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

20,-

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 ²1996, 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 *Józef 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 kultureller, 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 „Wissenbrücke" 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 Simijonovič: 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 (III^e 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