehramt abdeckt, wie die Hg. in ihrem einführenden Beitrag festhalten (vgl. 8).

Der Text kann als eine Art „double voiced discourse" (E. Showalter) gelesen werden: In der Aufarbeitung der konkurrierenden anthropologischen Positionen, die in der Theologie des 13. Jh.s miteinander im Widerstreit lagen – platonisch-augustinisch geprägte Denker wie Bonaventura und aristotelisch ausgerichtete Denker wie v. a. Thomas von Aquin –, nimmt Chenu implizit Stellung zu den (bis heute nicht wirklich erledigten) theologischen Kontroversen des 20. Jh.s: um die Geschichtlichkeit der Theologie, um das Kirche-Welt-Verhältnis und um eine Vielzahl von Derivaten, die sich aus diesen Konfliktlinien bis heute ableiten – die Hg. benennen aktuelle Anknüpfungspunkte vom Streit um die Befreiungstheologie in den 80er Jahren des 20. Jh.s bis zum gegenwärtigen Konflikt um die kirchliche Beteiligung an der Schwangerschaftskonfliktberatung im staatlichen System (vgl. 16–18).

„Leiblichkeit und Zeitlichkeit sind die zusammengehörigen Koordinaten der *Situation* des Menschen." (47) Das ist der Leitgedanke des Beitrags, in dem Chenu die *Situation* (in Abgrenzung zu *Natur* bzw. *Wesen*) des Menschen als „In-der-Welt-Sein" erschließt (24). Er tut dies, indem er Grundlinien der differenzierten theologischen Debatte des 13. Jh.s nachzeichnet, in der – auf der überlieferten Grundlage eines biblisch informierten, aber durch die „Brille Augustins" gelesenen Zeitverständnisses – um die Alternative von Essentialismus oder Realismus und die daraus resultierenden Konsequenzen für das Verständnis von Wahrheit, Geschichte und Gesellschaft ge-

rungen wird. Ohne den Duktus einer brillanten theologiegeschichtlichen Abhandlung zu verlassen, nimmt Chenu so nicht nur zu historischen Streitfragen, sondern implizit auch zu den die theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 20. Jh.s strukturierenden Konflikten Stellung. Bezeichnend erscheint dabei, daß er in der Aufhellung der Diskussionslinien der mittelalterlichen Kontroverse v.a. eine Lanze für die Pluralität der Auffassungen und für die wechselseitige Inspirationskraft pluraler Lösungsansätze bricht – gegen den Hang zu einer monolithischen Festlegung bestimmter theologischer Überzeugungen oder bestimmter theologischer Gewährsleute als einzig und zeitüberhoben wahr. Das Plädoyer gegen das (geschichtsvergessene) Konstrukt einer „philosophia perennis" bestimmt die Darlegung und ihr kritisches Potential.

Die „Zweigleisigkeit" des Diskurses, die für das theologische Œuvre Chenus insgesamt kennzeichnend ist (vgl. dazu die Dokumentation des Chenu-Kolloquiums Moyen Âge et Modernité, Cerf 1997; Bespr.: ThRv 96, 2000, 407–409), arbeiten die Hg. auch im Einführungstext des Bdes deutlich heraus und bieten damit den Rezipienten eine Leserichtung an: „Gegen die zu seiner Zeit mächtige neoscholastische Tendenz zur Harmonisierung der Pluralität mittelalterlicher Diskurse zu einer geschichtslosen ‚philosophia perennis' schärft Chenus Text das unterschiedliche Profil der beiden (Grund-)Positionen im anthropologischen Widerstreit um die Frage nach dem Wesen des Menschen, um sich unter Berufung auf Thomas von Aquin gegen die augustinistische Position zu wenden – ein versteckter Angriff auf die römische Neoscholastik seiner eigenen Zeit, deren kontextenthobene Wesensmetaphysik die materielle Leiblichkeit und geschichtliche Zeitlichkeit des ‚Menschen-in-der-Welt' abwertet." (11f)

Gerahmt wird die Abhandlung Chenus, die hier in der Übersetzung von Otto Hermann Pesch und Michael Lauble vorgelegt wird, durch den einführenden Beitrag der Hg. (7–20) sowie durch eine biobibliographische Skizze von André Duval (61–75). Sie ist dem o.g. Dokumentationsbd des Pariser Chenu-Kolloquiums von 1995 entnommen (Übersetzung durch Michael Lauble) und bietet mit einer instruktiven Einführung in die theologische Entwicklung und das Werk Chenus eine sehr sinnvolle Ergänzung des Bändchens, das die Aktualität und die unüberholte Bedeutung des Franzosen einmal mehr dokumentiert. So ist die Initiative zu einer Reihe deutschsprachiger Chenu-Veröffentlichungen sehr zu begrüßen und auf eine baldige Fortsetzung zu hoffen.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Der Streit um die Zeit. Zeitmessung – Kalenderreform – Gegenzeit – Endzeit, hg. v. Markwart Herzog. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2002. 214 S. (Irseer Dialoge, 5), kt € 19,00 ISBN: 3–17–016971–8

Der häufige Bahnbenutzer hat zum Ertragen von Verspätungen eine Hornhaut bekommen. Ist er auch noch Rezensent, wird er unzeitig anmutende Bücher über die Zeit zunächst mit einem leisen Seufzer zur Kenntnis nehmen: Der vorgelegte Sammelbd geht zurück auf eine Tagung, die 1999 im Kloster Irsee abgehalten wurde, da vor dem Millennium es wenig zeitgemäßere Akademie-Themen gab als die Zeit. Inzwischen sind wir längst diesseits der magischen Schwelle und tun so, als sei das neue Saeculum ganz das unsere, obschon doch aller derzeitigen Wissenschaftler bisheriger Zeitschwerpunkt jenes 20. Jh. war, von dem wir uns so distanzieren wie vom 3. oder 12. oder 19. Jh. Doch dann beginnt der Rezensent pflichtschuldig zu lesen – und ist erst einmal getröstet, daß erst seit der Eisenbahn sich in Europa die Notwendigkeit einheitlicher Zeit und das Gefühl für genaue Pünktlichkeit ergeben haben. Ob sie das weiß? Jedenfalls: Dank sei der Bahn.

Aber auch den elf Vf.n, die ein außerordentlich buntes, interessantes, informatives, zum Nachdenken höchst anregendes Ensemble kulturwissenschaftlicher Daten und Erkenntnisse vorlegen, die völlig unabhängig vom Entstehensanlaß ihre Bedeutung behalten! Sie sind von hohem Nutzen auch für den Theologen. Der *Hg.* trifft ins Schwarze, wenn er im einleitenden Artikel feststellt, bei Zeit- und Kalenderfragen bewege man sich stets „auf religiösen Minenfeldern" (10). Die restlichen zehn Beiträge bestätigen das auf manchmal skurrile, manchmal bedrückende Weise. Zusammen ergeben sie ein materialreiches Bild der Probleme, die sich von den unterschiedlichsten Perspektiven aus ergeben, als man den Kalender nicht nur als verwaltendes ökonomisches Ordnungsschema (neudeutsch: „Timer"), sondern als Abglanz der kosmischen Ordnung selbst ansah.

Zum einleitenden Teil gehört neben der erwähnten Reflexion von *M. Herzog* ein Grundsatzbeitrag des Jesuiten *G. Haeffner* zum Zeitbegriff aus philosophischer Sicht, in welchem er v.a. auf die plurale Struktur von Zeit hinweist. Die folgenden Aufsätze sind in drei Teile gegliedert. Der erste untersucht exemplarisch „Zeitverständnis und Kalenderreform in Antike und Mittelalter". *K. Bayer* stellt die Genialität des Julianischen Kalenders heraus. Wer sich über den jüdischen Festkalender samt seinen Auswirkungen auf das Christentum kundig machen möchte, wird mit Gewinn die übersichtliche Darstellung von *M. Heinzmann* zur Kenntnis nehmen. Demnach dient er der „Heiligung des Namens (haSchem)", also dem Gotteslob selber. Umfassend unterrichtet werden Leser und Leserin von *Hans Maier* über alle Fragen der christlichen Zeitrechnung, die sich von allen anderen Ären signifikant dadurch unterscheidet, daß sie nicht von einem Anfang (z.B. Welterschaffung), sondern von einer Mitte ausgeht und dementsprechend die Zeit in eine vor und eine nach Christus einteilt. Auch das ist singulär; der Islam, der als einzige Religion folgen könnte, rechnet nicht „vor der Hidschra". Eine weitere erstaunliche Folge: Damit leitet das Christentum die Säkularisierung ein im Sinne der eigenständigen Gewichtung des Nicht-Religiösen: „Welt" ist nicht mehr das kontingente Milieu der Tugendübung, sondern Teil der Heilsgeschichte und daher Teil der menschlichen Sozialität. *A. E. Müller* beschließt den ersten Teil mit einer Auskunft über das byzantinische Zeitverständnis, das nicht allzu bekannt in unserem Umkreis sein dürfte.

Mit einem Detail beschäftigen sich die drei Referenten des zweiten Teils: „Konflikte um die Gregorianische Kalenderreform". Die jetzt konfessionelle „Vermintheit" des Themas zeigt sich im Abendland aus Anlaß der astronomisch unumgänglichen Maßnahme, die nun einmal von einem Papst ausgegangen und durchgezogen worden ist. Wird damit nicht Papist, wer von Caesar zu Gregor wechselt? Im Augsburg der Jahre 1583/84 wäre darob um ein Haar ein veritabler Bürgerkrieg entbrannt, wie *W. Wallenta* farbig schildert. *R. Eichler* referiert über die Reform in „Merry old England", die eben jenes Lebensgefühl im 18. Jh. (erst 1752 „gewinnt" der Papst) beendet hat, höchst unkonsequent nach englischer Art übrigens. Die Versuche, abweichende und neue Ären einzuführen, wie sie v.a. den totalitären Regimes (Faschismus, Nazismus) des 20. Jh. ebenfalls zur Versuchung wurden, schildert *M. Meinzer* in einem aufschlußreichen Exposé anhand des französischen Revolutionskalenders, der trotz seiner anerkannten Rationalität und Klarheit scheitern mußte. Zeit ist mehr als eine rationale Erfahrung.

Der abschließende dritte Teil befaßt sich mit der „Endzeit" – sozusagen pflichtgemäß in der Situation der Tagung in Irsee, aber natürlich wieder von stetem Interesse auch, wenn gerade keine akute Untergangsgefahr von den Terminen her besteht. *R. Jehl* fragt nach den Endzeiterwartungen beim ersten christlichen Millennium. Dabei erfährt man überrascht, daß seinerzeit das Datum entsprechend den unterschiedlichen Computationen zwischen 979 und 1042 liegen konnte. Wann war *1000?* Die Atmosphäre war jedenfalls in der ganzen Epoche sehr dicht, die Ausschau angespannt: Rodulfus Glaber fürchtete, er könne die Parusie im Bett verschlafen. Glänzend der Abschluß des Bandes: *R. Schaeffler* untersucht „Die christliche Botschaft im Wettbewerb der Endzeiterwartungen". Sie könnte ihn gewinnen, wenn sie ernst genommen wird: In der Auslegung der eschatologisch-apokalyptischen Erfahrungen, die es nun einmal gibt, verweist einzig das Christentum darauf, daß es den Menschen sich selber besser verstehen läßt (GS 22) – und daraus wächst nicht Angst, sondern Hoffnung.

Das schier unergründliche Geheimnis „Zeit" und damit auch die Geheimnishaftigkeit ihrer (kalendarischen) Berechnung bringt die Sammlung von M. Herzog erfreulich-erfrischend näher in seinen vitalen Auswirkungen, denen keiner entzogen bleibt. Jeder Interessierte wird es mit Nutzen lesen.

Pentling Wolfgang Beinert

Kurzrezensionen

Taylor, Justin: **Woher kommt das Christentum,** übers. v. Hans Steymans. – Mainz: Matthias Grünewald 2001. 208 S., kt € 14,73 ISBN: 3–7867–2312–5

Das vorliegende Buch basiert auf einem Werk des selben Vf.s, welches er mit seinem Kollegen Étienne Nodet an der École Biblique in Jerusalem verfaßt hat und das den Titel trug: The Origins of Christianity: An Exploration. A Michael Glazier Book, Collegeville, MN. The Liturgical Press, 1998. Die seinerzeit verarbeitete Literatur wird im vorliegenden Buch nicht mehr zitiert und vorgestellt, sondern vorausgesetzt. Am Ende des Bdes gibt der Autor Leseempfehlungen für an der Materie interessierte Nichtfachleute.

Das Buch informiert über entscheidende Epochen des Urchristentums. Quellen (Kap. I), Taufe und Eucharistie (Kap. II), Galiläa (Kap. III), Heidenmission (Kap. IV), Jakobus, Paulus, Petrus (Kap. V), Bund (Kap. VI) und Jesus (Kap. VII). Dabei geht der Vf. sorgsam mit seinen Informationen und Quellenangaben um. Große komplexe Themen, wie die Krise unter Caligula (112f), werden hingegen nur angerissen. Manches entspricht nicht dem Stand der Forschung. Christen wurden wegen der Umstände des Todes Jesu von Anfang an beargwöhnt

und es konnte ihnen später nichts „angeheftet" werden (122). Sieht man von diesen und anderen unpräzisen Behauptungen ab, ist das Buch als interessanter, keinesfalls langweiliger Überblick über die Geschichte des Urchristentums zu empfehlen. B. W.

Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, hg. v. Martin Thurner. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 310 S., geb. DM 89,00 ISBN: 3–17–014789–7

Was ist der Mensch? Auf diese Frage hat Kant die philosophisch relevanten Fragen zulaufen lassen, auf der Basis dieser Frage aber auch den Gottesgedanken als notwendigen Grenzgedanken endlicher Vernunft expliziert. Die hier versammelten Beiträge legen den Schwerpunkt auf das Mittelalter, vor allem auf Thomas von Aquin. Letztlich kreisen auch sie um diese eine Frage. Seine aktuelle Brisanz erhält der Bd vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Auseinandersetzungen um den Begriff des Menschen. Ist es doch schließlich Richard Heinzmanns, dem ein eigener Beitrag gewidmet ist, feste Überzeugung, daß die Gültigkeit des Menschenrechtsethos an den christlichen Glauben gebunden ist. M. S.

Sölle, Dorothee: **Erinnert euch an den Regenbogen.** Texte, die den Himmel auf Erden suchen, hg. von Bettina Hertel / Birte Petersen. – Freiburg: Herder 1999. 191 S. (Herder / Spektrum, 4773), kt € 8,90 ISBN: 3–451–04773–X

Im besten Sinne ein *Lesebuch* haben die beiden Hg.innen zusammengestellt. In thematischen Gruppen geordnet kann die Sammlung meist relativ kurzer Texte als Einführung und erste Begegnung oder als vertiefende Wiederbegegnung mit dem Denken, Suchen und Dichten Dorothee Sölles gelesen werden. Die Auswahl umfaßt Textabschnitte aus den verschiedensten Veröffentlichungen Sölles und repräsentiert die Bandbreite ihres Schaffens in unterschiedlichen Textgattungen: Prosatexte und Gedichte, Predigttexte und Briefe – in je eigener Gestalt treten die immer wieder gleichen Suchbewegungen zutage: nach einer authentischen Annäherung an die biblische Gottesbotschaft, nach einer Glaubensgestalt, die nahe an den Erfahrungen heutiger Menschen und deshalb lebbar ist, nach einer befreienden, schöpfungsnahen und politisch wachen Frauenspiritualität jenseits institutioneller Restriktionen. Die narrative, bildhafte Sprache Sölles zieht in Bann und lockt die Lesenden, ohne zu überreden. M. H. S.

Altmeyer, Martin: **Narzißmus und Objekt.** Ein intersubjektives Verständnis der Selbstbezogenheit. Vorwort von Stavros Mentzos. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 239 S., 36 Abb., kt € 23,90 ISBN: 3–525–45872–X

Der Begriff „Narzißmus" schillert – auch unter Theolog(inn)en – in vielerlei Bedeutungen. *Martin Altmeyer*, Klinischer Psychologe, ordnet diese Vieldeutigkeit und entwickelt im Gefolge von *M. Balint* und *D. W. Winnicott* ein intersubjektives Verständnis der Selbstbezogenheit. Zuerst legt er Konfusionen der psychoanalytischen Narzißmus-Theorie(n) dar und führt sie auf zwei metapsychologische Grundkonzeptionen *S. Freuds* zurück: die monadologische Triebkonzeption primären Narzißmus' und eine anfänglich objektpsychologische Beachtung der Umweltbezogenheit des Säuglings in der Mutter-Kind-Dyade. Traditionslinien im psychoanalytischen Narzißmus-Diskurs zeichnet der Vf. ebenso aufschlußreich nach wie dessen Herausforderungen durch Nachbardisziplinen (empirische Säuglingsforschung, Sozialwissenschaften). Sein Ergebnis: Narzißmus ist „eine subjektive Konstruktion an der Nahtstelle zwischen Selbst und Objekt" (229) zur unbewußten Selbstregulation intersubjektiver Prozesse, deren eigentliches Thema „Anerkennung" lautet: „Die Theorien einer intersubjektiven Genese des Selbst oder der Identität müssen zeigen, wie ein Individuum Einzigartigkeit und Unabhängigkeit erwirbt, zugleich aber in seiner Selbstdarstellung auf die Anerkennung durch andere angewiesen, also abhängig bleibt." (229) Mit einem Spektrum normaler bis schwer pathologischer Erscheinungsweisen stellt Narzißmus für den Vf. somit die jeweilige Weise dar, wie das Individuum diese paradoxe Situation zu lösen versucht. K. B.

Hübner, Jörg: **Globalisierung – Herausforderung für Kirche und Theologie.** Perspektiven einer menschengerechten Weltwirtschaft. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 351 S. (Forum Systematik, 19), kt € 35,00 ISBN: 3–17–018075–4

Unter der für die Untersuchung zentralen Frage „Wo hat die Kirche Platz im globalen Dorf?" (15) geht der Vf. nicht von einer negativen Bestimmung des Phänomens Globalisierung aus, sondern greift das Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft" auf und deutet dies als christliche Antwort auf die Menschenrechtserklärung.

Nach umfangreicher Einführung in die Problemstellung (Kap. 1), in der u. a. Erscheinungsformen und Auswirkungen der Globalisierung behandelt sowie sechs konkrete Herausforderungen der Globalisierung für Kirche und Theologie formuliert werden (z. B. *Globales Lernen als Teil der kirchlichen Pädagogik entwickeln*), zeigt das folgende Kap. „Eine sozialethische Orientierung", daß fünf Modelle und Konzepte zur christlichen Begründung globaler Solidarität nebeneinander bestehen. Eine „Globalisierung der Menschenrechte" in einer „verantwortlichen Gesellschaft" steht im Zentrum von Kap. 3, bevor Kap. 4 die Möglichkeiten zur Umsetzung dieses Leitbildes beschreibt und diskutiert. Das fünfte Kap. thematisiert die Rolle der Kirche in der Globalisierung und geht u. a. auf kirchliche Hilfswerke ein, die an der Entwicklung von Grundkonstanten der zukünftigen Weltgesellschaft mitarbeiten und zu deren „Grundaufgaben" (305) die Unterstützung des „Fairen Handels" gehöre. Abgeschlossen wird der Bd mit zusammenfassenden Thesen und einem Ausblick.

Für eine differenzierte und zur Diskussion anregende Information ist dieses Buch einem breiten Leserkreis zu empfehlen. T. A.

Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder, hg. v. Andreas Renz / Stephan Leimgruber. Münster: Lit 2002. XIV, 424 S. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 3), geb. € 29,90 ISBN: 3–8258–6165–1

Dieser Sammelbd möchte den gegenwärtigen Stand des Lernprozesses zwischen Christen und Muslimen dokumentieren und besonders in theologischer und religionspädagogischer Hinsicht weiterführen. Nicht zuletzt seit dem 11. September 2001 sei das Interesse an der „vielfältigen, oft fremd und rätselhaft, manchen sogar gefährlich erscheinenden Kultur und Religion des Islam" (2) gestiegen, was einen Dialog zwischen Christen und Muslimen unausweichlich mache. Daß die Hg. dabei stets auf wechselseitiges Lernen bedacht sind, zeigt sich daran, daß der Bd sechs bereichernde Beiträge von muslimischen WissenschaftlerInnen enthält.

Gegliedert in drei größere Teile nimmt der erste eine Vergewisserung der gesellschaftlichen Kontexte des islamisch-christlichen Dialogs in Deutschland vor. Hier befaßt sich u. a. Abd el-Halim Ragab mit der Lehre vom „ǧihād" (57–72) und zeigt anschaulich, „wie dehnbar und somit instrumentalisierbar der Begriff des wahren ‚ǧihād' im Islam ist" (62). Der zweite Teil lädt zu einer Rezeption und Fortschreibung der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zum Verhältnis und zum Dialog der Katholischen Kirche mit dem Islam ein, während der abschließende dritte Teil Beiträge aus dem religionspädagogischen Lernbereich enthält.

Abgerundet von einem erfreulich umfangreichen Sachregister kann dieser Sammelbd nicht nur für Fragen interreligiösen Lernens sehr zur Lektüre, sondern auch als Nachschlagewerk empfohlen werden. T. A.

Thonak, Sylvia: **Religion in der Jugendforschung.** Eine kritische Analyse der Shell Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht. – Münster: Lit 2003. 331 S. (Junge Lebenswelt. Sozialisation jenseits der Schule, 2), pb € 19,90 ISBN: 3–8258–6898–2

Diese münsteraner Diss. beruht auf umfangreichen Materialauswertungen der 11. bis 13. Shell Jugendstudien. Dabei unternimmt die Vf.in den Versuch, „den Umgang der Shell Jugendstudien mit dem Thema ‚Religion' kritisch zu analysieren, und zu fragen, ob der von den Autorinnen und Autoren der Shell Studien ‚transportierte und propagierte' Religionsbegriff dem Religionsverständnis der Jugendlichen angemessen ist und gerecht wird" (13). So gelingt es der Vf.in, mehr und anderes aus den Studien zu lesen als die beteiligten Autorinnen und Autoren selbst. Beispielsweise das breit diskutierte Phänomen der Säkularisierung werde von diesen bei den quantitativen Teilen der 11. Shell-Studie allzu klischeehaft behandelt und gewänne so „monothematischen Charakter" (126).

Nach einer kurzen Einführung in die Methodik der Shell Jugendstudien werden diese in chronologischer Reihenfolge dargestellt und unter dem Aspekt der verschiedenen Thematisierungsweisen von „Religion" analysiert sowie interpretiert. Eine diachrone Perspektive gewinnt die Arbeit dadurch, daß an markanten Stellen auf Entwicklungen und Veränderungen hingewiesen wird. Abgeschlossen wird

die Arbeit mit einem systematisierenden Rückblick und einem Forschungsdesiderade formulierenden Ausblick.

Diese kritische Analyse des Umgangs der Shell Jugendstudien mit dem Thema „Religion" zeichnet sich als religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung aus und ist somit nicht nur für angehende ReligionslehrerInnen eine überaus lohnende Lektüre. T. A.

Schymiczek, Regina E. G.: **Über deine Mauern, Jerusalem, habe ich Wächter bestellt** ... Zur Entwicklung der Wasserspeierformen am Kölner Dom. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2004. 264 S., 140 sw. Abb., 1 Faltplan (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVIII Kunstgeschichte, 402), pb € 45,50 ISBN: 3–631–52060–3

In der umfangreichen Literatur zum Kölner Dom fehlte bislang eine monographische Darstellung der wasserspeienden architektonischen Untermieter der Kathedrale. Regina Schymiczek hat mit ihrer Diss. diese Lücke geschlossen. Sie stellt *vollständig* die über 100 Wasserspeier-Exemplare dar. Im Hauptteil ist jeder einzelne mit einem Namen versehen, beschrieben, datiert und lokalisiert (ein Faltplan ermöglicht die Auffindung am Bauwerk). Einleitende Überlegungen zu Wasserspeiern im allgemeinen sowie zusammenfassende Analysen der Kölner Exemplare legen ein Fundament für weitere Forschung. Insgesamt stellt sich auch hier das Problem, mittelalterliche Wasserspeier in ihrer ikonologischen Disparatheit zu deuten (haben sie z. B. eher apotropäische oder typologische Bedeutung?) Lohnend ist aber auch ein Blick auf die neuzeitliche Entwicklung, wo gänzlich andere schöpferische Intentionen wahrnehmbar sind (so beim Wasserspeier „Rechenschaftsbericht" aus dem Jahr 1981). Leider allerdings ist die Arbeit nicht präzise bibliographiert. So werden einige neuere Forschungsergebnisse nicht berücksichtigt, etwa im Zusammenhang mit dem Beendigungszeitpunkt der mittelalterlichen Bautätigkeit oder der mutmaßlichen Existenz eines römischen Tempels unter dem Dom. Jo. B.

Kunstmann, Joachim: **Religionspädagogik.** Eine Einführung. – Tübingen / Basel: A. Francke 2004. XIII, 360 S., kt € 22,90 ISBN: 3–8252–2500–3

Dieser Bd präsentiert die Religionspädagogik (RP) als eine noch recht junge Disziplin, die jedoch eine lange Vorgeschichte hat und sich zunehmend differenziert. Der Vf. verfolgt das Ziel, ein umfassendes Porträt der RP zu zeichnen. Dazu skizziert er zunächst die Grundlagen, wobei er auf die Frage „Kann und soll man Religion lernen?" eingeht, Konzeptionsmodelle der RP vorstellt und sich mit „Religion im Lebenslauf" beschäftigt. Er benennt Orte der RP in Familie, Staat und Gemeinde. Dabei unterstreicht er die Bedeutung der Familie als den Ort christlicher Primärsozialisation, ehe er auf Institutionen wie Schule, Hochschule oder Kirchengemeinde eingeht. Das nächste Kap. ist der Religionsdidaktik gewidmet, deren Spezifika erläutert werden und die etwa in der Bibel- und Symboldidaktik ihre christlichen Ausprägungen haben. In diesem Kontext wird auch die Frage „Was ist religiöses Lernen?" thematisiert. Nach den Herausforderungen von individualisierter Religion in der modernen Welt (speziell der Jugendlichen) benennt der Vf. Perspektiven der RP, wie z. B. im Feld von Religion und Kultur, Religiosität oder in ästhetischen Zugängen zur christlichen Religion in Form von Liturgik, Bibliodrama oder privater religiöser Praxis. Dank der Illustrationen, kapitelweisen Zusammenfassungen, einiger tabellarischer Übersichtsdarstellungen und des Nachschlageregisters empfiehlt sich das Buch als Standardwerk für alle, die am religiösen Lernen Interesse haben. B. I.

Eckert, Franz: **Ins Gespräch kommen.** 100 thematische Einstiege in lebendige Gruppenarbeit. – Freiburg: Herder 2003. 158 S., kt € 14,50 ISBN: 3–451–28098–1

„Wie kann ich in das Thema wohl einführen?" – Die Frage stellt sich denen, die Gruppen leiten. In der Schule, in der Gemeinde, in der Erwachsenenbildung, im Medienbereich oder bei anderen Anlässen ist ein gelungener Einstieg oft schon die halbe thematische Erarbeitung. Es geht doch insbesondere darum, die Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Bereich zu lenken und durch die Herangehensweise das Interesse der Gruppenmitglieder zu wecken und die Diskussionsteilnehmer zu fesseln. Der Vf. präsentiert von A(bgründe) bis Z(u spät) Material, das „Gott und die Welt" – in einem engeren und in einem weiteren Sinn – zum Inhalt hat. Das Buch regt daher an, miteinander über diese Themen ins Gespräch zu kommen, seine Position zu suchen und zu beziehen. Je wenigstens zwei Zitate, die aufhorchen lassen oder kontrovers und biblischen Ursprungs sind bzw. aus Zeitungsberichten (leider teilweise undatiert und ohne den Zeitungsnamen zu nennen) oder von Größen wie Bertolt Brecht, Albert Einstein, Johann Wolfgang von Goethe, Martin Luther, Origines oder Blaise Pascal stammen, locken, den eigenen Standpunkt auszuloten zu Aspekten wie Erfolg, Geld, Kirche, Krieg, Liebe, Lüge, Reisen, Sex-Witzen, Tod oder Wundern. Neben Erschließungsfragen erleichtert ein Stichwortverzeichnis die gezielte Themensuche, was hilfreich ist, weil die Texte und Bilder eben nicht thematisch, sondern alphabetisch geordnet sind. B. I.

Müller, Wunibald: **Dein Lied erklingt in mir.** Der göttliche Funken von Taizé. – Würzburg: Echter 2003. 86 S., geb. € 9,90 ISBN: 3–429–02552–4

Wer bisher Taizé nur mit zahlreichen Jugendlichen verband, wird in diesem Buch eines Besseren belehrt. Wunibald Müller lebte zwei Wochen in dem kleinen Dorf in Burgund und verbrachte die Zeit im Schweigen. Nun erzählt er in diesem Rhythmus der zwei Wochen von seinen Erlebnissen, seinen Gesprächen mit Brüdern, seiner Wahrnehmung des Klosters. Offen berichtet er davon, wie schwer es fällt, sich direkt in die Stille und die Gelassenheit dieses Ortes hineinzugeben. M. erklärt immer wieder, welche Lieder und Texte ihn den Tag über begleitet haben, beschreibt seine Auslegung und Gedanken. Als sehr positiv ist zu nennen, daß auch die negativen Seiten von Taizé dargestellt werden: Gibt es beispielsweise einen Taizé- oder gar einen Roger-Kult?

Der Rez. kann der dargestellten Sichtweise nur zustimmen. Taizé ist immer zweierlei: Ort der Ruhe, verbunden mit der Chance, die geistigen Angebote zu nutzen. Gleichzeitig aber auch ein Phänomen, das hinterfragt werden muß.

Ein lohnenswertes Buch, sowohl für eine wissenschaftliche Annäherung, die sich mit dem Phänomen befaßt, als auch für den Taizé-Pilger.

Dankeschön für diese facettenreiche Lektüre. Al.

Legenden. Heiligengeschichten vom Altertum bis zur Gegenwart, hg. v. Hans-Peter Ecker. – Stuttgart: Reclam 1999. 519 S., 43 Abb., Ln € 17,90 ISBN: 3–15–058019–6

„Wunderbare und ketzerische Geschichten vom Heiligen in der unheilen Welt" verspricht diese Reclam-Anthologie. Geschichten, die dem Gläubigen Halt und Kraft geben können, in Zeiten, die an Gott zweifeln lassen. Für den Leser werden die Traditionen und Wandlungen der Legendenliteratur nachvollziehbar, indem der Bd mehr als zweitausend Jahre dieses epischen Genres überblicken läßt.

Schon die Ausstattung ist von bibliophilem Charakter: Die 43 Abb. illustrieren das geschriebene Wort und können den Leser inspirieren. Auch das Inhaltsverzeichnis liest sich wie ein Querschnitt durch die Epochen der deutschen Literaturgeschichte: Hartmann von Aue, Gottfried Herder, Johann Wolfgang Goethe, Heinrich von Kleist, Heinrich Heine, Gottfried Keller, Rainer Maria Rilke, Bertolt Brecht, Thomas Mann bis hin zu Erich Fried und Sarah Kirsch, um nur einige der zahlreich namhaften Autoren zu nennen. Der Hg. setzt ein mit Vorformen der klassischen Heiligenlegenden, denen sich die Legenden des christlichen Mittelalters anschließen. Dann folgen deutschsprachige Legenden aus der Neuzeit und Moderne, die Legenden nicht-katholischer Gemeinschaften sowie ein Kap. „Polemik und Parodie", in dem u. a. Wilhelm Busch von der Himmelfahrt des heiligen Antonius berichtet.

Bemerkenswert ist die Zusammenstellung der Legenden insofern, als sich der Hg. nicht nur auf Texte aus der westlichen Glaubenshemisphäre beschränkt, sondern auch vergleichbare literarische Formen, die z. B. das Judentum, der Islam oder der Buddhismus hervorgebracht haben, für den Leser transparent macht. T. A.

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. 257 mehrfarbige Karten und schematische Darstellungen. Kommentare. Ausführliches Register, hg. v. Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette und Jochen Martin. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet von Jochen Martin. – Freiburg: Herder 2004. 83*, 152, XXXVIII S., geb. € 24,90 ISBN: 3–451–28407–3

Den 257 mehrfarbigen Karten, die sich über 152 S. erstrecken, sind auf 70 S. Kommentare vorangestellt, die die Darstellungen der Karten begründen und die entsprechenden Themen erläutern. Teils bieten sie auch Ergänzungen, die sich der Karte selbst nicht entnehmen lassen. Ein umfassendes, 38seitiges detailliertes Register mit allen Orts- und Ländernamen der Karten, was etwa 17 000 Eintragungen

entspricht, beschließt dieses Werk. Die Zahlen sprechen für sich und erklären, warum dieser kartographische Kirchengeschichtskoloß zu einem konkurrenzlosen Standardwerk avancierte. Der Atlas beginnt mit einer Karte vom Palästina zur Zeit Jesu und endet mit Ausführungen zu den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen sowie dessen Genese, Gliederung und Aktivitäten. Zwischen diesen zeitlichen Eckpunkten beschreibt er mit anschaulichem Kartenmaterial im chronologischen Ablauf zentrale Ereignisse aus rund 2000 Jahren Kirchengeschichte. Darunter die Ausbreitung des Christentums in antiken Städten oder die Entwicklung der Kirche durch Missionierungen bzw. von Ordensgemeinschaften in verschiedenen Ländern und Regionen. Die Aufspaltung der Kirchen wird ebenso dokumentiert wie ihre versöhnenden Schritte aufeinander zu, wodurch sich das umfassende Nachschlagewerk trotz der historischen Ausrichtung auf der Höhe der Zeit bewegt. B. I.

Meyer, Ivo / **Spiegel,** Josef F.: **Wir entdecken die Bibel.** Ihre Menschen, ihre Umwelt, ihre Botschaft. – Freiburg: Herder 2004. 125 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–451–28243–7

„Wir entdecken die Bibel" – das ist nicht nur eine Aufforderung und Einladung, sondern regt in der Tat an, sich mit dem Buch der Bücher auf moderne Art und Weise zu beschäftigen. Die Inhalte und die Aufmachung helfen, den „garstig breiten Graben", der zwischen unserer Lebenswelt und der Welt und Umwelt der Bibel besteht, zu überwinden. Die Vf. betonen, daß ihr Werk nicht das Lesen in der Bibel selbst ersetzen solle (9). Es macht viel eher Lust auf mehr. Zahlreiche Fotos, Kartenausschnitte und Bilder veranschaulichen das Geschriebene, das sich in jedem Kap. als informationsliefernde Einführung ansehen läßt, der kleinere Artikel zu ausgewählten Themen beigegeben sind. Ausgehend von der Bibel als Buch des Gottesvolkes stellen die Vf. das Land und die Zeit, in denen das biblische Gottesvolk lebte, vor, bevor sie dessen heilige Einrichtungen beschreiben. Jesus wird als jemand präsentiert, der dieses Volk Gottes neu sammelt. Der Dokumentation seines Wirkens und Lebens schließt sich das Kap. „Der Glaube des Gottesvolkes im Wandel" an. Dabei werden im Anschluß an das AT und NT mit plastischen Beispielen Aspekte wie „Krieg und Frieden", „Armut und Reichtum" oder „Schuld und Sühne" entfaltet. Insgesamt, gerade durch das inspirierende Layout und die nicht erschlagende, aber doch umfassende Darstellung, ein Buch, das sich nicht nur, aber besonders an jüngere (und junggebliebene) Leser richtet. B. I.

Theologie aktuell, hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 2002. 232 S. (Bonifatius Kontur, 2099), kt € 15,40 ISBN: 3–89710–209–9

Wie aktuell ist Theologie heute? Dieser Ausgangsfrage ist die Seniorenakademie der Theol. Fak. Paderborn nachgegangen. Anhand von 13 Vorlesungen ergab sich ein breites Spektrum von Themen, die sich zur Aufgabe gestellt haben, Theologie aktuell darzustellen. Dabei galt es laut dem Hg. „eine Theologie aus der Mitte des Lebens" (7) zu zeigen, die ebenso eine „Theologie für den Menschen" (7) als auch eine „dialogische Theologie" (7) sei, so daß das Buch einen Überblick über die Vielfalt heutiger theologischer Fragen aus verschiedenen Perspektiven bietet.

Die Beiträge der Vf. setzen sich u. a. auseinander mit „Herausforderungen für die Jugendseelsorge" (Franz-Josef Bode), priesterlosen Gemeinden (Theodor Herr) oder mit ökumenischen Themen wie der „Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion" (Wolfgang Thönissen) und „Ökumene heute: Alte Probleme, neue Methoden, Lösungen in Sicht?" (Hans Jörg Urban). Wohl dem Interesse der Zuhörerschaft Rechnung tragend fällt der Blick dabei immer wieder auf Paderborn, wenn beispielsweise Dieter Hattrup fragt, was die „Dogmatik in Paderborn" bewege. Dennoch können diesen Beiträgen Aspekte entnommen werden, die über den lokalen Rahmen hinaus für eine aktuelle Theologie im allgemeinen von Interesse sind. B. I.

Baum, Wolfgang: **Gott nach Auschwitz.** Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluß an Hans Jonas. – Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 2004. 200 S. (Paderborner Theologische Studien, 38), pb € 29,90 ISBN: 3–506–70136–3

„Im Anschluß an Hans Jonas" (und Johann Baptist Metz) formuliert der Vf. weniger einen weiteren Versuch der Lösung des Theodizeeproblems als vielmehr die Forderung, „Auschwitz" als Grundlage für einen Paradigmenwechsel in der Theologie zu werten. In der Tat nimmt die Frage nach dem theologischen Stellenwert des unter „Auschwitz" zu fassenden Komplexes geschichtlicher und geistesgeschichtlicher Erscheinungen innerhalb der heute mehr denn je ungehemmt strömenden Theodizeedebatte einen großen Stellenwert ein, ist aber im gleichen Maß Gegenstand heftiger Kontroversen. Der Vf. plädiert, bildlich gesprochen, dafür, mit den gängigen theologischen Fragen und Paradigmen tabula rasa zu machen. Auf dem „Palimpsest" der Theologie des 20. Jh.s ist eine „*Re-écriture*" dogmatischer Aussagen vonnöten, so die wohl wesentliche Schlußfolgerung. Den Weg dorthin bildet eine extensive Beschreibung der bisherigen Debatte in der Theologie und – sicher ein erwägenswerter Aspekt – in der deutschen Nachkriegsliteratur. Darüber hinaus bleiben – vom Vf. explizit eingestanden – Fragen über Fragen, denen der Rez. noch eine sehr rhetorische hinzufügen möchte: Begründet „Auschwitz" bei allem namenlosen Schrecken, der sich damit verknüpft, tatsächlich die Notwendigkeit, vollkommen von der klassischen Theodizeefrage abzusehen, deren Grund etwa Büchner nicht in der maximalen Katastrophe sah, sondern im Zucken des Schmerzes in einem Atom (*Dantons Tod*)? Oder: Wie lautet mit welcher Begründung die Theodizeefrage? Jo. B.

Welche Wahrheit braucht der Mensch? Wahrheit des Wissens, des Handelns, des Glaubens, hg. v. Ludwig Wenzler. – Freiburg i. Br.: Katholische Akademie 2003. 128 S. (Tagungsber. d. Kath. Akad. d. Erzdiözese Freib.), pb € 8,50 ISBN: 3–928698–24–9

Eins *ist* wahr: Kaum ein Gegenstand der heutigen Philosophie und Theologie ist so umstritten wie die Wahrheit und ihr Wert. Für die eine Denkrichtung sind alle Wahrheiten gesellschaftliche Konstrukte und Gegenstände der Konvention, für die andere ist das Wahrheitsprinzip als solches nichts als ein biologischer Überlebensvorteil, für noch eine andere sind alle Wahrheiten so flüchtig wie die Sprache, in der sie kommuniziert werden. Die Kirche bekennt, Christus sei der Weg, die *Wahrheit* und das Leben.

Fünf Autoren umkreisen im vorliegenden Tagungsbd in unterschiedlichen Radien den Wahrheitsbegriff. Die Polysemie von „Wahrheit" wird ebenso ventiliert (*Ludwig Wenzler*) wie an den philosophisch herbeigeführten und wissenschaftsintern evident gewordenen Niedergang des epistemologischen Generaloptimismus der Naturwissenschaften erinnert wird (*Wolfgang Wild*). Die Rolle von Wahrheit im Zusammenhang mit dem rechten Handeln kommt ebenso zur Sprache (*Bernhard Casper*) wie die Detailfrage nach der Ein- oder Mehrdeutigkeit des Kantischen Kategorischen Imperativs (*Gerold Prauss*).

Besonders – nicht allein! – aufschlußreich sind Überlegungen, die *Gerhaed Kaiser* zu einer Inschrift am Gebäude der Freiburger Alma Mater anstellt: „Die Wahrheit wird euch frei machen". Nicht minder interessant als der Wahrheitsbegriff der verschiedenen Wissenschaften und im Wahrheitsevangelium' des Johannes ist der Einblick in die Geschichte der Inschrift vor dem Hintergrund nach-kulturkämpferischer Hochschulpolitik in der Metropole Südbadens. Jo. B.

Görres, Ida Friederike / **Ziehr,** Wilhelm / **Flusser,** David / **Martini,** Carlo Maria Kardinal / **Forte,** Bruno / **Averintsev,** Serguei / **Küng,** Hans / **Khoury,** Adel Theodor / **Jepsen,** Bischöfin Maria / **Gutiérrez,** Gustavo / **Schönborn,** Christoph Kardinal: **Jesus – Mensch und Geheimnis in Glauben und Kunst.** Sonderausgabe. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999/2004. 240 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–451–28361–1

Mit über 330 Abb. zeigt dieses Buch in den Beiträgen der verschiedenen Vf. auf, wie sehr Jesus von Nazareth Gläubige und Künstler inspiriert hat. Wie kein anderer Mensch gab er Anlaß zu diversen Vorstellungen und Bildern, obwohl der wahre Jesus immer ein Geheimnis bleibt. Diesem Geheimnis geht dieses Werk nach und verfolgt die Spuren des Gottessohnes in den drei großen monotheistischen Weltreligionen. Die einzelnen Aufsätze setzen sich auseinander mit Facetten Jesu, wie etwa unserem Christusbild (Ida Friederike Görres), dem Juden Jesus (David Flusser, der die typologischen Vorbilder Jesu im AT aufzeigt und ihn als Guten Hirten präsentiert) oder der Gestalt Jesu (Carlo Maria Kardinal Martini). Mit Jesusbildern von der Romanik über die Gotik zu Dürer und in die Reformationszeit oder bei Franz von Assisi und in der Mystik des Mönchtums beschäftigt sich Bruno Fortes Beitrag. Neben dem Verhältnis Jesu zu Frauen wird Jesus in der orthodoxen Christenheit, im Islam oder allgemein in den Weltreligionen dargestellt. Anmerkungen zu Jesus auf der Bühne und im Film lassen sich ebenso finden wie Christoph Kardinal Schönborns Artikel zu „Bild und Inkarnation". Die beeindruckende Bandbreite der Beiträge wird abgerundet durch Daten zum Leben Jesu und einem Personen- und Bildregister. B. I.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus. Reformation. Katholische Erneuerung, hg. v. Martin H. Jung / Peter Walter. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, 273 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–534–15763–X: 9–34: Walter, P. / Jung, M. H.: Theologie im Zeitalter von Konfessionalisierung, Pietismus und Aufklärung; 35–53: Dietrich, T.: *Roberto Bellarmino.* Zwischen Tradition und Neuanfang; 54–69: Steiger, J. A.: *Johann Gerhard.* Ein Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie; 70–87: Hell, L.: *Cornelius Jansenius.* Konservativer Augustinismus zwischen den Fronten; 88–105: Sallmann, M.: *William Perkins.* Puritaner zwischen Calvinismus und Pietismus; 106–122: Friedrich, M.: *Philipp Jakob Spener.* Vater des Pietismus; 123–143: Jung, M. H.: Johanna Eleonora Petersen geb. von und zu Merlau. Weibliche Laientheologie im radikalen Pietismus; 144–165: Walter, P.: *Jacques-Bénigne Bossuet.* Standortsicherung aus dem Geist der Tradition; 166–180: Weiss, O.: *Alfonso Maria de Liguori.* Theologe um der Seelsorge willen; 181–203: Ruhstorfer, K.: *Benedikt Stattler.* Theologie als System der Vernunft; 204–225: Kuhn, T. K.: *Carl Friedrich Bahrdt.* Provokativer Aufklärer und philanthropischer Pädagoge; 226–243: Beutel, A.: *Johann Joachim Spalding.* Popularttheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung; 244–261: Meier, B.: *Johann Michael Sailer.* Theologe und Seelsorger zwischen Aufklärung und Romantik.

Welche Wahrheit braucht der Mensch? Wahrheit des Wissens, des Handelns, des Glaubens, hg. v. Ludwig Wenzler. Feiburg i. Br.: Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg 2003. 128 S., kt € 8,50 ISBN: 3–928698–24–9: 7–17: Wenzler, L.: Wahrheit ereignet sich als Mitteilung; 18–45: Wild, W.: Vom Wahrheitsgehalt der Naturgesetze; 47–103: Kaiser, G.: Die Wahrheit wird euch frei machen. Die Freiburger Universitätsdevise – ein Glaubenswort als Provokation der Wissenschaft; 105–121: Casper, B.: Wahrheit und Freiheit; 122–127: Prauss, G.: Zum Verhältnis von moralisch-ethischer und religiöser Einstellung. Eine Überlegung zu dem Vortrag Bernhard Caspers über „Wahrheit und Freiheit".

Zeitschrift für katholische Theologie 125 (2003) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–2: Neufeld. K. H.: 125 Jahre Zeitschrift für Katholische Theologie; 3–17: Müller, W. W.: Das Nichts als Ausgangspunkt der Rede von Gott in der Moderne; 18–46: Hell, S.: Auf der Suche nach sichtbarer Einheit; 47–66: Hödl, L.: Der Umbruch der Quadragesimalbuße in den Osterpredigten des Lendegar von Altzelle.

Zeitschrift für katholische Theologie 125 (2003) Heft 2/3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 129–132: Leitner, S.: Wissenschaft und Jesuiten. Eine Jahrhundertgeschichte; 133–148: Neufeld, K. H.: Ende einer Epoche? Wissenschaftliche Zeitung im Blick nach vorn; 149–155: Schwager, R.: Neue Medien und alte Zeitschriften; 156–166: Fischer, G.: Zur Genese der Genesis; 167–185: Heller, C.: Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus; 186–198: Kyyak, S.: Christentum in der Ukraine; 199–228: Rondeau, M.-J.: Verständigung in schwieriger Lage. Zu Briefen von P. de Lubac an P. d'Ouince; 229–239: Civico, A.: Religiöse Vertreter – Friedensvermittler; 240–254: Lies, L.: Orientierungshilfe der EKD zum Abendmahl.

Zeitschrift für katholische Theologie 125 (2003) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 345–369: Neufeld, K. H.: Briefe von P. H. de Lubac an P. R. d'Ouince; 370–386: Von Stosch, K.: Philosophisch verantwortete Christologie als Komplizin des Antijudaismus); 387–410: Kowalski, B.: Widerstände, Visionen und Geistführung bei Paulus; 411–425: Mohling, M.: Das Aevum bei Thomas von Aquin; 426–443: Krienke, M.: Die Freiheit der Kirche bei A. Rosmini; 444–473: Benke, C.: Mystik und Liturgie.

Zeitschrift für katholische Theologie 125 (2003) Heft 5, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–2: Neufeld, K. H.: Erinnern; 3–15: Lehmann, K.: Karl Rahner und die praktische Theologie; 17–21: Scheuer, M.: Treu ist das Wort; 23–31: Egbulefu, J.: Theologie und Ausdrucksmittel; 33–46: Siebenrock, R. A.: Transzendentale Offenbarung; 47–64: Hübner, S.: Die nichtchristliche Menschheit im Licht des christlichen Glaubens; 65–82: Keppeler, C.: Begnadung als berechtigte Forderung? 83–109: Maier, M.: Karl Rahners Einfluß auf das theologische Denken Ignacio Ellacurías; 111–130: Batlogg, A. R.: Karl Rahners theologische Dissertation „E Latere Christi"; 131–148: Neufeld, K. H.: Karl Rahner und die Zeitschrift für Katholische Theologie.

Zeitschrift für katholische Theologie 126 (2004) Heft 3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2004, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 241–256: Nicklas, T.: Die Hochzeit zu Kana, Joh 2,1-11. (Bibl. Texte als Texte der Bibel interpretieren); 257–268: Ruhstorfer, L. Sola Gratia. (Der Streit um die Gnade im 16. Jhdt.); 269–296: Eckerstorfer, B. A.: Symbol einer Gegenwart. (Auf dem Weg zu einer postmodernen Anschauung des Mönchtums); 297–324: Gäde, G.: Bevor Abraham wurde, bin ich (Joh, 58).

Bekenntnis und Erinnerung. Festschrift zum 75. Geburtstag von Hans-Friedrich Weiß, hg. v. Klaus-Michael Bull / Eckart Reinmuth. – Münster: Lit 2004. 273 S. (Rostocker Theologische Studien, 16), kt € 29,90 ISBN: 3–8258–7349–8: 8–23: Pilhoefer, P.: Vom Sinn der neutestamentlichen Wissenschaft; 24–44: Rau, Eckard: Wer ist Jesus? Überlegungen zu einer Antwort auf eine schwierige Frage; 45–66: Niebuhr, K.-W.: Die Aufgabe der Kirchen in der säkularisierten Welt der neuen Bundesländer. Hinführung zu biblisch begründeten Urteilen; 67–91: Mell, U. Theologie östlich von Osten. Zum geschichtlichen Ort des Jona-Buches; 92–107: Reinmuth, E.: Biblische Narrativität als Metapher und Argument. Die Tamargeschichten Philos von Alexandrien; 108–128: Alkier, S.: Zeichen der Erinnerung – Die Genealogie in Mt 1 als intertextuelle Disposition; 129–150: Bindemann, W.: Harter Herr oder gnädiger Gott? Zur Auslegung des Gleichnisses vom anvertrauten Geld (Mt 25, 14–30 par. Lk 19,12–27); 151–171: Müller, M.: Schriftbeweis oder Vollendung? Das Johannesevangelium und das Alte Testament; 172–195: Becker, B.: Der Streit um das Bekenntnis im 1. Joh; 196–214: Eisen, U. E.: Die imperiumskritischen Implikationen der paulinischen Parusievorstellung; 215–234: Bull, K.-M.: „Den Schwachen im Glauben nehmt an!". Zur paulinischen Argumentation in Röm 14,1–15,13; 235–257: Sänger, D.: Bekennendes Amen. Zur rhetorischen und pragmatischen Funktion von Gal 6,18; 258–270: Sellin, G.: Konsolidierungs- und Differenzierungsprozesse im „Paulinismus" (Kol und Eph).

Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation, hg. v. Gisela Muschiol. – Münster: Aschendorff 2003. 377 S., kt. € 19,80 ISBN: 3–402–034462–8: 13–27: Meiwes, R.: „... die äußeren Beziehungen fehlten fast ganz." Katholische Frauenbewegung und religiöses weibliches Genossenschaftswesen im wilhelminischen Deutschland; 29–42: Schwarte, H.: „Unterrichten und erziehen, o welch heiliger Beruf!" Der Verein katholischer deutscher Lehrerinnen; 43–67: Niehaus, I.: „Die Krone unserer Berufwürde". Die Auseinandersetzung um den Lehrerinnenzölibat im Verein katholischer deutscher Lehrerinnen und im Katholischen Deutschen Frauenbund; 69–87: Wosgien, G.: Wegbereiterinnen der Professionalisierung. Die Geschichte der Münchner Sozialen und caritativen Frauenschule; 91–103: Rohr, D.: „...mit heiliger Begeisterung". Zur Gründungsgeschichte des Katholischen Frauenbundes in Freiburg; 105–119: Schneider, S.: „Marthen Fleiß, Marien Glut". Weibliche Handlungsräume und weibliche Religiosität im Spiegel der Jungfrauenzeitschrift „Maria und Martha" 1916 bis 1939; 121–142: Heyder, R.: Ein „steingewordenes Friedensgebet". Die Frauenfriedenskirche in Frankfurt am Main; 143–162: Weber, I.: Kann denn Mode katholisch sein? Katholischer Modediskurs und die Modekommission des KDFB; 163–178: Janusch, C.: Tradition und Hintergründe. Frauen auf den Katholikentagen von 1948 bis 1968; 179–198: Schmitt, C.: Vordergrund und Hintergründe. Frauen auf den Katholikentagen von 1948 bis 1968; 199–220: Berlis, A.: Der Bund Alt-Katholischer Frauen und sein Engagement für Frauenrechte; 223–237: Reytier, M.-E.: Maria Freiin von Gebsatte (1885–1958). Eine Adelige mit bürgerlichem Engagement; 239–254: Sack, B.: „Vertretungen nach eigener Wahl und aus dem eigenen Kreise". Katholischer Frauenbund, Zentrumspartei und Zentrumspolitikerinnen in der Weimarer Republik; 255–279: Richter, I.: Von der Sittlichkeitsreform zur Eugenik. Katholischer Deutscher Frauenbund und eugenische Eheberatung; 281–293: Müther, J.: Der Katholische Deutsche Frauenbund in den Anfängen der NS-Herrschaft. Notizen aus den Beständen des Kölner Archivs des KDFB; 295–314: Lauterer, H.-M.: Zentrumspolitikerinen im „Dritten Reich". Helene Weber, Christine Teuch und Helene Wessel; 315–331: Holz, P.: CDU-Politikerinnen und KDFB – Kontinuitäten und Neuansätze.

Der Leib Christi hat AIDS. Eine Epedemie als Herausforderung für die Kirche, hg. v. Thomas Herkert / Norbert Kößmeier. – Freiburg i. Br.: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2004. 203 S., kt € 14,90 ISBN: 3–928698–25–7: 9–10: Schalück, P. H.: Hoffnung geben; 11–19: Dowling, K.: Die „Waisen-Krise" – Die Herausforderung für Afrika; 21–35: Ochel, K.: Ein globaler Notstand verlangt Antworten. HIV/AIDS als Herausforderung für die Kirche; 37–43: Reijer, P.: Mehr als nur eine helfende Hand; 45–76: Piepke, J. G.: „Das Virus ist in unseren Leib eingedrungen". AIDS als Anfrage an das Gottes-, Menschen- und Selbstbild der Kirche; 77–95: Ryan, C.: Niemand verdient es, AIDS zu haben! Die Verantwortung der Kirchen in der Konfrontation mit zwei großen Krisen; 97–117: Munro, A.: Kirche, Staat, Gesellschaft. Wessen Verantwortung ist AIDS?; 119–130: Kerkovius, T. / Kerkovius, S.: Zuflucht, Kraftquelle, Ruheort. Ein Hospiz für AIDS-Kranke; 131–137: Feldbaum, K.-H.: „Leben ist ein Menschenrecht". Ziele des Aktionsbündnisses gegen AIDS und die Mitwirkung von missio in diesem Bündnis; 139–152: Schlömer, B.: Fragestellungen, Prioritäten und Konzeptionen. Projekte gelungenen kirchlichen Handelns; 154–161: Dowling, K.: Policy makers, UN, Orphans ans Vulnerable Children. The Challange for Africa; 162–167: Reijer, P.: Care and support goes further than offering a helping hand; 168–184: Ryan, C.: The Responsibility of the Church. Confronting Two Major Crises; 185–201: Munro, A.: Church, State, Society? Whose Responsibility is AIDS?

Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kultverlust des Religiösen", hg. v. Hans-Georg Ziebertz. – Münster: Lit 2004. 142 S. (Wissenschaft aktuell Theologie, 4), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–7082–8: 5–14: Knoblauch, H. / Schnettler, B.: Die Trägheit der Säkularisierung und die Trägheit des Glaubens; 15–27: Ebertz, M. N.: Kirche und Öffentlichkeit – Chancen und Grenzen; 29–37: Scheilke, C. T.:

Fördert Desinformation den Erosionsprozess?; 39–43: Tzscheetzsch, W.: Haben die Kirchen ausgedient?; 47–56: Gräb, W: Medienreligion. Transformationen der Präsenz des Religiösen; 57–69: Pickel, G. / Müller, O.: Ostdeutschland – entkirchlicht, entchristlichet oder säkularisiert?; 71–86: Ziebertz, H.-G.: Typologie religiöser Orientierungen westdeutscher Jugendlicher; 87–100: Bucher, A. A.: Erosion des Glaubens in Österreich?; 101–110: Krüggeler, M.: Noch immer (k)ein Sonderfall? Religion in der Schweiz; 113–120: Schweitzer, F.: Dinosaurierpflege oder tragfähige Zukunftsperspektiven?; 121–129: Kehl, M.: Welche „pastorale Strategie" braucht die deutsche Kirche heute?; 131–142: Nüchtern, M.: Profil, Projekt, Produktvertrauen.

Biblica Vol. 85 Fasc.3, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2004. 304 S., € 45,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 305–330: Berges, U.: Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen; 331–348: Robinson, B. P.: The Story of Jepfthah and his Daughter: Then and Now; 349–374: Hieke, T.: Das Alte Testament und die Todesstrafe; 375–392: Rojas-Flores, G.: The Book of Revelation and the First Years of Nero's Reign; 393–398: Lambrecht, J.: The Line of Thought in Romans 7,15–20; 299–408: Mead, P. M.: The Habitus of New Testament Copyists; 409–412: Wahlde, U. C. von: He Has Given to the Son To Have Life in Himself (John 5,26); 413–421: Galil, G.: The Chronological Framework of the Deuteronomistic History.

Freiheit des Herzens. Mystik bei Gertrud von Helfta, hg. v. Michael Bangert. – Münster: Lit 2004. 152 S. (Mystik und Mediävistik, 2), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–7397–8: 5–21: Bangert, M.: Die Mystikerin Gertrud die Große und das Frauenkloster St. Maria in Helfta; 23–36: Wendel, S.: Das Heilige und das Überwältigende. Annäherungen aus philosophischer Sicht; 37–56: Ankermann, M.: Der „Legatus divine pietatis" – Gestaltete Mystik?; 57–91: Harrison, A. E. / Walker Bynum, C.: Gertrude, Gender, and the Composition of the Herald of Devine Love; 93–113: Leicht, I.: Zu frauenbezogenem Denken inspiriert: Aspekte der Schrift-Rezeption in Gertruds ‚Legatus'; 115–127: Ringler, S.: Die „Exercitia spiritualia" Gertruds von Helfta in neuer deutscher Übersetzung. Ein Werkstattbericht; 129–145: Bangert, M.: Ersehnen, Erleiden und Genießen des Heiligen. Grundelemente des mystischen Erlebens bei Gertrud von Helfta.

Neues Erfahren. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, hg. v. Hadwig Ana Maria Müller. – Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 232 S., kt € 19,50 ISBN: 3–7966–1153–2: 16–24: Benedetti, L. R.: Wenn ein soziales Gewebe immer mehr zerreißt; 25–40: Susin, L. C.: Gefährliches Leben und die schöpferische Kraft des Glaubens; 41–52: Taillard, A.: Ordnungsversuch: Was uns unterscheidet – was uns verbindet; 53–55: Gilbert, C.: In unseren Gesellschaften Zeichen für Gottes Gegenwart erkennen; 56–58: Susin, L. C.: Das „Risiko des Glaubens"; 59–60: Estermann, J.: Ein Ende des wortreichen Schweigens zwischen Europa und Lateinamerika?; 63–79: Beozzo, J. O.: Globalisierung in Lateinamerika im geschichtlichen Kontext weltweiter Interaktionsprozesse; 80–88: Oliveira, P.A.R. de: Zwischen Angst und Hoffnung: zur gegenwärtigen Situation der brasilianischen Gesellschaft; 89–92: Lasida, E.: Veränderungsprozesse in der französischen Gesellschaft: Fragen an den christlichen Glauben; 93–99: Villepelet, D.: Angesichts einer terra incognita; 100–107: Ladenhauf, K. H. / Tzscheetzsch, W.: Situationen der Verarmung in Österreich und Deutschland; 111–116: Dagens, C.: Für eine geistliche Sichtweise der gegenwärtigen Belastungsproben des Glaubens; 117–125: Brighenti, A.: Theologie der Befreiung in Brasilien – eine erste partikulare Theologie; 126–136: Da Silva, A. A.: Afro-amerikanische Theologie in Brasilien – Ausdruck des theologischen Pluralismus; 137–147: Gagey, H.-J.: Man muss daran glauben, um zu leben; 148–155: Prüller-Jagenteufel: Alte und junge Frau Kirche; 160–164: Weiler, L.: Bibelarbeit und Subjekt werden – eine Erfahrung; 165–168: Kohler-Spiegel, H.: Mit offenen Augen leben; 168–170: Taillard, A.: Ein Volk, das die Bibel liest – ein Bericht; 171–176: Jesus, I. de: Mit dem Volk der Straße kreativ werden – eine Erfahrung; 176–181: Joswig, B.: Der Tisch ein Altar – ein Kunstprojekt im öffentlichen Stadtraum; 181–184: Tzscheetzsch, W.: Schwieriges Lernen in Sachen Solidarität – ein Bericht; 185–189: Carpanedo, P.: Das „göttliche Amt" der Gemeinden – eine Erfahrung; 190–192: Lasida, E.: Damit sie nicht zu Museen werden – eine Erfahrung; 193–196: Bünker, A.: Zur Dynamik zwischen Identität und Zugehörigkeit – eine Erfahrung; 197–203: Vasconcelos, S.S.D.: Afro-katholischer Synkretismus – eine Erfahrung; 203–208: Soares, A.: Unpassende Identitäten – neue Subjekte und neue Gemeinden? – ein Bericht.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 60–2004/1, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN 0028–3495: 1–20: Smith, S.: Pneumatological Reading Strategies for a Contextualised Missiology. A New Zealand Perspective; 21–49: Silber, S.: Katholizismus, Kulturen, indigene Theologie. Ein Überblick über missionstheologische Entwicklungen in Bolivien.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 60–2004/2, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN 0028–3495: 81–104: Steppacher, S.: Die Ausweisung der Immenseer Missionare aus China (1951.1954). Eine Untersuchung in der Perspektive der historischen Wanderungsforschung; 105–122: Young, R. F.: Making Comparative Missiology More Comparative. Does the Translation Principle Have a Buddhist Corollary?; 123–140: Kwimba, S. C.: Fundamentalism in New Religious Movements in Kenya. Implications for the Task of Inculturation; 141–142: Meili, J.: Sprache und Kultur des Paiwan-Stammes (Taiwan). Zum wissenschaftlichen Werk von Hans Egli; 143–144: Kaiser, J.: Zum Tode von Johannes Baur (1920–2003), Kirchengeschichtler Afrikas.

Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen, hg. v. Manfred Oeming / Konrad Schmid / Andreas Schüle. – Münster: Lit 2004. 178 S. (Altes Testament und Moderne, 9), kt 30,90 ISBN: 3–8258–5456–6: 1–15: Schüle, A.: Deutung, Reflexion, Überlieferung. Die Ebenen eines konzeptionellen Theologiebegriffs. Zugleich eine Erinnerung an Gerhard von Rads Verständnis alttestamentlicher Theologie; 17–24: Rendtorff, R.: Gerhard von Rad und die Religionsgeschichte; 25–49: Koch, K.: Israels Rolle in der altorientalisch-hellenistischen Religionsgeschichte: Antwort an Rolf Rendtorff, Anfragen an Gerhard von Rad; 51–62: Assmann, J.: Theologie in Ägypten; 63–74: Quack, J. F.: Perspektiven zur Theologie im Alten Ägypten: Antwort an Jan Assmann; 75–91: Hultgard, A.: Theologie im alten Iran; 93–103: Ahn, G.: „Theologie" in der vorislamischen Zoroastrismusgeschichte?; 105–124: Berlejung, A.: Theologie in Babylon? – Theologie in Babylonien!; 125–138: van der Toorn, K.: Revelation as a Scholarly Construct in Israel and Mesopotamia; 139–176: Uehlinger, C.: Medien altorientalischer Theologie: Antwort an Karel van der Toorn.

Bibelwissenschaft

„Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen". Biblische Spuren in der modernen Literatur, hg. v. Erich Garhammer / Udo Zelinka. – Paderborn: Bonifatius 2003. 305 S. (Einblicke. Ergebnisse, Berichte, Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 7), kt € 19,90 ISBN: 3–89710–227–7: 11–30: Garhammer, E.: Muss die Bibel neu geschrieben werden? Bibel und Literaten im 20. Jahrhundert; 31–54: Langenhorst, G.: „Der Junge war so klug". Literarische Darstellungen der Kindheit Jesu; 55–75: Gellner, C.: Karfreitag, Ostern und Pfingsten. Ein literarisch-theologisches Triptychon; 77–94: Garhammer, E.: Fremdheit des Vertrauten. Zur literarischen Verfremdung eines biblischen Gleichnisses; 95–106: Grüneklee, U.: Salomos Leser. Die Rezeption der biblischen Rede von „Weisheit" in Theologie und Literatur; 109–119: Garhammer, E.: Literaten als Bibelleser; 121–142: Backhaus, K.: „Nur ist das Tauchen in die Spur nicht schon das Ziel". Ein Neutestamentler liest Patrick Roth; 143–160: Seip, J.: Stäbe – Netze – Schrift. Biblische Rezeption bei Felicitas Hoppe, Ferdinand Schmatz, Patrick Roth; 161–176: Zwick, R.: „Alles beginnt im Dunkeln". Das Kino und Patrick Roths revelatorische Ästhetik; 177–181: Frühwald, W.: „Herr Jesu deine Wunden rot". Laudatio für Tankred Dorst bei der Verleihung des Ludwig-Mühlheims-Preises für religiöse Dramatik; 183–190: Garhammer, E.: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Biblisches bei Tankred Dorst; 193–208: Gellner, C.: Abgründe der Unbegreiflichkeit. Gottesprovokation in Bibel und moderner Literatur; 209–221: Meurer, T.: Das Recht auf die eigene Meinung. Exegese und Literatur; 223–249: Bründl, J.: „Der Gefangene des Bildes Christi". Dogmatik und Literatur; 251–264: Zelinka, U.: Von Vor-Bildern. Ethos und Literatur; 265–286: Seip, J.: Körper – Text – Kontext. Homiletik und Literaturwissenschaft; 287–303: Garhammer, E.: Literatur und Praktische Theologie. Von der Produktivität eines Spannungsverhältnisses.

Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag, hg. v. Martin *Fassnacht* / Andreas *Leinhäuptl-Wilke* – Stefan Lücking. Münster: Aschendorff 2003. 308 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, 44), geb. € 55,00 ISBN: 3–402–04792–6: 5–15: Küchler, M.: Die Weisheit der Paradiese. Ein Essay; 17–36: Weimar, P.: Spuren der verborgenen Gegenwart Gottes in der Geschichte. Anmerkungen zu einer späten Redaktion der Josefsgeschichte; 37–58: Zenger, E.: Dimension der Tora-Weisheit in der Psalmenkomposition. Ps 111–112; 59–77: Sevenich-Bax, E.: Schule in Israel als Sitz der Weisheit; 79–103: Ebner, M.: Wo findet die Weisheit ihren Ort? Weisheitskonzepte in Konkurrenz; 105–124: Fassnacht, M.: Konfrontation mit der Weisheit Jesu. Das Verhältnis von Wissen und Rettung dargestellt an der Wundergeschichte Mk 5,21–43; 125–138: Schenke, L.: Jesus als Weisheitslehrer im Markusevangelium; 139–153: Busse, U.: Die Unterweisung des Lesers im so genannten „Reisebericht". Dargestellt an Lk 10,25–42; 155–184: Dormeyer, D.: Weisheit und Philosophie in der Apostelgeschichte (Apg 6,1–8,1a und 17,16–34); 185–210: Leinhäuptl-Wilke, A.: „Die Stunde des Menschensohnes (Joh 12,23). Anmerkungen zur „heimlichen Mitte" des Johannesevangeliums; 211–241: Frankemölle, H.: „Apokalyptische Weisheit" bei Paulus? Hermeneutische Prolegomena; 243–255: Aland, B.: Die Weisheit bei Irenäus von Lyon; 257–276: Emmel, S.: Exploring the Pathway That Leads from Paul to Gnosticism. What Is the Genre of The Interpretation of Knowledge (NHC XI,1)?; 277–296: Bickmann, J.: Weitergabe lebensrelevanten Wissens – aber wie? Reflexionen zum Bibelunterricht im Gymnasium ab Klasse 10.

Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge, hg. v. Georg Braulik / Norbert Lohfink. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2003. 249 S. (Österreichische biblische Studien, 22), kt € 39,80 ISBN: 3–631–38249–9: 27–40: Braulik, G.: Quadragesima und Pentekoste. Zum Sinn von Ostern auf alttestamentlicher und patristischer Sicht; 41–79: Braulik, G.: Die alttestamentliche Lesungen der Ostervigil. Erarbeitung eines Vorschlags; 83–120: Lohfink, N.: Das Exsultet deutsch. Kritische Analyse und Neuentwurf; 121–138: Bücken, E.: Das Exsultet deutsch – nach dem Exsultet-Melodiemodell vertont für feierlichen und einfachen Gesang; 139–162: Lohfink, N.: Die traditionelle Orationen der Ostervergil deutsch. Kritische Analyse

und Neuentwurf; 165–233: Braulik, G. / Lohfink, N.: Die Lesungen der Ostervigil – ein Vorschlag.

Altes Testament

Das Echo des Propheten Jesaja. Beiträge zu seiner vielfältigen Rezeption, hg. v. Norbert Clemens Baumgart / Gerhard Ringshausen. – Münster: Lit 2004. 111 S. (Lüneburger Theologische Beiträge, 1), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–7930–5: 1–43: Baumgart, N. C.: Wenn JHWH Kinder erzieht. Zum Gottesbild im Jesajabuch aus religionsgeschichtlicher und kanonisch-intertextueller Perspektive; 45–73: Von Bendemann, R.: „Trefflich hat der heilige Geist durch Jesaja, den Propheten, gesprochen …" (Apg 28,25). Zur Bedeutung von Jesaja 6,9f. für die Geschichtskonzeption des lukanischen Doppelwerkes; 75–110: Ringshausen, G.: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht." Kirchengeschichtliche Beiträge und systematische Klärungsversuche.

Alte Kirchengeschichte

Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam, hg. v. Peter Bruns. – Bonn: Borengässer 2003. 179 S. (Hereditas – Studien zur Alten Kirchengeschichte, 22), geb. € 26,40 ISBN: 3–923946–63–5: 9–28: Brock, S.: Syriac Translation of Greek Popular Philosophy; 29–41: Bruns, P.: Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik; 42–62: Endress, G.: Athen – Alexandria – Bagdad – Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam; 63–75: Meredith, A.: Plotinus and the Cappadocians; 76–91: Niewöhner, F.: Polis und Madîna Averroes' Platon-Lektüre; 92–110: Rieks, R.: Konstanten paganer Ethik bei Augustinus; 111–131: Schröer, C.: Boethius – der erste Scholastiker; 132–160: Steinhauf, B.: Der Umbruch antiker Bildung in der ausgehenden Spätantike bei Cassiodor; 161–179: Strohmaier, G.: Griechische Philosophen bei den arabischen Autoren des Mittelalters.

Christliche Sozialwissenschaften

Gesellschaftsbilder im Diskurs der Wissenschaften. Aktuelle Herausforderungen für die Christliche Sozialethik, hg. v. Institut für Christliche Sozialwissenschaften. – Münster: Regensberg 2004. 237 S. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 45), kt € 33,00 ISBN: 3–7923–0758–8: 11–36: Mieth, D.: Menschenwürde und Lebensrechte im technischen Reproduktionszeitalter. Wandlungen in der Wissensgesellschaft und ihre Auswirkungen auf Bioethik und Biopolitik; 37–60: Hildt, E.: Autonomie. Von den Implikationen eines politisch-moralischen Ideals in Humangenetik und Neurowissenschaften; 61–82: Heinrich, A.: Gesellschaft „am langen Band der Gene" (E. O. Wilson). Überlegungen zum metapolitischen Charakter der Soziobiologie; 83–108: Prisching, M.: Gesellschaftsmodelle der Ökonomen. Konstruktionen des Wirtschaftens im globalen Zeitalter; 109–141: Ostheimer, J. / Vogt, M.: Neue Maße für Fortschritt. Gesellschaftsvisionen im ökologischen Diskurs; 143–169: Schnabl, C.: Nach dem Patriarchat. Gesellschaftskritik und Gesellschaftskonzeptionen im Feminismus; 171–188: Manemann, J.: Politische Gegenreligion. Theologisch-politische Einsprüche in der ‚Berliner Republik'; 189–210: Lienkamp, A.: Das Reich Gottes als Zielperspektive christlicher Sozialethik. Inspirationen aus dem christliche-jüdischen Dialog und aus der Theologie Theodor Steinbüchels; 211–218: Schnabl, C.: Familie – Leitbilder und politische Konzepte in der Genderperspektive. Ein Bericht vom ‚Berliner Werkstattgespräch' der SozialethikerInnen 2003; 219–220: Frühbauer, J. J. / Bohmeyer, A.: ‚Retheologisierung' der Christlichen Sozialethik? Bericht vom ‚Forum Sozialethik' 2003.

Kirchenrecht

Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven, hg. v. Adrian Loretan. – Münster: Lit 2004. 193 S. (Theologie Ost – West, Bd 1), kt € 19,90 ISBN: 3–8258–6499–1: 15–38: Lesch, W.: Zwischen divinity und humanities – Identitätsprobleme theologischer Fakultäten; 39–53: Loretan, A.: Die katholisch Theologischen Fakultäten im Spannungsfeld von Wissenschaftsfreiheit und Religionsfreiheit; 67–82: Hollerbach, A.: Die rechtliche Stellung der theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland; 83–95: Schwendenwein, H.: Die Theologischen Fakultäten Österreichs – Rechtslage und Zukunftsperspektiven; 97–107: Madera, A.: Le Facoltà di Teologia in Italia; 109–121: Durand, J.-P.: Les Facultés catholiques de Théologie dans les établissements privés catholiques d'enseignement supérieur; 123–133: Turner, G.: Catholic Theology and University Education in Great Britain; 135–143: Subański, R.: Rechtliche Stellung der Theologischen Fakultäten in Polen; 145–153: Schanda, B.: Staatskirchenrechtliche Kontexte der Theologischen Fakultäten in Ungarn; 155–161: Tretera, J. R. / Horák, Z.: Die theologische Ausbildung in der Tschechischen Republik; 163–172: Troianos, S. N.: Staatskirchenrechtliche Kontextualität der theologischen Fakultäten in Griechenland; 173–190: Belliger, A.: eLearning – die Zukunft der universitären Lehre – Szenarien der theologischen Aus- und Weiterbildung.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Reinhild Ahlers, Merschkamp 1a, D-48155 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Manfred Heim, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, An der Universität 2, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Dr. Stephan Chr. Kessler SJ, Seestr. 14, D-80802 München;
Prof. DDr. Raimund Lachner, Driverstr. 26, D-49377 Vechta;
Prof. P. Dr. Lothar Lies SJ, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck;
Dr. Gudrun Lohkemper-Sobiech, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Dr. Burkhard Neumann, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Dr. Tobias Nicklas, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Manfred Probst SAC, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Dr. Stefan Rau, St. Josefskirchplatz 11, D-48153 Münster;
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PD Dr. Joachim Valentin, Habsburger Str. 121, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3 / III Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Reinhold Zwick, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster.

Impressum

Theologische Revue (ThRv)
Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster
Tel. (0251) 8322656, Fax (0251) 8328357, http://www.uni-muenster.de/TheologischeRevue/, E-Mail: thrv@uni-muenster.de

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Boris Krause, Alexander Scholz
Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2004
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2004 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

Unwiderstehlich

Jetzt in Kassette als einmalig preiswerte Sonderausgabe!

Joachim Gnilka
Wie das Christentum entstand
Sonderausgabe in 3 Bänden
13,9 x 21,4 cm, (Paperback)
in Kassette, 1.150 Seiten
***nur* € 35,–**
SFr 60.50 /€[A] 36,–
ISBN 3-451-28307-7

Inhalt der Kassette:

Band 1:
Jesus von Nazaret

Band 2:
Paulus von Tarsus

Band 3:
Theologie des Neuen Testaments

Eine einzigartige Sicht auf die Entstehung des Christentums



Europreis Österreich [A] = unverbindliche Preisempfehlung · Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung.

www.herder.de

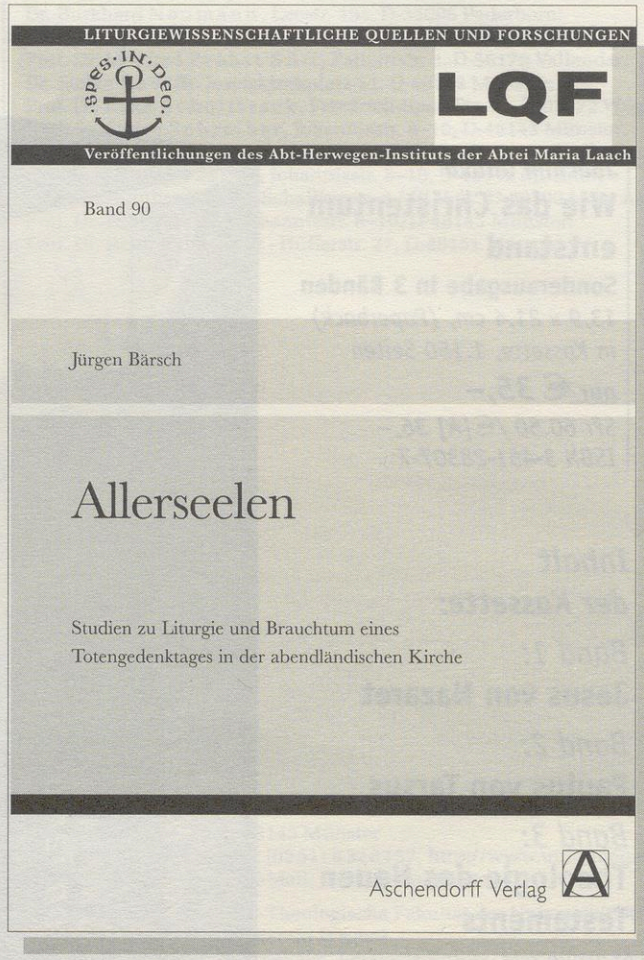
HERDER

Jürgen Bärsch

Allerseelen

Studien zu Liturgie und Brauchtum eines Totengedenktags in der abendländischen Kirche

Das Gedenken der Toten hat im Christentum vielfältigen Ausdruck gefunden. Vor allem das wichtigste Jahresgedächtnis der Verstorbenen in der abendländischen Kirche, der Gedenktag Allerseelen am 2. November, gibt exemplarisch Einblick in Theologie und Feier christlicher Totenmemoria.
Die Studie zeichnet die Entstehung und Entwicklung dieses Gedenktages bis zum Vorabend des 2. Vatikanischen Konzils nach. Im Horizont soziokultureller und mentalitätsgeschichtlicher Wandlungen sowie auf einer breiten Quellenbasis untersucht sie die liturgische Feier und das volksfromme Brauchtum von Allerseelen und befragt sie nach ihren theologischen Grundlagen.



2004, 528 Seiten, kart. 74,– € / sFr 124,–
ISBN 3-402-04069-7

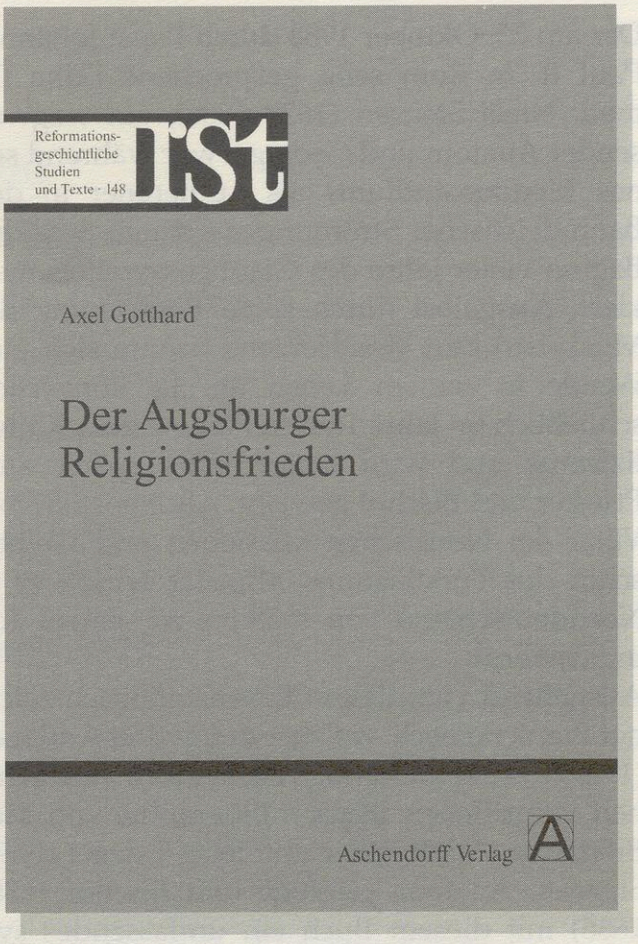
Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Band 90

ASCHENDORFF VERLAG

Axel Gotthard

Der Augsburger Religionsfrieden

Die Monographie analysiert die Bedeutung des Religionsfriedens für die europäische Ideen- und Mentalitätsgeschichte und zeigt, dass ihm zentrale Bedeutung für die politische Geschichte Mitteleuropas im Konfessionellen Zeitalter zukommt.
Einer verständlichen Hinführung zu den wichtigsten Bestimmungen des Religionsfriedens folgt die Analyse ihrer Entstehung am Reichstag von 1555. Die zentralen Kapitel des Buches stellen den Religionsfrieden als Schlüssel zur Geschichte des Reiches und seiner Territorien vom ausgehenden Mittelalter bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts heraus: Einerseits werden wie im Brennspiegel die Themen und Tendenzen der vorangehenden Epochen gebündelt, zumal als Summe der Reformationszeit lässt sich der Religionsfrieden lesen; andererseits gibt er aber auch dem Politikbetrieb und der Rechtsprechung des Konfessionellen Zeitalters jene Herausforderungen und Probleme vor, an denen sich diese Epoche abarbeiten wird.
Zeitlich, räumlich und thematisch weit ausgreifend, ordnet die Studie den Religionsfrieden sodann in eine Geschichte der Säkularisierung, der Friedenskonzeptionen, der Toleranz und der Menschenrechte ein. Es wird deutlich, dass der Augsburger Text auf verschiedenen Ebenen Säkularisierungsvorgänge angestoßen oder beschleunigt, die Autonomie des Politischen, aber auch das Abzirkeln einer Privatsphäre befördert hat, dass seine Väter 1555 zu einer avantgardistischen Friedenskonzeption vorgestoßen sind, die ihrer Zeit freilich in manchen Hinsichten zu weit vorauseilte. Schließlich zeigt die Monographie, wie gelehrte und populäre, polemische und erbauliche Schriften den Religionsfrieden in den letzten 450 Jahren gesehen haben und, derart eine Kulturgeschichte festlichen Erinnerns streifend, wie frühere Generationen in Jubiläumsjahren seiner gedachten.



Reformationsgeschichtliche Studien und Texte,
Band 148

2004, XLVIII und 672 Seiten, kart. 84,– € / sFr 146,–.
ISBN 3-402-03815-3

ASCHENDORFF VERLAG

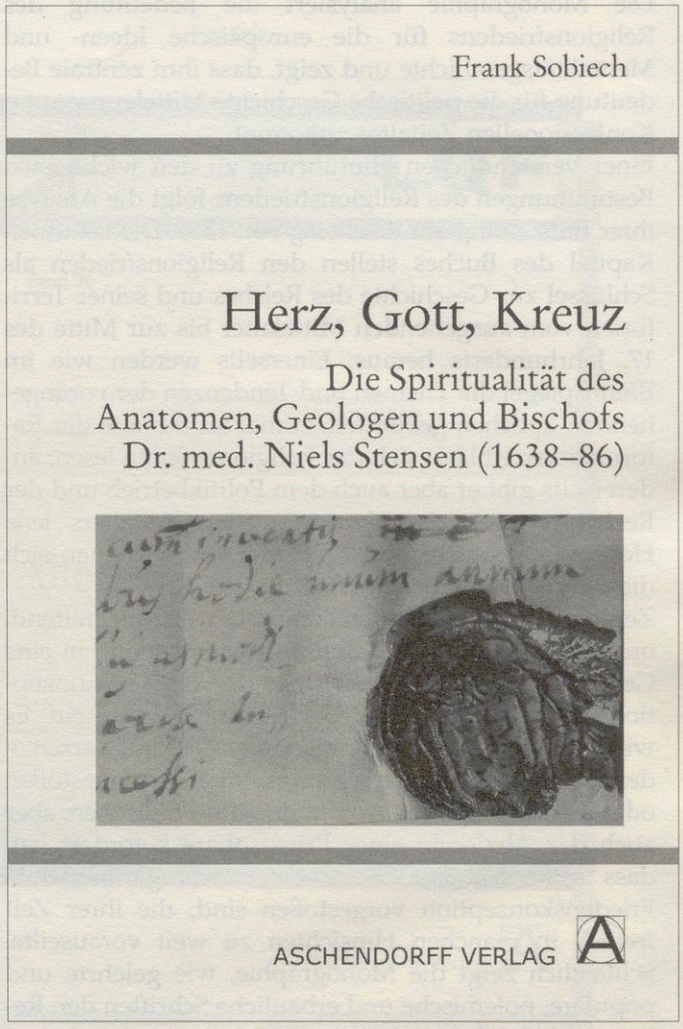
Frank Sobiech

Herz, Gott, Kreuz

Die Spiritualität des Anatomen, Geologen und Bischofs Dr. med. Niels Stensen (1638-86)

Der am 23. Oktober 1988 durch Papst Johannes Paul II. in Rom selig gesprochene Däne Dr. med. Niels Stensen (1638–1686), ein wegweisender Anatom und Geologe, war während seines Medizinstudiums als Lutheraner in den Bann deistischer Strömungen geraten, was den Beginn vieler Jahre des Glaubenszweifels markiert. Ausgelöst durch seine Entdeckung der Muskelstruktur des Herzens bahnte sich eine Wende in seinem Leben an. Er konvertiert schließlich im Jahre 1667 in Florenz zum Katholizismus und wird einige Jahre später zum Priester und Bischof geweiht. Als Apostolischer Vikar der Nordischen Missionen und Weihbischof des Fürstbistums Münster wirkte er in Norddeutschland von 1678 bis zu seinem Tod in Schwerin.

Ausgehend von diesem Lebensumbruch zeichnet Frank Sobiech, welcher der in drei Auflagen (1959/79/89) im Verlag Aschendorff erschienenen vergriffenen Stensen-Biographie von Max Bierbaum, Adolf Faller und Josef Traeger (Niels Stensen. Anatom, Geologe und Bischof 1638–1686) mit diesem Buch ein umfassendes systematisches Kompendium an die Seite stellt, Stensens Entwicklung von der Natur- zur Kreuzeswissenschaft nach. In der Mitte der Spiritualität Stensens steht ein aus einem Herzen emporwachsendes Kreuz, das er in sein Briefsiegel und späteres Bischofswappen aufnahm und sein von seiner bewegten Lebensgeschichte her geprägtes Charisma bildlich widerspiegelt.



Westfalia Sacra, Band 13

2004, XIX und 392 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, 64,– € / sFr 108,–.
ISBN 3-402-03842-0

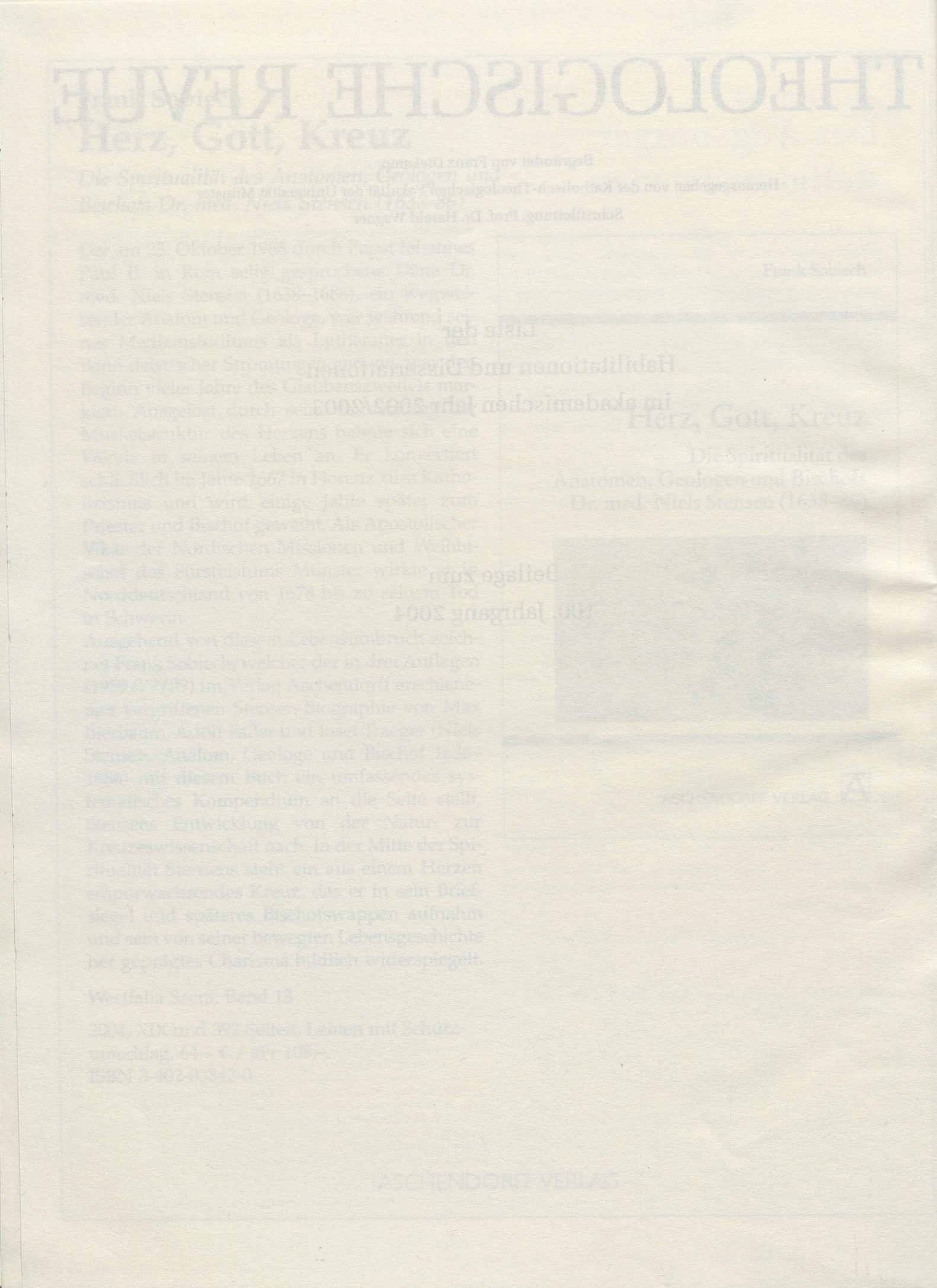
ASCHENDORFF VERLAG

THEOLOGISCHE REVUE

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

Liste der Habilitationen und Dissertationen im akademischen Jahr 2002/2003

Beilage zum
100. Jahrgang 2004



Dissertationen im akademischen Jahr 2002/2003 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Bräcker, Antje: Taufstreit, Wahlkampf, Bücherverbot. Der baskische Nationalismus und der Vatikan, dargestellt am Beispiel des Indexfalles „Zabala" (Hubert Wolf / Thomas Bremer)

Henkel, Georg: Rhetorik und Inszenierung des Heiligen. Eine kultur- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu barocken Gnadenbildern in Predigt und Festkultur (Arnold Angenendt / Hubert Wolf)

Ihuoma, Silvester: Cultural Theology In Context. A contextual analysis of Paul Tillich's theology of culture in relation to African theology (Jürgen Werbick / Thomas Pröpper)

Lücking, Stefan: Menschliche Überlieferungen. Die Kritik an der „Überlieferung der Menschen" in Gal 1,11–12 und Mk 7,1–13 als Fortführung der prophetischen Religionskritik (Karl Löning / Martin Ebner)

Meier, Frank: Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätphilosophie (Thomas Pröpper / Jürgen Werbick)

Schmitz, Barbara: „Und Judit sprach ...". Interpretation und Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit (Erich Zenger / Karl Löning)

Uhrig, Christian: „Und das Wort ist Fleisch geworden". Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik (Winfried Cramer / Karl Löning)

Vardidze, Vaja: Theologische Relevanz der Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls (Thomas Pröpper / Udo F. Schmälzle)

Habilitationen im akademischen Jahr 2002/2003 an der Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Arnold, Claus: Kirchliche Zensur und theologische Rezeption. Die postume Expurgation der Werke Cajetans und Contarinis und das theologische Profil der römischen Kongregationen von Inquisition und Index (1558–1601) (Hubert Wolf / Arnold Angenendt)

Burkard, Dominik: Exegese zwischen Aufklärung und Inquisition. Johann Isenbiehls „Neuer Versuch über die Weissagung vom Emmanuel" (1778) als Testfall historisch-kritischer Schriftauslegung (Hubert Wolf / Erich Zenger)

Goertz, Stephan: Weil Ethik praktisch werden will. Philosophisch-theologische Überlegungen zu Modi des Theorie-Praxis-Verhältnisses (Antonio Autiero / Karl Gabriel)

Möhring-Hesse, Matthias: Verteilungsgerechtigkeit. Die gerechte Reichtumsverteilung als Erfordernis allgemeiner Beteiligung (Karl Gabriel / Hermann Steinkamp)

Rahner, Johanna: ‚Creatura Evangelii'. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche (Jürgen Werbick / Dorothea Sattler)

Schallenberg, Peter: Motiviert durch Glück? Das Gelingen des Lebens im Schatten des „amour pour" als Programm theologischer Ethik (Antonio Autiero / Karl Gabriel)

Dissertationen im akademischen Jahr 2002/2003

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Graf, Roland: Klonen – Prüfstein für die ethischen Prinzipien zum Schutz der Menschenwürde (Joachim Piegsa / Klaus Arntz)

Kiadi Nkambu, André-Jacques: „Geheimnis Gottes." Gott-mit-uns: Immanuel. Ein Beitrag zum Geheimnisbegriff K. Rahners, E. Jüngels und H. U. v. Balthasars (Anton Ziegenaus / Klaus Kienzler)

Kraus, André: Kierkegaard und Lessing. Sören Aabye Kierkegaards Rekurs auf Gotthold Ephraim Lessing in den „Philosophischen Brocken" und der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken" (Klaus Kienzler / Severin Müller)

Kath.-Theol. Fak. der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Jankowetz, Karina: Eheassistenz durch Laien (Alfred Hierold / Peter Wünsche)

Köss, Hartmut: „Kirche der Armen?" Die entwicklungspolitische Verantwortung der katholischen Kirche in Deutschland (Marianne Heimbach-Steins / Volker Eid)

Uzor, Peter: The Traditional African Concept of God and the Christian Concept of God – CHUKWU BU NDU – God is Life (The Igbo Perspective) (Georg Kraus / Heinz-Günther Schöttler)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Bahr, Petra: Praxis – Poesie – Performanz. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei Baumgarten und Kant (Georg Pfleiderer / Albrecht Grözinger)

De, Asha: Widerspruch und Widerständigkeit – Zur Darstellung und Prägung räumlicher Vollzüge personaler Identität (Georg Pfleiderer / Kuno Lorenz / Christian Link)

Gasser, Christoph A.: Apokryphe Psalmen aus Qumran und ihr Beitrag zur Frage nach dem Kanon (Klaus Seybold / Hans-Peter Mathys)

Noffke, Eric: La reazione intellettuale degli ebrei e die cristiani nel I secolo d.C. all'ideologia imperiale romana e la sua influenza sui loro scritti (Ekkehard W. Stegemann / Rudolf Brändle)

Institut für Ev. Theol. der Freien Universität Berlin

Gerdes, Uta: Ökumenische Solidarität mit christlichen und jüdischen Verfolgten in Vichy – Frankreich 1940–1944. Die Frauen und Männer der protestantischen Jugendorganisation Cimade (Jörg Thierfelder / Michael Weinreich)

Seminar für Kath. Theol. der Freien Universität Berlin

– keine –

Theol. Fak. der Humboldt-Universität Berlin

Enger, Philipp A.: Die Vorgeschichte des Proselytentums. Eine exegetische Untersuchung der ersttestamentlichen Phänomene persönlich-religiöser Veränderung zum Judentum (Peter Welten / Matthias Köckert)

Franke, Christina-Maria: Aufgetane Augen – Aufgedecktes Angesicht. Theologische Studien zur Scham im interdisziplinären Gespräch (Wolf Krötke / Christof Gestrich)

Christkath. und Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

Aerne, Peter: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen." Die Kirchenpolitik der Religiös- Sozialen von 1920–1950 am Beispiel der Zürcher Kantonalkirche sowie der Vereinigung antimilitarisierter Pfarrer der Schweiz (Rudolf Dellsperger / Robert Barth)

Tobler, Sibylle Ruth: Lösungsorientierte Kurzberatung im Arbeitslosenbereich unter Perspektiven der Hoffnung. Entwicklung eines integrativen Beratungsmodells auf der Basis von psychologischer Arbeitslosenforschung, lösungsorientierter Kurztherapie und Theologie (Christoph Morgenthaler / Maurice Baumann / Norbert Semmer)

Zaugg-Ott, Kurt: Die Entwicklungsdiskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen zwischen 1968 und 1991 (Wolfgang Lienemann / Hans-Balz Peter)

Kirchliche Hochschule Bethel

Winkler, Kerstin: Mutterhausdiakonie und Freie Hilfsschwestern. Eine historisch-theologische Quellenstudie zur Westfälischen Diakonissenanstalt Sarepta im 20. Jahrhundert (Matthias Benad / Udo Krolzik)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Universität Bochum

Choi, Hyun-Beom: Die Politische Ethik der protestantischen Theologie im 20. Jahrhundert (Christian Link / Christopher Frey)

Ha, Kyung-Taek: Frage und Antwort. Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiobbuches (Jürgen Ebach / Henning Graf Reventlow)

Sals, Ulrike: Die Biographie der ‚Hure Babylon'. Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel (Jürgen Ebach / Klaus Wengst)

Werth, Martin: Theologie der Evangelisation (Franz-Heinrich Beyer / Erich Geldbach)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Algner, Caren: Kirchliche Dogmatik im Vollzug: Karl Barths Kampf um die Kirche im Spiegel von seiner und Ch. von Kirschbaums Korrespondenz mit E. Thurneysen von 1930 bis 1935 (Gerhard Sauter / Heiner Faulenbach)

Freuling, Georg: „Wer eine Grube gräbt ...". Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (Hans Strauß / Horst Seebass)

Grashof, Johannes: Geschichte des Evangelischen Kirchenkreises Gladbach (1817–2000) (Heiner Faulenbach / Jörg Haustein)

Lindner, Heike: Musik im Religionsunterricht. Mit didaktischen Entfaltungen und Beispielen für die Schulpraxis (Michael Meyer-Blanck / Eberhard Hauschildt)

Mantey, Volker: Die spätmittelalterliche Zwei-Schwerter-Lehre und Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre (Karl-Heinz zur Mühlen / Jörg Haustein)

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Baranzke, Heike: Die „Würde der Kreatur" ist unantastbar? Studien zum Begriff der Würde im Horizont der Bioethik (Gerhard Höver / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Eicker, Thomas: Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige. Impulse der Ästhetik Franz Rosenzweigs für eine Theologie gottesdienstlicher Musik (Albert Gerhards / Josef Wohlmuth)

Ezumezu, Nwokedi Francis: Freedom as Responsibility: Social Market Economy in the Light of Catholic Social Teaching for Nigerian Society (Lothar Roos / Gerhard Höver)

Herrmann, Brigitta: Das Recht auf Ernährung am Beispiel Malis. Zur Geeignetheit wirtschaftsethischer Ansätze (Gerhard Höver / Ursula Nothelle-Wildfeuer)

Irlenborn, Bernd: „Veritas semper maior". Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie (Karl-Heinz Menke / Heino Sonnemans)

Kerling, Marc Maria: „O Wort, du Wort, das mir fehlt". Die Gottesfrage in Arnold Schönbergs Oper „Moses und Aron". Zur Theologie eines musikalischen Kunst-Werkes im 20. Jahrhundert (Josef Wohlmuth / Albert Gerhards)

Kleine, Werner: Zwischen Furcht und Hoffnung. Eine textlinguistische Untersuchung des Briefes 2Kor 1–9 zur wechselseitigen Bedeutsamkeit der Beziehung von Apostel und Gemeinde (Rudolf Hoppe / Marlis Gielen)

Kolf-van Melis, Claudia: Tod des Subjekts? Eine Auseinandersetzung mit der Subjektkritik von Michel Foucault in praktisch-theologischer Absicht (Gottfried Bitter / Josef Wohlmuth)

Lockmann, Ute: Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet (Karl-Heinz Menke / Heino Sonnemans)

Manzana, Willy: La constitution de la hiérarchie ecclésiastique au Congo Belge (Gabriel Adriányi / Albert Gerhards)

Marschler, Thomas: Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin (Karl-Heinz Menke / Ludger Honnefelder)

Müller-Fieberg, Rita: Das „neue Jerusalem" – Vision für alle Herzen und alle Zeiten? Eine Auslegung von Offb 21,1–22,5 im Kontext von alttestamentlich-frühjüdischer Tradition und literarischer Rezeption (Rudolf Hoppe / Marlis Gielen)

Platzbecker, Paul: Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung. Zur Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper (Karl-Heinz Menke / Heino Sonnemans)

Ukwuegbu, Bernard O.: The Emmergence of Christian Identity and Self-Definition in Paul's Letter to the Galatians. A Social-Scientific Investigation into the Root Causes for the Parting of the Way between Christianity and Judaism (Hans-Jürgen Findeis / Rudolf Hoppe)

Uphus, Johannes B.: Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa (787) – Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten (Josef Wohlmuth / Georg Schöllgen)

Wolter, Johannes: Apparatio Dei. Der theophanische Charakter der Schöpfung nach Nikolaus von Kues (Karl-Heinz Menke / Heino Sonnemans)

Fak. für Humanwissenschaften und Theol. der Univ. Dortmund

Fidler, Rudolf: Rosenkranzaltar und Scheiterhaufen. Entstehungsbedingungen und Funktionen des Rosenkranzretabels von 1631 in der Probsteikirche St. Walburga zu Werl / Westfalen im Umfeld von Konfessionspolitik, Marienfrömmigkeit und Hexenverfolgung (keine Angabe)

Heidenreich, Hartmut: Personales Angebot – Zur methodologischen Erschließung, inhaltlichen Rekonstruktion und Rezeption eines religionspädagogisch-konzeptuellen Kernbegriffs der Würzburger Synode (Norbert Mette / Hermann Steinkamp, Münster)

Kampmann-Grünwewald, Andreas: Solidarität oder ‚Sozialkitt'? Der Strukturwandel freiwilligen gesellschaftlichen Engagements als Herausforderung christlicher Praxis (Norbert Mette / Hermann Steinkamp, Münster)

Reis, Oliver: Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie – Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte (Thomas Ruster / Norbert Mette)

FB Kath. Theol. der Univ. Duisburg-Essen

Kemme, Manfred: Das Afrikabild in Religionsbüchern. Eine religionsdidaktische Untersuchung der katholischen deutschen Religionsbücher der Sekundarstufe I aus dem Zeitraum von 1965 bis 2000

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

Birkel, Simone: Zukunft wagen – ökologisch handeln. Grundlagen und Leitbilder kirchlich-ökologischer Bildung im Kontext nachhaltiger Entwicklung (Johannes Spölgen / Engelbert Groß)

Elbl, Maria Magdalena: Eucharistie als Opfer der Kirche bei Maurice de la Taille (Michael Seybold / Erwin Möde)

Feicht, Thomas: Die pseudocyprianische Schrift ‚De Rebabtismate'. Einleitung, Übersetzung und Kommentar (Johannes Hofmann / Erich Naab)

Graf, Michael: Liberaler Katholik – Reformkatholik – Modernist? Franz Xaver Kraus (1840–1901) zwischen Kulturkampf und Modernismuskrise (Konstantin Maier / Norbert Fischer)

Seckinger, Stefan: Theologie als Bekehrung. Der konversorische Charakter der Theologie nach Bernard J. F. Lonergan SJ und Karl Rahner SJ (aufgewiesen anhand ihrer Hauptwerke *Insight* und *Method in Theology* bzw. *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes*) (Michael Seybold / Alexius J. Bucher)

Tillmann, Augustinus: Einheit des Geistes und Gotteserkenntnis. Aspekte zur Erkenntnislehre bei Augustinus und Anselm von Canterbury (Alfred Gläßler / Michael Seybold)

Wendel, Bert: Die Liturgie-Enzyklika ‚Medeator Die' vom 20. November 1947. Zur liturgisch-zeitgeschichtlichen und theologischen Bedeutung einer lehramtlichen Äußerung Papst Pius' XII. (1939–1958) über den Gottesdienst der Kirche (Theodor Maas-Ewerd / Erich Naab)

Kath.-Theol. Fak. der Universität Erfurt

Anhalt, Markus: Das Kollegiatstift St. Georgen in Altenburg auf dem Schloß 1413–1533. Ein Beitrag zur Stiftskirchenforschung (Josef Pilvousek / Konrad Hartelt) (i. A. der PUG Rom)

Hille, Markus: Die Pariser Verurteilung vom 10.12.1270 im Spannungsfeld von Universitätsgeschichte, Theologie und Philosophie (Helmuth G. Walter / Josef Freitag)

Kresak, Wolfgang: Erwachsenenkatechese in einer glaubenslos gewordenen Gesellschaft – Clive Staples Lewis' Einführung in das Christentum als Hilfe für die Neuentdeckung des christlichen Glaubens in den neuen Bundesländern (Franz Georg Friemel / Michael Gabel) (i. A. der PUG Rom)

Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Ebel, Eva: Collegium et ecclesia. Die Struktur und Attraktivität griechisch-römischer Vereine und der christlichen Gemeinde in Korinth (Peter Pilhofer / Karl Leo Noethlichs)

Gojny, Tanja: Biblische Spuren in der Lyrik Erich Frieds. Zum intertextuellen Wechselspiel von Bibel und Literatur (Martin Nicol / Georg Langenhorst)

Gradl, Stefan: Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin (Hans G. Ulrich / Herwi Rikhof, Utrecht / Niederlande)

Meissner, Diethelm: Die „Kirche der Armen" in El Salvador. Eine kirchliche Bewegung zwischen Volks- und Befreiungsorganisationen und der verfassten Kirche (Hermann Brandt / Johannes Triebel)

Saur, Markus Willi: Die Königspsalmen. Studien zur Entstehung und Theologie einer alttestamentlichen Textgruppe (Hans-Christoph Schmitt / Gunther Wanke)

Schnupp, Bianca: Rafael im Tobitbuch. Eine Studie zur Genealogie und Theologie der Schutzengelvorstellung (Oda Wischmeyer / Peter Pilhofer)

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

Werner, Dittmar: Phänomenologische Grundlagen religionspädagogischer Bildungstheorien und ihre schulpraktische Ausrichtung (Hans-Günter Heimbrock / Wolfram Kurz)

FB Kath. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

Beck, Christian: Anwaltschaft: Begriff und ethischer Auftrag – Erläutert am Beispiel der Caritas-Schuldnerberatung (Johannes Hoffmann / Heinrich Pompey, Freiburg / Breisgau)

Belzer, Michael: Komm@Sieh. Die Katholische Glaubensinformation, ein pastorales Angebot zwischen Nähe und Distanz (Michael Raske / Michael Zulehner, Wien / Österreich)

Bohlinger, Annette: Naturwissenschaft und Religion: ein Strukturvergleich. Die Hypostasierung naturwissenschaftlicher Weltbilder (Hermann Schrödter / Hans-Dieter Mutschler)

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main

Asahu-Ejere, Kingsley Chinedum: The Proclamation of the Kingdom of God and Healing-Exorcism (Mt 4:17–5:12) in Matthew's Gospel (Johannes Beutler / Christoph Müller)

Del Riccio, P. Roberto: Die rechtfertigende Kraft des Evangeliums. Eine Untersuchung zum heilsgeschichtlich-personalen Verständnis des Rechtfertigungsgeschehens im Konzil von Trient (Erhard Kunz / Werner Löser)

Hanke, Gregor M.: Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel. Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien (Robert Taft, Rom / Italien / Gerhard Podskalsky)

Huanca Alarcón, Benedicto: Salvación y Curación por Tacto Mc 5,24b–34. «Si logro tocar aunque sólo sea sus vestidos, me salvaré» (Mc 5,28) (Johannes Beutler / H. Engel)

Langner, Cordula: Pro-Existenz Jesu. Das Jesus-Bild Heinz Schürmanns: Glaubenszeugnis der exegetischen Reflexion und Ausdruck seiner Jesus-Beziehung (Johannes Beutler / Klaus Scholtissek)

Lee, Kyou-Sung: Konziliare und päpstliche Beiträge zum interreligiösen Dialog im 20. Jahrhundert. (Werner Löser / Christian Troll)

Ruckstuhl, Thomas: Ecclesia Universalis. Das sakramentale Universalitätsverständnis als hermeneutischer Schlüssel für die Kirche in der Moderne (Medard Kehl / Michael Sievernich)

Šoltés, Peter: Ihr seid das Salz des Landes, das Licht der Welt. Eine exegetische Untersuchung zu Mt 5,13–16 im Kontext (Johannes Beutler / Hans-Winfried Jüngling)

Türk, Eckhard: Wir in mir. Ethik als Verfahrensethik. Die anthropologische Grundlagenreflexion Dieter Suhrs in ihrer Bedeutung für eine theologische Ethik (Peter Knauer, Brüssel / Belgien / Norbert Brieskorn, München)

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg / Breisgau

Birkhofer, Peter: Ars moriendi – Kunst der Gelassenheit (Peter Walter / Eberhard Schockenhoff)

Burgsmüller, Anne: Pseudo-Basilius, „Über die wahre Reinheit in der Jungfräulichkeit" – eine Askeseschrift des 4. Jahrhunderts (Karl Suso Frank / Thomas Böhm)

Fischer, Michael: „Ein Sarg nur und ein Leichenkleid". Religiöse Bewältigung von Sterben und Tod im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte des Katholizismus in Südwestdeutschland (Heribert Smolinsky / Hermann Kurzke)

Greipel, Josef: Die existentielle Problematik des Leidens im Werk von Albert Camus aus theologischer Sicht (Peter Walter / Joseph Jurt)

Haderlein, Ralf: Wertorientiertes Qualitätsmanagement in caritativ-diakonischen Einrichtungen der katholischen Kirche. Eine empirische Studie zur Kriterienforschung bei wertorientierten Qualitätsmanagementkonzepten (Heinrich Pompey / Norbert Glatzel / Dieter Tscheulin)

Mager, Michael: Begründung sittlicher Freiheit. Eine Untersuchung zur philosophischen Grundlegung sittlicher Freiheit bei Victor Cathrein, Dietrich von Hildebrand und Romano Guardini in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant (Eberhard Schockenhoff / Markus Enders)

Oranekwu, George: The Significant Role of Initiation in the Traditional Igbo Culture and Religion: An Inculturation Basis for Pastoral Catechesis of Christian Initiation (Werner Tzscheetzsch / Peter Walter)

Ritter, Klaus: Im Angesicht der Jugend glauben lernen. Impulse zur Jugendpastoral nach Klaus Hemmerle (Werner Tzscheetzsch / Paul Wehrle)

Zarazinski, Grzegorz: Christliche Ausstrahlung. Möglichkeiten und Grenzen der Verkündigung im Hörfunk. Pastoraltheologische Überlegungen zur Situation in Deutschland und Polen (Hubert Windisch / Werner Tzscheetzsch)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg / Schweiz

Biesinger, David: Muss das Kinderfernsehen gottlos sein? Bedeutung, Chancen und Grenzen des Kinderfernsehens in Deutschland für die religiöse Sozialisation. Eine religionspädagogische Untersuchung unter Berücksichtigung sozial- und medienwissenschaftlicher Erkenntnisse (Josef Sayer, Aachen)

Collaud, Thierry: Le statut de la personne démente. Eléments d'une anthropologie théologique de l'homme malade à partir de l'exemple de la maladie d'Alzheimer (Roger Berthouzoz)

Gavric, Anto: Le ‚de modis rerum' de Rémi de Florence. Edition critique et études doctrinales (Ruedi Imbach)

Kabwita, Kabolo I.: Le Royaume Kongo et la fin de la mission catholique 1750–1838 (Guy Bedouelle)

Mueller-Jourdan, Pascal: Typologie spatio-temporelle de l'ecclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquitétardive (Dominic O'Meara)

Riedo-Emmenegger, Christoph: Das Römische Imperium – Expansion, Machterhaltung und der Umgang mit Provokateuren. Ein Beitrag zum Verständnis des Schicksals Jesu und anderer prophetisch-messianischer Störenfriede und ihrer Bewegungen im 1. Jahrhundert n. Chr. in Palästina (Max Küchler)

Schwegler, Urban: Johannes Beckmann SMB (1901–1971). Leben und Werk. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (Mariano Delgado)

Simijonovic, Miroslav: Das Licht in der byzantinischen Mystik und Malerei. Der Einfluss von Symeon dem Theologen und anderen Mystikern in der byzantinischen Ikonenmalerei (Josef Siegwart)

Titus, Craig Steven: Resilience and Christian Vertues: What the Psychosocial Sciences Offer for the Renewal of Thomas Aquinas' Moral Theology of Fortitude and Its Related Virtues (Michael Sherwin)

Willa, Josef-Anton: Das Singen als liturgisches Geschehen. Die anthropologischen Aspekte des Singens und ihre Bedeutung für die Liturgie, dargestellt am Beispiel des „Antwortpsalms" in der Eucharistiefeier (Martin Klöckener)

Theol. Fak. Fulda

Mbarga, Philippe Alain: „Zu unserer Belehrung geschrieben." Die paulinische Schriftauslegung, ihre Voraussetzung und ihre Bedeutung (Josef Zmijewski / Bernd Willmes)

FB Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen

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

Theol. Fak. der Georg-August-Universität Göttingen

Dochhorn, J.: Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar (Reinhard Feldmeier / Hans-Jürgen Becker)

Fetzer, J.: Die Verantwortung der Unternehmung. Eine wirtschaftsethische Rekonstruktion und ihre theologischen Konsequenzen (Dietz Lange / Reiner Anselm / Hans G. Nutzinger, Kassel)

Müller, R.: Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik (Rudolf Smend / Reinhard Gregor Kratz)

Schulken, Chr.: Lex efficax. Studien zur Sprachwerdung des Gesetzes bei Luther im Anschluss an die Disputationen gegen die Antinomer (Joachim Ringleben / Dietz Lange)

Süssenbach, C.: Der elohistische Psalter. Untersuchungen zur Komposition und Theologie von Ps 42–83 (Hermann Spieckermann / Reinhard Gregor Kratz)

Wright, J.: Nehemiah's Account of the Judean Restoration and Its Reception in Ezra-Neh (Reinhard Gregor Kratz / Hermann Spieckermann)

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald

Garbe, Irmfried: Theologe zwischen den Weltkriegen: Hermann Wolfgang Beyer (1898–1942) (Hans Georg Thümmel / Martin Onnasch)

Theol. Fak. der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Pecina, Björn: Liebe des Seins. Wandlungen in Fichtes Religionsphilosophie bis zur ‚Anweisung zum seligen Leben' (Ulrich Barth / Klaus Tanner / Jan Rohls)

Raedel, Christoph: Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschamerikanische und deutsche Kirchenzweig der Bischöflichen Methodistenkirche (Helmut Obst / Arno Sames / Erich Geldbach)

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

Görrig, Detlef: Israels „bleibende Erwählung" und die „Mission" der Kirche. Die theologische Neuorientierung der Kirche im Verhältnis zum Judentum und ihre missiologischen Konsequenzen – untersucht anhand der offiziellen Verlautbarungen der EKD und ihrer Gliedkirchen von 1945 bis 2000 (Olaf Schumann / Theodor Ahrens)

Kapust, Axel: Der Beitrag der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Volkstrauertrag (Peter Cornehl / Hans-Martin Gutmann)

Willems, Joachim: Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext (Wolfgang Grünberg / Theodor Ahrens)

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Charbonnier, Ralph: Technik und Theologie. Systematische Theologie im Kontext des interdisziplinären Technikkurses unter besonderer Berücksichtigung der Theologie F. D. E. Schleiermachers (Wilfried Härle / Christoph Schwöbel)

Häuser, Götz Ludwig: Einfach vom Glauben reden. Glaubenskurse als zeitgemäße Form der Glaubenslehre für Erwachsene (Christian Möller / Hartmut Rupp)

Hong, Lok Young: Jesus und der Menschensohn. Eine form- und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den alttestamentlichen, jüdischen und synoptischen Menschensohntraditionen (Klaus Berger / Gerd Theißen)

Jackisch, Jan Günter: Der Geist, Christus und die Kirche. Studien zum Verhältnis von Pneumatologie und Christologie in der Begründung der Ekklesiologie (Christoph Schwöbel / Michael Plathow)

Joneleit-Oesch, Silja: Die Kirche und die Gurus. Die Geschichte der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) mit der Hare-Krishna-(ISKCON) und der Osho-(ehemals Bhagwan-)Bewegung. (Theo Sundermeier / Christoph Schwöbel)

Kessner, Iris: Wahrnehmung des Islam in Deutschland. Deutsche Wahrnehmungen einer türkisch-sunnitischen Moschee in Mannheim. Ein Beitrag zu einer interreligiösen Hermeneutik (Theo Sundermeier / Helmut Schwier)

Kim, Nahamm: Schöpferisches Leiden. Die theologische Beurteilung des Leidens in der Seelsorge von Erich Schick (Christian Möller / Peter Zimmerling)

Kohler-Weiss, Christiane: Schutz der Menschwerdung. Der Schwangerschaftsabbruch als Thema evangelischer Ethik im deutschsprachigen Raum seit 1950 (Wolfgang Huber / Wilfried Härle)

Kreitzscheck, Dagmar: Erzählende Predigt. Eine Rezeption von Paul Ricoeurs „Zeit und Erzählung" für die Homiletik (Christian Möller / Helmut Schwier)

Latzel, Thorsten: Theologische Grundzüge des Heidelberger Katechismus. Eine fundamentaltheologische Untersuchung seines Ansatzes zur Glaubenskommunikation (Wilfried Härle / Christoph Schwöbel)

Losekam, Claudia: Die Sünde der Engel. Die Engelfalltradition in frühjüdischen und gnostischen Texten (Klaus Berger / Christoph Markschies)

Matošević, Lidija: Karl Barths Rezeption der katholischen Theologie 1921–1930 (Michael Welker / Michael Plathow)

Meyer, Barbara: Christologie im Schatten der Shoah – im Lichte Israels. Der amerikanische und der deutsche Diskurs am Beispiel von Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt (Dietrich Ritschl / Christoph Schwöbel)

Müller, Holger: Seelsorge und Tröstung. Christian Scriver (1629–1693) Erbauungsschriftsteller und Seelsorger (Christian Möller / Michael Plathow)

Mutschler, Bernhard: Irenäus – ein johanneischer Theologe? Studien zum Schriftgebrauch bei Irenäus von Lyon und zur Schriftauslegung am Beispiel der johanneischen Schriften (Christoph Markschies / Peter Lampe)

Schwöbel, Marlene: Strukturwandel der Kirche. Eine Untersuchung zu den theologischen Orientierungen kirchlicher Strukturplanung (Wilfried Härle / Heinz Schmidt)

Simon, Benjamin: Afrikanisches Christentum in Deutschland. Eine Studie über die Kimbanguisten, die Church of the Lord – Aladura (Worldwide) und die All Christians Believers' Fellowship e. V. (Theo Sundermeier / Helmut Schwier)

Volkmann, Stefan: Der Zorn Gottes. Studien zur Rede vom Zorn Gottes in der evangelischen Theologie (Christoph Schwöbel / Wilfried Härle)

Fak. für Gesellschafts- und Geisteswissenschaften der Pädagogischen Hochschule Heidelberg

Petermann, Hans-Bernhard: Religion zur Erfahrung bringen. Bausteine einer Didaktik des Religiösen (Joachim Maier / Jörg Thierfelder)

Institut für Ev. Theol. der Univ. Hildesheim

Ahlers, Rudolf: Der Bund Gottes mit den Menschen. Zum Verhältnis von Christen und Juden (Werner Brändle / Wolfgang Werner / Lukas Bormann)

Institut für Kath. Theol. der Univ. Hildesheim

– keine –

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens Universität Innsbruck

Böhm, Thomas Hermann: Religion durch Medien. Kirchliches Engagement in den Medien und die „Medienreligion": Eine problemorientierte Bestandsaufnahme und Konturen einer theologischen Hermeneutik (Józef Niewiadomski / Franz Weber)

Dadas, Slawomir: Versöhnte Verschiedenheit. Vielfalt als pastorale Herausforderung für die Einheit der Kirche am Beispiel der Diözese Linz (Franz Weber / Józef Niewiadomski)

Fuentes Ortiz, Juan Carlos: ‚Befreiung' im christologischen Denken von Jon Sobrino. Aspekte zum Begriff ‚Erlösung' (Lothar Lies / Franz Weber)

Galda, Wojciech: Vom Geist geführt. Beitrag Hans Urs von Balthasars zur Bestimmung des Propriums christlicher Existenz (Józef Niewiadomski / Raymund Schwager)

Giedrojc, Karol: Die Rolle der Transzendenz und Religion in der politischen Theorie Eric Voegelins (Wolfgang Palaver / Siegfried Battisti)

Hollerbach, Lothar: Heil und Heilsvermittlung in den christlichen Apokryphen. Untersuchungen zu den Acta Iohannis und den Acta Thomae sowie zum Evangelium Philippi (Lothar Lies / Martin Hasitschka)

Kraner, Fritz: ‚Babyklappe' und anonyme Geburt. Ethische Aspekte einer modernen Problematik (Hans Rotter / Wilhelm Rees)

Kutschera, Rudolf: Das Heil kommt von den Juden. Untersuchungen zur Heilsbedeutung Israels nach Joh 4,22b (Raymund Schwager / Józef Niewiadomski)

Lobo, Joseph Gilbert Reginald: Towards a Metaphorical Christological Discourse in India. An Alternative Way of Doing Christology in a Cry-For-Life Situation Based on the Writings of George M. Soares-Prabhu (Lothar Lies / Martin Hasitschka)

Lopez Garcia, Francisco Manuel: La desestima al hombre pobre sabio. Líneas fundamentales de antropología y teología qoheletianas a partir de Qoh 9,13–16 (Georg Fischer / Horacio Simian-Yofre, Rom / Italien)

Lourdusamy, Siluvaimuthu Paul: Christian Marriage in a Caste-Based Pluralistic Society. Towards a Study of Ravidasi Marriage Customs and Ceremonies for a Contextualised Theology of Marriage (Hans Rotter / Franz Weber)

Panhofer, Johannes: Hören, was der Geist den Gemeinden sagt. Die Rezeption des Leitungsmodells nach c. 517 § 2 durch das Volk Gottes am Beispiel von drei Pfarrgemeinden der Diözese Innsbruck. – Eine empirisch-theologische Studie (Franz Weber / Wilhelm Rees)

Partilla, Wilhelm: Euthanasie – pro und contra vor dem Hintergrund des Personenbegriffs (Siegfried Battisti / Gerhard Leibold)

Sander, Reinhard: Ordinatio Apostolica (Band I). Studien zur Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts. Dargestellt am Beispiel von Georg III. von Anhalt (1507- 1553) (Lothar Lies / Vinzenz Pfnür, Münster)

Stare, Mira: Durch ihn leben. Die Lebensthematik in Joh 6 (Martin Hasitschka / Georg Fischer)

Von Rohrscheidt, Bernhard: Bittet also den Herrn der Ernte. Die Bestimmungen über die Priesterausbildung in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der nachkonziliaren Gesetzgebung (Wilhelm Rees / Franz Weber)

Zollner, Johannes Manfred: Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube, Liebe. Zum theologischen Ferment der ignatianischen ‚Unterscheidung der Geister' (Lothar Lies / Stephan Leher)

Theol. Fak. der Friedrich-Schiller-Universität Jena

Rossi, Giovanni Enrico Pietro: Bibel und Gebet in den Predigtepilogen bei Origenes (Christoph Markschies, Heidelberg / Volker Leppin / Meinolf Vielberg)

Schurig, Sebastian: Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria, dargestellt an seiner Schrift „de adoratione et cultu in spiritu et veritate" (o. Angabe)

Seysen, Christian: Wissen und Religion. Studium zum Programm der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie in Schleiermachers Dialektik und zu seinen Implikationen für die Religionstheorie (o. Angabe)

FB Erziehungs- und Humanwissenschaften der Univ. Kassel

– keine –

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Universität Kiel

Lammer, Kerstin: Den Tod begreifen – Trauerbegleitung am Totenbett. Begründung und Entwurf perimortaler Seelsorgepraxis im Krankenhaus (Reiner Preul / Sabine Bobert)

Erziehungswissenschaftliche Fak. der Univ. Köln

Lemaire, Rainer Frank: Christliches Verstehen des Alten Testaments und das Verhältnis Kirche – Israel. Eine Untersuchung zur Berücksichtigung des Verhältnisses Kirche – Israel in christlichen Entwürfen zur Hermeneutik und Didaktik des Alten Testaments (Johann Michael Schmidt / Siegfried Hermle)

Schank, Christoph: „Kölsch-katholisch". Das katholische Milieu in Köln 1871–1933 (Michael Klöcker / Jürgen Elvert)

Schlessmann, Ludwig: Sufismus in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Nasqshbandiyya-Haqqâniyya (Manfred Wichelhaus / Udo Tworuschka)

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

Bulisch, Jens: Evangelische Presse in der SBZ / DDR. „Die Zeichen der Zeit" (1947–1990) (Kurt Nowak / Sigfried Bräuer / Detlef Pollack)

Kinder, Jochen: Der Religions- und Ethikunterricht in Sachsen aus Sicht der Eltern. Eine empirische Untersuchung (Helmut Hanisch / Wolfgang Ratzmann / Christian Grethlein)

Ludwig, Heide: Berufliches Selbstverständnis und berufbiografische Orientierungsmuster ostdeutscher Religions- und Ethiklehrkräfte. Eine empirische Untersuchung zu den Fächern Ev. Religion und Ethik aus der Sicht der Unterrichtenden (Helmut Hanisch / Monika Wohlrab-Sahr / Karl-Ernst Nipkow, Tübingen)

Panzig, Erik: „gelazenheit" und „abegescheidenheit" zur Verwurzelung beider Theoreme im theologischen Denken Meister Eckharts (Karl-Hermann Kandler / Günther Warten / Udo Kern)

Rentzing, Carsten: Die Rede vom Bösen bei Karl Barth und Martin Luther. Ein systematisch-historischer Vergleich unter Berücksichtigung von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik III, 3 und Martin Luthers Genesisvorlesungen von 1535–1545 (Karl-Hermann Kandler / Martin Petzoldt / Bernd Hildebrandt, Greifswald)

Kath.-Theol. Privatuniversität Linz

– keine –

Theol. Fak. der Univ. Luzern

Büchel-Thalmaier, Sandra: Dekonstruktive und Rekonstruktive Perspektiven auf Identität und Geschlecht. Eine feministisch-religionspädagogische Analyse (Monika Jakobs / Helga Kohler-Spiegel)

Flury, André: Abrahams Segen und die Völker. Eine historisch-kritische Auslegung von Gen 18; 22; 26; 28; Sir 44; Jer 4 und Ps 72 (Ivo Meyer / Ruth Scoralick)

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Schatull, Nicole: Die Liturgie in der Herrenhuter Brüdergemeinde Zinzendorfs (Stephan Weyer-Menkhoff / Irene Dinget)

Streck, Martin: Dynamis Prohairetike – Untersuchungen zur Lehre vom menschlichen Willen bei Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa (Gerhard May / Irene Dingel)

Wendebourg, Christian: Östliche Religionen und evangelischer Glaube. Ein Unterrichtsprojekt für die 10. Jahrgangsstufe (Notger Slenczka / Stephan Weyer-Menkhoff)

FB Ev. Theol. der Philipps-Universität Marburg

Buss, Uwe: Johann Friedrich Starck. Leben, Werk und Wirkung eines Pietisten der dritten Generation (Hans Schneider / Wolfgang Bienert)

Cho, Seongdon: Theorie und Praxis der Erwachsenenbildung in der presbyterianischen Kirche in Korea (Karl-Fritz Daiber / Gerhard Marcel Martin)

Goebel, Karl Gottfried: Johann Christian Langes Bedeutung für die pietistische Bewegung und die Frühaufklärung (Hans Schneider / Wolfgang Bienert)

Hartung, Constance: Der ‚Weg der Väter' – Ostafrikanische Religionen im Spiegel früher Missionarsberichte (Rainer Flasche / Christoph Elsas)

Holtmann, Thomas: Die Magier vom Osten und der Stern (Dieter Lührmann / Wolfgang Bienert)

Kim, Pil-Hoe: Jesaja 6 als Beispiel einer Krisenbewältigungstheologie nach der Katastrophe von 587 v. Chr. (Erhard S. Gerstenberger / Jörg Jeremias)

Lehmeier, Karin: „Oikos und Öikonomia". Antike Konzepte der Haushaltsführung und der Bau der Gemeinde bei Paulus (Dieter Lührmann / Angela Standhartinger)

Lüdke, Frank: Die Anfänge des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes 1899–1932 (Jochen Christoph Kaiser / Hans Schneider)

Markose, Biji Chirathilattu: Prayers and Fasts according to Bar Ebroyo (AD 1225/6–1286) (Wolfgang Hage / Wolfgang Bienert)

Müller, Hannelore: Der frühe Mircea Eliade. Sein rumänischer Hintergrund und die Anfänge seiner universalistischen Religionsphilosophie (Kurt Rudolph / Rainer Flasche)

Neher, Martin: Wesen und Wirken der Weisheit in der Sapientia Salomonis (Otto Kaiser / Jörg Jeremias)

Pannekoek, Jacobus: Theologie und Frömmigkeit in der Grafschaft Waldeck in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, besonders bei Jeremias Nicolai und Johannes Heinemann (Hans Schneider / Theodor Mahlmann)

Richter, Cornelia: Die Religion in der Sprache der Kultur. Die theologische Bedeutung von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (Dietrich Korsch / Hans-Martin Barth)

Schmidt, Uta: Zentrale Randfiguren. Strukturen der Darstellung von Frauen in den Erzählungen der Königebücher (Rainer Kessler / Jörg Jeremias)

Warnke, Alexander: Kritik und Transformation der Ökonomie. Zur Relevanz politisch-ökonomischer Probleme in Gesellschaftsmodellen der deutschsprachigen evangelisch-theologischen Ethik (Siegfried Keil / Wolfgang Nethöfel)

Welke-Holtmann, Sigrun: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann. Dialogstrukturen in den Erzähltexten der Hebräischen Bibel (Erhard S. Gerstenberger / Rainer Kessler)

Yeum, Changseon: Die Synode von Alexandrien 362. Die dogmengeschichtliche und kirchenpolitische Bedeutung für die Kirche im 4. Jahrhundert (Wolfgang Bienert / Wolfgang Hage)

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Universität München

Gerstenkorn, Uwe: Sterbebegleitung als Beruf. Theologie als Kunst des Sterbens (Michael Schibilsky / Wolfgang Steck)

Grossklaus, Beate: Gemeinde als Kommunikationsgeschehen (Ulrich Schwab / Wolfgang Steck)

Koch, Michael: Drachenkampf und Sonnenfrau: Zur Funktion des Mythischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12 (Jörg Frey / Alexander Wedderburn)

Lee, Eun-Ae: Forschungsgeschichte der Diskussion um das apodiktische Recht (Eckart Otto / Klaus Baltzer)

Kath.-Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München

Barnabas, Aloysius Maria: Die Kirche Indiens im politischen Prozess. Eine vergleichende Analyse der katholischen Soziallehre und der indisch-katholischen Dalittheologie (Alois Baumgartner / Konrad Hilpert)

Dorfner, Dominik: Die Auswirkungen der Hussitenstürme (1420–1434) auf den Herrschaftsbereich des Pfalzgrafen Johann von Neumarkt-Neunburg (Manfred Weitlauff / Franz-Xaver Bischof)

Emlek, Idris: Die Mysterienfeier der ostsyrischen Kirche im 9. Jahrhundert (Reiner Kaczynski / Ludwig Mödl)

Florek, Florian Zdzislaw: Der mystische Läuterungsprozess – ein Weg in die Freiheit. Zu einer tiefenphänomenologischen Theologie des Leidens nach Edith Stein (Heinrich Döring / Ludwig Mödl)

Krienke, Markus: Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini (Martin Thurner / Richard Heinzmann)

Mundele, Ngengi Albert: Bildsprache und mündliche Tradition in Deuterojesaja. Zur Exegese von Jes 42, 6–7 aus afrikanischer Perspektive (Manfred Görg / Franz Laub)

Okambawa, Wilfrid: Paulus und ΣΟΦΙΑ – Eine exegetisch-rhetorische Untersuchung zu 1Kor 1,10–31 (Hans-Josef Klauck / Franz Laub)

Olewinski, Dariusz Jozef: Theologische Motive der Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus (Gerhard Ludwig Müller / Manfred Heim)

Schaller, Christian: Organum Salutis. Die Sakramentalität der Kirche im ekklesiologischen Entwurf des Würzburger Apologeten Franz Seraph Hettinger. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Gerhard Ludwig Müller / Gerhard Rottenwöhrer)

Schmidt, Karl Matthias: Mahnungen durch Erinnerung im Maskenspiel. Studien zur Epistolographie, Narrativik und Rhetorik der pseudepigraphen Petrusbriefe (Hans-Josef Klauck / Gerd Häfner)

Schnieringer, Helmut: Psalm 8. Text – Gestalt – Bedeutung. (Manfred Görg / Franz Laub)

Spitaler, Peter: Alle A (Ethne) sündigen plus alle B (Juden) sündigen gleicht C (Totalität) (Röm 1–3). Die Falsifierung einer Gleichung (Franz Laub / Manfred Görg)

Steinmetz, Karl-Heinz: Affectus non affectuosus. Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloud-Texten (Ulrich Horst / Marianne Schlosser)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Herrmann, Ute: Vielgestaltigkeit als Vorteil. Zu den Aufgaben einer polymorphen Evangelischen Wirtschaftsethik (Karl-Wilhelm Dahm / Hans-Richard Reuter)

Hosselmann, Roland: Wende zur kultischen Ontologie im Anliegen des Heils. Eine kontroverstheologische Erinnerung an Hans Asmussen (Eckhard Lessing / Michael Beintker)

Kim, Sung Wook: Adolf von Harnack ‚Das Wesen des Christentums' – eine methodologische Analyse (Wilhelm Neuser / Albrecht Beutel)

Klueting, Harm: ‚Reformation des Lebens': Johann Jakob Fabricius (1618/20–1673). Ein Beitrag zur Konfessionalisierung und Sozialdisziplinierung im Luthertum des 17. Jahrhunderts (Martin Brecht / Albrecht Beutel)

Mantei, Simone: Nein und Ja zur Abtreibung. Der Beitrag der evangelischen Kirche zur Debatte um die erste große Reform des § 218 StGB (1970–1976) (Wolf-Dieter Hauschildt / Hans-Richard Reuter)

Mikoteit, Matthias: Theologie und Gebet bei Luther am Beispiel seiner dritten Psalmenvorlesung (1532–1535) dargestellt (Martin Brecht / Albrecht Beutel)

Schewe, Susanne: Im Geist beginnen – im Fleisch vollenden? Eine Untersuchung zur Funktion von Gal 5 und 6 (Jens-W. Taeger / Dietrich-Alex Koch)

Thonak, Sylvia: Religion in der Jugendforschung. Eine kritische Analyse der Shell Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht (Christian Grethlein / Wilfried Engemann)

Wolff, Jens: Metapher und Kreuz – Studien zu Luthers Christusbild (Albrecht Beutel / Wolf-Dieter Hauschild)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Siehe Spalten V und VI.

Augustana-Hochschule der Evangelisch-Lutherischen Kirche Neuendettelsau

Bae, Gill Soo: Prohairesis. Studien zur Trinitätstheologie und Christologie bei Eustathius von Antiochien (Wolfgang Sommer / Wolfgang Bienert)

Mahali, Faustin Leonard: The Concept of Poverty in Luke from the Perspective of a Wanji of Tanzania (Wolfgang Stegemann / Peter Wick, Basel / Schweiz)

FB Human- und Gesellschaftswissenschaften der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg

– keine –

Institut für Kath. Theol. der Univ. Osnabrück

– keine –

Theol. Fak. Paderborn

Gärtner, Christof: Homiletik im westfälischen Teil des (Erz-)Bistums Paderborn zwischen der Neuumschreibung der Bistumsgrenzen 1821 und dem II. Vatikanum (Erich Garhammer, Würzburg / Herbert Haslinger)

Kneer, Markus: Die dunkle Spur im Denken – Rationalität und Antijudaismus (Dieter Hattrup / Josef Meyer zu Schlochtern)

Rabanus, Joachim: Europa in der Sicht Papst Johannes Pauls II. – eine Untersuchung zur Präsenz der Kirche in der modernen Gesellschaft (Theodor Herr / Rüdiger Althaus)

Schmalor, Hermann-Josef: Die westfälischen Stifts- und Klosterbibliotheken bis zur Säkularisation (Hubertus Drobner / Karl Hengst)

Stühlmeyer, Thomas: Veränderungen des Textverständnisses durch Bibliodrama. Eine empirische Studie zu Mk 4,35–41 (Josef Schwermer / Bärbel Knäuper, Berlin)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

Brockmöller, Katrin: „Eine Frau der Stärke – wer erkennt sie?" Exegetische Analysen und intertextuelle Lektüren zu Spr 31,10–31 (Ludger Schwienhorst-Schönberger / Otto Schwankl)

Institut für Ev. Theol. der Univ. Regensburg

Dohm, Terry: The Rediscovery of Eschatology in the Message of Jesus and its Impact on Systematic Theology (Hans Schwarz)

Jang, Ho-Koang: Die Bedeutung der Leben-Jesu-Forschung für die Systematische Theologie (Hans Schwarz)

Madsen, Anna Margrethe: The Theology of the Cross in Historical Perspective (Hans Schwarz)

Watson, Annie Rajula: Development and Justice. A Christian Understanding of Land Ethic (Hans Schwarz)

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Grahl, Martin: Verklärung – Die Konzeptionen der Heilsgeschichte bei Theodor Kliefoth (Udo Kern / Gert Haendler)

Hartmann, Reinhold: Vernunft, Kommunikation und Sprache bei Karl Jaspers – Eine Untersuchung (Udo Kern / Heiner Hastedt)

Pochoshajew, Igor: Erörterung des Verhältnisses zwischen Platonismus und Christentum am Gegenstand der menschlichen Seele bei Gregor von Nyssa (Heinrich Holze / Udo Kern / John Dillon)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

Ekeugo, Kenneth Nkemakolam: The Matrimonial Impediments in Canon Law and Nigeria. Considerations from African Cultural Background (Johann Paarhammer / Friedrich Schleinzer)

Eleganti, Marian Eugen: „Man muss gut wollen, um wahr denken zu können." (Johann W. Mödlhammer / Heinrich Schmidinger)

Halbwachs, Helga: Die Zivilehe vor dem Hintergrund der kirchlichen Gesetzgebung und des katholischen Lehramtes (Johann Paarhammer / Gerhard B. Winkler)

Katzinger, Gerlinde: Das kirchliche Bauwesen im Spannungsfeld von kirchlichen und staatlichen Rechtsnormen unter besonderer Berücksichtigung der Situation in der Erzdiözese Salzburg (Johann Paarhammer / Peter Hofrichter)

Plank, Michael: Gotteswahrnehmung. Eine Studie am „Brief an die Gläubigen" des Franz von Assisi (Johann W. Mödlhammer / Sebastian Posch)

Struber, Rupert: Bemühungen zur Errichtung einer Korrektionsanstalt für „Deficianten-Priester" in der Erzdiözese Salzburg im 18. und 19. Jhd. Die Priesterhäuser von Maria Kirchenthal, St. Johann i. Tirol, St. Ulrich am Pillersee und Schernberg (Johann Paarhammer / Franz Ortner)

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Augustin

Hann, Michael: Ausstieg aus der Sekte – Schritt in ein neues Leben? Das Problem des Sektenausstiegs am Beispiel der Zeugen Jehovas und der Psychosekte Scientology. Eine Herausforderung für Kirche und Gemeinden (Joachim Piepke / Bernd Werle)

Meija Ovalle, José Salvador: El llamado misionero de Cristo a la luz del magisterio latinoamericano (Medellín, Puebla y Santo Domingo) (Joachim Piepke / Martin Üffing)

Uwadoka, Ethelbert: The Resilience of Belief in Supernatural Beings in Igbo Traditional Religion and Its Impact on Evangelisation (Joachim Piepke / Martin Üffing)

Yun, Bin-Ho: Im Schatten des weiblichen Schamanismus und des orthodoxen Konfuzianismus. Die Bedeutung Marias für den Evangelisierungsprozess im Kontext Koreas (Roman Malek / Peter Ramers)

Institut für Ev. Theol. der Univ. Siegen

Gossmann, Hans-Christoph: „... denn das ganze Land, welches du siehst – dir werde ich es geben und deiner Nachkommenschaft bis in Ewigkeit' (Genesis 13,15). Studien zur Theologie des Landes im Alten Testament und ihrer Wirkungsgeschichte in frühjüdischen und frühchristlichen Texten (Thomas Naumann / Bernd Kollmann)

Irle, Kathrin: Leben und Werk Caroline Fliedners geb. Bertheau, der zweiten Vorsteherin der Diakonissen-Anstalt Kaiserswerth (Ute Gause-Leineweber / Jürgen Reulecke)

Zeigan, Holger: Das chronologische Problem des Zweiten Jerusalembesuchs des Apostels Paulus (Michael Bachmann / Bernd Kollmann)

Institut für Kath. Theol. der Univ. Siegen

Eicher, Elisabeth: Im Dialog mit Kirche und Welt? Katholische Akademien in Deutschland. Identität im Wandel von fünf Jahrzehnten (1951–2001) (Richard Schlüter / Heinz-Günter Stobbe)

Theol. Fak. der Univ. Trier

Fleck, Carola: Ganzheitliche religiöse Erziehung. Eine kritische Auseinandersetzung mit der ‚Religionspädagogischen Praxis' (Wolfgang Lentzen-Dies / Heribert Wahl)

Fohl, Martin: Die Bedeutung des Bildes von der zweifibrigen Wurzel der übernatürlichen Gnadenordnung für die Gnadenlehre von Matthias Joseph Scheeben (Reinhold Weier / Bardo Weiß)

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

Kohle, Maria: Das Paderborner Gesangbuch 1609. Das älteste erhaltene katholische Gesangbuch Westfalens und sein gottesdienstlicher Gebrauch im Dienst der katholischen Reform (Andreas Heinz / Michael Embach)

Nass, Elmar: Der Mensch als Ziel der Wirtschaftsethik. Eine finalethische Positionierung im Spannungsfeld von Ethik und Ökonomik (Wolfgang Ockenfels / Wolfgang Göbel)

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

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

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard Karls-Universität Tübingen

Arnold, Jochen: Der Gottesdienst als Gegenstand, Paradigma und Quelle der Theologie (Oswald Bayer / Gerhard Hennig)

Bae, Jae-Woog: Wiedergeburt im Johannesevangelium (Hermann Lichtenberger / Hans- Joachim Eckstein)

Dübbers, Michael: Christologie und Existenz. Eine Studie zur Intention des Kolosserbriefes (G. Jeremias / Otfried Hofius)

Groll, Oliver: Finsternis, Tod und Blindheit als Strafe. Eine exegetische Untersuchung zu den Begriffen κρίνειν, κρίσις, κρίμα im Johannesevangelium (G. Jeremias / Otfried Hofius)

Grund, Alexandra: Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes. Psalm 19 im Kontext der nachexilischen Toraweisheit (Bernd Janowski / Erhard Blum)

Kniffka, Jörg: Apologetik und Kirche. Die zeitgenössischen Einstellungen zur Evangelischen Kirche als Aufgabe einer erneuerten Apologetik und Apologie (Peter Beyerhaus / Eilert Herms)

Kutting, Dirk: Gesinnungsbildung. Die humanistische Schul- und Bildungstheorie Hartmut von Hentigs in theologischer Sicht (Eilert Herms / Friedrich Schweitzer)

Liess, Kathrin: Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebensverständnis der Individualpsalmen (Bernd Janowski / Erhard Blum)

Neumann-Gorsolke, Ute: Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten (Bernd Janowski / Heinz-Dieter Neef)

Nickel-Schwäbisch, Andrea: Wo bleibt Gott? Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff der Systemtheorie Niklas Luhmanns (Volker Drehsen / Friedrich Schweitzer)

Schwanke, Johannes: Creatio ex nihilo. Studien zu Luthers Schöpfungslehre in der Großen Genesisvorlesung (1535–1545) (Oswald Bayer / Eilert Herms)

Seibert, Christoph: Politische Ethik und Menschenbild. Studien zur Grundlegung und Entfaltung der politischen Ethik bei John Rawls und Michael Walzer (Eilert Herms / Friedrich Schweitzer)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard Karls-Universität Tübingen

Bertrand-Pfaff, Dominik: Eine Poetik der Gabe. Theologisch-ethische Untersuchung zu Martin Deutingers Kunst- und Moraltheologie unter besonderer Berücksichtigung seiner Philosophie des Strebens (Dietmar Mieth / Joachim Köhler)

Dörler, Elisabeth: Verständigung leben und lernen am Beispiel von türkischen Muslimen und Vorarlberger Christen. Die Herausforderung der türkischen Muslime an die katholische Erwachsenenbildung (Albert Biesinger / Karl-Josef Kuschel)

Ernst, Günter: Zwischen Rezeption der Schrift und Diktion der Erfahrung. Potentiale und Prozeduren der Glaubensvermittlung und -aneignung im Zeugnis erzählter Erfahrungen (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger)

Glietsch, Susanne: Mittäterschaft und Selbstentwurf. Eine feministisch-theologische Auseinandersetzung mit Christina Thürmer-Rohr (Urs Baumann / Dietmar Mieth)

Mandl-Schmidt, Iris: Biographie – Identität – Glaubenskultur. Die spirituelle und moralische Transformation von Thomas Merton (Gerfried W. Hunold / Ottmar Fuchs)

Menezes, Paulo Henrique Nicoly: Um novo jeito de fazer teologia. A caminhada teológico-pastoral da Igreja na América Latina, no Brasil e em Fortaleza (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger)

Prietsching, Nicole: Maria von Mörl (1812–1868) – Leben und Bedeutung einer „stigmatisierten Jungfrau" aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit (Andreas Holzem / Ottmar Fuchs / Dieter Langewiesche)

Raskob, Hedwig: Die Logotherapie E. Frankls. Eine systematische und kritische Darstellung mit einer alternativen Perspektive zum Religionsverständnis (Urs Baumann / Ottmar Fuchs)

Schlageter, Holger: Spiritualität und Pastoral. Die Fundamentale Praktische Theologie Don Browings. Ihre Anwendung am Institute of Pastoral Studies Chicago. Implikationen für Pastorale Ausbildung und Praxis der Gegenwart (Ottmar Fuchs / Albert Biesinger)

Schneider, Hans-Michael: Lobpreis im rechten Glauben. Die Theologie der Hymnen an den Festen der Menschwerdung der alten Jerusalemer Liturgie im Georgischen Udzvelesi Iadgari (Hermann-Josef Vogt / Gabriele Winkler / Bernd-Jochen Hilberath)

Snyper, Robert Charles: Akan Rites of Passage and their Reception into Christianity. A systematic theological synthesis of indigenous rites of transition and the Christian sacraments (Peter Hünermann / Ottmar Fuchs)

Weidemann, Hans-Ulrich: Der Tod im Johannesevangelium. Die erste Abschiedsrede (Joh 13,31–14,31) als Schlüsseltext für den johanneischen Passions- und Osterbericht (Joh 18–20) (Michael Theobald / Walter Groß)

Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Seul, Peter: ‚Rettung für alle'. Die Romreise des Paulus nach Apg 27,1–28,16 (Alfons Weiser)

Institut für Kath. Theol. der Hochschule Vechta

Wegemund, Timm: Gewissen, Struktur und Person. Grundlagen einer strukturanthropologischen Gewissenstheorie (Manfred Balkenohl / Friedrich Janssen)

Pädagogische Hochschule Weingarten

– keine –

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Hackenberg, Oskar: Die Theorie der Religion bei Alan Wilson Watts im Lichte der homöopathischen Konstitutionsmittellehre, der Tiefenpsychologie Ernest Beckers und der Narzißmustheorie nach Heinz Kohut. Eine systematisch-religionspsychologische Abhandlung (Susanne Heine / Ulrich Körtner)

Klein, Andreas: (Radikaler) Konstruktivismus und Theologie. Darstellung und kritische Reflexion konstruktivistischer Theoriebildungen und Aspekte theologischer Weiterführungsmöglichkeiten (Ulrich Körtner / Christian Danz)

Lehner, Georg: Allegorese im Kontext. Untersuchungen zu Funktion und Herkunft der neutestamentlichen Allegorese in ihrem hermeneutischen und soziologischen Umfeld (Kurt Niederwimmer / Wilhelm Pratscher)

Lusche, Birgit: „Ich werde für ihn zum Vater werden und er wird für mich zum Sohn werden" (2Sam 7,14a). Eine Untersuchung der Vater-Sohn-Beziehung in der Gottesvorstellung des Alten Testaments im Kontext seiner altorientalischen Umwelt (Georg Sauer / James-Alfred Loader)

Schumann, Stefan: Theorien und Technologien des Cyberspace im Kontext chiliastisch-utopischer Tendenzen der Neuzeit. Herausforderungen an die zukünftige Praktische Theologie (Susanne Heine / Gottfried Adam)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Abazie, Nikolas Okwudili: Inculturating Igbo liturgical rites. Fundamental principles (Philipp Harnoncourt / Josef Weismayer)

Beranek, Markus: Gemeinde als Heil-Land. Erfahrungen heilsamer Gemeindepraxis im Rahmen der Studie „Gemeinde als Heil-Land" und theologisch-spirituelle Perspektiven (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Dębiec, Jacub: Die Arbeit mit liturgischen Gruppen als Aufgabe und Chance für die Kinder- und Jugendpastoral (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Draxner, Andrea: Wi(e)der die Wahrheit. Neuoffenbarungsbewegungen am Beispiel der Lorber-Bewegung. Eine Herausforderung für Seelsorge, Beratung und Forschung (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Friedrich, Anna Maria: Erfahrungsorientierte religiöse Bildung (Wolfgang Langer / Roman Kühschelm)

Ketzer, Johannes: Die Religion des Löwenkönigs. Eine religionspädagogische Studie zu Phänomenen impliziter Religion in der Lebenswelt der Moderne (Wolfgang Langer / Johann Figl)

Kühnelt, Walter: Die umweltethische Frage. Eine wirkungsgeschichtliche, sozialwissenschaftliche und sozialethische Untersuchung (Rudolf Weiler / Floridus Röhrig)

Lama Okitakatshi, Bonaventura: Die Trauerfeierlichkeiten bei den Tetela in der Demokratischen Republik Kongo als Herausforderung für die Evangelisation. Pastorale Perspektiven (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Mmbando, Aidan Msafiri G.: The African Ecological Crisis as a Theological and Ethical Challenge. A case study in Tanzania (The search for a credible African ecotheology and ethics today) (Günter Virt / Paul Michael Zulehner)

Offurum, Josemaria Chinunyerem: Heilende Kraft des Glaubens. Über die therapeutische Dimension des Glaubens. Plädoyer für eine glaubenszentrierte (Psycho-)Therapie (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Pak, Kang Hee: Grundlegung der Altenpastoral in Korea – Erzdiözese Daegu: Entwicklungsmöglichkeiten und Grenzen (Paul Michael Zulehner / Karl Heinz Frankl)

Piechaczek, Krystian: Strebt aber nach den höheren Gnadengaben! [1 Kor 12,31a] Die Bewegung Licht – Leben als Schule der aktiven Laien (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Radjutuga, Ferdinandus: Gott als das, was uns unbedingt angeht. Paul Tillichs Gotteslehre und ihre Relevanz für den Dialog mit der säkularisierten Kultur und den Religionen (Johann Figl / Josef Weismayer)

Sepp, Peter: Die Frauen in der verborgenen Kirche Koinótēs (Paul Michael Zulehner / András Máté-Tóth)

Staberl, Michael: Succisa virescit. Mariazell, Aufhebung und Wiedererrichtung des Benediktinerstiftes St. Lambrecht im Josephinismus (Karl Heinz Frankl / Bruno Primetshofer)

Stasiowski, Marek: Die Polen und das I. Vatikanische Konzil (Karl Heinz Frankl / Manfred Weitlauff)

Varo, Miroslav: Das Deuteronomium mit Ezechiel lesen. Eine intertextuelle Studie (Georg P. Braulik / Roman Kühschelm)

Vesea, Mircea: Die Freiheit zu Glauben. Das Recht zu Wissen. Der Religionsunterricht in der Schule als pastorale Aufgabe der rumänischen orthodoxen Kirche nach dem Kommunismus (Paul Michael Zulehner / Josef Weismayer)

Kath. Theol. Fak. der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Kiechle, Jürgen: Aids – ad acta? – Eine kritische Analyse aus sozialethischer und sozialpsychologischer Perspektive (Gerhard Droesser / Hans-Georg Ziebertz)

Tremel, Monika: Politik und Theologie bei Dorothee Sölle. Die Herausforderung der Frauenbewegung durch Carl Schmitt (Elmar Klinger / Gerhard Droesser)

Kirchliche Hochschule Wuppertal

Haarmann, Michael: „Dies tut zu meinem Gedenken!" Passamahl und Abendmahl als Feier des Gedenkens (Bertold Klappert / Johannes von Lüpke)

Hoffmann, Klaus: „Die große ökumenische Weisung." Die Bedeutung der Versöhnungsethik Karl Barths für die ökumenische Bewegung im konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (Bertold Klappert / Martin Breidert)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Aus der Au, Christina: Liebe und tu was Du willst. Eine Umweltethik der Wahrnehmung (Johannes Fischer)

Fiume, Emanuele: Quotidie laborans evangelii causa. La vita e l'opera di Scipione Lentolo (1525–1599) nell'ambiente religioso del suo tempo (Emidio Campi)

Fuchs, Frank: Konkretionen des Narrativen. Hermeneutische Studien zu Eberhard Jüngels Theologie und Predigten unter Einbeziehung von Paul Ricoeur (Ingolf U. Dalferth)

Gretler, Beatrix A.: Zeit und Stunde. Theologische Zeitkonzepte zwischen Erfahrung und Ideologie in den Büchern Kohelet und Daniel (Thomas Krüger)

Leuenberger, Martin: Konzeptionen des Königtums Jhwhs im Psalter. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV–V innerhalb des Psalters (Konrad Schmid)

Nicolaus-Wagner, Georg Friedrich: Vom Bösen erlöst. 65 Thesen zum Vaterunser als Zentrum der evangelischen Theologie Martin Luthers (Ingolf U. Dalferth)

Schellenberg, Annette: Erkenntnis als Problem. Untersuchung der alttestamentlichen Diskussion um das menschliche Erkennen unter besonderer Berücksichtigung des Beitrags Qohelets (Thomas Krüger)

Straub, Esther: Kritische Theologie ohne ein Wort vom Kreuz. Analyse des Verhältnisses von erstem und zweitem Buchteil des Johannesevangeliums mit einem exegetischen Schwerpunkt auf Kap. 18f. (Jean Zumstein)

Sturcke, Henry: Entering The Rest of God. A Historical, Exegetical and Theological Investigation of the Fate of the Sabbath in the Early Christian Move (Jean Zumstein)

Weber-Berg, Christoph: Die Kulturbedeutung des Geldes als theologische Herausforderung. Eine theologische Auseinandersetzung mit Georg Simmels „Philosophie des Geldes (Hans Ruh)

Habilitationen im akademischen Jahr 2002/03

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Augsburg

Riedl, Gerda: Was also hat Athen mit Jerusalem zu tun? Hermeneutische Grundstrukturen frühchristlicher Bekenntnisbildung (Anton Ziegenaus / Klaus Kienzler)

Kath.-Theol. Fak. der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Schwillus, Harald: Religionsunterricht im Dialog. Der katholische Religionsunterricht auf dem Weg zur Vernetzung mit seinen affinen Fächern (Godehard Ruppert / Horst Herion / Volker Eid)

Theol. Fak. der Univ. Basel

Zehnder, Markus: Der Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien (Hans-Peter Mathys / Klaus Seybold / Peter Machinist)

Institut für Ev. Theol. der Freien Universität Berlin

– keine –

Seminar für Kath. Theol. der Freien Universität Berlin

– keine –

Theol. Fak. der Humboldt-Universität Berlin

– keine –

Christkath. und Ev.-Theol. Fak. der Univ. Bern

– keine –

Kirchliche Hochschule Bethel

Schorch, Stefan: Die Vokale des Gesetzes. Die samaritanische Lesetradition als Textzeugin der Tora (Frank Crüsemann / Reinhard Pummer, Ottawa / Canada / Adrian Schwenker, Fribourg / Schweiz)

Starnitzke, Dierk: Das doppelte Ich. Eine Untersuchung der Kommunikationsstrukturen des Römerbriefes (François Vouga / Andreas Lindemann)

Ev.-Theol. Fak. der Ruhr-Universität Bochum

Bail, Ulrike: Die verzogene Sehnsucht hingt an ihrem Ort. Eine Studie zu ausgewählten Texten der Klagelieder Jeremias und des Michabuches (Jürgen Ebach / Winfried Thiel)

Berner, Knut: Neue Präsenzen des Bösen. Zur Erkenntnis und Epigenese destruktiver Verknüpfungen (Christopher Frey / Christian Link)

Hübner, Jörg: Globalisierung – Herausforderung für Theologie und Kirche. Perspektiven einer menschengerechten Weltwirtschaft (Christofer Frey / Traugott Jähnichen)

Ev.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Grätz, Sebastian: Der königliche Erlaß über den Jerusalemer Tempel und den Auftrag Esras. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esr 7,12–26 (Udo Rüterswörden / Horst Seebass)

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

Konradt, Matthias: Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor (Michael Wolter / Wolfgang Schrage)

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

Kath.-Theol. Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Dahmen, Ulrich: Psalmen und Psalterrezeption im Frühjudentum. Rekonstruktion, Textbestand, Struktur und Pragmatik der Psalmenrolle 11 QP^a aus Qumran (Heinz-Josef Fabry / Frank-Lothar Hossfeld)

Fak. für Humanwissenschaften und Theol. der Univ. Dortmund

– keine –

FB Kath. Theol. der Univ. Duisburg-Essen

– keine –

Theol. Fak. der Kath. Univ. Eichstätt

– keine –

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Erfurt

– keine –

Ev.-Theol. Fak. der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

HAILER, Martin: Gott und die Götter. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte (Wolfgang Schobert, Bayreuth / Wolf Krötke, Berlin)

FB Ev. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

MÜLLER-FRIESE, Anita: Integrative Religionspädagogik (Hans-Günter Heimbrock / Wolfram Kurz / K.-E. Nipkow, Tübingen)

FB Kath. Theol. der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

– keine –

Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main

– keine –

Theol. Fak. der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg / Breisgau

MOONEY, Hilary: The appearing of God according to the writings of Johannes Scottus Eriugena (Peter Walter / Karl Suso Frank)

RUHSTORFER, Karlheinz: Konversionen. Eine theologische Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus (Peter Walter / Markus Enders)

Theol. Fak. der Univ. Fribourg / Schweiz

ACKLIN, Béatrice: Die Gesetzesinterpretation in den Römerbriefkommentaren von Peter Abaelard und Martin Luther auf dem Hintergrund der Antijudaismusdiskussion (Barbara Hallensleben)

GREGUR, Josip: Culmen et fons. Liturgie als Ausdruck der Quelle im Höhepunkt (Martin Klöckener)

HIMBAZA, Innocent: Etude des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament (Adrian Schenker)

Theol. Fak. Fulda

– keine –

FB Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen

– keine –

Theol. Fak. der Georg-August-Universität Göttingen

– keine –

Theol. Fak. der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald

– keine –

Theol. Fak. der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

– keine –

FB Ev. Theol. der Univ. Hamburg

– keine –

Theol. Fak. der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

EISEN, Ute Eva: Die Poetik der Apostelgeschichte. Narratologische Studien (Peter Lampe / Gerd Theißen)

WÜSTENBERG, Ralf K.: Die politische Dimension der Versöhnung. Eine systematisch-theologische Studie zum Umgang mit Schuld nach den Systemumbrüchen in Südafrika und Deutschland (Dietrich Ritschl / Christoph Schwöbel / Michael Welker)

Fak. für Gesellschafts- und Geisteswissenschaften der Pädagogischen Hochschule Heidelberg

– keine –

Institut für Ev. Theol. der Univ. Hildesheim

– keine –

Institut für Kath. Theol. der Univ. Hildesheim

– keine –

Kath.-Theol. Fak. der Leopold-Franzens Universität Innsbruck

MÜLLER, Petro: Gemeinde: Ernstfall von Kirche. Historisch-systematische Annäherungen an eine reduzierte und verkannte Wirklichkeit (Lothar Lies / Josef Weismayer)

Theol. Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena

FISCHER, Alexander A.: Von Hebron nach Jerusalem. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zur Erzählung von König David in II Sam 1–5 (Uwe Becker / Jürgen van Oorschot / Otto Kaiser, Marburg)

FREUND, Annegret: Predigt und interaktionale Bibelarbeit. Studien zu einer praktisch-theologischen Hermeneutik in homiletisch-methodischem Interesse (o. Angabe)

FB Erziehungs- und Humanwissenschaften der Univ. Kassel

– keine –

Theol. Fak. der Christian-Albrechts-Universität Kiel

– keine –

Erziehungswissenschaftliche Fak. der Univ. Köln

– keine –

Theol. Fak. der Univ. Leipzig

– keine –

Kath. Privatuniversität Linz

– keine –

Theol. Fak. der Univ. Luzern

– keine –

FB Ev. Theol. der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

GUTTENBERGER, Gudrun: Die Gottesvorstellung im Markusevangelium (Friedrich Wilhelm Horn / Otto Böcher)

LAUSTER, Jörg: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (Walter Dietz / Notger Slenczka)

FB Ev. Theol. der Philipps-Universität Marburg

– keine –

Ev.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Universität München

ARNETH, Martin: „Durch Adams Fall ist ganz verderbt ...". Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte (Eckart Otto / Christoph Levin)

BUNTFUSS, Markus: Die Erscheinungsform des Christentums – Zur ästhetischen Neugestaltung der Religionstheorie bei Herder, Wackenroder und De Wette (Hermann Timm / Jan Rohls)

HOEGEN-ROHLS, Christina: Neuheit bei Paulus. Kommunikative Funktion und theologische Relevanz der paulinischen Aussagen über den Neuen Bund, die Neue Schöpfung und die Neuheit des Lebens und Geistes (Alexander Wedderburn / Jörg Frey)

MÜLLER, Andreas: Das Konzept des Geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elementes orthodoxer Konfessionskultur (Klaus Koschorke / Reinhard Schwarz / Franz Tinnefeld)

ZIMMERMANN, Ruben: Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 (Jörg Frey / Ferdinand Hahn)

Kath.-Theol. Fak. der Ludwig-Maximilians-Universität München

AMANN, Thomas: Wahlen in der Kirche. Historisch-systematische Grundlegung und Entfaltung eines Besetzungsmodus von Ämtern bis zum kodikarischen Recht des CIC und CCEO (Winfried Aymans / Stephan Haering)

RHODE, Ulrich: Verfahren und Rechtsfolgen der Ausübung von Mitwirkungsrechten kirchlicher Autoritäten (Winfried Aymans / Stephan Haering)

Ev.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

LÜCK, Christhard: Evangelische Religionslehrerinnen und Religionslehrer. Eine empirische Untersuchung zu ihrem Selbstverständnis, ihrer Kirchenbindung, ihren Zielorientierungen sowie ihren organisatorischen und methodisch-didaktischen Gestaltungspräferenzen (Christian Grethlein / Wilfried Engemann)

Kath.-Theol. Fak. der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Siehe Spalten V und VI.

Augustana-Hochschule der Evangelisch-Lutherischen Kirche Neuendettelsau

HEYL, Andreas von: Zwischen Burnout und spiritueller Erneuerung. Studien zum Beruf des evangelischen Pfarrers und der evangelischen Pfarrerin (Richard Riess / Hans-Jürgen Fraas, München)

JOST, Renate: Aus der Wildnis. Feministisch-exegetische Studien zum Verhältnis von Gender, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richterbuches (Helmut Utzschneider / Rainer Kessler, Marburg)

STRECKER, Christian: Performative Welten. Theoretische und analytische Erwägungen zur Bedeutung von Performanzen am Beispiel der Jesusforschung und der Exorzismen Jesu (Wolfgang Stegemann / Kurt Erlemann, Wuppertal)

STÜBINGER, Ewald: Ethik der Energienutzung und Ökologie der Zeit. Ethische Impulse und theologische Perspektiven zu einer zeitökologischen Erfassung der Energiefrage (Joachim Track / Hans Ruh, Pfaffenhausen / Schweiz)

FB IV der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg

– keine –

Institut für Kath. Theol. der Univ. Osnabrück

– keine –

Theol. Fak. Paderborn

Schmidt, Axel: Natur und Geheimnis – Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik (Dieter Hattrup / Ludger Honnefelder, Bonn)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Passau

– keine –

Institut für Ev. Theol. der Univ. Regensburg

– keine –

Theol. Fak. der Univ. Rostock

Heymel, Michael: Seelsorge und Musik. Beiträge zur Grundlegung und Praxis (Karl-Heinrich Bieritz / Christoph Krummacher, Leipzig / Christian Möller, Heidelberg)

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Salzburg

– keine –

Phil.-Theol. Hochschule Sankt Augustin

– keine –

Institut für Ev. Theol. der Univ. Siegen

– keine –

Institut für Kath. Theol. der Univ. Siegen

– keine –

Theol. Fak. der Univ. Trier

– keine –

Ev.-Theol. Fak. der Eberhard Karls-Universität Tübingen

Huxel, Kirsten: Grundlinien einer Psychologie in theologischer Absicht im Anschluß an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey (Eilert Herms / Volker Drehsen)

Kath.-Theol. Fak. der Eberhard Karls-Universität Tübingen

Boschki, Reinhold: „Beziehung" als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik (Albert Biesinger / Ottmar Fuchs)

Kos, Elmar: „Sittliche Wahrheit als konkreter Anspruch." Zur ethischen Wirklichkeit des Individuums (Gerfried W. Hunold / Georg Wieland)

Michel, Andreas: „Gott – Gewalt – Kinder." Zu einem schwierigen alttestamentlichen Verhältnis (Walter Groß / Herbert Niehr)

Weisser, Thomas: „Warum sollen wir uns erinnern?" Möglichkeiten und Grenzen einer anamnetischen Ethik (Gerfried W. Hunold / Dietmar Mieth)

Phil.-Theol. Hochschule Vallendar

Augustin, George: kumulative Habilitation (Paul Eisenkopf / Günter Risse)

Penners, Lothar: kumulative Habilitation (Paul Rheinbay / Joachim Schmiedl)

Institut für Kath. Theol. der Hochschule Vechta

– keine –

Pädagogische Hochschule Weingarten

– keine –

Ev.-Theol. Fak. der Univ. Wien

– keine –

Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien

Steymans, Hans Ulrich: Psalm 89 und der Davidbund (Georg P. Braulik / Erich Zenger, Münster)

Kath. Theol. Fak. der Bayerischen Julius-Maximilians-Universität Würzburg

– keine –

Kirchliche Hochschule Wuppertal

Klein, Michael: Anti-Parteien-Mentalität im parteipolitischen Engagement. Historische Studien zum Verhältnis zwischen dem westdeutschen Protestantismus und den politischen Parteien von der „Stunde Null" 1945 bis zum Ende der „Ära Adenauer" 1963 und zu dessen Vorgeschichte (Hellmut Zschoch / Manfred Schulze)

Zangenberg, Jürgen: Haus der Ewigkeit. Archäologische und literarische Studien zur jüdischen und frühchristlichen Bestattungskultur in Palästina (Kurt Erlemann / Klaus Haacker / Dieter Vieweger)

Theol. Fak. der Univ. Zürich

Pezzoli-Olgiati, Daria: Immagini urbane. Interpretationi religiose della città antica (keine Angabe)