

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Jährlich € 109,00 / sFr 189,40

Nummer 5

2004

100. Jahrgang

Differenz, Solidarität und die Frage nach Gott (Marie-Theres Wacker) Sp. 353

Allgemeines / Festschriften /

Universallexika Sp. 367

THEILLIER, Patrick: Lourdes wenn man von Wundern spricht (Wolfgang Beinert)

Confessional Sanctity (c. 1500 – c. 1800), hg. v. Jürgen BEYER / Albrecht BURKARDT / Fred van LIEBURG / Marc WINGENS (Wolfgang Beinert)

Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie, hg. von Wilhelm GEERLINGS / Josef MEYER ZU SCHLOCHTERN (Siegfried Wiedenhofer)

BERGER, Klaus: Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes (Thomas Ruster)

Exegese AT. Sp. 373

WYNN-WILLIAMS, Damian J: The State of the Pentateuch. A comparison of the approaches of M. Noth and E. Blum (Konrad Schmid)

LAPSLEY, Jacqueline E.: Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel (Michael Konkel)

Exegese NT Sp. 376

HEIL, Christoph: Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q (Claus-Peter März)

RUSCHMANN, Susanne: Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin (Klaus Scholtissek)

BACHMANN, Michael: Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons *pantokrator* (Martin Ebner)

Bibelwissenschaft Sp. 380

Tübinger Bibelatlas. Auf der Grundlage des Tübinger Atlas des Vorderen Orients, hg. von Siegfried MITTMANN / Götz SCHMIDT (Reinhard Hoeps)

Fundamentaltheologie. Sp. 380

The Blackwell Companion to Political Theology, hg. v. Peter SCOTT u. William T. CAVANAUGH. (Eduard Arens)

Dogmatik. Sp. 383

MIGGELBRINK, Ralf: Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition. (Knut Wenzel)

SPECKER, Tobias: Einen andern Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion (Josef Wohlmuth)

Die Wirklichkeit der Auferstehung, hg. v. Hans-Joachim ECKSTEIN/Michael WELKER. (Hans Kessler)

Ökumene. Sp. 394

BÖHM, Uwe: Ökumenische Didaktik. Ökumenisches Lernen und konfessionelle Kooperation im Religionsunterricht deutschsprachiger Staaten (Dorothea Sattler)

Typisch katholisch – typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag. Mit Geleitworten von Hans Joachim Meyer und Jürgen Schmude, hg. v. Michael MEYER-BLANCK / Walter FÜRST (Dorothea Sattler)

Das Gebet als Grundakt des Glaubens. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs, hg. v. Werner SCHÜSSLER / A. James REIMER (Gunther Wenz)

Kirchengeschichte Sp. 397

NOTTMEIER, Christian: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik (Kurt Meier)

Patrologie Sp. 399

PRUSA, Dion von: Menschliche Gemeinschaft und Göttliche Ordnung: Die Borysthenes-Rede.

PRUSA, Dion von: Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes. (Alfons Fürst)

(Kirchliche) Zeitgeschichte. Sp. 400

Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum, hg. v. Hubertus LUTTERBACH / Jürgen MANEMANN (Reinhold Boschki)

Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953, hg. v. Martin GRESCHAT / Jochen Christoph KAISER (Theo Mechtenberg)

Moraltheologie Sp. 403

NOICHL, Franz: Ethische Schriftauslegung. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation. (Bernhard Fraling)

Suche nach Frieden. Politische Ethik in der Frühen Neuzeit II, hg. v. Norbert BRIESKORN / Markus RIEDENAU (Gerhard Beestermöller)

HILPERT, Konrad: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte (Klaus Arntz)

BREITSAMETER, Christof: Identität und Moral in der modernen Gesellschaft. Theologische Ethik und Sozialwissenschaften im interdisziplinären Gespräch (Edeltraud Koller)

Liturgiewissenschaft. Sp. 409

ZULEHNER, Paul M. / BERANEK, Markus / GALL, Sieghard / KÖNIG, Marcus: Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste (Christian Grethlein)

ALBERT-ZERLIK, Annette: Liturgie als Sterbebegleitung und Trauerhilfe. Spätmittelalterliches Erbe und pastorale Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung der Ordines von Castellani (1523) und Sanctorius (1602) (Manfred Probst)

Religionswissenschaften Sp. 411

Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, hg. v. Adel Theodor KHOURY/Ekkehard GRUNDMANN/Hans-Peter MÜLLER. (Gerhard Beestermöller)

Philosophie. Sp. 413

THURNHER, Rainer / RÖD, Wolfgang / SCHMIDINGER, Heinrich: Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie (Robert Jan Berg)

KNOLL, Manuel: Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie (Dominik Bertrand-Pfaff)

HEINRICH, Elisabeth: Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche (Karsten Kreutzer)

Theologiegeschichte. Sp. 417

Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten. Briefwechsel 1921–1967, hg. v. Hermann Götz GÖCKERITZ (Walter Schmithals)

KRAML, Hans / LEIBOLD, Gerhard: Wilhelm von Ockham (Johannes Schlageter)

Ioannis Calvini. Scripta Ecclesiastica. Instruction et confession de foy dont on use en l'eglise de Genève. Catechismus seu christianae religionis institutio ecclesiae genevensis, hg. v. Anette ZILLENBILDER (Eva-Maria Faber)

Religionswissenschaft Sp. 421

KAULIG, Ludger: Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung (Hansjörg Schmid)

Spiritualität Sp. 424

SENDKER, Karl: Mit Maria glauben lernen (Wolfgang Beinert)

DULLES, Kardinal Avery: Priester Christi (Wolfgang Beinert)

Religionsphilosophie Sp. 426

SCHRÖDTER, Hermann: Metaphysik des Ichs als res cogitans: Ideen und Gott. Zur Stellung, Struktur und Funktion des Gottesbeweises bei Descartes unter Beifügung des lateinischen und französischen Textes der „Meditationes III–V“ mit neuer Übersetzung. (Robert Jan Berg)

Judentum Sp. 427

OLITZKY, Kerry M. / ISAACS, Ronald H.: Kleines 1x1 jüdischen Lebens. Mit Illustrationen von Dorcas Gelabert (Josef Wohlmuth)

Theologie / Psychologie. Sp. 428

KUTTER, Peter: Affekt und Körper. Neue Akzente in der Psychoanalyse (Klaus Baumann)

Theologie / Kunst Sp. 428

BUSCH, Werner: Caspar David Friedrich. Ästhetik und Religion (Reinhard Hoeps)

Kurzrezensionen. Sp. 431

Bibliographie Sp. 433

BS; Theol A 010

✓ ZID

Differenz, Solidarität und die Frage nach Gott.

Literatur zur Theologischen Forschung von Frauen

Von Marie-Theres Wacker

Im letzten Heft des Jahres 1998 stellte Dorothea Sattler in einer umfangreichen Besprechung „gesammelte Nachdenklichkeit“ aus diversen Bereichen der Theologischen Frauenforschung vor¹. Hier kann angeknüpft werden: im Folgenden geht es um Veröffentlichungen im Zeitraum von 1999 bis 2003. Im Hinblick auf den zur Verfügung stehenden begrenzten Umfang war auszuwählen: vorgestellt werden interdisziplinär angelegte Sammelbde, die einen guten Einblick in den derzeitigen Stand der Diskussion geben können. Beiträge zur Christologie und Pneumatologie aus systematischer Sicht, praktisch-theologische bzw. religionspädagogische Studien, die ihrerseits auf die eine oder andere Weise um die Gottesfrage kreisen, Stimmen zur bzw. aus der jüdisch-feministischen Theologie und abschließend zwei eher religionssoziologisch orientierte Bde. Ausgewählt sind zudem nur deutschsprachige Publikationen; ausgeklammert bleiben monographische Werke aus vielen theologischen Disziplinen, in denen die theologische Forschung von Frauen in den letzten Jahren deutliche Spuren hinterlassen hat, allen voran die Exegese², aber auch die Christentumsgeschichte, die theologische Ethik, der Bereich der Liturgie, der Ämterfragen oder der gleichgeschlechtlichen Lebensorientierungen. Insofern ist die hier vorgelegte Sammelbesprechung auf Fortsetzung hin konzipiert.

1. Feministische Theologie – Genderforschung in der Theologie – Theologie von Frauen: das Spektrum

„Feministische Theologie“ im deutschen Sprachraum stellt sich gegenwärtig in einem breiten Spektrum dar, in dem unterschiedliche theologische Ansätze und das jeweils gewählte theologische Fach oder Thema zusammentreffen mit jeweils differierendem Verständnis dessen, was das Proprium des Feministischen sei. Die drei gängigsten Richtungen sind dabei der „Gleichheitsfeminismus“, dem das Engagement für die (rechtliche) Gleichheit von Frauen und Männern wesentlich ist, der „Differenzfeminismus“ mit seinem Bestehen auf der anthropologischen Differenz der beiden Geschlechter und der Privilegierung von Frauen, und der „dekonstruktive Feminismus“, gekennzeichnet durch den Einsatz für eine offene Identität auch in Fragen des Geschlechts. „Theologische Genderforschung“ bezieht sich auf das kulturelle Konstrukt „Geschlecht“ und die Auswirkungen solcher Konstruktionen im theologischen Denken der Vergangenheit und Gegenwart bzw. in der Praxis der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Sie kann, muß aber nicht mit feministischen Optionen verknüpft werden, und sie ist nicht auf das weibliche Geschlecht beschränkt, sondern richtet sich ihrem Anspruch nach auf Geschlechterverhältnisse bzw. das System der Geschlechterkonstruktionen. „Theologie von Frauen“ ist der allgemeinste Nenner und braucht mit keiner der genannten Perspektiven oder Optionen explizit verknüpft zu sein. Einen Einblick in die Bandbreite der hier sich ergebenden Frage- und Denkrichtungen geben drei Sammelbde der letzten Jahre.

Unter dem Titel „Das Geschlecht der Zukunft“³ wird die neunte der Frankfurter Feministischen Ringvorlesungen der beiden theologischen Fachbereiche dokumentiert, die eine Standortbestimmung zwischen Frauenbewegung und Postfeminismus (versucht). Der Bd hat einen deutlichen theologischen Schwerpunkt, sucht aber auch das interdisziplinäre Gespräch.

Eingangs stellt die bekannte Frankfurter Soziologin UTE GERHARD (15–28) den gegenwärtigen Stand der Frauenbewegung, der manchmal resignierend als Still-Stand, ja als roll-back gesehen wird, in eine Langzeitperspektive. Zum einen vermittelt der historische Rückblick bis 1848 ein Auf und Ab der Frauenbewegung in Deutschland, zum anderen verhilft die Kategorie der „Generation“ dazu, die Notwendigkeit einer je neuen Aneignung des Überkommenen zu akzeptieren. So können Brüche und Kontinuitäten gleichermaßen sichtbar werden.

¹ Dorothea Sattler, *Gesammelte Nachdenklichkeit*. Neuere Beiträge zur Theologischen Frauenforschung, in: *THR* 94/6 (1998) Sp. 603–614.

² Dazu wird demnächst eine Sammelrezension von Christine Gerber in der *ThLZ* erscheinen.

³ *Das Geschlecht der Zukunft*. Frauenemanzipation und Geschlechtervielfalt, hg. v. Sybille Becker / Gesine Kleinschmit / Ilona Nord / Gury Schneider-Ludorff. – Stuttgart: Kohlhammer 2000, 181 S., kt. € 19,40; ISBN 3–17–016612–3.

In sehr dichter Form skizziert die Philosophin CORNELIA KLINGER (29–66) den Prozeß der Herausbildung der Geschlechterordnung in der Moderne bzw. der für die (bürgerliche) Moderne (Westeuropas) typischen Geschlechterordnung. Gerade auch im Hinblick auf die in der jüngsten Verlautbarung aus dem Vatikan⁴ erneut eingeschränkte gott- und naturgewollte Polarität der beiden Geschlechter ist ihre These erhellend, daß die zu *Hierarchisierung* tendierenden *Asymmetrien* der Geschlechterordnung, wie sie sich im Prozeß der Modernisierung herausbilden, ihre Wurzeln in der abendländischen Vergangenheit haben, aber in der Moderne entscheidend verschärft werden. Sie geraten in einen Gegensatz zu den allgemeinen Gleichheits-Regeln und Prinzipien gesellschaftlicher Ordnung, jedoch darüber hinaus auch in eine neue Ambivalenz. Denn einerseits wird diese asymmetrisch-hierarchische Geschlechterordnung durch die entstehenden modernen Naturwissenschaften krude affirmiert, andererseits wird ihr weiblicher Pol im „Modus der Nostalgie“ von Männern, aber durchaus auch von Frauen als Gegenwelt des Herrschenden verklart. Jeder Kurswechsel der Moderne, so scheint als Plädoyer auf, braucht als unabdingbares Moment eine enthierarchisierte Geschlechterstruktur.

Die evangelische Theologin GESINE KLEINSCHMIT (67–80) möchte die in ihren Augen zu starke derzeitige Fixierung der feministischen Diskussion auf erkenntnistheoretische Fragen in Bewegung bringen über „hermeneutische Selbstreflexion“. Diese könnte dem (v.a. mit dem Namen Judith Butler verbundenen) „linguistic turn“ auch der gegenwärtigen Feminismusbefahrung insofern entsprechen, als sie einsetzt bei den Grenzen, aber auch den Möglichkeiten von Sprache und Sprechen. Unter den Bedingungen der asymmetrischen Geschlechterordnung stellt sich weibliches Selbstverständnis als „enteignet“ dar, da durchgehend von Fremd-Zuschreibungen bestimmt und selten von Frauen selbst artikuliert. Andererseits können Frauen selbst die Stimme erheben und als vom Diskurs Ausgeschlossene Umdeutungen vornehmen. Diese Spannung zwischen Begrenzung und Möglichkeit kann auf die theologische Rede von „Sünde“, insbesondere mit ihren Komponenten der strukturellen Sünde oder „Erbsünde“ und der geschöpflichen Freiheit, die sich verkehrt, aber nach dem Guten ausgestreckt bleibt, bezogen werden. Die sehr knappen Andeutungen lassen viele Fragen der konkreten Durchführung offen; die Autorin selbst verweist auf eine dazu in Vorbereitung befindliche Monographie, die man mit Spannung erwarten darf!

Die Politologin ANTE SCHRUPP (81–92) entwickelt mit dem Denk- und Begriffsinstrumentarium der italienischen Differenzfeministinnen ein Konzept politischen Handelns, das Abstand nimmt von einer Grundlegung in einem den Gegner bekämpfenden „autonomen Subjekt“ in einer eigengesetzlichen Welt und statt dessen intersubjektive Beziehungen, die gleichzeitig die sinnvolle Rede von Transzendenz zulassen, zum Ausgangspunkt wählt. Wie eine Vertiefung dieses Ansatzes liest sich der Beitrag von ANDREA GÜNTHER, Literaturwissenschaftlerin, Philosophin, Theologin (149–160)⁵. Bezugspunkt frauenbewegter Politik ist „weibliche Freiheit“ in deutlicher Distanz zu jedem Feminismus, der offen oder undurchsicht doch nur dem Patriarchat, verstanden als männerdominantem Herrschaftssystem, vaterzentriertem Symbolsystem und hierarchischem Kommunikationssystem, zuarbeitet. Eine konsequent frauenzentrierte Ordnung dagegen stellt die Mutter ins symbolische Zentrum und etabliert die Kommunikationsstruktur von Austausch und Verhandeln „ohne jeden Ausschluss“. So stark und Frauen bestärkend dieser Ansatz auch daherkommt, so ist zu bedauern, daß er zu wenig ideologiekritisch gegen sich selbst ist, sich zwar deutlich gegen feministische und postfeministische Positionen zur Wehr setzt, nicht aber gegen Vereinnahmungen durch neue und alte Idealisierungen des Mütterlichen/Natürlichen von Johann Bachofen bis zu Johannes Paul II. abgrenzt.

Die Literaturwissenschaftlerin LENA LINDHOFF (93–115) macht den Paradigmenwechsel von egalitäts- oder differenzfeministischen Ansätzen zur Dekonstruktion fruchtbar für eine Relecture von Schlüsseltexten bei Ingeborg Bachmann und Gertrude Stein. Aus der Blickrichtung feministischer Pädagogik sieht ANNEDORE PRENGEL (139–148) ältere und neuere Interpretationen der Geschlechterverhältnisse und hält dafür, solche Interpretationen aufgrund ihrer jeweiligen Perspektivität nicht gegeneinander auszuspielen, sondern in ihren Stärken zu nutzen für eine an Demokratie und Gleichberechtigung interessierte Pädagogik.

Mit Hilfe der Intertextualitätsanalyse liest die Alttestamentlerin ULRIKE BAIL den 55. Psalm (119–138)⁶. Ihr geht es dabei nicht um den Nachweis weiblicher Autorschaft des Psalms, auch nicht um den Rückgriff auf im Psalm ge-

⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt, 31.7. 2004 (Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 166).

⁵ Vgl. auch Andrea Günter, *Die weibliche Hoffnung der Welt. Die Bedeutung des Geborensseins und der Sinn der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 2000; *Die weibliche Seite der Politik. Ordnung der Seele, Gerechtigkeit der Welt*, Königstein 2001.

⁶ Vgl. Ulrike Bail, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*, Gütersloh 1998.

ronnene weibliche Erfahrungen, sondern um ein geschlechtsspezifisch konnotiertes Arrangement auf der Textebene. Sie zeigt, daß die Sprachbilder des Psalms offen sind dafür, daß sich eine Beterin, die sexuelle Gewalt erfahren hat, in sie einschreiben kann. Liest man Ps 55 etwa als Klagelied der Tamar, mit deren in 2 Sam 13 erzählter Geschichte der Psalm mehrere signifikante Wendungen verbindet, läßt sich seine Sprache der Benennung von Gewalt, aber auch eine Gegensprache instabiler Bedeutungen und möglicher Hoffnungsperspektiven hörbar machen. Insofern ist Ps 55 Paradigma eines Widerstandstextes, der dem über Gewalt verhängten Schweigen ins Wort fällt. Der Beitrag zeigt eindrucksvoll das innovative Potential neuer literaturwissenschaftlicher Entwicklungen auch für eine feministische Bibelwissenschaft.

Den Bd beschließen Reflexionen der evangelischen systematischen Theologin HELGA KUHLMANN zu „Modus der Rede und zur Relevanz der ver-rückten Verheißung der Auferstehung des Leibes von den Toten“ (161–177). Ihr Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß in feministisch-theologischer Literatur fast einhellig Sinn und Nutzen der Rede von Auferstehung unter dem Verdacht der Sinnenfeindlichkeit und der billigen Vertröstung statt des Engagements für irdische Gerechtigkeit steht. Demgegenüber hält sie zwar an der Notwendigkeit der Religionskritik auch für feministische Theologie fest, macht aber auch auf mangelnde Differenzierungen bei feministischen Theologinnen schon in der Deutung der biblischen Befunde, sodann in der Wahrnehmung der angemessenen Sprachform aufmerksam. In einer knappen Auslegung von 1 Kor 15 weist sie auf das gerade auch feministischer Theologie entsprechende Potenzial eines Glaubens an die Auferstehung des Leibes hin und wirbt dafür, sich auf die Auferstehungsverheißung und deren utopische Kraft einzulassen.

Ein explizit theologisch fokussierender Sammelbd⁷ schreitet zunächst die Fächer der alt- und neutestamentlichen Exegese, der Kirchengeschichte, der systematischen und praktischen Theologie ab und schließt dann auch Judaistik, philosophische Ethik, Sprechwissenschaft und Soziologie ein. Dem Titel des Bdes entsprechend kann man die Einzelbeiträge daraufhin lesen, wie feministische Theologie und Nachbarwissenschaften die Gender-Perspektive gegenwärtig rezipieren und für ihre Forschungen fruchtbar machen.

Eröffnet wird der Bd mit DOROTHEE SÖLLES autobiographischen Anmerkungen⁸ zu ihrer Entdeckung feministischer Theologie und dem Stellenwert, den sie ihr für sich und für die Theologie beimißt (9–22).

IRMTRAUD FISCHER (23–42) präsentiert in Kurzform die Thesen und Ergebnisse ihrer Monographie zu den Prophetinnengestalten der hebräischen Bibel⁹. Sie folgt dem kanonischen Bild der Prophetie, die durch das Prophetengesetz Dtn 18 in der Tora verankert wird und zwischen wahrer und falscher Prophetie unterscheidet. Tora sowie „Vordere und Hintere“ Prophetenschriften haben offenbar die weiblich-prophetischen Gestalten, von denen sie erzählen, nach diesem Prinzip verstanden und machen darin keinen Unterschied zwischen der Prophetie von Männern und der von Frauen. Im Gesamtaufbau der hebräischen Bibel stellt weibliche Prophetie zudem keineswegs ein Randphänomen dar; vielmehr erweisen sich die sie betreffenden Erzählungen und Notizen in ihrer exponierten Stellung als Leseanleitung für die Bücher der Prophetie insgesamt und geben überdies für eine biblische Amtstheologie entscheidende Impulse. I. Fischer macht das dtn-dtr Prophetieverständnis zum Schlüssel für eine geschlechterfaire Deutung weiblicher Prophetie in der Hebräischen Bibel und eröffnet damit überraschende neue Perspektiven auf deren Prophetinnen-Texte.

ANGELA STANDHARTINGER (43–66) zeichnet – in durchgehender Rückbindung an 1 Kor 11,2–16 – die Geschichte feministischer Paulusexegese seit E. C. Stanton's „Woman's Bible“ von 1896 nach und legt einen Schwerpunkt auf gegenwärtige Tendenzen, bei denen traditionell feministische, genderspezifische und dekonstruktivistische Positionen unterschiedliche Verbindungen eingehen: Paulus wird als Autor zugunsten der von ihm vertretenen Gemeindepredigten relativiert; die Stimme des Paulus kommt neben viele andere streitbare Stimmen in seinen Briefen zu stehen, insbesondere auch die Stimmen von Frauen, und damit steht seine Autorität zur Debatte; das „Einheits“-Konzept des Paulus (insbesondere des Galaterbriefes) wird kritisch hinterfragt; im Sinne postkolonialer Bibelkritik wird auch die kanonische Privilegierung der paulinischen Schriften gegenüber anderen geistgewirkten Stimmen in Vergangenheit und Gegenwart kritisiert. Standhartingers eigene Position scheint darauf hinauszulaufen, historisch von der nicht unerheblichen Einflußnahme von Frauen auf die Theologie des Paulus auszugehen, sich aus Frauenperspektive in die paulinischen Schriften einzuschreiben und das Pauluswort „Die Frau muss Vollmacht haben auf ihrem Haupt“ (1 Kor 11,10) kreativ im Sinne der Positionssuche zwischen unumgänglicher Anpassung und der Beanspruchung eigener Vollmacht aufzugreifen.

Die Entwicklungen in der (protestantischen) Kirchengeschichte rekonstruiert RUTH ALBRECHT (67–96), indem sie die derzeitige Frauen- und Geschlechterforschung in dieser Disziplin auf Anstöße aus der Feministischen Theologie, der Geschichtswissenschaft und der (klass.) Kirchengeschichtsschreibung zurückführt. Am Beispiel der Pietismusforschung verweist sie auf mögliche und ergiebige Forschungsfelder und fordert abschließend im Blick auf eine gendersensible Kirchengeschichtsschreibung eine Erweiterung sowohl des Konzepts

von Kirche („nicht nur männliche Amtsträger und Synodalbeschlüsse“) als auch von Theologie (statt bloßer Rekonstruktion der Schultheologie auch Einbeziehung der vielfältigen gelebten Frömmigkeitsformen). Möglicherweise hat sich hier im bzw. für den katholischen Bereich bereits mehr getan; verwiesen sei nur auf die neuere Katholizismusforschung¹⁰.

HELGA KUHLMANN (97–122) trägt Überlegungen zu einer „frauengerechten“ Rechtfertigungstheologie bei – nicht zuletzt in dem Interesse, dieses grundlegende reformatorische Theologumenon einer gegenüber der traditionellen Rechtfertigungslehre kritischen feministischen Theologie neu nahezubringen. Eine frauengerechte Rechtfertigungstheologie hat von einer sensiblen Gegenwartsdiagnostik auszugehen und hier insbesondere Frauenerfahrungen zu respektieren (genannt wird etwa ein hoher Perfektionsdruck, unter den Frauen in Beruf und Freizeit gestellt sind). Ein Aspekt der Neuartikulation ist der Ausgang von der im Glauben geschenkten „Transformationserfahrung“, über die es möglich wird, das eigene Schuldiggewordensein anzuerkennen oder, vielleicht heute drängender, eigenen Ängsten vor Versagen und Scheitern nicht hilflos ausgeliefert zu sein. Des weiteren insistiert H. Kuhlmann darauf, daß Rechtfertigung nicht einseitig im Interesse der „Täter“ als Nicht-Anrechnung der sündigen Taten zu explizieren sei, sondern darzulegen ist, daß „Rechtfertigung des Sünders“ zugleich bedeute, den Opfern ihr Recht zu schaffen. Insgesamt macht der Beitrag deutlich, daß eine gendersensible Reartikulation der Rechtfertigungslehre ihr für Frauen wie Männer neu Relevanz erschließen kann.

SYBILLE BECKER (123–136) skizziert die Entwicklung in der Praktischen Theologie. Für eine erste Phase war die noch unspezifische Nähe jeder feministischen Theologie zur Reflexion von Frauen-Praxis und zugleich zur feministischen Bewegung charakteristisch; in einer zweiten Phase vollzieht sich eine Ausdifferenzierung feministischer Ansätze in den verschiedenen theologischen Fächern und kommt es zu den ersten explizit praktisch-theologischen Arbeiten, die vorwiegend darauf gerichtet waren, Frauenerfahrungen zur Sprache zu bringen. Gegenwärtig ist die praktische Theologie wohl Vorreiterin einer Rezeption der Kategorie „Gender“ in der Weise, daß sie dezidiert Mädchen neben Jungen, Männer neben Frauen in den Blick nimmt und sich hier etwa die deutlichsten Ansätze einer entstehenden gendersensiblen Männerforschung abzeichnen.

Einen anregenden Einblick in Fragestellungen, Methoden, spezifische Probleme und erste Ergebnisse der Frauen- und Genderforschung für die jüdische Geschichte vom 17. Jh. bis zum Ende des II. Deutschen Reiches gibt MONIKA RICHARZ (137–154). Mit dem Beginn der sog. Emanzipation im ausgehenden 18. Jh. waren tragende jüdische Institutionen (v. a. Familie, Bildungswesen, Wohltätigkeitseinrichtungen, synagogaler Raum) grundlegenden Wandlungen unterworfen, was sich auf das Geschlechterverhältnis auswirkte bzw. umgekehrt von neu rezipierten Geschlechterkonstellationen (bes. den bürgerlichen) auch mit beeinflusst wurde. Während die jüdische Frauengeschichte dieser Epoche jedoch bereits relativ gut erforscht ist¹¹, fehlen, so die Autorin, Studien zur Konstruktion der jüdischen Maskulinität und ihres radikalen Wandels, was um so mehr zu bedauern ist, als die Neuformierungen im Judentum des 19. Jhs für beide Geschlechter tiefgreifende Auswirkungen hatten.

Ihr eigenes Konzept einer feministischen Ethik entwickelt ELISABETH CONRADI (155–178) in einer Gegenüberstellung der Positionen von Alison Jaggar und Sheila Benhabib und der daran geknüpften Frage, unter welchen Bedingungen die sog. Care-Ethik als feministische Ethik gelten kann¹². Die Sprechwissenschaftlerin CHRISTA M. HEILMANN (179–196) nimmt die grundlegende Einsicht der Genderforschung auf, daß neben der Kategorie „Geschlecht“ immer auch andere Parameter z. B. soziokultureller, politischer, religiöser Art zu berücksichtigen sind bzw. diese die konkrete Ausprägung von „Geschlecht“ mit beeinflussen. In konkreten Sprechsituationen kann etwa die zugewiesene oder übernommene Rolle der Moderation oder der/des Experten bedeuten, daß weniger Energie auf das Erlangen von Rederecht oder Redeanteilen verwendet werden muß. Die Soziologin BETTINA HEINTZ (197–227) arbeitet heraus, daß das Selbstverständnis eines (National-)Staates, sich als Teil der globalen Kultur

¹⁰ Vgl. u. a.: Irmgard Götz von Olenhusen (Hrsg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert. Paderborn u. a. 1995; dies. (Hrsg.), Frauen unter dem Patriarchat der Kirchen. Katholikinnen und Protestantinnen im 19. und 20. Jahrhundert. Stuttgart u. a. 1995; David Blackburn, Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen. Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes. Reinbek bei Hamburg 1997; Norbert Busch, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg. Gütersloh 1997.

¹¹ Z. B. Monika Richarz (Hrsg.), Die Hamburger Kauffrau Glikl. Jüdische Existenz in der frühen Neuzeit, Hamburg 2001; Mechthild M. Jansen / Ingeborg Nordmann (Hrsg.), Lektüren und Brüche. Jüdische Frauen in Kultur, Politik und Wissenschaft, Königstein i. Taunus 2000; Marion Kaplan, Jüdisches Bürgertum, Frau, Familie und Identität im Kaiserreich, Hamburg 1997; Bettina Kratz-Ritter, Für „fromme Zionstöchter“ und „gebildete Frauenzimmer“. Andachtsliteratur für deutsch-jüdische Frauen im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Hildesheim/Zürich/New York 1995.

¹² Einen Gesamtüberblick der gegenwärtig diskutierten feministisch-ethischen Positionen (über Jaggar und Ben Habib hinaus Conradi selbst sowie zahlreiche andere), aufgeschlüsselt entlang einer thematischen Systematik, gibt Saskia Wendel, Feministische Ethik zur Einführung, Hamburg 2003.

⁷ Feministische Theologie und Gender-Forschung. Bilanz – Perspektiven – Akzente, hg. v. Irene Dingel. – Leipzig, Ev. Verlagsanstalt 2003, 232 S., kt. € 18,80; ISBN 3-374-02078-X. Der Bd geht zurück auf eine Ringvorlesung an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Mainz.

⁸ Vgl. Dorothee Sölle, Gegenwind. München 1999.

⁹ Irmtraud Fischer, Gotteskinderinnen. Stuttgart 2003.

einer Weltgesellschaft zu verstehen, eine wichtige Voraussetzung dafür ist, daß Frauenrechte, anerkannt als Menschenrechte und Teil dieser globalen Kultur, nicht nur deklariert, sondern konkret implementiert werden. Sie macht zugleich auf die damit nicht kongruenten wirtschaftlichen Globalisierungsprozesse aufmerksam, die es den „starken“ Ländern erlauben, diese Kultur zu ignorieren, während „schwächere“ Länder eher bereit sind, sich in diese Kultur einzufügen.

Sind in diesen beiden Bden (mit Ausnahme von Irntraud Fischer) ausschließlich evangelische Theologinnen repräsentiert, so melden sich in einem weiteren Sammelbd nur katholische Theologinnen zu Wort¹³. Er ist Frucht des inzwischen mehr als zehn Jahre bestehenden „Hohenheimer Theologinnentreffens“ (über das DAGMAR MENSINK [213–217] in Rückschau und Ausblick auch berichtet), aus dem wiederum Agenda e.V., das Forum wissenschaftlich arbeitender katholischer Theologinnen, entstand. Absicht des Bdes ist die vielstimmige Dokumentation der selbstbewußt von den Herausgeberinnen formulierten Überzeugung, daß die bekannt prekäre Situation von Frauen in der (katholisch-)theologischen Wissenschaft sie besonders dazu befähige, Grenzen zu hinterfragen, Neues auszuloten, der Theologie Zukunftsfähigkeit zu vermitteln.

Die Intensität, mit der diese Überzeugung eigens reflektiert wird, und der jeweilige Skopus variieren allerdings stark. Den beiden Bibeltheologinnen (MARGARETA GRUBER [41–57] mit ihren biographisch rückgebundenen Erwägungen zu einer zur Spiritualität der Schrift führenden Bibelhermeneutik und BARBARA SCHMITZ [58–68] mit ihren Ausführungen zu Bedeutung, Funktion und praktischer Vermittlung von Fiktionalität im Alten Testament) scheint es zu genügen, daß sie de facto als Frauen Theologie treiben. Die Kirchenhistorikerin HILDEGARD KÖNIG hat mit ihrem engagierten Plädoyer für eine personen- und theologieorientierte Lehre in ihrem Fach (185–199) im Blick, daß die Theologie im Bereich der Lehramtsstudiengänge längst zu einem „Frauenfach“ geworden ist und „Personenorientierung“ dementsprechend bedeutet, die Lebenswelt junger Frauen ernst zu nehmen. Die praktische Theologin BIRGIT HOYER, erste Frau im Bundesvorsitz der KJLB, reflektiert, inspiriert von Ansätzen politischer und feministischer Theologie, die Arbeit dieses wichtigen kath. Jugendverbandes nicht zuletzt auch auf sein Engagement für Geschlechtergerechtigkeit (200–212).

Der Dogmatikerin MARGIT ECKHOLT geht es um „fundamentaldogmatische Überlegungen in interkultureller Perspektive“ (82–99). Sie arbeitet heraus, daß die erhöhte Aufmerksamkeit für die Begegnung mit dem Fremden (ja, das/der Fremde als *locus theologicus*) von Frauen in Theologie und Kirche auf verschiedene Weise angemahnt wird und auch ein von Theologinnen bereits intensiv realisierter Grundzug von Theologie ist. Dafür wählt sie den Weltgebetstag der Frauen als Beispiel. SABINE PEMSEL-MAIER (158–170) trägt ein Plädoyer für eine Paradigmenweiterung (einen Paradigmenwechsel?) in der katholisch-evangelischen Ökumene vor: von einer primär vergangenheitsorientierten, an der Wiederherstellung von Einheit interessierten Konsensökumene hin zu einer zukunfts- und visionenorientierten Ökumene, deren Einheitsprinzip partizipativ gedacht ist (gemeinsame Teilhabe am Christus-Mysterium) und auf der Grundentscheidung beruht, andere „Kirchentypen“ bzw. „Amtstypen“ zu akzeptieren. Christliche Frauen waren und sind hier in vieler Hinsicht bereits Wegbereiterinnen; sie praktizieren – auch hier das Beispiel des Weltgebetstages – Ökumene in „Konvivenz“.

Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive lotet BIRGIT JEGGLE-MERZ (143–158) vorsichtig die Gestaltungsräume für die Forderung nach geschlechtergerechter Sprache aus, die nach der jüngsten einschlägigen römischen Instruktion „*Liturgiam authenticam*“¹⁴ verbleiben. Die Kirchenrechtlerin SABINE DEMEL (129–142) hält dafür, daß das theologisch längst artikulierte Selbstverständnis der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft auch rechtlich umgesetzt werde. Im Blick auf die Laien bedeutet das drei entscheidende Rechtsänderungen für mehr Ausübungsrechte, Mitspracherechte und Mitentscheidungsrechte, im Blick auf die derzeit gegebene päpstliche Vollmacht die Stärkung der Prinzipien der Kollegialität, der legitimen Vielfalt und der Subsidiarität. Erst dann ist ein Rahmen gegeben, in dem Frauen neben Männern ihre Perspektiven und Fähigkeiten entsprechend einbringen können.

Die Pastoraltheologin AURELIA SPENDEL (114–128) knüpft an die Pastoralkonstitution des II. Vaticanums an und entwirft Grundlinien einer „nomadischen“ Pastoraltheologie, für die Frauen als Expertinnen eines „Lebens in Bewegung“ in besonderer Weise stehen. BRITTA FREDE-WENGER (171–184) skizziert eine Form des jüdisch-christlichen Gesprächs, das auf christlicher Seite darüber hinauskommt, jüdische GesprächspartnerInnen immer schon zu instrumentalisieren für die eigene Standortvergewisserung, das vielmehr geprägt ist von der Bereitschaft, mein Gegenüber mit seiner/ihrer jeweiligen Geschichte zu hören und mich darauf einzulassen. Eine solche Hermeneutik wird gerade

auch von Theologinnen im jüdisch-christlichen Gespräch eingefordert und entwickelt¹⁵.

Die Ethikerin REGINA AMMICH-QUINN (15–28) beschreibt – sprachlich gekonnt – ein vielschichtiges Öffentlichkeitsproblem, in das Frauen, in das die Theologie und in das Frauen als Theologinnen auf besondere Weise verstrickt sind. Für Frauen ist die Öffentlichkeit nach wie vor ein prekärer Raum, ihnen zwar zugänglich, aber normiert durch Mechanismen mit Wurzeln in der Vor-moderne, die Frauen auf bestimmte weibliche Tugenden festlegen und Grenzüberschreitungen schwierig machen. Der Theologie, die sich in der Vor-moderne auf ihre Öffentlichkeit verlassen konnte, kommt die Öffentlichkeit in den Wissenschaften, im Raum der Kirche selbst und in der Gesellschaft abhandeln. Gleichzeitig verschwimmen die Grenzziehungen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit und entstehen vielfache, zerstreute Öffentlichkeiten. In dieser Situation könnten Theologinnen ihren „erkenntnistheoretischen Vorteil“, was die Bewältigung von Öffentlichkeitsproblemen betrifft, nutzen, das Thema „Grenzüberschreitungen“ als theologisches Thema aufgreifen, sich etwa durch die Geschichte der beiderseitigen Grenzüberschreitungen des Kornelius und des Petrus, die von Gott selbst initiiert wird (Apg 10), inspirieren lassen und nicht zuletzt daran erinnern, daß das Thema des Christentums „Inkarnation“ ist: Grenzüberschreitung Gottes. Daran anknüpfend hält die Sozialethikerin MARIANNE HEIMBACH-STEINS (100–113) mit Berufung auf M.-D. Chenu fest, daß dem „Realismus der Inkarnation“ eine Denkform zu entsprechen habe, die Geschichte, Gesellschaft, Kultur als theologische Erkenntnisorte entziffert, die gegenwärtigen „Zeichen der Zeit“ – ökologische Krise, Gerechtigkeitsprobleme, neue Gewaltstrukturen, Pluralismus der Lebensformen, Weltanschauungen und Religionen – analysiert, die eigene Standortgebundenheit offen ausweist, sich dann aber auch immer wieder zu Überschreitungen der eigenen Grenzen herausfordert läßt. Insofern dies als Signum feministischer, überhaupt frauenzentrierter Theologie zu gelten hat, können Frauen hier Wegbereiterinnen sein hin zu einer Kirche mit diakonischem Profil, mit ausgeprägter Kommunikationskultur und mit einem Gespür für Differenzen.

Die Philosophin und Theologin SASKIA WENDEL (29–40) stellt die Frage ihrer Zukunftsfähigkeit kritisch an die feministische Theologie. Sie rekonstruiert zunächst in knappen Umrissen zwei Paradigmenwechsel. Nach den Anfängen feministischer Theologie mit ihrem befreiungstheologischen, Frauen-Erfahrung und Praxis akzentuierenden Zuschnitt kam es zu einem ersten Paradigmenwechsel, der das „Gleichheits“-Konzept auf doppelte Weise in Frage stellt: zum einen über das Ernstnehmen der faktischen Differenzen unter Frauen, etwa in Bezug auf Hautfarbe, ökonomische Möglichkeiten, religiöse Überzeugungen; zum anderen über die Behauptung der „sexuellen Differenz“ zwischen Männern und Frauen als Ausgangspunkt des Denkens und der Praxis weiblicher Freiheit. Der zweite, in der Gegenwart stattfindende Paradigmenwechsel besteht in der Dekonstruktion von Kategorien bzw. Begriffen wie „Geschlecht“ oder „Subjekt“, der die Frage nach einem Selbstverständnis, ja überhaupt erst den Möglichkeiten feministischer Theologie dringlich werden läßt. Angesichts dieser Situation formuliert S. Wendel drei „hypothetische Imperative“ zur Orientierung einer feministischen systematischen Theologie, die der differenzfeministischen Unterbestimmung von Subjektbegriff und Freiheitsgedanken, dem Insistieren auf Erfahrung allein ohne hermeneutische Reflexionen und einer feministisch-theologischen Faszination durch apersonale Gotteskonzepte, in denen das Andere und Besondere durch das Eine und Allgemeine verschlungen wird, eine Absage erteilt. Feministische Theologie unterscheide sich von traditioneller Theologie dann vor allem in ihrem von der Geschlechterperspektive geleiteten herrschaftskritischen Interesse. Gleichsam als Bestätigung dazu liest sich der Beitrag der systematischen Theologin SUSANNE SANDHERR (69–81). Sie zeigt, daß sich im Denken von Simone Weil ein macht- und zugleich idolatriekritischer Grundimpuls verbindet mit einem (über ein Gedicht des Barockdichters G. Herbert vermittelten) Rückgriff auf eine Gottesvorstellung, die der Figur der Weisheit in Spr 8–9 ähnelt. Durch solche Neu-Kontextualisierung der für die feministische Theologie der 1990er Jahre zentral gewordenen Figur der göttlichen Weisheit im Denken der französischen Links-Syndikalistin und einem mystischen Christentum nahestehenden Philosophin erweist sich das weisheitlich-weiblich geprägte biblische Gottes-Konzept als Kehrseite einer Kritik gegen machtförmig verengte Gottes-, genauer: Götzen-Bilder.

Die vorgestellten Sammelbde enthalten im einzelnen sehr anregende und weiterführende Beiträge. Sie sind jedoch von ihren thematischen bzw. methodischen Anliegen her zu heterogen, als daß sich ein prägnanter, für alle Beiträge treffender Buchtitel hätte finden lassen. So kommt es, daß die Titel z. T. nicht erfüllte Erwartungen wecken. Andererseits ist es wohl gerade diese „Buntheit“ der Bde, die die gegenwärtige Situation zwischen feministischer Theologie, theologischer Genderforschung und Theologie von Frauen gut widerspiegelt.

2. Gott-Geist – Christologie – Gottesfrage: systematisch-theologische Zugänge

Von ihren Anfängen an hat sich die feministische Theologie an der Gottesfrage gerieben, den unaufgeklärt oder auch bewußt gegen

¹³ Im Aufbruch – Frauen erforschen die Zukunft der Theologie, hg. v. Margit Eckholt / Marianne Heimbach-Steins. – Ostfildern: Schwabenverlag 2003, 224 S., kt. € 19,90; ISBN 3-7966-1118-4.

¹⁴ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung (Hrsg.), Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie LITURGICAM AUTHENTICAM, 28. 3. 2001 (Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 154).

¹⁵ Frede-Wenger nennt selbst die Beiträge von Britta Jüngst (aus christlicher Perspektive) und Hannah Holtschneider (aus jüdischer Perspektive) in: Katharina von Kellenbach u. a. (Hrsg.), Von Gott reden im Land der Täter. Darmstadt 2001.

Frauen eingesetzten androzentrischen Charakter christlicher Gott-Rede aufgedeckt und neue Denk- und Sprechweisen für das Göttliche vorgeschlagen. Diese Linie wird auch in der Gegenwart fortgesetzt, bei einzelnen Autorinnen geschärft durch die Debatte um Gender und Dekonstruktion. Zudem unterscheiden jüngere Veröffentlichungen stärker zwischen Fragen der Christologie, der Pneumatologie und der Gotteslehre im engeren Sinn¹⁶.

Die evangelisch-lutherische Theologin MANUELA KALSKY hat eine umfangreiche Monographie zur Re-Vision der Christologie vorgelegt¹⁷, die auf drei Jahrzehnten feministischer Theologie (kritisch) aufbauen kann. Sie setzt mit einem Rückblick auf ein Jh. Theologiegeschichte unter dem Vorzeichen der Suche nach dem „historischen Jesus“ (Kap. 1)¹⁸ ein, sichtet dann vorliegende Positionen feministischer Christologie aus dem westeuropäischen und insbesondere nordamerikanischen Kontext (Kap. 2), stellt vier Ansätze einer Christologie aus der Perspektive von Frauen nichtwestlicher Kontexte vor (Kap. 3) und mündet ein in systematisierende Überlegungen (Kap. 4).

Die Logik, mit der diese vier Kapitel untereinander verknüpft sind, ruht auf der Beobachtung, daß in den feministisch-christologischen Ansätzen aus Europa und Nordamerika, aber auch in den diese kritisierenden und differenzierenden Positionen asiatischer, afrikanischer oder amerikanisch-womanistischer Theologinnen unterschiedliche Formen eines „Erbes der Väter“, sprich traditioneller Theologie, auszumachen seien, die nicht explizit angeeignet sind, sondern mehr oder weniger bewußt mitgeführt werden. Dadurch aber, so M. Kalskys kritische Vermutung, lassen sich Unzulänglichkeiten dieser Ansätze erklären, so daß die kritische Sichtung des Mitgeführten eine Voraussetzung darstellt, die feministische Christologie und ihre Weiterentwicklungen in ihren eigenen Intentionen voranzubringen.

Die Konzentration auf das „Erbe“ der Leben-Jesu-Forschung des 19. und 20. Jh.s, das sie an den Stationen Reimarus-Strauß-Kähler und Schweitzer sowie den Grundpositionen der „new quest“ der 1960er Jahre festmacht (Kap. 1) bietet hier einen mehrfachen Vorteil. Alle Ansätze feministischer Christologie beziehen sich in der einen oder anderen Weise auf den Menschen Jesus und berühren damit dieses Erbe. Die besondere und durchgehende Aufmerksamkeit, die M. Kalsky den antijüdischen Weichenstellungen und Klischees in christologischen Entwürfen gerade auch feministischer Provenienz widmet, läßt sich zurückbinden an Engführungen der „klassischen“ Frage nach dem historischen Jesus, so daß eine Neuorientierung der Christologie nicht nur für feministische Entwürfe als ein Desiderat sichtbar wird. Schließlich hätte in der Darstellung von M. Kalsky bereits A. Schweitzer in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ auf die *Kontextualität* jeder historischen Rekonstruktion verwiesen, gleichzeitig aber auch die Notwendigkeit betont, die *Fremdheit* des Kontextes Jesu gelten zu lassen, jedoch sehr wohl die *praktische Nachfolge* dieses eschatologischen Propheten als angemessene Re-Aktion verstanden – Bestimmungen, die für die feministische Theologie und Christologie zentral sind und die A. Schweitzer gleichsam als einen ihrer bisher unbekannten Gewährsmänner entdecken lassen.

Ein gewichtiger Strang der feministischen Christologie in den 1970er und 80er Jahren, so zeigt Kap. 2, fällt unter das Verdikt Schweitzers, daß der rekonstruierte „Jesus der Feminist“ nur allzusehr Abbild der Sehnsüchte derer sei, die ihn geschaffen haben, und wiederholt in diesem Sinn die Fehler der „Väter“. Die beiden Entwürfe von Rosemary Radford Ruether auf der einen Seite, von Carter Heyward auf der anderen Seite jedoch führen bereits ein wesentliches Stück aus demjenigen „Erbe“ hinaus, das Kalsky jenseits der historischen Frage an der Fixiertheit auf den einen und unüberbietbaren Heilsbringer festmacht: Radford Ruether nämlich, die schon vor ihrer feministischen Wende eine bahnbrechende Untersuchung zum christlichen Antijudaismus als „linker Hand der Christologie“ vorgelegt hatte, verschiebt die Frage nach dem schon gekommenen Heilsbringer Christus bereits auf die Betonung seiner messianischen Dimension, damit jüdische Einwende gegen das „Schon“ der Erlösung aufnehmend, und Carter Heyward geht mit ihrem Konzept der Inkarnation Gottes als transpersonaler „Macht-in-Beziehung“ noch einen Schritt weiter, indem sie von der christologischen zur pneumatologischen bzw. „ekklesiologischen“ Dimension überleitet. Die vier vorgestellten Ansätze der Afrikanerin Mercy Amba Oduyoye, der Philippinin Virginia Fabella, der Südkoreanerin Chung Hyun-Kyung und der amerikanisch-womanistischen Theologinnen Jacquelyn Grant, Delores Williams und Kelly Delaine Brown Douglas (Kap. 3) zeigen auf unterschiedliche Weise ihre Verbindung zum „Erbe“ der Befreiungstheologie oder der Schwarzen Theologie J. Cones, bringen aber als wesentliches neues Moment die Einbeziehung von in Geschichten geronnenen Erfahrungen heutiger Frauen aus sehr unterschiedlichen Weltkontexten als locus theologicus ein.

¹⁶ Vgl. für diese Tendenz auch schon die Besprechung von D. Sattler, THRV 94/6 (1998) 611–613.

¹⁷ Kalsky, Manuela, *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2000, 368 S., kt. € 29,95; ISBN: 3-579-05317-5.

¹⁸ Sie entspricht damit einem Desiderat, das Hermann Häring vor einigen Jahren der feministischen Theologie ins Stammbuch geschrieben hat, vgl. Hermann Häring, *Zur Handlungsfähigkeit der feministischen Theologie am Beispiel der Christologie*, in: Anne Jensen / Max Liebermann (Hrsg.), *Was verändert Feministische Theologie?* (Theol. Frauenforschung in Europa Bd. 2), Münster 2000, 79–97, hier 88.

Daraus ergeben sich neue Herausforderungen für die Christologie (Kap. 4), die M. Kalsky in drei Impulse faßt: (1) eine Identitätsbestimmung des Christlichen, die nicht ausschließend bzw. kontrastierend, sondern beziehungsweise intersubjektiv erfolgt und mit der auch der christliche Antijudaismus dauerhaft zu überwinden sei, (2) eine De-Zentrierung des einen Heilsbringers zugunsten messianischer Geschichten (hier: von Frauen), in denen sich das Christus-geschehen in kontextuellen „Christa-Phanien“ relokalisiert und (3) die Anerkennung der „Opazität“ (der letztlich Geheimnis bleibenden Andersheit) des/der anderen und die Nutzung der Differenzen im Rahmen einer „interaktiven Universalität“.

Die (bis in ausführliche Fußnoten hinein) sehr materialreiche Arbeit bietet eine Fülle von Perspektiven und Anregungen. So legt M. Kalsky z. B. eine m.E. treffende Neudeutung der Hermeneutik R. Radford Ruethers vor, der des öfteren ein fast biblizistischer Hang zu einem Kanon im Kanon vorgeworfen wird, statt daß sie sich konsequent auf der Seite der Frauen-Befreiung verorte. De facto geht es R. Radford Ruether jedoch darum, mit der herrschaftskritischen Stimme der biblischen Prophetie auf der einen Seite und dem Kampf für Befreiung von Frauen auf der anderen Seite zwei „Prinzipien“ zu gewinnen, die sich gegenseitig korrigieren können. In M. Kalskys Darstellung fließen immer wieder auch kritische Bemerkungen ein, die von der Intention getragen sind, die feministische Theologie zu mehr Selbstkritik gegenüber eigenen blinden Flecken zu ermuntern. So weicht sie etwa dem heiklen Sachverhalt nicht aus, daß auch manche Ansätze von Theologinnen (und Theologen!) der Dritten Welt Antijudaismus transportieren und dies zu kritisieren ist, wohl wissend darum, daß sie für die historische Entwicklung des christlichen Antijudaismus nicht verantwortlich sind.

Besonders den beiden letzten Teilen der Arbeit ist das Interesse anzumerken, konkrete Frauenerfahrungen besonders auch aus nicht-westlichen Kontexten zu Wort kommen zu lassen, sie zu respektieren, aufzuwerten, ihren Vereinnahmungen zu wehren. Die Autorin macht überdeutlich, daß eine zukunftsfähige Christologie jedes Interesse daran haben muß, dem Verdacht entgegenzuwirken, durch ihre Zentrierung auf den einen Heilsbringer Christus würde konkretes Handeln von Menschen entwertet oder würden andere Kulturen bzw. Religionen degradiert. Andererseits steuert M. Kalsky aber auch – im Interesse der Frauenbewegung selbst! – einem letztlich Auseinanderfallen in vielfältige Partikularitäten entgegen, indem sie „Universalität“ als „interaktive“ neu zu fassen sucht. Zudem zeichnet sich die Arbeit dadurch aus, daß sie aus den diskutierten feministisch-christologischen Entwürfen viele Optionen zusammenträgt und bündelt, die ähnlich auch die nicht-feministische Christologie umtreiben – genannt sei etwa die Einbeziehung der messianischen bzw. eschatologischen Dimension des Christentums (gegen antijüdische Verengungen) oder die Verbindung von Christologie mit Soteriologie und beider mit Pneumatologie und Ekklesiologie¹⁹. Ob sich hier eine neue Konvergenz abzeichnet oder möglicherweise für manches von dem hier Erarbeiteten die Nähe oder Ferne zum „Erbe der Väter“ noch einmal neu zu vermessen wäre?

Unter dem Titel „Christologie im Feminismus“ legt der Würzburger Fundamentaltheologe ELMAR KLINGER²⁰ nicht mehr und nicht weniger als eine feministische Christologie in fundamentaltheologischer Perspektive und zugleich Absicht vor. Selbstkritisch gesteht er ein, daß es für Männer in Theologie und Kirche leichter ist, vor der Frauenperspektive die Augen verschlossen zu halten, statt sich ihr zu stellen, und daß die Grenzen der bisherigen (katholischen) Tradition für die Frauen besonders eng gezogen sind. Wenn es aber Aufgabe der Fundamentaltheologie ist, notwendige Grenzüberschreitungen zu legitimieren (vgl. 19), dann hat sie sich mit den Anfragen feministischer Theologie auseinanderzusetzen und auszuloten, welche Grenzüberschreitungen unvermeidlich, wünschenswert, notwendig und dann auch legitim sind.

Kap. 1 bestimmt das „Objekt“ der Studie: es rebuchstabiert die Kategorien „Patriarchat“ und „Feminismus“, die Bedeutung der „Frauenfrage“ für die Theologie und speziell die Christologie und hält fest: „Der Feminismus stellt Grundfragen der Theologie und ist daher ein Thema der Fundamentaltheologie“ (45).

Kap. 2 rekonstruiert die Grundanliegen des Feminismus und mit ihm der feministischen Theologie als Erbe und Fortsetzung der Aufklärung, schreibt sie also in einen größeren geistes- und theologiegeschichtlichen Kontext ein. Genauerhin bezieht er – offenbar zeitlich parallel und unabhängig zu den entsprechenden Überlegungen bei M. Kalsky – die feministische Kritik der Christolo-

¹⁹ Vgl. nur die neueste Bestandsaufnahme von Helmut Hoping, *Einführung in die Christologie*. Darmstadt 2004.

²⁰ Klinger, Elmar, *Christologie im Feminismus*. Eine Herausforderung der Tradition. – Regensburg: Pustet 2001, 303 S., kt. € 24,90; ISBN: 3-7917-1742-1.

gie auf die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh.s und die hermeneutisch-existentialen Wende, die mit dem Namen Bultmann und der Weiterführung bei W. Marx verbunden ist.

Kap. 3, das umfangreichste des Buches, ist eine in breiter Kenntnis und Rezeption der feministisch-theologischen Literatur entwickelte eigene differenzfeministische Auslegung der Evangelien mit drei Schwerpunkten: (1) Im Blick auf die Botschaft Jesu selbst hebt Klinger den innerneutestamentlichen „Diskurs“ über das Reich Gottes, der maßgeblich von Frauen bestritten wird, dann die Heilungen, die von wechselseitiger Macht zwischen Jesus und den Geheilten erzählen, und schließlich den auffälligen Sachverhalt hervor, daß das Markusevangelium nur Frauen eine wirkliche Nachfolge Jesu zuspricht, während es an den Jüngern schwere Kritik übt. (2) Im Blick auf das ntl. Bekenntnis zu Jesus dem Christus skizziert Klinger eine feministische Theologie der Auferstehung, die er in bisherigen Veröffentlichungen vermisst, und sieht die Erzähltradition über die Frauen am leeren Grab als Reflex einer alternativen Erfahrung und als ein „weibliches Bekenntnis“ zur Person Jesu Christi. Unter den Hoheitstiteln ist ihm insbesondere der Menschensohnitel feministisch ergiebig, weise er doch auf den weiblich-menschlichen Ursprung des Erlösers. Viel zu wenig sei bisher auch in den Blick gekommen, wie oft Frauen Jesus Hoheitstitel beilegen. (3) Der dritte Abschnitt interpretiert das Johannesevangelium als „Evangelium der Frauen“.

Kap. 4 bietet, seiner innovativen Perspektive bewußt, eine Deutung der zentralen Lehraussagen der altkirchlichen Konzilien von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalkedon als patriarchatssprengend, indem es jeweils den weiblichen Schwerpunkt hervorhebt: die Gottesgeburt in Gott selbst (Nicäa), die Gottesgeburt in der Menschheit aus Maria (Ephesus), die Geisteskraft (Konstantinopel) und die Formel des „unvermischt und ungeteilt“ (Chalkedon), die sich nicht in der Zwei-Naturen-Lehre erschöpft, sondern ein Modell der Zuordnung von Gott und Mensch ist und auch im gelungenen zwischenmenschlichen Prozeß der Kommunikation einen Widerhall findet. Kap. 5 sieht das II. Vatikanum als das Konzil, das den Feminismus in Schrift, Tradition und Lehre der Kirche verankert hat.

Klingers Buch stellt mit seinem nicht vermittelnden, sondern theistischen Stil und seiner atemberaubend affirmativen Rezeption differenzfeministischer Positionen („der Mensch ist zwei“; Privilegierung der symbolischen Ordnung der Mutter usw.) eine starke Herausforderung dar – nicht nur für die fundamentaltheologische „Zunft“, sondern auch für feministische Theologinnen. Denn seine faktische Identifizierung „des“ Feminismus mit der Richtung des Differenzfeminismus stellt vor die Grundsatzfrage, was denn das Gemeinsame „der“ feministischen Theologie sei und könnte damit eine spannende Diskussion anstoßen. Zudem ist es außerordentlich erfrischend, daß Klinger alle „großen Namen“ der feministischen Theologie noch einmal daraufhin überprüft, wo aus seiner Perspektive die Stärken und Schwächen einer konsequent frauenzentrierten Theologie liegen, und die feministischen Theologinnen auffordert, nun endlich zentrale Themen wie etwa die Durcharbeitung der großen Lehraussagen der Kirche anzugehen. Daß Klinger selbst im universitären Bereich als katholischer Fundamentaltheologe aktiv die feministische Theologie und ihre Vertreterinnen unterstützt, sei hier nur angemerkt. Angemerkt sei aber auch: solange vatikanische Instruktionen sie bzw. die Genderforschung unter Verdacht stellen, ist kein offener kontroverser Austausch möglich.

Schon früh haben christliche feministische Theologinnen an die Pneumatologie angeknüpft und dargelegt, daß von Schrift und Tradition her eine erstaunliche Offenheit für nicht-männlich konnotierte Attribute, Wirkungen, Vorstellungen der göttlichen Geistes-Kraft besteht. MARIA-THERESIA ZEIDLER²¹ nimmt diese Beobachtung in einem interreligiösen Vergleich auf, indem sie „den“ Heiligen Geist in der christlichen Tradition und die Schekhinah in der jüdischen Kabbalah, hier konzentriert auf das Buch Sohar, untersucht.

Mit großer Sachkenntnis gegenüber den unterschiedlichen hier aufzuarbeitenden Stoffen führt sie zunächst ein in jüdische Mystik, genauerhin in die theosophische Kabbalah, wie sie im 13. Jh. vorliegt, geht dann an eine Umschreibung der in sich schillernden Positionen und Funktionen der Schekhinah, stellt Grundlinien der christlichen Pneumatologie dar und benennt Anknüpfungspunkte für eine Konstellierung zwischen Geist und Schekhinah. Dafür, dies unterstreicht die Autorin, ist der je andersartige Ort der beiden Größen im jeweiligen Denkgebäude im Auge zu behalten. Dennoch kann gesagt werden, daß beide, Heiliger Geist wie Schekhinah, das Bindeglied zwischen der göttlichen und der geschöpflichen Welt darstellen, ein Bindeglied, das aber ganz in die göttliche Welt gehört. Entsprechend kann verglichen werden hinsichtlich des „Hervorgehens“ beider, hinsichtlich ihrer Wirkungen, insbesondere ihrer Bedeutung als Tor zu Gott und als Gegenwart Gottes bzw. Einwohnung Gottes, und hinsichtlich ihrer Weiblichkeit. Dabei ist es signifikant, daß die Schekhinah, deren Wurzeln in die rabbinische Literatur rückzuverfolgen

sind, erst in der mittelalterlichen Kabbalah weibliche Züge erhält, wahrscheinlich in jüdischer Auseinandersetzung mit der starken christlichen Marienfrömmigkeit. Abschließend benennt M. Th. Zeidler in einem kurzen Ausblick Aspekte, in denen jüdische Kabbalah und christliche Theologie sich gegenseitig bereichern können.

Der im ersten Satz der Studie zu findende Verweis auf das „Titelbild“ bezieht sich, wenn ich richtig sehe, auf eine Bildtafel, die erst S. 95 wiedergegeben ist.

Die Studie ist in mindestens zweifacher Hinsicht innovativ. Sie greift die feministisch-theologische des öfteren angemahnte, m.W. aber bisher nicht eingelöste Bearbeitung der christlichen Pneumatologie kenntnisreich auf. Zudem bringt sie damit eine in manchem analoge jüdische Tradition ins Gespräch und verweist so auf ein bisher unentdecktes Thema für einen jüdisch-christlich-feministischen Austausch. An zwei untereinander möglicherweise zusammenhängende Beobachtungen möchte ich anknüpfen. Nach M. Th. Zeidler hätte die jüdische Kabbalah mit der Schekhinah ein weibliches Prinzip in Gott selbst situiert, zu einer Zeit, da die christliche Theologie auf dem besten Wege war, ihre Traditionen der Weiblichkeit des göttlichen Geistes zu verlieren und in der Marienfrömmigkeit, gleichsam aus Gott ausgelagert, wieder aufzufangen. Damit ging der Reichtum christlicher Gottesrede und -vorstellungen einer wichtigen Tradition verlustig. Hier – darin ist der Autorin zuzustimmen – könnte die jüdische Kabbalah ein kritisches Korrektiv der christlichen Theologie werden (während umgekehrt die christliche Theologie eine Einheit Gottes, die der Differenz mächtig ist, klarer denkt als die Kabbalah). Auf der anderen Seite macht M. Th. Zeidler als sich durchhaltendes Kennzeichen der weiblichen Schekhinah ihre Rezeptivität aus, die sie zugleich als „passive“ bezeichnet. Daß diese kulturbedingte Weiblichkeitskonstruktion heute kritisch zu hinterfragen wäre, kommt m.E. nicht deutlich genug zur Sprache. Ähnlich kritisch wären auch die Rekurse auf Feuerbach oder auf den kath. Dogmatiker M. Scheeben, die jeweils auf ihre Weise den christlichen Geist auf die Mutter in einer Familie beziehen, zu bedenken, denn beide greifen deutlich auf die Struktur der bürgerlichen Familie mit ihrer romantisierten Mutterrolle zurück²². Insofern bedarf auch eine Rede von der weiblichen Seite Gottes unbedingt weiterer Präzisierungen.

In der praktischen Theologie angesiedelt, aber mit hohen systematisch-theologischen Anteilen stellt sich GISELA MATTHIAES Monographie dar²³. Ihr Kern ist die teilnehmende und reflektierende Begleitung einer Gruppe von zwölf Frauen, die sich anhand der Methode der kollektiven Erinnerungsarbeit (entwickelt von der bekannten Hamburger Sozialwissenschaftlerin Frigga Haug) über 18 Monate hin mit ihren Gottesvorstellungen auseinandergesetzt haben. Die Arbeit setzt – nach einer kurzen eher allgemeinen Einführung – ein mit einem umfassenden Überblick zur feministisch-theologischen Diskussion der Gottes-Frage, beschreibt die zugrunde gelegte Forschungsmethode und den Forschungsprozeß, stellt die im Rahmen der „kollektiven Erinnerungsarbeit“ verfaßten zwölf Texte ausführlich vor und schlägt schließlich das Modell eines Gottes-Konzeptes vor, in dem gewährleistet sei, daß der Gottesbegriff sich Funktionalisierungen dauerhaft entziehen kann.

Kap. 2 ist eine hervorragende Zwischenbilanz zur Thematisierung der Gottes-Frage in der feministischen Theologie, die zum ersten Mal auch konsequent den Ansatz des dekonstruktiven Feminismus auf diese Diskussion bezieht und im Namen einer befreienden Theologie für Frauen auch privilegiert. Die Kap. 3 und 4 lassen deutlich werden, daß der Ansatz der „kollektiven Erinnerungsarbeit“ auf der Schnittstelle zwischen individueller Biographiearbeit und einer Reflexion auf die gesellschaftliche Konstitution/Konstruktion der eigenen Biographie angesiedelt ist. Insofern die Frauen nicht unmittelbar über sich selbst, sondern über von ihnen verfaßte autobiographische Texte sprechen, wird eine Kommunikation möglich, die diese verschiedenen Ebenen zu sehen und zu analysieren erlaubt und die beteiligten Frauen auch aktiv den Forschungsprozeß selbst (mit-)steuern läßt. Kap. 5 breitet eine große Palette von Themen aus, die einerseits auf theologisch zentrale Fragen verweisen, andererseits in der gegenwärtigen feministischen Debatte um Dekonstruktion (Tod des Subjekts oder Subjektkonstitution im Fragment? Bedeutung des Körpers/der Körperlichkeit? Macht der Diskurse/Diskurse der Macht usw.) eine wichtige Rolle spielen. Kap. 6 umreißt das Modell der „Clownin Gott“ (im Interesse einer „feministischen Dekonstruktion des Göttlichen“ (so der Untertitel der Arbeit). Die Figur des Clowns wird beschrieben als „Grenzwesen“, das ständig Grenzen

²² Vgl. dazu Hermann Häring, Die Mutter als die Schmerzreiche. Zur Geschichte des Weiblichen in der Trinität, in: M. Th. Wacker (Hrsg.), Der Gott der Männer und die Frauen, Düsseldorf 1987, 38–69, bes. 47ff zu Feuerbach und 53ff zu Scheeben.

²³ Matthiae, Gisela, *Clownin Gott. Eine feministische Dekonstruktion des Göttlichen*. – Stuttgart: Kohlhammer 1999; 2001, 320 S., kt. € 29,95 ISBN: 3-17-017252-2.

²¹ Zeidler, Maria Theresia, *Elohim, SheHe in Love With Life. Überlegungen zur Konstellation zwischen Schekhinah und Heiligem Geist in der Kabbalah des Buches Sohar und der christlichen Pneumatologie*. – Münster: Lit 2003, 106 S. (Pontes 15), kt. € 19,90 ISBN: 3-8258-6838-9.

überschreitet, indem es vorgegebene Rollen nachahmt, gerade dadurch aber zu produktiver Verwirrung beiträgt, da es mimetisch das Funktionieren der Rollen aufdeckt, sie so dekonstruiert und zum Lachen bringt – einem Lachen, das Befreiung, aber auch Beschämung über Entlarvung ausdrücken kann. Hier liegt ein reiches Potential für andere Formen und ver-rückte Inhalte der Gottes-Rede und Gottes-Wahrnehmungen, aber auch für die Neubestimmung „christlicher Existenz“. Die Figur des Clowns oder Narren wird sodann historisch und gegenwärtig konturiert und im Hinweis auf die weibliche Figur der Clownin selbst „der“ Clown noch einmal travestiert, es wird an „Narrentraditionen“ im Christentum wie Narrenmessen oder den risus pascalis erinnert, die Bibel auf clowneske Figuren und Motive durchforstet und etwa auf die Propheten als Narren, auf den Spott über den Narren Jesus und die paulinische Rhetorik des Christentums als „Torheit“, aber auch auf die verwirrenden Möglichkeiten des Geist-Windes hingewiesen.

Gisela Matthiae, Theologin und selbst praktizierende Clownin, hat mit ihrer Studie das „heilige Narrentum“ als christliche Tradition erinnert und auf originelle Weise „ins Spiel gebracht“. Als Stimme aus der feministischen Theologie kann sie ihre mimetisch-dekonstruktive Wirkung nicht zuletzt auch nach innen entfalten und die feministische Theologie selbst heilsam in Bewegung halten.

3. Praktisch-theologische und religionspädagogische Studien²⁴

Die praktische Theologin STEFANIE KLEIN bringt in ihrer „explorativen Pilotstudie“ zu Gottesbildern von Mädchen unterschiedliche Diskurse zusammen: den Ansatz einer Kindheitsforschung, die Kinder als Subjekte ernst zu nehmen sucht und Methoden entwickelt, die nicht nur kindgemäß sind, sondern in denen Kinder den Forschungsverlauf auch entscheidend mitbestimmen; eine empirische Methode, die als qualitative Untersuchung an und mit Kindern²⁵ Gespräch und Malen zum Typ des „Malinterviews“ verknüpft und in der die Selbstkontrolle der Forscherin einen hohen Stellenwert besitzt, religionspädagogische Reflexionen zu kindlicher Religiosität und geschlechtsspezifischer Sozialisation sowie grundlegende theologische Fragen der Gott-Rede und Gottes-Bilder.

Die Studie ist Teil eines ökumenischen Forschungsprojektes des Münsteraner Comenius-Instituts zur Erforschung der Religiosität von Kindern über von ihnen gemalte Bilder. Sie bezieht sich auf fünf untereinander befreundete Mädchen aus unterschiedlichen christlichen Denominationen in einer westdeutschen Großstadt, die dreimal im Abstand von je einem Jahr zu einem „Malinterview“ gebeten wurden und in diesem Zeitraum vom 3./4. Grundschuljahr ins Gymnasium wechselten. Anschaulich beschreibt St. Klein, wie in der Tat bereits die Festlegung auf einen bestimmten Kreis von Mädchen das Ergebnis eines Prozesses war, der von den Mädchen selbst – hier noch eher indirekt – reguliert wurde, wie nach dem ersten „offiziellen“ Malinterview spontan die Mädchengruppe weiter aktiv blieb und zusätzliche Bilder entstanden, und wie insgesamt die recht offen gehaltenen Fragen und Nachfragen der Forscherin den Prozeß möglichst wenig von außen zu steuern suchten. Die im Buch dokumentierten Bilder werden von den Mädchen selbst kommentiert und von der Forscherin gründlich beschrieben und interpretiert. Der Gesamtprozeß ist einleitend sowie resümierend jeweils auf einschlägige vorliegende Forschungen rückbezogen.

St. Kleins Kritik an vorliegenden empirischen Studien, die mit den Kategorien „anthropomorph“ versus „symbolisch“ die kindliche Bildwelt zu klassifizieren suchen und den Schritt zu mehr „Symbolik“ als Schritt zu religiöser Reife werten, ist auf der Grundlage ihres Materials voll zuzustimmen. Was dagegen die die Mädchen leitenden Impulse betrifft, die hinter solchen Darstellungen stehen, bei denen weiblich wirkende Attribute zum Tragen kommen, so sind sie möglicherweise weniger eindeutig entschlüsselbar, als es die These will, die einen Konflikt der Mädchen zwischen Normen und Erwartungen einerseits – denen zufolge Gott männliche Attribute hat, insbesondere einen Bart, und weibliche Attribute nicht zugelassen werden – und inneren Bedürfnissen und Vorstellungen nach weiblichen Anteilen Gottes andererseits sieht.

Es ist zu wünschen, daß, wie die Autorin auch selbst empfiehlt, weitere, auch zwischen Mädchen und Jungen vergleichende Studien dieser Art durchgeführt werden, die dann aber etwa auch in anderen Milieus anzusiedeln wären oder ein spezifisches Augenmerk auf die Prägung der kindlichen TeilnehmerInnen durch ihren Medienkon-

²⁴ Klein, Stephanie, *Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt*. – Stuttgart: Kohlhammer 2000, kt. € 20,40 ISBN: 3-17-016303-5; Lehmann, Christine, *Heranwachsende fragen neu nach Gott. Anstöße zum Dialog zwischen Religionspädagogik und Feministischer Theologie*. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2003, kt. € 29,90 ISBN: 3-7887-2018-2; Hoyer, Birgit, *Gottesmütter. Lebensbilder kinderloser Frauen als fruchtbare Dialogräume für Pastoral und Pastoraltheologie*. – Münster: Lit 1999, kt. € 25,90 ISBN: 3-8258-4329-7.

²⁵ Für die empirische Forschung an und mit Frauen sind inzwischen gute Grundlagen gelegt. Hingewiesen sei v. a. auf: Edith Franke / Gisela Matthiae / Regina Sommer (Hrsg.), *Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden*, Stuttgart 2002.

sum und die hier transportierten Geschlechtermerkmale, kombiniert mit Merkmalen der Macht, des Bösen/Guten usw. legten.

Die evangelische Religionspädagogin CHRISTINE LEHMANN setzt St. Kleins Studie schon voraus und wertet sie mit 14 anderen Studien über Gottesvorstellungen von Jugendlichen aus. Ihr erklärtes Interesse ist es, feministisch-theologische Forschung zur Gottesfrage vermittelt einer religionspädagogisch reflektierten Darstellung und Diskussion für den Religionsunterricht zugänglich zu machen.

Aus den 15 Studien erhebt Chr. Lehmann insgesamt elf Themenschwerpunkte, zu denen die Äußerungen von Mädchen/Jungen, jungen Frauen/Männern vergleichend komprimiert werden (Bedeutung Gottes für das eigene Leben; Beziehung zwischen Gott und Welt und Wirken Gottes in der Welt; Macht Gottes; „Wesen“ Gottes; „Aussehen“ Gottes; „Orte“ Gottes; Existenz Gottes; Schöpfung; das Böse; Tod; Bedeutung Jesu). Die feministisch-theologische Literatur wird daraufhin gesichtet, was sie zu diesen Themenbereichen „zu bieten hat“ und wo sich Korrelationen zwischen den Voreinstellungen bzw. Erwartungen der jungen Menschen und den Interessen der feministischen Theologie abzeichnen. Den Abschluß bilden Impulse für einen zu beginnenden bzw. zu vertiefenden Dialog zwischen Religionspädagogik und feministischer Theologie, der eine unmittelbar zu erkennende gemeinsame Ebene in der von beiden Seiten angestrebten Erfahrungsnähe hat.

Die Autorin hat sich durch eine enorme Materialfülle sowohl religionspädagogischer als auch feministisch-theologischer Literatur gearbeitet. Für die universitäre (im übrigen nicht nur feministische) Theologie ist insbesondere die (implizite) Anregung wichtig, verstärkt die bei Kindern und Jugendlichen jeweils relevanten/virulenten Themen mit in den Blick zu nehmen. Umgekehrt wäre der Wunsch an die ReligionspädagogInnen hervorzuheben, sich von Forschungen im Bereich der feministischen Theologie auch selbst und zusammen mit ihren SchülerInnen zu Themen und/oder Lernformen herausfordern zu lassen, die zunächst nicht unbedingt zu „passen“ scheinen.

Die praktische Theologin BIRGIT HOYER bringt das Thema „Kinderlosigkeit“ in die Pastoraltheologie ein. Im Zentrum stehen Interviews mit 27 Frauen zwischen 30 und 74 Jahren vorwiegend aus dem Raum Bayern. Gleich einleitend macht B. Hoyer deutlich, daß der Forschungsprozeß, in den sie mit den Frauen, die sich ihr als Gesprächspartnerinnen zur Verfügung stellten, involviert war, selbst Teil des angestrebten praktisch-theologischen Ziels geworden ist: den Frauen Dialogräume zu schaffen, in denen sie ihr Leid bearbeiten und alternative Perspektiven ihrer „Fruchtbarkeit“ und „Mütterlichkeit“ entwickeln und leben können.

Die Studie bringt auf hohem Reflexionsniveau und in eindringlicher, streckenweise poetischer Sprache die eigenen Vorgaben thematischer, theologischer und methodischer Art zur Sprache (Kap. 1 und 2), stellt die Interviewpartnerinnen anhand der Selbstaussagen sowie einer für alle analog strukturierten eigenen Auswertung ausführlich vor (Kap. 3), entfaltet dann (Kap. 4) das Thema „Kinderlosigkeit“ in einer breit differenzierenden Analyse statistisch, demographisch, medizinisch, individualbiographisch, im Blick auf Weiblichkeitskonstruktionen und Körperbilder, indem jeweils die einschlägigen Äußerungen der Frauen mit Daten aus der Forschungsliteratur korreliert werden, und entwickelt schließlich (Kap. 5) in vier Schritten – hier durchgehend im Gespräch mit feministischer Theologie – Fragmente einer „Pastoraltheologie der Mütterlichkeit“ und Postulate für eine Orientierung der Pastoraltheologie hin auf ihr Selbstverständnis als „Dialograum“. Der gewählte Titelbegriff „Gottesmütter“ faßt aufgrund der mit den Frauen gemachten Gesprächserfahrungen eine theologische Perspektive zusammen: „Immer wieder gehen Frauen den Weg auf den Grund der Angst, in ihre Dunkelheit hinein, in die Verlassenheit, in ein Sterben und erleben dieses unerklärliche Wunder der Wandlung, ihr Neugeboren-Werden, entdecken Sinn, erkennen, was sie trägt und was sie sich vom Leben erwarten, und lassen damit ihren Lebensraum zu einem Gottesraum werden, werden im Bewußtsein ihrer Würde Mütter für sich und für Gott“ (332).

Ein wenig störend sind eine Reihe von „Sprüngen“ im Layout, die den Text zuweilen in unzusammenhängende Stücke zerreißt; ungewöhnlich das Fehlen der Seitenangaben bei den zitierten Artikeln im Literaturverzeichnis.

Gerade weil B. Hoyer bei einem Thema, das als „typisches“ Frauenthema gilt, das breite Spektrum an Erfahrungen aufnimmt, das die beteiligten Frauen artikuliert haben, gelingt ihr eine pastoraltheologische Grundlegung, die „Mütterlichkeit“ nicht auf unveränderliche Wesensmerkmale „der“ Frau bezieht, sondern vielfach offen hält. So versteht sie „Mütterlichkeit“ etwa als Lebensbegleitung durchaus im Sinne kritischer Ermutigung von Mädchen und Frauen, ihren eigenen Weg zu finden, oder als Gastfreundschaft, die hellhörig ist für die politischen Dimensionen einer Theologie des „mütterlichen Raumes“.

Zwei Desiderate, die aus dieser Studie deutlich werden: das Thema Kinderlosigkeit „ist“ nicht einfach ein Frauenthema, sondern wird auch als solches gesellschaftlich konstruiert. Sichtbar wird dies z. B., wenn zeugungsunfähige Männer ihren Frauen verbieten, diesen

Grund für die Kinderlosigkeit des Paares öffentlich zu machen. Insofern könnte ein konsequenter Gender-Zugang zu diesem Thema vielleicht auch Perspektiven für eine Männer-Pastoral entwickeln. Das Thema „Kinderlosigkeit“ ist sodann, so machen viele Interviews indirekt deutlich, ganz eminent auch ein Thema der beteiligten Kinder, der Adoptivkinder, der Pflegekinder, ja selbst der leiblichen Kinder, die vor oder nach einer erlebten Phase der „Unfruchtbarkeit“ geboren wurden. Hier, scheint mir, liegt für die Pastoraltheologie noch völliges Neuland.

4. Jüdische Traditionen – neu gelesen von Frauen²⁶

Christliche feministische Theologie hat es sich zu Verpflichtung gemacht, die Klärung des christlichen Verhältnisses zum Judentum voranzutreiben. Mit Interesse und Aufmerksamkeit nehmen christliche feministische Theologinnen die Aufbrüche jüdischer Frauen der Gegenwart wahr. Ein Dokument dafür ist das Bändchen von STEFANIE KNAUSS über neue Metaphern in der jüdischen feministischen Theologie und Praxis. Nach einer Grundlegung zu Metapherntheorien und einer Skizze von Geschichte, Zielen und Themen jüdischer Frauenbewegung und feministischer Theologie stellt sie ausführlich das Spektrum der Gottes-Metaphern vor, die sie in der Analyse zahlreicher Primärtexte – aus Frauengebetgruppen, Rosch-Chodesch-Gruppen oder egalitären Minjanim, von daher (z. T. auch unveröffentlichte) Gebete, Lieder, Segenssprüche, Predigten oder Texte, die neu entwickelte Rituale zum Neumondstag begleiten – erheben kann. Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen der Rezeption jüdischer Gottesnamen in christlicher Gebetsprache beschließen die Arbeit.

Im einzelnen stellt St. Knauss unter den „persönlichen Metaphern“ die Gottesnamen Mutter, alte Frau, Königin, Braut, Schöpferin/Schöpfer, Bina und Schechina vor, unter „kosmischen Metaphern“ die Namen Quelle/Brunnen/Wasserstelle, Tehom, Wind, Atem und Vogel und unter den „Abstrakta“ Geist, Rechem, Makom, Ewig und Yah. Sie zeichnet für jeden dieser Namen die Verwurzelung in jüdischer Tradition auf, skizziert seinen Gebrauch in den ausgewerteten liturgischen Texten und schreitet die Konnotationen für jüdisches Denken ab. Dies ist erhellend für Gottesnamen, die christlichen Ohren unvertraut sind, erhellend aber auch für solche Namen, die inzwischen vertraut erscheinen, wie etwa den der „Mutter“, wird doch der jeweils unterschiedliche Bedeutungsraum eines Namens deutlich. So stellt St. Knauss in bezug auf den Namen „Mutter“ etwa heraus, daß in den ausgewerteten Texten zwar die Geburtsmetapher verwendet wird, diese aber mit Gott als Mutter der Schöpfung verknüpft ist, womit die Eingebundenheit der „menschlichen“ Kinder Gottes in den ganzen Kosmos und die menschliche Verantwortung für die Schöpfung unterstrichen werden kann. So wird bei Gott der Mutter nicht allein an Liebe, Nähe und Zärtlichkeit appelliert, sondern an ihre Stärke, die Schutz gibt, an ihre königliche Hoheit und auch an ihre Rolle als mütterliche Lehrerin ihrer Kinder. Von den Abstrakta sei „Makom“ herausgegriffen, Gott als „Ort“. Einerseits ein traditioneller „Platzhalter“ für den unaussprechlichen Gottesnamen, ist „Makom“ andererseits mit der spannungsvollen Konnotation belegt, daß Gott, (Ursprungs-) Ort der Welt, zwar an Orten dieser Welt anwesend ist, aber nicht die Welt als ganze sein Ort ist (hier wird Pantheismus abgewehrt). Diese Metapher empfiehlt St. Knauss auch christlicher Reflexion und Praxis: Gott als makom bietet Begegnung an, und Menschen, die sich im Gebet versammeln, „schaffen“ Gott „Raum“ auch außerhalb fester „heiliger“ Orte.

Etwas störend wirkt, daß die Seitenverweise des Inhaltsverzeichnisses nicht mit dem laufenden Text übereinstimmen.

Eine spannende Studie, die in ein hierzulande weitgehend unbekanntes Terrain liturgischer Aufbrüche von Frauen einführt und christlicher Theologie zu denken gibt.

Eine der wenigen bisher vorliegenden Textsammlungen jüdischer feministischer Theologie in deutscher Sprache stellt der Bd mit Beiträgen von MARIANNE WALLACH-FALLER dar. Sie wurden nach dem plötzlichen Tod der Autorin posthum zusammengestellt. Die dem Reformjudentum zugehörige schweizerische Mediävistin hat sich weiterhin in Westeuropa einen Namen gemacht als aktive Gesprächspartnerin im christlichen-jüdischen Dialog und als Mitbegründerin eines Rosch-Chodesch-Kreises, einer Gebetsgruppe von Frauen, die in Anknüpfung an den traditionellen Neumondstag als Festtag der Frauen eigene Gebetstraditionen entwickelt und praktiziert hat. Der Bd enthält Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog und der Antijudaismuskritik in der feministischen Theologie, zu jüdisch-feministischen Liturgien und biblischen Themen aus Frauensicht, bietet Interpretationen ausgewählter Texte zu biblischen Frauengestalten und eine ganze Reihe von eigenen Auslegungen zu den synagogalen Wochenabschnitten der Tora. Alle Beiträge dokumentieren, daß M. Wallach-Faller ihren Weg als jüdische Feministin über eine profunde Kenntnis der eigenen Tradition, an die kritisch und konstruktiv zugleich anzuknüpfen ist, gehen wollte.

ELISA KLAPHECK, in Berlin lebend, seit Anfang des Jahres 2004 zur Rabbinerin ordiniert, hat Leben und wiss. Werk der ersten in Deutschland ordinierten Frau, Regina Jonas (1902 geboren, 1942 nach Theresienstadt deportiert, 1944 in Auschwitz ermordet) dokumentiert. Auf den Nachlass von Regina Jonas, der sich seit 1958 im Deutschen Zentralarchiv in Potsdam (später Staatsarchiv der DDR) befand, wurde man erst nach der „Wende“ aufmerksam, und auch die Bedeutung ihrer Person ist erst durch die Frauenbewegung der 1990er Jahre ins rechte Licht gerückt worden.

Regina Jonas, so dokumentiert der einführende Teil des Buches, hat 1923–1930 an der „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ in Berlin studiert und wurde Ende des Jahres 1935 in einer sog. Privatordination zur Rabbinerin ordiniert. Eine Anstellung als Rabbinerin hat sie nie bekommen, sondern als Religionslehrerin gearbeitet. Sie wurde auch nicht in den Gemeindefürsorge der aufgenommenen, die offiziell von einer Synagogenkanzlei predigen durften; in der liberalen „Neuen Synagoge“ in der Oranienburger Straße aber hat man sie des öfteren in dem der eigentlichen Synagoge vorgelagerten Trausaal sprechen lassen. Von ihrer religiösen Orientierung her stand R. Jonas als „konservative“ zwischen der „liberalen“ und der „orthodoxen“ Richtung.

Den umfangreicheren Teil des Buches nimmt die Edition der wiss. Abschlussarbeit von Regina Jonas ein. Unter dem Thema „Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?“ hat sie die Argumente für und wider das rabbinische Amt von Frauen gesammelt und arbeitet sie akribisch ab, indem sie mit hoher Sachkenntnis die hebräische Bibel, den Talmud, die mittelalterlichen jüdischen Autoritäten und die jüngere Responsenliteratur heranzieht, also eine dezidiert halachische Argumentation führt und damit gleichzeitig ihre formale Eignung für das Rabbinat unter Beweis stellt. Als hermeneutischer Leitfaden läßt sich ihr Standort im konservativen Judentum deutlich erkennen: auf der einen Seite kritisiert sie einen orthodoxen Buchstabenglauben, der keinen Raum für die Aufnahme neuer Entwicklungen lasse, auf der anderen Seite lehnt sie aber auch die Anpassung an den Zeitgeist dann ab, wenn diese nicht mit der eigenen Tradition vermittelt werden kann. Mit Schlagfertigkeit und einem guten Schuß Humor zeigt sie immer wieder, daß Schlussfolgerungen, die die Tradition gegen das öffentliche Sprechen oder Lehren von Frauen gezogen hat, sich ähnlich auch gegen Männer in vergleichbaren Lebenssituationen wenden lassen bzw. daß viele der traditionellen Ausschlussgründe an bestimmte kulturelle Vorgaben geknüpft sind, die in der Gegenwart des 20. Jh.s so nicht mehr gelten. Entsprechend lautet der vorletzte Satz ihrer Studie: „Außer Vorurteil und Ungewohntsein steht hal(achisch) fast nichts dem Bekleiden des rabbinischen Amtes seitens der Frau entgegen“ (88).

Das einzige von dieser Arbeit erhaltene Manuskript, eine Blaupause mit vielen Randbemerkungen, legt Elisa Klapheck in einer Erstedition vor. Hilfreich sind hier v.a. die Übersetzung aller hebräischen Textpassagen ins Deutsche und die Aufschlüsselung aller Abkürzungen. Man darf der Herausgeberin danken, daß sie dieses einzigartige Dokument aus dem jüdischen Berlin der Weimarer Zeit zugänglich gemacht und erschlossen hat.

5. Studien zwischen Sozial- und Religionswissenschaften

Abschließend sei auf zwei Sammelbde hingewiesen, die jeweils unterschiedlich in den Schnittpunkten zwischen Sozial- und Religionswissenschaften sowie diversen Disziplinen der Theologie angesiedelt sind²⁷.

Die unter dem Titel „Religion und Geschlechterverhältnis“ gesammelten Beiträge verstehen sich als erste Brückenschläge zwischen einer bis dato recht geschlechter-blinden Religionssoziologie und einer religions-ignoranten Geschlechtersoziologie. Sie sind geordnet nach Studien zur Religiosität von Frauen und Männern in historischer Perspektive und solchen mit Gegenwartsfokus, zu den Themen „Arbeiten in der Kirche“, „alternativer Religiosität“ und „Frauen und Islam“. Zwei eher grundsätzliche Beiträge bilden den Rahmen.

Der eröffnende Beitrag von ANNETTE WILKE (Wie im Himmel, so auf Erden? Religiöse Symbolik und Weiblichkeitskonstruktionen [19–36]) fordert die kritische Revision einer gängigen Grundannahme der frühen feministischen Theorie und Theologie ein, der zufolge die gesellschaftliche Hochschätzung von Frauen und die Zulassung weiblich-göttlicher Bilder sich gegenseitig beding-

²⁶ Knauss, Stefanie, *Drachenfrau und Geistfeuer*. Neue Metaphern für Gott in der jüdischen feministischen Theologie und Praxis. – Münster: Lit 2002 (Pontes 11), kt. € 14,90 ISBN: 3-8258-6234-8; Wallach-Faller, Marianne, *Die Frau im Tallit*. Judentum feministisch gelesen. Posthum hg. v. Doris Brodbeck / Yvonne Domhardt. – Zürich: Chronos 2000, 272 S., kt. € 19,90 ISBN: 3-905313-65-0; Klapheck, Elisa, *Fräulein Rabbiner Jonas: Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?* Eine Streitschrift von Regina Jonas, ediert – kommentiert – eingeleitet. – Teetz: Hentrich & Hentrich 2000, 325 S., Ln. € 20,00 ISBN: 3-933471-17-6.

²⁷ Religion und Geschlechterverhältnis, hg. v. Ingrid Lukatis / Regina Sommer / Christof Wolf. – Opladen: Leske + Budrich 2000, 300 S., kt. € 32,90 ISBN: 3-8100-2546-1; Soziale Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften, hg. v. Siri Fuhrmann / Erich Geldbach / Irmgard Pahl. – Münster: Lit 2003, 324 S. + CD-rom (Theologische Frauenforschung in Europa Bd. 12); kt. € 19,90 ISBN: 3-8258-6454-5.

ten. Vielmehr sei eine doppelte Differenzierung nötig: zu trennen ist zwischen religiösen Symbolen, die Projektionsflächen bereitstellen, welche selektiv genutzt werden, und gesellschaftlichen Diskursen über Weiblichkeits- und Männlichkeitsvorstellungen, die nicht einlinig an religiöse Symbole gekoppelt sind. Zu unterscheiden sind sodann im Blick sowohl auf die Göttinnen der Frühgeschichte als auch auf die Göttinnen lebender Religionen wie denen des hinduistischen Indiens die nicht selten verklärende Fremdwahrnehmungen westlich-gebildeter Frauen und die Eigenwahrnehmungen der Frauen aus „Göttinnen-Kulturen“ selbst, die ihre Weiblichkeit durchaus nicht oder anders, als es der westliche Blick will, auf diese Göttinnen beziehen.

Der den Bd abschließende Beitrag von MONIKA WOHLRAB-SAHR und JULIKA ROSENSTOCK (279–298) skizziert eine Theorie des Zusammenhangs von religiöser, sozialer und Geschlechter-Ordnung in fundamentalistischen Bewegungen mit der Vermutung, damit durchaus über derartige Gruppen hinausreichende Strukturen zu benennen. Funktionieren kann die Herstellung dieses Zusammenhangs, weil in der religiösen und der erotischen Sphäre gleichartige Erfahrungen abgerufen werden können, diese beiden Sphären „wechselseitig vertretbar“ sind (Max Weber). Und auf Dauer gestellt werden kann der Zusammenhang nicht zuletzt dadurch, daß er sich mit einer wirkungsvollen „Zweitcodierung“ (Niklas Luhmann) verknüpft, der Unterscheidung von „rein“ und „unrein“. Gerade diese These dürfte hilfreich dabei sein, die spezifische Mischung von „Archaischem“ und „Ethischem“ (A. Angenendt) in Religionsgemeinschaften der Gegenwart wahrzunehmen und sie etwa mit der Frage nach Autorität in diesen Gemeinschaften zu verknüpfen. Die vorschnelle Behauptung einer Isomorphie zwischen dem Vorliegen von Reinheits-/Unreinheitskategorien und mangelnder religiöser Selbstaufklärung wäre dabei allerdings zu vermeiden.

Der Bd enthält zum einen Artikel, die auf Ausschnitte weiblicher Lebenswirklichkeit eingehen, so SABINE FEDERMANN zu Frauen in christlichen Gruppen (149–156), KARIN WERNER zu weiblichen Lebensstilen und Neo-Islam in Kairo (241–250) oder SIGRID NÖKEL zur Bedeutung der Religiosität junger muslimischer Frauen in Deutschland (261–270). Daneben stehen Beiträge, die Weiblichkeitskonstruktionen thematisieren, wie WALBURGA HOFF, die zu Weiblichkeitskonstruktionen in den Berufsstrukturen der Katholischen Kirche schreibt (181–192), oder GERTRUD HÜWELMEIER zu Weiblichkeitskonstruktionen in der Ordensgemeinschaft der „Armen Dienstmägde Jesu Christi“ (215–224). Dazu aber treten auch eine ganze Reihe von Studien, die dezidiert zwischen Männern und Frauen vergleichen bzw. Geschlechterverhältnisse analysieren; genannt seien nur CHRISTOF WOLF, Zur Entwicklung der Kirchlichkeit von Männern und Frauen 1953 bis 1992 (69–84) und das Gemeinschaftswerk von CHRISTIANE BENDER, HANS GRASSL und HEIDRUN MOTZKAU zur geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in kirchlichen Organisationen (171–180). Auch die Bedeutung des Kopftuchs für das Selbstverständnis von Muslimin-

nen wird von GRIT M. KLINGHAMMER exploriert für das innerislamische Geschlechterverhältnis (271–278).

Zur Erforschung sozialer Rollen von Frauen in Religionsgemeinschaften hat sich auf Initiative der inzwischen emeritierten Bochumer Liturgiewissenschaftlerin IRMGARD PAHL für den Zeitraum 1999–2002 eine interdisziplinäre „Landesarbeitsgemeinschaft Feministische Theologie“ gegründet. Ihre Ergebnisse liegen nun in einem Sammelbd mit insgesamt 15 Artikeln vor. Eine beigegebene CD-Rom macht den Text des Buches auch im pdf-Format zugänglich und bietet zusätzliches Material rund um die LAG.

Neben eher „flächigen“ Artikeln etwa zur rechtlichen Stellung der Frau in der katholischen Kirche (HEINRICH J. F. REINHARDT [55–64]) oder zum Bild der Frau in der orthodoxen Kirche (STEFANIE TÜNERNMANN [39–54]) sind mehrere Schwerpunkte zu erkennen: Drei Beiträge dokumentieren ein Forschungsprojekt der Siegener Evangelischen Kirchengeschichtlerin UTE GAUSE und ihrer Mitarbeiterinnen zur Aufarbeitung der Geschichte der Diakonissen von Kaiserswerth, nicht zuletzt mit dem Mittel der oral history; zwei weitere Studien gehen auf die Heilsarmee ein, wiederum zwei Beiträge beziehen sich auf weibliches Ehrenamt in Gesellschaft und Kirche. Die Soziologin URSULA HENKE hat zwei Grundlagenbeiträge zu Typen des sozialen Handelns (7–14) und zur Konstruktion von Weiblichkeit in Vergangenheit und Gegenwart (15–24) beige-steuert. Für eine feministische Christologie brisant sind die Untersuchungen des Paderborner Neutestamentlers MARTIN LEUTZSCH zur Vision eines weiblichen Christus (25–38), insofern sie historische Kontroversen und aktuelle empirische Erhebungen einbringen und die durchaus gegebene Ambivalenz eines solchen Symbols andeuten. Einen interreligiösen Aspekt erhält das Projekt und mit ihm die vorliegende Publikation zum einen über eine Skizze von MAIKE STROBEL (119–140) zum Engagement jüdischer Frauen in Wohltätigkeit und moderner Sozialarbeit (v. a. 19. und beginnendes 20. Jh.), zum anderen über eine Untersuchung der Münsteraner Religionswissenschaftlerin ANNETTE WILKE und ihrer Mitarbeiterin REGINA FRIES (269–302), die im Projektzeitraum zwei interkulturelle bzw. interreligiöse Arbeitskreise von Frauen, einen deutsch-türkischen und einem christlich-muslimischen, teilnehmend erforscht haben.

Der Bd dokumentiert eine breite Palette von Fragestellungen und Forschungsansätzen, von denen zu hoffen ist, daß sie in dieser und ähnlicher Weise fortgesetzt werden. Für die Theologie ist es (über)lebenswichtig, sich in interdisziplinäre und interreligiöse Zusammenhänge einzubringen und deutlich zu machen, wo ihr spezifischer Beitrag liegt. Die theologische Frauenforschung mit ihren vielfältigen Ansätzen interdisziplinärer und interreligiöser Vernetzung geht hier bereits den richtigen Weg.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Theillier, Patrick: **Lourdes: Wenn man von Wundern spricht.** – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2003. 136 S., geb. € 16,90 ISBN: 3-936484-11-2

Der sich allenthalben als „Dr. med.“ titulierende Autor ist von Haus aus Homöopath und seit 1998 Leiter des Medizinischen Büros in Lourdes sowie Präsident der Internationalen Medizinischen Vereinigung von Lourdes, für das auch auf den letzten Seiten unverhohlenen Werbung betrieben wird. Der etwas unsinnige deutsche Titel erklärt sich wohl aus dem Bestreben, den Wallfahrtsort unbedingt herauszustellen: Im Original steht einfach und den Inhalt treffend: „Et on si parlait des miracles ...“ Das Büchlein ist ursprünglich für jugendliche geschrieben: Der ein wenig arrogant wirkende Autor (Stereotyp: „Können Sie mir noch folgen?“) hält einen Lehrdialog mit einem unbekannt bleibenden, ein bißchen unbedarften Gesprächspartner (dem Leser?), um ihn knapp mit der Arbeit seines Büros und ausführlich mit seiner Theologie des Wunders vertraut zu machen. In jedem Sachkapitel gibt es auch eine unkritisch referierte Wundergeschichte, die manchmal nur locker (Anrufung Marias), manchmal gar nicht (Wunder für die Kanonisation von Edith Stein) mit dem Pyrenäenort zusammenhängt.

Man erfährt zum ersten Punkt, daß von den 6000 bis 7000 Meldungen wunderbarer Heilungen seit 1858 bis zum Jahr 1999 gerade einmal 66 anerkannt worden sind, also etwa ein Prozent. Anerkennung besagt: Das Phänomen ist zum einen eine tatsächliche und dauerhafte Heilung aus einer Krankheit, und zum anderen ist diese Heilung medizinisch nicht erklärbar. Sie ist ein Phänomen, „das allen Beobachtungen und der medizinischen Erfahrung widerspricht und wissenschaftlich nicht zu erklären ist“ (35). Exakterweise müßte man hinzufügen: „... nach heutigem Stand der Medizin“.

Der zweite Punkt, die Wundertheologie, ist das eigentliche, mit apologetischer Verve vorgebrachte Anliegen des Mediziners. Entscheidend ist die Frage, was eigentlich ein Wunder sei. Er antwortet:

„Die Anerkennung, dass dieses Ereignis mit einer Gottheit in Zusammenhang steht, die dem Menschen Gutes will“ (23). Da man diese Anerkennung entsprechend seiner Religiosität allem und jedem geben kann, ist in der Tat auch alles und jedes letzten Endes ein Wunder: Ein Sonnenaufgang, die Selbstheilungskraft des menschlichen Körpers bei Verletzungen, ein Baby (70f). Da aber dann, wenn alles wunderbar ist, nichts mehr ein Wunder sein kann, korrigiert Theillier: Wunder ist „ein übernatürliches Eingreifen“ Gottes (72).

Der weite Wunderbegriff hat die Schwierigkeit, daß man erklären muß, daß offensichtlich Gott nicht jedem wohl will und nicht allen Menschen z. B. Heilung aus der Krankheit widerfährt. Das Werk erkennt das Problem, das mit der Theodizeefrage natürlich identisch ist, aber umgeht es mit frommen Floskeln: „Das Gesetz der Liebe ist das wirkliche Gesetz des Lebens“ (81). Doch gerade das steht in Frage!

Das eigentliche Problem ist der enge Wunderbegriff (übernatürlicher Eingriff). Der Autor geht nicht auf die Frage ein, wie sich ein solches mit dem Gottesbegriff vereinbaren läßt, sondern rekurriert sofort auf die Ebene des Zeichens. Hier steht er im Konsens mit der gegenwärtigen Theologie. Das (als solches vom Menschen er- und anerkannte) Wunderbare kann nicht wie der wissenschaftliche Diskurs auf der Kausalschiene (woher kommt das Ereignis?), es muß in einem Glaubensdiskurs final (welches ist der Sinn?) hermeneutisch erschlossen werden. Zeichen geben zu denken, aber den Denkvorgang muß der dadurch herausgeforderte Mensch in Freiheit selbst vollziehen. Ob also etwas ein Wunder im engeren Sinn ist, kann nicht naturwissenschaftlich bewiesen, sondern nur durch „innere Überzeugung“ – nicht ohne den Konsens der anderen Menschen – geschaut werden (114). Es setzt mithin bereits Glauben voraus, mindestens in einer rudimentären Form. M. Blondel, der das Motto eines der Kapitel liefert, hat von der Reife zur Erkenntnis göttlichen Handelns gesprochen (vgl. 68).

Entsprechend seiner Intention vermag das Buch gewiß zu einer geklärten Aufmerksamkeit für ein Phänomen bewegen, das nach wie

vor Aufsehen erregt. Eine wirkliche theologische Diskussion ersetzt es nicht.

Pentling

Wolfgang Beinert

Confessional Sanctity (c. 1500 – c. 1800), ed. b. Jürgen Beyer / Albrecht Burkard / Fred van Lieburg / Marc Wingens. – Mainz: Philipp von Zabern 2003. XIV, 386 S. (Veröffentlichungen d. Instituts f. Europ. Geschichte Mainz – Abt. f. abendländ. Religionsgeschichte, Beiheft 51), geb. € 39,00 ISBN: 3-8053-2998-9

Der Bd sammelt 22 teilweise revidierte Essays in der Originalsprache (5 dt., 6 frz., 11 engl. Beiträge), die 1998 auf einem vom Huizinga Instituut Dordrecht (NL) veranstalteten Symposium über die Heiligen als Modelle christlichen Lebens vorgetragen worden sind. Im Blick standen dabei lediglich die Länder des europäischen Westens; der Osten war vollkommen ausgeblendet. Der Akzent lag zum einen auf dem Zeitraum Frühe Neuzeit, zum anderen auf der konfessionellen Ausprägung des Heiligenideals. Tatsächlich haben bei gebotener Differenzierung entsprechend den je eigenen theologischen Vorgaben (im reformatorischen Bereich gibt es beispielshalber keine postmortalen Wunderberichte von großen Christen) auch die nicht katholischen Gemeinschaften Vorstellungen von Heiligkeit entwickelt und sie an ihren Mitgliedern zu exemplifizieren gesucht. Schon Luther bekommt in der Ikonographie entsprechende Attribute.

P. Dinzelbacher liefert den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit mit einer einleitenden Betrachtung über die verschiedenen Heiligkeitsmodelle vom Märtyrer bis zum Adelsheiligen, wobei die Linien bis in die unmittelbare Gegenwart ausgezogen werden. Die restlichen Referate sind untergliedert in drei Gruppen: „Sainly models“ ist die weitaus frequentierteste Abteilung mit nahezu der Hälfte der vorgelegten Arbeiten. Es folgt eine Sektion „Sainly Living“ (zwei Vorträge) und der Block „Living Saints“ (acht Statements). Willem Frijhoff zieht ein kundiges Resümee der Tagung.

Es ist unmöglich, die Einzelkapitel auch nur zusammenzufassen. Alle sind von Experten mit profunder Vertrautheit, ihre Materie angehend, verfaßt. Sie decken ein außergewöhnlich breites Spektrum ab. Da lesen wir etwa vom Geistlichen Tagebuch des Jesuiten Peter Faber (Dominique Julia) und dem Weg zur Heiligkeit seines Ordensvaters Ignatius (Pierre-Antoine Fabre). Obschon bestenfalls zwölf bis 14 Prozent der uns namentlich bekannten rund 20 000 Heiligen (ohne die einem Schreibfehler die Existenz verdankenden 11 000 Jungfrauen der hl. Ursula) weiblich waren, wird zeitgerecht den Frauen viel Aufmerksamkeit im Bd gewidmet: Als katholische Modellfiguren treten Theresa von Avila und die Franziskanerin Johanna vom Kreuz († 1534) auf (Isabelle Poutrin). In einer lesenswerten Reflexion wird unter dem Gender-Aspekt eine Anthropologie des Heiligen anhand des Martyriumsbegriffs skizziert (Peter Burschel). Sogar die „heilige Anorexie“ wird an fünf Fallbeispielen (für das Leib-Seele-Verhältnis des 16. und 17. Jhs nahegebracht (Waltraud Pulz). Insgesamt wären hier nicht weniger als mindestens acht Studien anzuführen.

Von besonderem Interesse sind die Betrachtungen über die nichtkatholischen Heiligenparadigmen. Diskutiert werden sie bei den Täufern (Nicole Grochowina, Gary K. Waite), Pietisten und Methodisten (Leendert F. Groenendijk), im schwedisch-lutherischen Raum (Daniel Lindmark), anhand der Biographie der „protestantischen Nonne“ Maria Margaretha van Valckenisse († 1658) von Marc Wingens, des Gebetsheilers Johann Thamsen (Jürgen Beyer) sowie des estnischen Herrnhuters Tallima Paap (Ülo Valk).

Der knappe und unvollständige Überblick über die reiche und weit gespannte Thematik des Buches zeigt: Für die Kirchengeschichtler ist es eine Fundgrube, die nicht so schnell zu erschöpfen ist. Ein erhebliches Manko soll nicht verschwiegen werden: Es gibt keinerlei Register, nicht einmal eines mit den Namen. „Confessional Sanctity“ ist da kein Einzelfall. Doch das macht die Sache für die wissenschaftliche Nutzung nicht einfacher.

Pentling

Wolfgang Beinert

Tradition und Innovation. Denkanstöße für Kirche und Theologie, hg. von Wilhelm Geerlings / Josef Meyer zu Schlochtern. – Paderborn / München / Wien / Zürich: Ferdinand Schöningh 2003. 175 S. (Paderborner Theol. Studien, 33), brosch. € 19,90 ISBN: 3-506-76284-2

Der Bd vereinigt Vorträge eines interdisziplinären Gesprächs aus Anlaß des 65. Geburtstages von Hermann Josef Pottmeyer. Indem sie, wie die Hg. im Vorwort sagen, Herausforderungen der Gegenwart analysieren und in ihrem Licht Tradition so bedenken, daß die in ihr angelegte Möglichkeit zu Innovationen aufgeht, die zur Zukunftsfähigkeit des Christentums beitragen könnten, entsprechen sie dem Anliegen von Hermann Josef Pottmeyer, „der Theologie aus dem historischen Rückblick treibt und gleichzeitig nach vorne gewandt ist“ (7).

Eine genauere Beschreibung der grundlegenden Signatur der Theologie Hermann Josef Pottmeyers liefert der prägnante Schluß-

beitrag von Josef Meyer zu Schlochtern „Verantwortete Zeitgenossenschaft. Tradition und Innovation in der theologischen Hermeneutik von Hermann Josef Pottmeyer“ (153–163): Danach waltet in Pottmeyers meisterhafter kritischer Erschließung historischer, v. a. amtlicher Texte im Blick auf ihre Rezeption in der Gegenwart eine theologische Hermeneutik, zu deren Hauptziel die methodisch reflektierte zeitgemäße Vermittlung von Überlieferung und Erneuerung der Kirche gehört, weshalb sie die Treue der kirchlichen Überlieferung als geschichtliche Kontinuität und Identität denken muß, die Diskontinuitäten und Innovationen einschließen, während das kirchliche Traditionssubjekt in erneuter Treue zum Wort Gottes bestimmte seiner kirchlichen Bezeugungsgestalten überschreiten kann und überschreiten muß.

Ein schönes Beispiel dieser Pottmeyerschen theologischen Auslegungskunst ist selbst in den Bd aufgenommen worden, die erweiterte Fassung seiner Bochumer Abschiedsvorlesung „Johannes Paul II. und die Verwirklichung des II. Vatikanums. Eine Bilanz auf der Schwelle zum neuen Jahrhundert“ (133–152). Der Beitrag nimmt die Frage der Rezeption und Verwirklichung des II. Vatikanischen Konzils auf, indem zunächst – auch als Hommage an Papst Johannes Paul II. – die theologische und spirituelle Tiefe und die prophetische Kraft hervorgehoben werden, die in Vorbereitung und Durchführung des „Großen Jubiläums 2000“ sichtbar werden, die von Johannes Paul II. als volle Verwirklichung des geistlichen Aufbruchs gedacht waren, den das II. Vatikanische Konzil darstellt. Im Vergleich des Apostolischen Schreibens „Tertio Millennio Adveniente“ von 1994 mit dem Schlußdokument der Bischofssynode von 1985 (135–146) gelingt es Pottmeyer denn auch ein weiteres Mal, die Schwierigkeiten der Interpretation und Rezeption der Ekklesiologie des Konzils sichtbar zu machen, aber auch überzeugende Folgerungen für die weitere Verwirklichung des II. Vatikanums abzuleiten (146–150): Die Konkurrenz der ekklesiologischen Leitbegriffe (Volk Gottes, Leib Christi, Gemeinschaft, Sakrament) wird mit Recht semantisch und pragmatisch, d. h. mit Blick auf deren semantische und pragmatische Unaus-tauschbarkeit und Notwendigkeit aufgelöst. Der Schlußblick auf das Apostolische Schreiben „Novo Millennio Ineunte“ und seine Betonung der spirituellen und strukturellen Aspekte der *communio*, die das eigentliche Wesen der Kirche verkörpert, sieht das bisher Gesagte ein weiteres Mal eindrucksvoll bestätigt.

Die übrigen Beiträge, unterschiedlich in der Thematik, in der Disziplinzugehörigkeit, im methodischen Zugriff und auch im literarischen Genus, werden durch die Fragestellung Tradition und Innovation zwar nur locker zusammengehalten, vermögen aber je für sich hinsichtlich der Gesamtfragestellung bedenkenwürdige Anstöße zu geben. Einige Beiträge rücken methodologische bzw. hermeneutische Fragestellungen in den Vordergrund, andere konzentrieren sich auf paradigmatische inhaltliche Exempel.

Zur ersten Gruppe zählt der Beitrag des Kirchenhistorikers Arnold Ange-nendt „Christentum und Akkulturation“ (9–32). An Hand von anschaulichen Belegen wird hier zunächst gezeigt, wie gegenüber dem erbbiologisch verankerten stammesgesellschaftlichen Verhalten mit seinen gefährlichen Implikationen oder Folgen (Fremdenhaß, Nationalismus, Rassismus, Stammeskämpfe) die Traditionen universaler Menschlichkeit eine enorme Kulturleistung gegen die Natur darstellen, ja der Mensch überhaupt nur überlebt hat, weil an die Stelle angeborener Instinkte die Regeln kultureller Traditionen getreten sind. Kultur gibt es, insofern solche Durchbrüche aufgrund erworbener Einsichten durch Kodifizierung und Kanonisierung, durch Zivilisationsapparate, Schriftkultur, Schulen und Bildung gesichert und auf Dauer gestellt worden sind. Bei diesen Durchbrüchen und ihren Sicherungen hat Religion und insbesondere das Christentum eine unabdingbare Rolle gespielt. Wissenschaftsmethodisch bedeute diese wechselseitige Bedingung von Kultur und Religion für die Theologie einerseits, daß der kulturelle und soziale Kontext in der theologischen Hermeneutik eine unerläßliche Bedeutung erhält, andererseits, daß die vom Christentum initiierte Kulturkette auch im Sinn einer historischen Apologie des Christentums sichtbar gemacht werden kann und muß. Dem kann man eigentlich nur nachdrücklich zustimmen.

Zu dieser methodologisch-hermeneutisch ausgerichteten Gruppe gehört auch der Beitrag von Karl Lehmann „Tradition und Innovation aus der Sicht des systematischen Theologen“ (119–132), der in gewohnt sicherem systematisch-theologischen Zugriff die theologische Neuheitsvorstellung zunächst in der Eschatologie und dann insbesondere in der neuen und definitiven Offenbarung Gottes in Jesus Christus gründend läßt, während der auch in der christlichen Theologie aufgenommene Altersbeweis letztlich auf ein allgemeines apologetisches Denkmuster zurückgeführt wird (darin freilich eine genuin religiöse Bedeutung des Ursprungsdenkens möglicherweise etwas zu schnell ausblendend). Die auch für das theologische Verständnis wahrer Tradition gültige Zusammengehörigkeit von Kontinuität und Innovation, Treue und Erneuerung wird hingegen pneumatologisch begründet (besonders mit Blick auf die johan-neischen Parakletsprüche). Hilfreich auch in den Schlußabschnitten die Hin-

weise zum entsprechenden hermeneutisch-theologischen Instrumentarium (Loci theologici, theologische Qualifikationen, ökumenischer Dialog) und seiner konkreten Anwendung.

Der kurze, vermutlich nicht mehr überarbeitete Beitrag des Patristikers Wilhelm Geerlings „Kategorien zur Beschreibung des historischen Übergangs“ (57–61) sieht mit Blick auf die altkirchliche Theologie das Christentum und seinen Universalismus ebenfalls als religionsgeschichtlich revolutionäre Umwälzung gegenüber bisher dominierender ethnischer Gebundenheit. Im christlichen Neuheitsdenken (Menschwerdung als unüberbietbarer Fortschritt) seien außerdem – trotz des vorübergehend versuchten apologetischen Altersbeweises – Kontinuitätsdenken und naiv-optimistische Fortschrittstheorie zerbrochen worden, auch wenn später die Idee eines kulturellen Fortschrittes theologisch wieder aufgenommen worden sei. Worin die geschichtstheoretische Klärung der Kategorien des Übergangs besteht, ist mir allerdings nicht ganz klar geworden.

Zwischen traditionstheoretischer Methodenreflexion und traditionstheoretischem Fallbeispiel bewegt sich der religionssoziologische Beitrag von Franz-Xaver Kaufmann „Ist das Christentum zukunftsfähig?“ (63–85). Denn zum einen geht es um die Zukunftsfähigkeit der christlichen Tradition, die im gegenwärtigen westeuropäischen Kontext fragwürdig geworden zu sein scheint, zum anderen um die Frage, unter welchen Bedingungen eine Antwort möglich ist. Wenn gilt: „Der Abbruch christlicher Glaubensvermittlung ist (...) im wesentlichen auf das Brüchigwerden sozialer Vermittlungen christlicher Sinngehalte im Amalgam lebensweltlicher Traditionen zurückzuführen“ (74), dann setzt eine neue Plausibilisierung (entweder durch eine Faszination, die Alltagserfahrungen sprengt, oder durch eine alltäglich sich vollziehende Bewährung) zunächst eine inhaltliche Kontinuität der Glaubensbestände voraus; dann bedarf es auch weltstanzierter religiöser Erfahrungsmuster (eines Berge versetzenden Glaubens), schließlich sind auch bestimmte, nämlich partizipatorische Kirchenstrukturen nötig. Auf diese Weise wird gerade in religionssoziologischer Perspektive der komplexe Charakter der christlichen Glaubensüberlieferung im postmodernen Kontext sehr gut sichtbar.

Zu den ausgesprochenen Fallstudien gehört der wichtige Beitrag von Ernst-Wolfgang Böckenförde „Überlegungen zu einer Theologie des modernen säkularen Rechts“ (33–56), der das Ziel verfolgt, die Theologie für das Gespräch mit dem modernen säkularen Recht anschlussfähig zu machen, weil die Naturrechtslehre aufgrund ihres ethischen Rechtsbegriffes das auf der Entzweiung von Ethik und Recht basierende moderne Recht gar nicht erfassen kann. Wie können also die beiden divergierenden Rechtstraditionen theologisch aufeinander bezogen werden, zumal in der faktischen kirchlichen Anerkennung des Rechtes der Religionsfreiheit ein erhebliches hermeneutisches Konfliktpotential besteht (Kontinuität und Diskontinuität der kirchlichen Lehre) und deswegen eine Differenzierung von Ethik und Recht in der kirchlichen Lehre unausweichlich erscheint? Die m.E. überzeugende (traditions-hermeneutische) Lösung besteht darin, daß die christliche Glaubensüberlieferung hinsichtlich jener Grundinhalte in Erinnerung gerufen wird, die der modernen Ausdifferenzierung von Ethik und Recht, die ihre unmittelbar eigenen Gründe hatte, auch theologischen Sinn zu geben vermag, insofern das säkulare positive Recht vom Naturrecht nun nicht einfach abgetrennt wird, wohl aber einen eigenen theologisch begründbaren Status erhält, nämlich als äußere Erhaltensordnung für die Menschen (in deutlicher Annäherung an Luthers *usus legis politicus*, aber auch in Entsprechung zu den Ausführungen des Thomas von Aquin zum positiven Recht).

Auch der Beitrag von Robert A. Krieg „Karl Adam, der Nationalsozialismus und ‚lebendige Tradition‘“ (87–117) ist eine Fallstudie. Sie will klären, inwieweit Karl Adams versuchte Annäherung an das Dritte Reich in den theologischen Voraussetzungen dieses wichtigen und einflußreichen katholischen Theologen der Zwischenkriegszeit zu suchen und zu finden ist, der das II. Vatikanische Konzil indirekt mitvorbereitet hat. Für seinen Brückenschlag zum Nationalsozialismus – so lautet die diskussionswürdige These – sind nicht seine Christologie und seine Ekklesiologie (hier steht in der Tradition der katholischen Tübinger Schule), sondern ist sein neuzeitkritisches Geschichtsbild verantwortlich, demzufolge die Neuzeit einen Abfall vom Katholizismus darstellt. Obwohl er die Neuscholastik verlassen hat, bleibt er in Verbindung mit seinem Natur-Übernatur-Schema und einer unzureichenden Pneumatologie blind für die christlichen Wurzeln und Möglichkeiten der Neuzeit, besonders den Autonomiegedanken und den Freiheitsgedanken, und deshalb anfällig dafür, den Nationalsozialismus als Verbündeten für seinen Versuch einer Einheit von deutscher Kultur und katholischer Kirche zu verstehen.

Man darf von einem solchen Sammelbd natürlich nicht eine konsistente Traditionstheorie bzw. Traditionstheologie erwarten. Es handelt sich eher um einzelne Bausteine dazu, entweder in methodologischer bzw. hermeneutischer oder in mehr exemplarischer oder paradigmatischer Hinsicht. Hier hat der ohne Zweifel lesenswerte Bd seine Meriten. Aber er ist auch lehrreich in denjenigen Punkten, in denen die traditionstheoretischen Reflexionen weitergeführt zu werden verdienen. Das beginnt bei der Verwendung des Traditionsbegriffes, der – auch in ein und demselben Beitrag – sowohl in einer engen Bedeutung (etwa in Opposition zu „Innovation“) als auch in einer weiten Bedeutung (in der „Innovation“, „Diskontinuität“ u. ä. eingeschlossen erscheinen) verwendet werden kann. Die unterschiedlichen historischen und pragmatischen Kontexte und Funktionen solcher Verwendungsweisen werden jedoch kaum näher reflek-

tiert. Ähnliches gilt für das, was man die Logik kultureller und religiöser Traditionen nennen kann, nämlich die Strukturfragen und die Klärung der Kategorien. Grundlegende traditionstheoretische Begriffe (wie etwa Kontinuität und Diskontinuität) werden logisch-semantic immer noch sehr verschwommen gehandhabt. Etwas geläufiger sind hermeneutische und pragmatische Überlegungen, aber daß sie bereits systematisch konsequent eingesetzt würden, kann man wohl nicht behaupten. Besonders bei solchen Fragen, wie eine bestimmte historische Erfahrung die Struktur systematisch-theologischer Vorstellungen bestimmen kann oder faktisch bestimmt hat oder wie umgekehrt bestimmte systematisch-theologische Grundvorstellungen bestimmte praktische Optionen nahelegen oder verhindern, wäre viel systematischer als bisher der wechselseitigen Bestimmung logischer, hermeneutischer und pragmatischer Aspekte im Rahmen einer komplexen Theorie der Tradition nachzugehen.

Frankfurt a. M.

Siegfried Wiedenhofer

Berger, Klaus: Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. 208 S., geb. € 19,95 ISBN: 3-579-06402-9

Berger setzt ein mit einer deutlichen Wendung gegen K. Rahner. Dessen unpersönlich bleibende, in der „Mystik des Unfassbaren“ sich ergehende Rede über Gott ist dem Neutestamentler fremd. Rahner vermag von Gott oder doch vom „Übernatürlichen“ zu reden ohne Bezug auf Jesus – wie könnte jemand, der vom Neuen Testament her kommt, da Ruhe geben? Gegen die Verflüchtigung Gottes in die Nacht, in der alle Katzen grau sind, gegen den zu allen Zeiten lauern den Deismus, gegen einen sich modern-mystisch gebenden Neo-Buddhismus und gegen einen kritischen Rationalismus, der längst eine eigene Art von Religion geworden ist, ist es B. um Kennntlichkeit des christlichen Gottesbildes zu tun. Und damit um Gott als einzigartige und unverwechselbare *Person*.

Er erzählt, was er, gestützt auf seine einzigartige Kenntnis des biblischen und außerbiblischen Schrifttums, über Gott findet: Gott spricht, beruft, sendet, erwählt, liebt. Er kann und will nachgeahmt werden. Er kann hören und erhören. Er will nicht allein sein. Und darum ist er nicht wie die vielen Götter, er ist einmalig. Was da über Gott zu lesen ist, deutet auf seine Personalität, auch wenn der Begriff *Person* der Bibel noch nicht bekannt ist. Aber wichtige Elemente des späteren Personbegriffs sind biblisch in der Beziehung Gottes zu seinem Volk angelegt und haben später personales Denken beflügelt, ja erst möglich gemacht. Die Personhaftigkeit Gottes ergibt sich, so zeigt schon die Herkunft aus den Begriffen *prosopon/persona*, aus der Öfentlichkeit seines Auftretens, sie ist theatralisch-liturgisch gemeint – so im Anschluß an E. Peterson. Sie enthält noch nicht die für die Neuzeit wichtigen Dimensionen Reflexivität, Selbstbewußtsein, Freiheit, so daß, wie B. hervorhebt, der Weg zur protestantischen Subjektivität seine Berechtigung hat; freilich bleibt die Spannung zwischen dem neutestamentlichen und dem individualisierenden Personbegriff bestehen. Gott als *Person*, der im Menschen sein Bild, seinen Repräsentanten, seinen Sachwalter gegenüber der natürlichen Welt schafft, ist auf die Gegenseitigkeit der Treue und Verantwortung angelegt. Dem entspricht die prophetische Metapher der Ehe zwischen Gott und Israel. Es ist, zusammenfassend, angemessen, von Gott *personal* zu sprechen. Zwar ist auch der Personbegriff nur ein Modell. Indem es für Gott verwendet wird, ist es in angemessener Weise möglich, die Geschichten von ihm weiterzuerzählen. Zugleich aber wird auch dieses Modell überstiegen. Ein ausgezeichnetes Merkmal der Personalität Gottes ist *die Freude*, die biblisch geradezu „ein Gütesiegel oder Markenzeichen aller wichtigen Stationen der Geschichte des Heils“ darstellt. In der Freude aber überschreitet sich einer und wird frei von sich selbst. Indem Menschen die Freude Gottes nachahmen – in Liebe und Gotteslob – werden sie selbst vergöttlicht. Kann der Personbegriff (über dessen philosophische Facetten B. übrigens gut genug informiert ist) das noch fassen?

Damit kommt das Buch zum Thema Trinität. Konnte es bisher noch so scheinen, als setze B. einfach aus der Souveränität seines biblischen Wissens Akzente im religiösen Diskurs der Gegenwart, so wird nun deutlich, daß er investigative Theologie betreibt. Was hier aus der Sicht eines Neutestamentlers zur Dreieinigkeit gesagt wird, ist neu. B. geht die Texte mit den Triaden von Gott, Christus und Geist nicht unter der Frage an, ob sie die spätere Trinitätslehre bereits andeuten, sondern was sie selbst zu sagen haben. Diese Texte reden, unter verschiedenen Modellen, von der Erfahrung der Fülle des Heils, das in einem Namen oder Begriff nicht zu fassen ist, von gött-

licher Aufgabenteilung gegenüber der Gemeinde, von Vergangenheit und Zukunft Gottes. Nicht die Verteidigung des Monotheismus war das Problem des Neuen Testaments, sondern der Reichtum der Bezeugungen Gottes und die vielen Weisen der Teilhabe an ihm.

Die Verwendung des maskulinen Genus in vorstehenden Sätzen gibt Anlaß, auf den bedenkenwerten Exkurs B.s zur „Männlichkeit Gottes“ extra hinzuweisen: von Gott werde männlich gesprochen, weil das Leben, das von ihm kommt, nicht auf die natürliche Art kommt, also nicht nach der Weise der Frauen. Diese Rede ist also Negation, keine Position.

B. verflüssigt das starr gewordene trinitarische Denken, führt es auf verstehbare und sinnvolle Aussagen zurück. Er deutet auf die Vorstellungsgehalte, die hinter den Aussagen stehen – die königliche Morgenaudienz, das Gerichtsverfahren, die Sendung eines Beauftragten, die Wiederkehr des Propheten in verschiedener Gestalt. So vollzieht sich von Seite zu Seite in diesem Buch eine Re-Ökonomisierung der Trinitätslehre. Die dogmatischen Probleme der späteren Zeit (Modalismus, Subordinationation) kommen hier gar nicht auf; wer sie geltend macht, hält die Ebenen nicht auseinander.

Ein, vielleicht das wichtigste Ergebnis ist: Der Ort des trinitarischen Denkens ist die Öffentlichkeit und damit die Liturgie, weniger der persönliche Glaube. Liturgiewissenschaftler werden es zu schätzen wissen, wenn B. dazu aufruft, die „Liturgie als Öffentlichkeit vor dem Thron Gottes wiederzuentdecken“. Umgekehrt gilt: Mit dem Verfall der Liturgie geht der Verfall des trinitarischen Glaubens einher. Damit ist viel erklärt.

Ich teile nicht die Meinung vieler Fachkollegen/innen, daß B. es sich mit seinen Büchern und zumal mit diesem „zu einfach macht“. Es ist durchaus nicht so, daß er nur Brosamen fürs einfache Volk vom Tisch seiner Gelehrsamkeit herabfallen läßt. Wohl versucht er, auf einfache Fragen zu antworten. Aber seine Antworten sind alles andere als einfach, auch wenn er das Idiom der Wissenschaft vermeidet. Indem er in all seiner Kennerschaft die Komplexität des biblischen Zeugnisses ausbreitet, bewirkt er Komplexitätssteigerung. Man mag sich an der Knappheit seiner Ableitungen, an der Apodiktik seiner Urteile stoßen – aber er hat doch das Material präsentiert und sortiert, jetzt kann jeder damit arbeiten.

Ein Fachwissenschaftlicher von hohen Gnaden traut sich aus der Deckung seiner Disziplin heraus und bietet (ausdrücklich in Sachen Trinität) einen „Dialog mit der Dogmatik“ an. Er verschweigt nicht, daß er den neueren dogmatischen Ansätzen zur Trinitätslehre (Greschake, Ackva u. a.) mit wachsendem Unverständnis gegenübersteht. Auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen im September 2004 wurden trinitarische Konzepte vorgetragen, als ob es Bibel nicht gäbe. Auf der anderen Seite ertönt bis in die Kreise engagierter Christen hinein die Forderung, das trinitarische Denken als bloß zeitbedingte, überflüssige Spekulation aufzugeben. Es scheint mir nicht so zu sein, daß die Dogmatik in der Lage wäre, den angebotenen Dialog auszuschlagen.

Und noch ein Letztes: B. geht den Weg der Ausdifferenzierung der theologischen Disziplinen wieder rückwärts. Schon lange ist zu bemerken, daß die Einheit der Theologie unter dem gesellschaftlichen Differenzierungsdruck zerfällt. Jüngst hat A. Angenendt darauf hingewiesen, wie sich die Dogmatik schon seit dem Mittelalter von der Liturgie weg-differenziert hat (Liturgik und Historik, 2001). Nun scheint es zunehmend so zu sein, daß sie sich ganz von der Kirche weg-differenziert und – jedenfalls an den deutschen Universitäten – zum selbstreferentiellen System im Rahmen der Wissenschaft wird. Wo ist, betrachtet man z. B. die Themen der letzten Tagungen der genannten Arbeitsgemeinschaft, noch der Zusammenhang mit den Fragen und Problemen der Gemeinden? Zur innerwissenschaftlichen Ausdifferenzierung gehört die verbreitete Sprachlosigkeit der theologischen Disziplinen zueinander. Bei B. trifft man auf ein ebenso frommes wie gelehrtes theologisches Denken, das die Einheit der Theologia (im altkirchlichen Sinne; vgl. E. Peterson) wieder aufscheinen läßt.

Dortmund

Thomas Ruster

Exegese AT

Wynn-Williams, Damian J.: *The State of the Pentateuch*. A comparison of the approaches of M. Noth and E. Blum. Berlin: W. de Gruyter 1997. XI, 263 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 249), Ln € 88,00 ISBN: 3-11-015397-1

Diese Melbourne Diss. aus dem Jahr 1996 ist ein Beispiel problematischer exegetischer Apologetik. Am Beispiel der Jakoberzählung

wird ein Vergleich der Zugänge von Martin Noth und von Erhard Blum zur Erforschung des Pentateuch unternommen, der sein Ziel in der Schlußfolgerung findet, daß das klassische Modell von Martin Noth zwar nicht problemfrei (etwa, was die Quelle E betrifft), aber doch leistungsfähiger sei. Man kann bereits fragen, wie sinnvoll die textliche Beschränkung auf Gen 25–33 ist (die sinnvollerweise in Titel oder Untertitel hätte angezeigt werden sollen), wenn es um das Problemfeld der Pentateuchforschung insgesamt geht, das ja wesentlich an der Frage der redaktionellen Verkettung der großen Überlieferungseinheiten hängt. Darüber hinaus leistet sich die vorgelegte Arbeit eine nicht sehr genaue Lektüre v. a. von Blums Arbeit und nimmt auch dessen spätere Modifikationen an seinem Modell nicht zur Kenntnis (vgl. ders., Studien zur Komposition des Pentateuch, 1990, 214, Anm. 35). Die Pentateuchforschung wird durch diese Diss. kaum weitergebracht, aber auch zur Erschließung von Blums wichtiger Arbeit zur Vätergeschichte kann sie beschränkt empfohlen werden.

Zürich

Konrad Schmid

Lapsley, Jacqueline E.: *Can These Bones Live? The Problem of the Moral Self in the Book of Ezekiel*. – Berlin / New York: de Gruyter 2000. XI, 208 S. (BZAW, 301), Ln € 84,00 ISBN: 3-11-016997-5

Die in Princeton (New Jersey) eingereichte Diss. setzt bei einer grundsätzlichen philosophischen Fragestellung ein: „Do our actions determine who we are as moral persons? Or does our moral character determine which actions we will take?“ (1) Es geht m. a. W. um die Spannung zwischen Freiheit und Determinismus. Anhand des Ezechielbuches soll untersucht werden, wie in einer exemplarischen Krisen- und Umbruchssituation diese Spannung reflektiert und die Frage nach der Möglichkeit moralischen Handelns beantwortet wurde. Lapsley zufolge durchzieht die Spannung zwischen Determinismus und Freiheit das gesamte Ezechielbuch: „This tension is discernible in the apparently contradictory ways in which human beings are depicted in the book of Ezekiel: as capable of obedience (and thus subject to calls to repentance) on the one hand, and as fundamentally incapable of obedience (subject to a fairly strong determinism) on the other. The nature of human moral identity is in crisis, and Ezekiel's conflicting portraits of human beings reflect this crisis.“ (3f) Exemplarisch komme diese Spannung zum Ausdruck in der Aufforderung von Ez 18,31, derzufolge Israel sich ein neues Herz und einen neuen Geist schaffen solle, und der Aussage von 36,26 (vgl. 11,16), derzufolge JHWH Israel ein neues Herz und einen neuen Geist geben werde (11). L. unterscheidet zwischen einer „virtuous‘ moral selfhood, which assumes that human beings are capable of obedience“ (4) und einer „neutral‘ moral selfhood, which involves the capacity to make morally neutral decisions (from the agent's perspective) and act on them. Neutral moral selfhood is necessary to take any action at all, but it does not presuppose any ability to know, intend and act for the good.“ (ebd.) Ausgangspunkt ihrer Unterscheidung ist dabei der Begriff des Selbst nach Charles Taylor (Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Cambridge 1989, dt.: Quellen des Selbst: Die Entstehung der neuzeitlichen Identität [stw 1233], Frankfurt/M. 1996). Die These der Arbeit lautet: „that a dual shift in the understanding of human beings as moral persons occurs in Ezekiel: a shift in both the *origin* and the *form* of human moral selfhood“ (6, Kursivierung im Original). Das Modell einer „virtuous moral selfhood“ werde im Fortgang des Buches durch das einer „neutral moral selfhood“ abgelöst: „the origin of moral selfhood shifts from existing inherently in human beings to existing in God as a potential gift to humanity“ (6). Diese neue Begründung des Ursprungs moralischer Identität habe Auswirkungen auf deren Form: „To be a virtuous moral self in much of the Hebrew Bible is to *act* rightly, obeying laws and doing commandments. But in much of Ezekiel, action recedes as the primary element in moral identity; rather, the moral selfhood given by God focuses on *knowledge*.“ (6)

Die Argumentation der Arbeit ist klar und präzise. Der Versuch, das Ezechielbuch für eine aktuelle philosophische Debatte nutzbar zu machen, macht den Leser neugierig und läßt ihn schnell erkennen, daß hier eine Fragestellung aufgeworfen wird, die für das Gesamtverständnis des Ezechielbuches grundlegend ist, an der sich die Forschung bisher jedoch nicht abgearbeitet hat. Die Arbeit stellt nicht nur einen höchst wichtigen Diskussionsbeitrag für die Forschung am Buch Ezechiel, sondern auch für eine Anthropologie und Ethik des Alten Testaments dar.

Die Arbeit ist in sieben Teile gegliedert: Auf ein einleitendes Kap. (1–14) mit Anmerkungen zur Anlage des Buches, zur Terminologie und zur Methodik folgt im zweiten Kap. (15–41) ein systematisch gegliederter Gang durch die Forschungsgeschichte („I. Early Concerns“, „II. Individualism“, „III. Wrestling with the Tension“, „IV. A New Framework“), der nicht nur die Forschung des 19. und 20. Jh.s einbezieht, sondern auch die Kommentierung des Ezechielbuches durch Calvin und die Kirchenväter (Origenes und Theodor von Kyros; der Kommentar des Hieronymus wird nicht berücksichtigt). Das dritte Kap. („Biblical Portraits of the Human Moral Self Outside of Ezekiel“, 43–65) untersucht, in welcher Form die beiden von L. unterschiedenen Modelle des Selbst außerhalb des Ezechielbuches bezeugt sind. L. verzichtet dabei bewußt auf eine umfassende Diskussion der einschlägigen Belegstellen. Vielmehr greift sie exemplarisch Texte heraus. Der erste Teil des Kap.s („I. Virtuous Moral Selfhood: The Dominant View“) diskutiert Gen 2–3 sowie Teile des Jeremiabuches. Der zweite Teil („II. Neutral Moral Selfhood: The Minority View“) analysiert ebenfalls Passagen der Urgeschichte (erneut Gen 2–3; Gen 6,5; 8,21) sowie des Jeremiabuches. L. kommt zu dem Schluß, daß die beiden von ihr unterschiedenen Modelle nicht gleichberechtigt nebeneinanderstehen, sondern das deterministische Modell deutlich unterrepräsentiert ist. Als weitere Belegstellen für das Modell einer „neutral moral selfhood“ werden genannt: „some narrative texts, very small portions of Deuteronomy (e.g. 30:6), a few psalms (e.g., 51, 106), some Proverbs, and small segments of the prophetic traditions, including Isaiah and Second Isaiah“ (53). Hier vermißt man eine genauere Aufschlüsselung ebenso sehr wie eine exakte Diskussion der einzelnen Belege. Da in der Forschung die Schlüsselstellen Ez 11,19 und 36,26 oftmals deuteronomistisch beeinflussten Fortschreibungen des Buches zugerechnet werden, hätte man sich insbesondere eine Berücksichtigung der dtn/dtr Literatur gewünscht. Das vierte Kap. („The Shift in the Origin of Moral Selfhood from Intrinsic in Human Beings to Gift from God“, 67–107) geht zur Analyse ausgewählter Texte des Ezechielbuches über. Dabei wird untersucht, in welcher Form die beiden Modelle innerhalb des Ezechielbuches präsent sind. Dies geschieht, indem die Texte entlang der beiden Modelle sortiert und dann jeweils zusammen besprochen werden („I. The Tension“, „II. The Language of Repentance“, „III. The Language of Determinism“). Näherhin werden die Texte folgendermaßen eingeordnet: Ez 3,16–21; 33,1–20; 9; 14,1–11,12–23; 18 schlägt L. dem Modell einer „virtuous moral selfhood“ zu, die Geschichtsentwürfe Ez 16; 20; 23 sowie Ez 24; 11,17–20 und 36,26–27 hingegen dem Modell einer „neutral moral selfhood“. Kap. 5 („The Shift in the Form of Moral Selfhood from Action to Knowledge“, 109–157) wird letzteres Modell in den Kontext weiterer fester Topoi des Ezechielbuches gestellt („I. The Knowledge of God“, „II. Human Self-Knowledge“). Konkret geht es um den Topos der Erkenntnis Gottes (vgl. insbesondere die sog. „Erkenntnisformel“ in Ez), den der Erinnerung (vgl. die Geschichtsentwürfe Ez 16; 20; 23) und den Topos von Ehre und Schande. Der Begriff der Scham wird dabei in Abgrenzung von dem der Schuld in einem eigenen Exkurs (130–139) unter Rückgriff auf Anthropologie und Psychologie näher gefaßt. L. analysiert in diesem Kap. die für das Ezechielbuch typische Umkehrung der Reihenfolge von Israels Schamempfinden und JHWHs Heilshandeln: Israels Schamempfinden bildet nicht die Voraussetzung für JHWHs Heilshandeln, sondern dessen Folge (vgl. Ez 16,54.61; 36,32; 43,10; vgl. 20,43). L. erkennt, daß die Voraussetzung für die Scham in der Erkenntnis Gottes („knowledge of God“) liegt. Zugleich ist die Scham Ausdruck einer Selbsterkenntnis („human self-knowledge“). Im Topos der Scham kommt exemplarisch der Wechsel weg vom Handeln hin zu Erkenntnis bzw. Wissen zum Ausdruck. Das sechste Kap. („The Shift in the Origin and Form of Moral Selfhood in the Portrait of Human Beings in the Restoration Chapters [Chapters 36–48]“, 159–183) schließlich verfolgt, wie die Spannung zwischen den beiden Konzepten des Selbst im letzten Teil des Ezechielbuches gelöst wird („I. Divine Re-Creation and the Waning of Action [Chapters 36–39]“, „II. The Centrality of Knowledge in Chapters 40–48“, „III. Action as Secondary Consequence of the New Identity“). Näher betrachtet werden die Texte Ez 36,8–12,13–21,22–34,35–38, die Vision von der Erweckung der Gebeine in 37,1–14, die Gog-Perikope in 38–39 sowie die zweite Tempelvision in 40–48. Zwei Dinge rückt L. hierbei in den Vordergrund: Zum einen treten innerhalb von Ez 36–48 Menschen als handelnde Subjekte immer mehr zurück (vgl. besonders Ez 38,11). Alles wird dominiert vom Handeln Gottes. Zum anderen rücken Erkenntnis bzw. Wissen in den Vordergrund (vgl. besonders Ez 43,10f). Die Kap. 3–6 der Untersuchung werden jeweils durch kurze Zusammenfassungen abgeschlossen, die einen schnellen Überblick über den Gang der Argumentation ermöglichen. Das kurze Schlußkap. (185–193) faßt die Ergebnisse der Arbeit zusammen („I. Summary of the Argument“, „I. Implications for Ezekiel“, „III. Implications for Us“). Ein Literaturverzeichnis schließt den Bd ab. Register finden sich keine.

L. bekennt sich explizit zum *canonical approach*, wie er exemplarisch von Moshe Greenberg und Daniel I. Block auf das Ezechielbuch angewandt wird (12–14). Daß das Buch einen Redaktionsprozeß durchlaufen habe, wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt, L. rechnet jedoch damit, daß das Buch spätestens um 520 v. Chr. in seiner heutigen Form vorgelegen habe. Literar- und redaktionskritische Fragestellungen werden in keiner Weise berücksichtigt. Um so mehr erstaunt es, daß Lapsley die Spannung, wie sie im Nebeneinander von Ez 18,31 und 11,19; 36,26 zum Ausdruck kommt, zum Ansatzpunkt ihrer Analyse macht. Die Spannung wird dabei keinesfalls nivelliert, sondern eher zum scharfen Gegensatz stilisiert: „Ezekiel presents two radically divergent ways of viewing the origin of one of

the most fundamental aspects of human existence: the capacity for moral reasoning and behavior.“ (106, Kursivierung M. K.) Allerdings weicht sie letztlich doch in eine diachrone Erklärung der Spannung aus, indem diese zwar nicht literarkritisch, wohl jedoch traditions- geschichtlich gelöst wird: Ezechiel seien beide Modelle durch die Tradition vorgegeben gewesen. Dabei sei das Modell eines zu freier Entscheidung fähigen Selbst derart dominant gewesen, daß Ezechiel sich nicht vollständig davon habe lösen können. Vielmehr bezeuge das Nebeneinander der beiden Konzepte innerhalb des Buches, wie Ezechiel sich daran abgearbeitet habe, eine neue theozentrische Begründung des moralischen Selbst zu entwerfen. Faktisch liegt mit der Annahme einer Entwicklung im Denken Ezechiels die literarkritische Fragestellung wieder auf dem Tisch, und es stellt sich die Frage, ob nicht der Versuch einer redaktionskritischen Zuordnung der einschlägigen Passagen der Auslegung hätte Tiefenschärfe verleihen können.

Auch unabhängig vom Bekenntnis zu Möglichkeit und Notwendigkeit von Literarkritik fordert die Art und Weise der Durchführung des *canonical approach* durch L. zu Nachfragen heraus: Die Unterscheidung zwischen beiden Konzepten wird zunächst vorausgesetzt, dann werden die einzelnen Texte des Ezechielbuches je einem Konzept zugeordnet. Erst dann werden die Texte analysiert. Die These gerät somit in den Verdacht des Zirkelschlusses. Entsprechend ist kritisch zu hinterfragen, ob aus der Spannung zwischen 18,31 und 11,16; 36,26 wirklich auf zwei grundverschiedene Modelle des moralischen Selbst geschlossen werden darf: 18,31 fordert Israel auf, sich ein neues Herz zu schaffen, 11,16; 36,26 kündigen an, daß JHWH Israel ein neues Herz und einen neuen Geist geben wird. Mehr ist in den Texten zunächst nicht ausgesagt. An keiner Stelle des Ezechielbuches wird explizit formuliert, daß Israel a priori nicht in der Lage ist, moralisch zu handeln bzw. sich selbst ein neues Herz und einen neuen Geist zu schaffen. Dies gilt auch für die Geschichtsentwürfe in Ez 16; 20; 23. Sie konstatieren, daß Israel stets den Willen JHWHs verworfen hat und zeigen keinerlei Hoffnung, daß sich dies in Zukunft ändern werde – es sei denn JHWH ergreift selbst die Initiative. Das impliziert keinesfalls notwendig, daß Israel a priori nicht zu moralischem Handeln in der Lage ist. Ez 11,16 und 36,26 setzen keinen Determinismus voraus, sondern lediglich die pessimistische Sicht, daß sich das Handeln Israels nur ändern wird, wenn JHWH selbst eingreift.

Die Stärke dieses Buches, nicht von einer exegetischen Spezialfrage, sondern von einer allgemeinen Fragestellung mit hoher *philosophischer* Relevanz auszugehen, erweist sich damit zugleich als dessen Schwäche, indem hierdurch dem Ezechielbuch eine Unterscheidung zwischen Determinismus und Freiheit aufgepfropft wird, mit der die Texte selbst in dieser Form nicht arbeiten. L. entgeht v.a., daß die von ihr aufgeworfene Fragestellung ins Herz einer *theologischen* Diskussion führt, nämlich die Frage nach der Rechtfertigung des Sünders. In der Diskussion um die Gnaden- und Rechtfertigungslehre spielt die Anthropologie des Ezechielbuches bisher keinerlei Rolle. Die Arbeit von L. zeigt, daß dies zu Unrecht der Fall ist. Es bedürfte dringend einer Studie zur Anthropologie und Ethik des Alten Testaments, die die alttestamentlichen Grundlagen der paulinischen Rechtfertigungslehre neu analysiert.

Bonn

Michael Konkel

Exegese NT

Heil, Christoph: **Lukas und Q**. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruch- evangeliums Q. – Berlin / New York: W. de Gruyter 2003. X, 444 S. (BZNW, 111), Ln € 98,00 ISBN: 3–11–017434–0

Die hier im Druck vorliegende Bamberger Habil.schrift ist in engem Zusammenhang mit dem Bemühen des „International Q-Project“ (IQP) um die Rekonstruktion des Q-Textes zu sehen. Der Vf. – selbst langjähriger Mitarbeiter am IQP – umschreibt denn auch in diesem Sinn den Anspruch seiner Studie: „Mit der Q-Rekonstruktion des IQP und dem Erscheinen der *Critical Edition of Q* hat die redaktions- geschichtliche Erforschung des Lukasevangeliums eine neue Grundlage erhalten, die in dieser Arbeit erstmals systematisch genutzt werden soll.“ (1)

Der Vf. entfaltet seine Argumentation auf drei Ebenen: Ein erster Teil – „*Grundlegung*“ (4–41) – führt in das Untersuchungsfeld und in die Forschungsgeschichte ein und diskutiert die in Anschlag zu bringenden Methoden. Im zweiten Teil – „*Textauslegungen*“ (42–212) – erörtert der Vf. in Einzelstudien zu allen relevanten Texten die lukanische Redaktion von Q 13,18–22,30. Der dritte Teil – „*Ausweitung*“

(213–368) – systematisiert die Ergebnisse der Einzelanalysen und weitet die Betrachtung auf den Gesamttext sowohl von Q wie des Lukasevangeliums aus. Als Resümee bezüglich der Orientierung des Lukas und seiner Bearbeitung von Q hält der Vf. abschließend fest: „Die Überlieferungsgeschichte der Worte und Taten Jesu begann schon im Neuen Testament (...) ihre Vielfalt zwang schon von Anfang an zur Entscheidung (...)“ (367). In diesem Zeichen steht auch des Lukas „intensiver und extensiver Versuch der Hellenisierung des Evangeliums, besonders auch des Spruchevangeliums Q.“ (367)

Die Studie ist entscheidend davon geprägt, daß der Vf. dem Mitarbeiterteam des IQP zugehörte. Der methodische Ansatz, die Darstellung der Probleme des Textes und die generelle Orientierung bezüglich des Textbestandes der Quelle lassen ebenso wie die intensive Dokumentation der Forschungsgeschichte diesen Hintergrund auch immer wieder deutlich werden. Nicht jeder wird dabei freilich – auch wenn er in der vom IQP geleisteten Arbeit einen maßgeblichen Beitrag zur Q-Forschung sieht – die Vorstellung des Vf.s teilen, es sei mit dem Erscheinen der „Critical Edition of Q“ für die Frage nach der Lukasredaktion eine ganz neue Situation entstanden. Der Rekurs auf Q, für wie wichtig man ihn für das Verständnis der beidem synoptischen Großevangelien auch ansehen mag, bleibt weiterhin an die unterschiedlich eingeschätzte Plausibilität und die offenen Fragen einer Rekonstruktion gebunden. Gerade die divergierenden und teilweise auch gegenläufigen Stimmen in der neueren Q-Forschung (bezüglich der Kompositionsformen, unterschiedlicher Rezensionen der Quelle etc.) weisen auf in der Sache begründete Unschärfen, die keineswegs nur randständig sind und durchaus über die Frage nach der möglichen Textgestalt einzelner Belege hinausgehen. Die vom Vf. im zweiten Teil gewählte Konzentration der Textanalysen auf Q 13,18–23,30 mag man im Hinblick auf das Thema der Studie bedauern, sie läßt sich aber damit begründen, daß der Textbereich gerade in quellenkritischer Hinsicht besondere Fragen aufwirft. Lassen sich nämlich die Q-Texte im ersten Teil des lukanischen Reiseberichts bis in die übergreifenden Kompositionsformen hinein relativ deutlich abheben, so zeigt sich von Lk 12,46 an eine stärkere Verschmelzung der Quellen, die eine klare Quellenscheidung ebenso schwer macht wie die Erhebung der lukanischen Redaktion. Der Vf. rekonstruiert bei der Analyse der einzelnen Texte jeweils zunächst deren Bestand in der Quelle und erörtert dann ihre lukanische Rezeption. Die Rekonstruktion folgt dabei bis auf wenige in der Sache unbedeutende Abweichungen der „Critical Edition of Q“. Die Hinweise zur lukanischen Redaktion beschränken sich auch weithin auf die Erklärung des Einzeltextes im Bezug auf die Q-Vorlage. Wie schon bei der Erörterung der Texte auf der Ebene von Q, so tritt auch bei ihrer Erläuterung auf der Ebene des Lukasevangeliums die Frage nach den Kompositionsformen bzw. den größeren Zusammenhängen und Verbindungslinien angesichts der Zielstellung der Arbeit m. E. zu stark zurück. In dieser Hinsicht erweist sich die Konzentration der Textauslegung auf Q 13,18–22,30 dann wohl doch eher als ungünstig, weil für diesen Textbereich wegen der oben angedeuteten Probleme die Bestimmung von übergreifenden vorlukanischen Kompositionsformen mit erheblichen Unsicherheiten und Problemen belastet ist. Allerdings erhält der interessierte Leser in der Detailanalyse eine Fülle von sprachlichen, zeitgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Informationen, die die Lektüre der einzelnen Abschnitte durchaus lohnend macht. Die interessantesten und für das Thema m. E. auch ertragreichsten Ausführungen finden sich im dritten Teil, der die Nachfrage über die speziell untersuchten Texte hinaus generell auf die Fragen nach der lukanischen Rezeption der Redequelle ausweiten will. Im einzelnen fragt der Vf. nach der „literarische(n) Gattung von Q und deren Weiterentwicklung durch Lukas“ (213–232), der „sozialgeschichtliche(n) Verortung von Q und deren Anpassung durch Lukas“ (233–258) sowie nach „einzelne(n) theologische(n) Themen in Q und deren Redaktion durch Lukas“ (259–353). Dieser in besonderer Weise lesenwerte Abschnitt bietet eine Fülle von Information, Durchblicken, Beobachtungen und hilfreichen Ansätzen, die sich für die Frage nach dem theologischen Gefälle zwischen der Quelle und dem dritten Evangelium als hilfreich erweisen.

Chr. Heil hat ausgehend von den Untersuchungen des IQP für einen in der Forschung sehr divergierend ausgelegten Abschnitt des Lukasevangeliums eine informative und materialreiche Studie vorgelegt. Sie bietet in der Betrachtung der lukanischen Redaktion der Redequelle begründete Orientierungen für einen wichtigen Rezeptionsprozeß in der frühchristlichen Tradition.

Ruschmann, Susanne: *Maria von Magdala im Johannesevangelium*. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin. – Münster: Aschendorff 2002. X, 269 S. (NTA.NF, 40), kt € 8,00 ISBN: 3–402–04788–8

Die Freiburger Diss. von Susanne Ruschmann weckt das Interesse: Mit Maria von Magdala im JohEv greift die Vf.in ein Thema auf, bei dem sich die Themen: Frauen in der Jesusüberlieferung, Joh Jesusüberlieferung sowie Jüngerinnen und Jünger in der narrativen Theologie des JohEv überschneiden. Dabei stellen sich gleich mehrfache methodische und theologische Herausforderungen, die R. am Beispiel der „Legendengestalt“ (1) Maria von Magdala sorgfältig angeht.

Ziel ihrer Studien ist die Darstellung Maria von Magdalas im JohEv (3) – hier beobachtet sie zu Recht einen Nachholbedarf, den sie mit traditionsgeschichtlichen Rückfragen und einer umfassenden Interpretation des Joh Zeugnisses abdecken möchte. Dabei geht es ihr insbesondere auch um die theologische Bedeutung Maria von Magdalas als „Jüngerin“, „Zeugin“ und „Lebensbotin“ im JohEv – eine frühe theologische Interpretation dieser Jüngerin Jesu, die gerade so auch ihrer historischen Gestalt gerecht zu werden verspricht (vgl. 4f). Methodisch greift R. das Modell der *relecture* auf, das in Teilen der jüngeren Johannesforschung entwickelt und angewendet worden ist (vgl. 16–23). Überzeugend erkennt die Vf.in im Modell der *relecture* die Möglichkeit, diachrone und synchrone Auslegungsschritte in eine sich wechselseitig ergänzende, literarische und inhaltliche Beziehung zu setzen (Stichwort: organische Fortschreibung), ohne in den Strukturfehler der klassischen (Joh) Literarkritik zu verfallen, die die Unterscheidung von Tradition und Redaktion in gegenseitige Profilierungszwänge führt. Die Autorin orientiert sich hierzu weitgehend an den Veröffentlichungen von J. Zumstein, dessen zurückhaltende Skepsis gegenüber einer zuverlässigen Rekonstruierbarkeit der zeit- und gemeindegeschichtlichen Entstehungssituation sie teilt (vgl. 31f). Inhaltlich verweist R. mit Recht auf die hohe Bedeutung der nachösterlichen Erinnerung für die Joh Hermeneutik (vgl. 32. 244f. 250–252), die auf eine „Strategie des Glaubens“ (J. Zumstein) zielt (vgl. 33–35) und durch die „semantische Achse“ (F. Mußner) des JohEv in 1,11–13 umgesetzt wird (35–37).

(1) Im *ersten exegetischen Hauptteil* bespricht R. die Basis und die Herkunft der Joh Texttraditionen in den synoptischen Evangelien und im Blick auf die vorjoh Überlieferung. Für die synoptischen Evangelien zeigt sich: Maria von Magdala ist „sowohl im Kontext des Todes Jesu als auch im Zusammenhang mit der Entdeckung des geöffneten Grabes verwurzelt, jeweils als Teil einer Frauengruppe, die sie immer anführt und innerhalb derer ihr Name übereinstimmend bezeugt ist“ (42). Fragt man nach der historischen Maria von Magdala, kommt die Vf.in mit Helga Melzer-Keller zu dem Ergebnis, daß Maria von Magdala eine Wandercharismatikerin gewesen ist (43) – innerhalb der Nachfolgegemeinschaft Jesu, die sich durch ein egalitäres, deshalb aber noch nicht frauenemanzipatorisches Ethos ausgezeichnet hat (42–45). Das synoptische Porträt Maria von Magdalas ergibt sich aus Mk 15,40–41 (vgl. die drei Verben: ἀκολουθεῖν, διακονεῖν, συναναβαίνειν und 16,1–8, d. h. ihrer Jesusnachfolge von Galiläa bis nach Jerusalem, ihrer Augenzeugschaft des Kreuzestodes und des geöffneten Grabes am Ostermorgen. Nach Mt 28,9–10 werden Maria von Magdala und „die andere Maria“ (Mt 28,1) einer ersten Christophanie teilhaftig (vgl. Mk 16,9–10); Mt 28,8 und Lk 24,9 stellen sie zudem als erste Verkünderin der Osterbotschaft vor (anders 1 Kor 15,3b–5). Insgesamt ergeben sich eine Reihe von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu dem Joh Zeugnis über Maria von Magdala in 19,25–27 und 20,1–18 (vgl. 54f). Während 19,25–27 sprachlich und inhaltlich eindeutig Joh Züge trägt (Intention: Gründung der neuen Familie Gottes unter dem Kreuz; 63), zusammen mit dem synoptischen Zeugnis aber auf eine sehr frühe Überlieferung zurückweist (96), rekonstruiert R. hinter Joh 20,1–18 drei ursprünglich eigenständige Traditionen: eine Erzählung vom Grabgang der Frauen in Verbindung mit einer Angelophanie, die Erzählung einer Grabinspektion durch Petrus (evtl. mit Begleitung), die Überlieferung einer Erscheinung des Auferstandenen vor Maria von Magdala (76–82). Dabei reichen die Anwesenheit Maria von Magdalas bei der Entdeckung des leeren Grabes und ihr Erstzeugnis für die Auferstehung Jesu und auch die Christophanie vor Maria von Magdala traditionsgeschichtlich sehr weit zurück und lassen eine geschichtlich zuverlässige Überlieferung erkennen (97f).

(2) Der zweite, größere Hauptteil analysiert und interpretiert Joh 19,25–27 und 20,1–18 auf der Ebene und im Licht des Gesamtevangeliiums: Gegen eine bis heute verbreitete Auslegung der Kreuzesszene 19,25–27, die sich mitführend an der Versorgung der nun alleinstehenden Mutter Jesu orientiert, betont R. überzeugend das ekklesiologische Interesse des Evangelisten, der am Kreuz bzw. unter dem Kreuz die Geburt der *nova familia dei* erzählt (103–107). Die Auslegung von Joh 20,1–2,11–18 zielt mit detaillierten Analysen auf den Nachweis, daß der Evangelist am Beispiel Marias einen exemplarisch-österlichen Glaubensprozeß beschreibt. Dabei hebt die Autorin insbesondere auf den Übergang zwischen vor- und nachösterlicher Zeit ab: Maria von Magdala steht an der Schwelle einer neuen Zeit (vgl. 106f. 109f. 161–164. 209. 237). Aufgrund von minutiösen, in dieser Ausführlichkeit neuen Beobachtungen der Parallelen und Analogien zwischen Joh 1,35–51 und 20,1–2,11–18 einerseits (vgl. allein die *verba movendi, dicendi et sentiendi* sowie „suchen“ und „finden“) und zwischen Joh 13,31–14,31 und 20,1–2,11–18 andererseits kommt R. zu dem

überzeugenden Ergebnis: Maria von Magdala wird durch die Begegnung mit dem Auferstandenen zu einer ganzheitlichen Glaubenserkenntnis geführt, die sie ergreift und zur ersten Osterzeugin im JohEv erhebt (119). Johannes erteilt hier „einen zusammenfassenden ‚Intensivkurs‘ in Sachen Jüngerschaft“ (161). Dieser österliche Glaubensweg hat Vor-Bilder in den Jüngerberufungen in 1,35–51, in denen der Evangelist von der in die Begegnung mit Jesus führenden Jüngerschaft und von der in der Begegnung mit Jesus geführten Jüngerschaft handelt (vgl. 141.158–161). Das JohEv erzählt die gelingenden Begegnungen mit Jesus so, daß sie zugleich Berufungscharakter haben (162). Überraschend innovativ ist auch die von R. aufgewiesene Verbindung zwischen dem ersten Teil der joh Abschiedsrede in 13,31–14,31 und Joh 20,1–2.11–18: In Analogie zu 20,1–2.11–18 (und eben nicht in gegenseitiger Disqualifizierung) beschreibt die thematische Linienführung in 13,31–14,31 einen österlichen Glaubensweg: die Überführung aus Trauer und Verwirrung in Verstehen, Glauben und Freude (vgl. 187.207–209). Mit anderen Worten: 14,18–24 läßt sich als Prolepse der Osterbegegnung in 20,1–2.11–18 lesen (vgl. auch hier die Verben, die vielfache Parallelen aufweisen)! Und umgekehrt: Die Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus am leeren Grab ist die narrative Umsetzung des Paradigmas in 14,18–20: „Maria von Magdala durchläuft in ihrer Begegnung mit dem Auferstandenen alle Stationen des Prozesses, der in 14,18–20 zusammengefaßt ist: Sie sieht Jesus und begreift im Hören ihres Namens, daß er sie wirklich nicht als ‚Waisen‘ zurückgelassen hat; sie erfährt so seine Lebendigkeit ζω und kommt so zu der Einsicht, daß dieses neue Leben Jesu auch für sie selbst ein neues, österliches Dasein bedeutet“ (200). Eine weitere enge Verbindung zwischen Joh 14 und Joh 20 liegt im Motiv der Liebe (vgl. 14,21.23 und die spezifische Rezeption von Hld 3,1–4 in 20,11–18), das in Joh 14 entgrenzt wird: „Was Maria erlebt hat, ist jeder Zeit und überall da möglich, wo seitens des Menschen die Voraussetzung dafür gegeben ist: die Liebe zu Jesus, denn nur ihr erschließt sich wiederum seine Liebe“ (207). Damit aber avanciert Maria von Magdala zur Repräsentantin der gesamten nachösterlichen Glaubensgemeinschaft (vgl. 209). Diese Bedeutung Maria von Magdalas entfaltet die Vf.in im folgenden im Blick auf die Beziehung zu den anderen Personen der joh Osterbegegnungen in Joh 20,1–29 und im Zusammenhang des semantischen und theologischen Netzwerkes des gesamten Evangeliums. Abschließend hält die Autorin fest: Maria von Magdala „ist produktives Vorbild auf dem Weg in die Glaubensnachfolge, insofern sie alle, die sich von ihrem Beispiel anleiten lassen, in die Dynamik des Zum-Glauben-Kommens hinein-nimmt. Damit aber ist sie mystagogisches Paradigma für nachösterliche Christusbegegnung: Wer ihre Ostererkenntnis existentiell nachvollzieht, vermag selbst die Gegenwart des Auferstandenen zu erfahren“ (254).

Die methodischen, exegetischen und theologischen Argumentationen und Schlußfolgerungen der Autorin sind sprachlich und inhaltlich durchweg gut nachvollziehbar und überzeugend. Die Verbindung von diachronen und synchronen Analysen gelingt ihr in einer Weise, die das joh Profil Maria von Magdalas im Kontext der joh Ostertheologie ansprechend zum Leuchten bringt. Geradezu glänzend arbeitet sie die joh Erzählstrategie heraus, die Maria von Magdala als Identifikationsfigur für die österliche Spiritualität christlichen Glaubens im Spiegel des JohEv herausstellt (Maria von Magdala als joh Erinnerungsfigur). Diese Arbeit verdient aufgrund ihrer methodischen und inhaltlichen Geschlossenheit und Prägnanz hohe Anerkennung und eine breite Rezeption.

Würzburg

Klaus Scholtissek

Bachmann, Michael: Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithetons *pantokrator*. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2002. 256 S., (SBS 188), kt € 23,90 ISBN: 3-460-04881-6

Die Rede von der „Allmacht“ Gottes ist so selbstverständlich wie problematisch: Wird doch damit üblicherweise die Vorstellung „Gott kann alles“ evoziert, was spätestens angesichts der Shoah zu unüberwindlichen theologischen Schwierigkeiten führt. Im vorliegenden Bd reflektiert Bachmann diese Spannung religionspädagogisch und theologisch. Erhellend erweist sich der historische Blick auf die Entwicklungsgeschichte des Begriffs: „Allherrscher“ (Pantokrator) ist in der LXX gewöhnlich die Übersetzung von Jahwe Zebaoth („Herr der Heere“) bzw. El Schaddai. Mit diesem wohl von den LXX-Übersetzern in Analogie zum „Allbegriff“ der Griechen und in Überbietung der Autokrator-Vorstellung gebildeten Begriff werde die *Souveränität* und *Überlegenheit* Jahwes ausgesagt – nicht sein „alles Können“. Das in der hellenistischen Welt erstaunlich selten belegbare Götterepitheton *παγκράτης* bezeichnet – inhaltlich kongruent – die Souveränität und den Herrschaftsanspruch eines Gottes. Gleiches gilt für das lateinische Äquivalent *omnipotens*. Für Jupiter bzw. andere Gottheiten wird damit ihr Wirkungsbereich bzw. ihre „Mehrmacht“ signalisiert.

Um von dieser Ursprungsbedeutung und Ursprungsgeschichte her geradezu falsche Assoziationen im Blick auf den „Pantokrator“ Gott auszublenden, schlägt B. vor, besser „Allherrscher“ oder „eschatologischer Sieger“ zu gebrauchen: „Um gerade auch diese – Hoffnung widerspiegelnden und freisetzenden – Konnotationen des

Wortes *pantokrator* nicht auszublenden, ihnen vielmehr gerecht zu werden, und um hoffnungsstiftenden Worten und Bildern der jüdisch-christlichen Tradition ihren Raum zu lassen und zurückzugeben, dürfte es sich empfehlen, die Redeweise von Gott als dem *Omnipotenten* bzw. als dem *Allmächtigen* im Christentum weitestgehend zu meiden (...)“ (198).

Münster

Martin Ebner

Bibelwissenschaft

Tübinger Bibelatlas. Auf der Grundlage des Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO), hg. v. Siegfried Mittmann / Götz Schmidt. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2001. 11 S., 25 Karten, Ln € 66,00 ISBN: 3-438-06022-1 (Deutsche Bibelgesellschaft) / 3-89500-217-8 (Dr. Ludwig Reichert Verlag)

Aus dem „Tübinger Atlas des Vorderen Orients“ (abgeschlossen 1992) sind hier die wesentlichen Karten des Vorderen Orients und des Mittelmeerraumes zu einem verlässlichen wie detaillierten Bibelatlas zusammengestellt. Einige der Karten wurden zu diesem Zweck überarbeitet; eine Karte zu Archäologie und Geschichte des Sinai (mit Nebenkarten des östlichen Nildeltas und Midians) wurde neu erstellt. Der Zeitraum umfaßt biblische Zeitgeschichte und Spätantike, ergänzt durch eine Karte Palästinas um 1920. Die Einführung sowie der Kommentar zur Sinai-Karte sind in Deutsch und in Englisch abgefaßt. Dem Atlas beigelegt ist ein ausführliches Register (95 S.) der in den Karten verzeichneten Eigennamen. Die Karten selbst sind von einer Reichhaltigkeit an topographischen, archäologischen und historischen Details angemessenen und für die Nutzung praktikablen Größe von ca. 50 × 70 cm; gründliche Legenden sind ihnen jeweils beigegeben. Leicht handzuhabende Faltungen bringen die Karten in ein noch zu vertretendes Buchformat. Über den Kreis der einschlägigen Fachwissenschaften hinaus eröffnet der Atlas auch dem interessierten Laien wertvolle Anschauungen zu Topographie und Geschichte der biblischen Landschaften – neben der Mühewaltung der Hg. und Bearbeiter auch eine bemerkenswerte verlegerische Leistung.

Münster

Reinhard Hoeps

Fundamentaltheologie

The Blackwell Companion to Political Theology, hg. v. Peter Scott u. William T. Cavanaugh – Oxford: Blackwell Publishing Ltd 2004. 566 S., hardcover £ 85,00 ISBN: 0-631-22342-8

Das Handbuch vermittelt einen weit gefaßten Überblick über Quellen, Protagonisten, Positionen und Herausforderungen politischer Theologie. Ausgehend von einem expansiven Verständnis pol. Theol. als Analyse und Kritik politischer Arrangements aus der Perspektive differierender Interpretationen der Wege Gottes in und mit der Welt wird die Thematik in den fünf Teilen des Bd.es in 35 Beiträgen, die zumeist aus dem anglo-amerikanischen Raum stammen, entfaltet. Im einzelnen thematisiert das Buch historische Ressourcen (I.), Personen und Strömungen (II.), zentrale systematisch-theologische Themen (III.), Strukturen und Bewegungen (IV.) sowie Perspektiven (V.), bei denen theologische Reflexion und Fragen politisch-gesellschaftlicher Organisation aufeinandertreffen und aufeinander bezogen werden.

Der Teil I (5–90) widmet sich diversen Primärquellen der christlichen Tradition, aus denen Theologen bei der Erarbeitung pol. Theologien schöpfen. Außer der Schrift des AT (W. Brueggemann) und des NT (Ch. Rowland) kommen als drei maßgebliche theologische Traditionen Augustinus, Thomas v. Aquin sowie (sehr knapp) Positionen der Reformation (Luther, Müntzer, die Täufer und Calvin) zur Sprache. Der erste Teil schließt mit einem Artikel zur Liturgie, in dem B. Wannenwetsch den öffentlichen Charakter und die politische Natur des christlichen Gottesdienstes darlegt, dessen Bedrohung von innen durch die Privatisierung und von außen durch die Zivilreligion er prägnant herausstellt, um von Luthers pol. Theol. her „the eucharistic restitution of the political animal“ (84) anzusprechen.

Ein weites Spektrum pol. Theologien präsentiert der umfangreichste Teil II (91–316), angefangen vom östlich-orthodoxen Denken der ersten Hälfte des 20. Jh.s (Bulgakov, Evdokimov, Skobtsova) über Carl Schmitt, laut M. Hollerich „the twentieth-century godfather of political theology“ (107), Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer, dessen Wiederentdeckung der pol. Bedeutung der sichtbaren Kirche S. Hauerwas ins Zentrum seiner Darstellung rückt. Mit John Courtney Murray, William Temple und Reinhold Niebuhr werden drei einfluß-

reiche anglo-amerikanische Positionen liberaler theologisch-politischer Ethik bzw. Sozialethik gewürdigt. Der fem. Theol. nehmen sich zwei Beiträge an. In „Feminist Theology, Southern“ stellt Kwok Pui Lan afrikanische, asiatische und lateinamerikanische Stimmen von Frauen (Mary John Mananzan, Mercy Amba Oduyoye, Ivone Gebara et al.) vor, die sich mit dem westlichen Imperialismus und Kolonialismus sowie der Unterdrückung der Frauen auseinandersetzen und zugleich dem Kampf für das Überleben und gerechte und gute Leben aller inklusive der Ökogerechtigkeit verschrieben haben. Bei E. Graham kommt das nördliche Pendant des theol. Feminismus, repräsentiert durch Elisabeth Schüssler Fiorenza (daß ausgerechnet die feministische Autorin Graham jene ihres dezidiert beibehaltenen Namens Schüssler beraubt, mutet merkwürdig an), Judith Plaskow, Delores Williams, Ada-Maria Isasi-Diaz u.a., als eine Theologie zur Sprache, welche sich zunächst als Theologie der Befreiung verstanden hat, angesichts der „plurality and specificity of feminist, womanist, and *mujerista* communities“ aber Schwierigkeiten bekommen hat, „in claiming a universal subject, 'Woman', as the basis of emancipatory knowledge“ (221). In weiteren Artikeln werden die Ansätze von Johann Baptist Metz (J. M. Ashley), Jürgen Moltmann (N. Adams) und Gustavo Gutiérrez (R. S. Goizueta) ebenso pointiert wie empathisch präsentiert. Pol. Theologien in Asien beleuchtet A. Pieris, wobei er zum einen zentrale Themen asiatischer Befreiungstheologie wie Religiosität und Armut herausstellt, zum anderen Ansätze der koreanischen Minjung- und indischen Dalit-Theol. anführt. Schwarze pol. Theologien in den USA, Südafrika, der Karibik und Großbritannien nimmt sich M. S. Copeland vor, die zusammenfassend fünf neue Verantwortlichkeiten für schwarze Theol. festhält (282ff). Am Ende des zweiten Teils wird – sonst nirgends in diesem Bd – ein Mitautor zum Gegenstand eines Artikels: Stanley Hauerwas, dem R. R. Reno „conservatism with respect to the church“ attestiert, welcher einen „liberalism with respect to all other forms of power“ (314) produziere, nämlich im Sinne der Distanzierung von allen ökonomischen, politischen und militärischen Mächten, die die Gegenwart dominieren.

Der dritte Teil trägt den Titel: „Constructive Political Theology“ (317–420). In den Texten werden die pol. Implikationen wichtiger christlicher Lehren bzw. dogmatischer Themen eruiert. K. Tanner befaßt sich eingangs mit der Trinität. Sie kritisiert die an die Trinität gestellten „aufgeblasenen“ Ansprüche, markiert die Probleme, welche sich trinitarischen Theologien bei der Entfaltung der pol. Implikationen der Trinitätslehre mit Blick auf die menschlichen Beziehungen stellen und behauptet, letztere spiegelten die Trinität nur „in ways appropriate to the finitude and sinfulness of human creatures“ (331). P. Scotts Interesse gilt dem Thema „Schöpfung“, das er als das theol. Problem der politischen und natürlichen Ordnung beim Anordnen der Geschöpflichkeit begreift und in Form einer trinitarischen Schöpfungslehre angehen will, welche Gottes Geschöpfe als exzentrisch, nämlich „oriented on the triune One who is beyond manipulation“ und „orientated on one another in receiving and giving“ (345) versteht. R. Schwager skizziert im Artikel „Christology“ die Grundzüge seiner an Girard und Balthasar geschulten dramatischen Theologie. Er hält fest, die Innsbrucker dramatische Theologie begrüße theol. Ansätze, welche der Kirche als öffentlicher und institutioneller Gemeinschaft politische Bedeutung zuerkennen. „Thus a political theology, at a most fundamental level, needs a theology of the church.“ (353) T. J. Gorrige beleuchtet den Zusammenhang von „Sühne“, Versöhnung, Vergebung und Solidarität. Das Thema „Geist“ wird bei M. L. Taylor zunächst in Gestalt einer biblisch orientierten „Mystical Politics of Liberation“ (378) eingeführt, dem historische Ausführungen über den „gleichmachenden Geist“ folgen, der sich in den Befreiungskämpfen des revolutionären Atlantiks artikuliert hat, um bei Wegmarken einer pol. Theol. des befreienden Geistes zu enden, welcher interkontinentale und interkulturelle Gemeinschaft umfasse, charismatische und pfingsterliche Gruppen einbeziehe und dem interreligiösen Charakter zukomme. Im Artikel „Church“ arbeitet W. T. Cavanaugh die politischen Implikationen zweier theologischer Grunddaten heraus, daß es zum einen keine von der Heilsgeschichte getrennte politische Geschichte gebe und zum anderen die Kirche für die Heilsgeschichte von unentbehrlicher Bedeutung sei. Er kritisiert die „Politically Indirect Ecclesiology“ (399) der Ansätze von Maritain, Murray und Metz (bei dem er sich allein auf die „Theologie der Welt“ bezieht) und favorisiert Positionen, welche wie Oliver O'Donovan und Hauerwas die Kirche als Gemeinwesen begreifen, das eine „different sort of politics“ (404) verkörpere. R. W. Jensen gibt zum Thema „Eschatologie“ einen biblisch-historischen Abriss des Verhältnisses von Eschatologie und Politik, welcher auf das Gemeinwesen Gottes zielt, und betont die pol. Berufung der Kirche, Zeichen des Eschatons sowie Tor zum eschatologischen Gemeinwesen zu sein.

Im etwas disparaten Teil IV (421–500) stehen einige wichtige Strukturen und Bewegungen der Gegenwart aus theol. Perspektive zur Debatte. D. M. Bell jr. befaßt sich unter dem Titel „State and Civil Society“, ausgehend von der Einsicht, daß „every theology embodies, either implicitly or explicitly, a *mythos*, a vision of how human communities ought to be organized“ (423), mit zwei Traditionen pol. Theol., die er als die dominante einerseits, die emergente andererseits einander konfrontiert. Zur ersten, welche die Moderne nicht fundamental in Frage stelle und selbst in ihrer revolutionären Gestalt dem modernen Mythos von Politik als Staatskunst aufsitze, zählt er Metz, Moltmann und Sölle, die lateinamerikanische Befreiungstheol. sowie nordamerikanische Positionen öffentlicher Theol. (Neuhaus, Thiemann, Stackhouse). Die durch Hauerwas, Milbank und O'Donovan repräsentierte emergente Tradition biete dagegen im Geiste Augustins eine alternative Lesart von Staat und Zivilgesellschaft. Sie entlarve die „political captivity“ (434) der dominanten Tradition pol. Theol. und mache sich zugleich für eine wahre Politik stark, welche sie in der Kirche und in den Praktiken, die diese di-

stinkte Gemeinschaft konstituieren und bestimmen, verkörpert sehe. J. W. de Gruchy schreibt zum Stichwort „Democracy“. Der Südafrikaner hat aus den Erfahrungen des Kirchenkampfes gegen das Apartheidsystem ein positiveres Verhältnis zur Demokratie als seine postliberalen MitautorInnen. Er würdigt die liberale Tradition, welche zur Entwicklung der Demokratie enorm viel beigetragen habe, allerdings durch die egalitäre Tradition zu ergänzen und zu korrigieren sei. Ihm liegt die in verschiedenen Teilen der Welt vor sich gehende Demokratisierung am Herzen, zu der in der Zivilgesellschaft agierende Glaubensgemeinschaften nicht zuletzt durch ihre kritische Theologie sowie ihr prophetisches Zeugnis Wichtiges beizusteuern hätten. M. A. Hewitt thematisiert das Verhältnis von pol. Theol. und Kritischer Theorie. Sie zeigt Verbindungen und Resonanzen von Metz und Moltmann zur Frankfurter Schule auf, bringt aus der Sicht der Befreiungstheologie sowie von Charles Davis und Gregory Baum neue Konstellationen ins Spiel und fragt, ob die öffentliche Theol. gegenüber der pol. Theol. regressiv sei, was sie mit Blick auf die theol. Habermasrezeption, zu der sie freilich nur zwei US-Amerikaner anführt, bejaht. Von C. Pickstock stammt der hoch spekulative Artikel „Postmodernism“. Ihre primären Gesprächspartner sind dabei Lévinas, Deleuze und Badiou. Der Ethik von Lévinas bescheinigt die Vf.in einen durch ihren reaktiven Charakter bedingten hoffnungslosen Formalismus, in Badiou's Pauluslektüre nimmt sie das allerdings gottlos bleibende Ereignis der Gnade wahr, weshalb sie gegenüber den postmodernen säkularen Theologien eine echte theologische Alternative fordert, die sie im Denken der Inkarnation und Vergöttlichung findet sowie in „the search for a liturgical practice that would allow for the continuous arrival of the divine glory to humanity“ (484). Die Globalisierung beschäftigt P. Sedgwick, wobei er behauptet, das Phänomen der ökonomischen Globalisierung als radikal neu zu bezeichnen, sei ein Mythos. Er spricht den angesichts der „vibrancy of migrant social networks“ (491) unhaltbaren Fehlschluß urbaner Globalisierung an, um dann in Anknüpfung an Martha Nussbaum und Amartya Sen festzuhalten, die angemessenste pol. Theol. sei lokal, kontextuell und in den Städten der sich entwickelnden Welt zu finden. Für das Christentum stelle sich in dieser Situation insbesondere die Frage einer Neubestimmung von Mission im Sinne ihrer Kontextualisierung sowie das Problem des Umgangs mit den entstehenden multiplen Identitäten.

Der als Erwiderung auf die Beiträge des Bd.es aus islamischer und jüdischer Sicht gedachte Teil V „Perspectives“ (501–534) umfaßt zum einen den Aufsatz „The Islamic Quest for Sociopolitical Justice“, in dem B. M. Khir, ohne auch nur einen einzigen der bisherigen Titel oder AutorInnen zu erwähnen, islamische Quellen politischen Denkens anführt und die Vorstellungen soziopolitischer Gerechtigkeit dreier islamistischer Denker skizziert, des Ägypters Sayyid Qutb, des Pakistanis Sayyid Abul A'la Al-Mawdudi und des Libanesischen Muhammad Husayn Fadlallah. Zusammenfassend konstatiert Khir: „The cry for justice is loud within the current Islamic reform movements and has its roots in Islamic tradition and history. Most of these groups believe in Islam as a total system of life, and it is this vision that makes them struggle for its realization.“ (516) Abschließend unterbreitet P. Ochs in „Abrahamic Theo-politics: A Jewish View“ einen Vorschlag zu einer in „Abrahams Zeit“ als Versammlungsort jüdischer, christlicher und muslimischer Denker und Führungspersönlichkeiten lokalisierten abrahamischen Theo-Politik, die er am Beispiel der Arbeit des interreligiösen „Children of Abraham Institute“ illustriert. Diese Pol. vollziehe sich im Übergang „From Practice to Scriptural Reading“ (524). Sie wird von Ochs in kommentierender Auslegung von Texten des Buches Genesis erläutert. Zudem bringt er im Rückgriff auf diverse MitautorInnen des Bd.es unterstützende christlich-theologische Argumente für eine solche abrahamische und christliche Theo-Politik bei, die ihm zufolge eine Bibel basierte narrative Theologie darstellt, welche sich als immer theologische und politische Arbeit mit Blick auf die Erlösung der ganzen Menschheit und insofern als eine eschatologische Praxis begreift, die zugleich gegen Tendenzen innerhalb jedes der einzelnen „Häuser Gottes“ (spricht: Religionen) angeht, den „Versuchungen Kains“ als der gewalttätigen Selbstbehauptung zu erliegen.

Der „Companion to Political Theology“ stellt aus meiner Sicht die Bedeutung sowie die Unverzichtbarkeit des Politischen für die Theologie eindrucksvoll heraus. Der Bd bietet ein brauchbares Arbeitsinstrument sowie ein im großen und ganzen zuverlässiges Nachschlagewerk, das solide Informationen über und zumeist faire Einschätzungen im Hinblick auf wichtige Personen, Positionen und Projekte pol. Theol. im weiteren Sinne bereitstellt. Eine gewisse, von den Hg.n konzedierte Beschränkung liegt in der Konzentration auf den europäisch-nordamerikanischen Bereich. Dem Buch hätte eine Differenzierung und Präzisierung des allzu weit gefaßten Begriffs pol. Theol. gut getan, welche (allerdings verkürzt) einzig im Beitrag von D. M. Bell jr. unternommen wird. Eben dieser Aufsatz führt mit seiner Gegenüberstellung einer dominanten „political theology proper“ (429) (Metz, Moltmann, Sölle), die er fälschlicherweise als staatsbezogen ausgibt, und der er die kirchenbezogene emergente Tradition pol. Theol. entgegenstellt, auf eine falsche Fährte. Bell vermittelt den voreiligen Eindruck, erstere habe mit ihrer intrinsischen Verbindung zum Projekt der Moderne abgewirtschaftet und sei dabei, von einer postliberalen neuen, mehr oder weniger radikal orthodoxen Tradition dezidiert kirchlicher pol.

Theol. abgelöst zu werden. Diesen Eindruck bestätigen diverse andere Artikel. Daß der postliberale kirchliche Kommunitarist S. Hauerwas als einziger nicht nur Autor, sondern auch Gegenstand eines Beitrags und zudem die am häufigsten herangezogene Referenzfigur des gesamten Bd.s ist, spricht ebenfalls dafür. Hauerwas' prononcierte Position läßt sich indes kaum als pol. Theol. auffassen; es handelt sich, wie A. Rasmussen (vgl. ders., *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Lund 1994; dazu meine Rez.: E. Arens, *Kirchlicher Kommunitarismus*, in: *ThRv* 94 (1998) 487–500, 492ff) pointiert herausgearbeitet hat, vielmehr um eine auf die Kirche zentrierte „theologische Politik“. Während sich im historisch-referierenden Überblickteil II des „Companion“ in der Tat Aufsätze von SympathisantInnen pol. Theol. finden, bleibt diese Position in den systematisch-konstruktiven Teilen III und IV mit Ausnahme von M. A. Hewitt nahezu unberücksichtigt bzw. wird, ohne daß auf aktuelle Arbeiten pol. Theol. aus den letzten Jahren überhaupt eingegangen würde, bei Cavanaugh und Bell für überholt erklärt. Statt einer gesellschaftlich orientierten, gesellschaftstheoretisch informierten und gesellschaftskritisch verfahrenen pol. Theol. läuft das, was im „Companion“ systematisch favorisiert wird, auf einen theol. Ekklesiozentrismus hinaus, eine postmodern-augustinische Version jenes „ecclesiastical narcissism“ (402), den Gutiérrez einst dem Thomisten Maritain vorgeworfen hat.

Der Titel „Companion to Political Theology“ ist ebenso plakativ wie unpräzise. Um den diversen und kontroversen theologischen Reflexionen des Politischen gerecht zu werden, wäre es m. E. geboten, zu differenzieren zumindest zwischen 1) staatstheoretisch-legitimatorischer pol. Theol. im Sinne und Gefolge Carl Schmitts (zur Aktualität vgl. J. Manemann, Carl Schmitt und die Politische Theologie, Münster 2002), 2) Formen von Staatstheologie, deren rassistisch-repressive Variante das südafrikanische „Kairos Dokument“ von 1985 prägnant analysiert und prophetisch denunziert hat, 3) sozialetischen Theologien des Politischen, welche pol. Theorien, Institutionen bzw. Organisationen zum Gegenstand haben, 4) gesellschaftskritisch orientierten pol. Theologien, wie sie die neue Pol. Theol. ausmachen, 5) postliberalen Ansätzen kirchlich-kommunitärer theol. Politik, 6) öffentlichen Theologien, die den Beitrag religiöser Gemeinschaften im Blick auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit eruieren und reflektieren, 7) befreiungstheologischen Positionen und Optionen.

Luzern

Edmund Arens

Dogmatik

Miguelbrink, Ralf: Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. 168 S., kt € 19,90 ISBN: 3-534-15582-3

Mit dem vorliegenden Buch beabsichtigt R. Miguelbrink, die biblische „Botschaft vom Zorn Gottes“ (10) zur Geltung zu bringen. Es hat in diesem Anliegen einen Vorläufer oder großen Bruder in der Habil. M.s („Der Zorn Gottes“, Freiburg et al. 2000; vgl. *ThRv* 97[2001], 214–218), wovon es aber mit keinem Wort spricht. Das christliche Selbstverständnis sei, wie es in der Einleitung heißt, von dem Widerspruch gezeichnet, einerseits im biblischen Zeugnis mit einem Gott konfrontiert zu werden, der „ganz zentral bestimmt zu sein scheint von seinem Zorn“, andererseits aber „die Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes exklusiv in das Zentrum der christlichen Gottesrede zu stellen“ (9). Diese Diagnose stellt zwei auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelte Thesen auf, die zu befragen sind: Ist der Zorn-Diskurs zentral für das biblische Gottesverständnis? Leidet das von uns heute in Verkündigung und Wissenschaft durchschnittlich gegebene Glaubenszeugnis an einer verkürzten, halbierten, geschönten Gottrede? Letztere Frage erfährt eine Verschärfung, wenn mit der Botschaft vom menschenfreundlichen Gott einigermaßen insinuatив verknüpft wird, daß Menschen „unter dem Begriff des Heils den Kult ihrer eigenen Phantasien und Sehnsüchte pflegen“ (10), also einem Projektionsgott frönen.

M. begibt sich auf eine große Reise im Zeichen des Zorns, beginnend mit der Nähe eines Zorn-Motivs zu numinoser Naturgewalt („Sturm“) in den Anfängen des Jahwe-Glaubens (13–15); über verschiedene Verortungen besagten Motivs in schriftprophetischer Gesellschafts-, Macht- und Kultkritik (15–26); über die (sich in Ez an-

kündigende) Individualisierung des Adressaten göttlicher Zorneszuwendung im Deuteronomismus (26–33); Station machend dann bei einer hermeneutischen Zwischenreflexion zum bisher Besichtigten (33–41); darauf in einer Zone des Einspruchs gegen die Rede vom Zorn Gottes zwischen Thomas von Aquin, dem Buch Jona und der Priesterschrift kreuzend (41–49); in letzterer eine Umsetzung der Rede vom Gotteszorn in eine Theologie der Sühne wahrnehmend (48–56); weisheitlich zunächst ein Desinteresse an einem dem souverän-transzendenten Gott unangemessenen Zorn-Motiv beobachtend, das dann in der Krise weisheitlichen Denkens im Buch Ijob eine Renaissance erfährt (56–67); im (makabäischen und apokalyptischen) Frühjudentum die Verblässung der Zornesmetaphorik analysierend (67–73); ihr Wiederaufleben in der Bußpredigt des Täufers verbuchend (73–79); Jesu *basileia*-Botschaft und Tod, sowie das soteriologische Deutungsspektrum vom Lösegeldgedanken über die Satisfaktion, den wunderbaren Tausch, bis hin zur Stellvertretung zornes-theologisch deutend (79–97); Paulus und die Johannesoffenbarung nachtragend (97–102). Ein zweiter Gang befaßt sich mit systematischen Bearbeitungen des Gotteszorns oder mit diesbezüglich relevanten theologischen Positionen (103–141); schließlich wird der systematisch-theologische Aufriß einer Theologie des Gotteszorns versucht, und zwar unter der Leitfigur des Dramatischen (142–161), weswegen es nicht überraschen mag, daß die Entwürfe Rene Girards und Raymund Schwagers doppelt, partiell gar als Doublette zu Wort gebracht werden (121–124; 139–143).

Im Nachvollzug des in diesem Buch vorgelegten Denkwegs, dessen einzelne Etappen manches Mal eine schlüssigere Verfassung vertragen hätten, öffnet sich eine vielstimmige Rede vom Zorn Gottes; man möchte, durch M. belehrt, eigentlich den Singular für den Gotteszorn-Diskurs nicht mehr gelten lassen: Es gibt keinen konsistenten, die biblisch-christliche Überlieferung stabil durchprägenden Gotteszorn-Diskurs, eher einzelne, zueinander diskontinuierliche, ja dissonante Rede-Orte der Zorn-Gottes-Motivik. Die These von einer zentralen Bedeutung dieses Motivs für das biblische und christliche Gottesverständnis könnte sich dann als Konstruktion herausstellen, als Deutung. Dadurch blüht sie keineswegs unmittelbar ihre Legitimität ein, gleichwohl unterliegt sie einer Statusverschiebung: Sie kann nicht mehr beanspruchen, sozusagen die Summe der Selbstaussage einer Tradition zu sein; sie ist vielmehr ein Deutungskonzept in systematisch-theologischem Zugriff. Die erste Frage zur analytisch-hermeneutischen Erschließung eines solchen Deutungskonzepts muß dessen Anhaufpunkt am Interpretandum gelten. Der Befund ist aufschlußreich und scheint die Interpretationskraft des Zorn-Gottes-Konzepts zu bestätigen: Das, was als Zorn Gottes gewissermaßen phänomenal identifiziert wird, ist nämlich nicht eine eindeutige, eng begrenzte ‚Wirklichkeit‘, etwa eine Reaktions- oder Handlungsweise Gottes, sondern ein ganzes Bedeutungsfeld, das die beiden für die Rede vom Zorn Gottes konstitutiven Bereiche, Gott und Mensch bzw. Welt, von vornherein aufeinander bezieht: Die Deutekategorie Zorn Gottes ist nicht nur auf Gott applizierbar, sondern auch auf den Menschen, auf sein Handeln, auf die Wirklichkeit, die er durch sein Handeln hervorbringt und bearbeitet. M. scheint aber die hermeneutische Chance, die in dieser Brückenfunktion des Zornesmotivs liegt, nicht reflexiv wahrzunehmen oder nicht aufgreifen zu wollen; vielmehr schwankt er unentschieden, ob er den Zorn bei Gott selbst verorten soll oder doch eher in der Wahrnehmung Gottes durch den Menschen (107–109). Beides ließe sich begründen. Die Hinneigung zu letzterem wirkt sich als tendentielle Absorbierung Gottes in der Erkenntnis und im Beziehungshandeln des Menschen aus (109), was erkenntnistheoretisch und auch theologisch waghalsig ist. Der sich hier andeutende Subjektivismus spricht nun aber dafür, den Zorn doch auch für die Seite Gottes zu veranslagern: Der Zorn Gottes kann nicht nur durch ein Sich-Bewegen des Menschen ‚hervorgebracht‘ werden, ohne daß hier in irgendeiner Weise eine Aktivität Gottes mit auszusagen wäre.

Im Verfolg der Frage, wie das theologisch ausformuliert werden könnte, zeigt sich freilich die ursprüngliche Begrenztheit der Zorn-Gottes-Rede. Darin, daß sie überhaupt Gott und Mensch interpretatorisch aufeinander beziehen kann, beruht sie auf einer zu ihr vorgängigen Verbundenheit von Gott und Mensch. Die Kunst eines Zorn-Gottes-Diskurses zeigt sich mithin daran, ob er diese ihm vorgängige Verbundenheit zur Sprache zu bringen vermag oder nicht. Die Vorstellung, daß Gott sich ‚zentral‘ im Zorn der Welt und dem Menschen zuwendet, wäre absurd, oder bezeugte die Realität einer (dann von Gott gewollten) absurden Welt. Der Grundakt göttlicher Zuwendung zur Welt kann deswegen nur als ein die Welt und den Menschen be-

jahender, wollender, gutheißender Akt verstanden werden, der als initialer und erhaltender Akt göttlicher Selbstkundgabe ex nihilo schöpferisch, verlebendigend ist. Jede irgendwie im Deutungshorizont der biblisch-jüdisch-christlichen Überlieferung mögliche Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch bzw. Welt kann nicht anders als in einem Denken der fundamentalen, fundierenden Affirmation der Welt durch Gott geschehen (gegen M.s Formulierung von einer „spezifisch christlichen *Gegnerschaft zur Welt*“, 148). Die Rede vom Zorn Gottes als interpretierende Verknüpfung von Gott und Welt kann folglich kein eigenständiger, zentraler, sondern lediglich ein nachgeordneter Diskurs sein, der sich nicht von selbst versteht, sondern auf den erklärenden Bezug zur grundsätzlichen Affirmation angewiesen bleibt. Nicht kann also „vom Heil nur auf dem Hintergrund des göttlichen Zornes gesprochen werden“ (124), sondern vom Zorn Gottes nur in Bezug auf die Bejahung von Welt und Mensch in der Liebe Gottes. In dieser sekundären Position steht der Zorn freilich für eine bedeutsame Modifikation der primären Rede von der Bejahung der Welt durch Gott, eine Modifikation, die ganz auf der Linie jenes primären Ja liegt, indem sie es in die Konflikte der Welt hinein trägt.

Vor diesem Hintergrund kommt der Zuordnung des Gotteszorns zu einer (analog zu verstehenden) Lehre der Affekte Gottes durchaus Plausibilität zu, kann doch der Zorn als ein Modus der Zuwendung Gottes zu den Menschen und zur Welt aufgefaßt werden. (Vgl. aber M.s skeptische Reserve gegenüber einer solchen Zuordnung, die er im Ausgang von Laktanz diskutiert; 106–109.) Könnte man nicht, sehr nah zu M. und doch anders als er, sagen, der Zorn Gottes sei ein ‚Affekt‘ Gottes, getragen von seiner bejahenden und schöpferischen Liebe zur Welt und zum Menschen, den er in seiner Freiheit will, ein Affekt in Hinordnung zur Liebe Gottes, in welchem Gott auch die Konsequenz eines vom Menschen in seiner von Gott gewollten Freiheit gesprochenen Nein zu ihm trägt, so daß mit M. von der Dimension der Ohnmacht des Zorns (108) zu sprechen ist: Gott ist ‚ohnmächtig‘ hinsichtlich der Freiheit, die er gewollt hat, deren negative Konsequenzen er ‚zornig‘ verwirft. Es kann theologisch sinnvoll von einem ohnmächtigen Zorn Gottes gesprochen werden, insofern damit zum Ausdruck gebracht werden soll, daß der die sündhaften Handlungen der Menschen verwerfende Gott den sündhaft handelnden Menschen im selben Moment würdigt. Eine insbesondere vor dem Hintergrund der Troststruktur apokalyptischer Literatur sich nahelegende Rede von einem machtvoll sich gegen menschliche (und apokalyptisch: gegen kosmische) Widerstände durchsetzenden Zornes- und Gerichtshandeln Gottes wird diese grundsätzliche Würdigung des Menschen in seinem Freiheitsvollzug durch Gott mit aufnehmen müssen. Ein Gott, der Freiheit gibt und sie angesichts der Folgen des Freiheitshandelns ‚machtvoll‘ wieder zerstört, ist gerade kein mächtiger, sondern ein schwacher Gott. Zu ihm wird ein Mensch aus seiner Not nicht beten wollen.

Die zur göttlichen Bejahung der Welt, oder zum Geliebtsein der Welt und des Menschen durch Gott, sekundäre Position des Zorns wiederholt sich in dem von M. mehrfach traktierten Gerichtsmotiv (73–79; 127f: 149–156). Vielleicht läßt es sich so sagen: In den von Menschen hervorgebrachten und / oder bearbeiteten Wirklichkeitskontexten vergegenwärtigt sich die Liebe Gottes als allem Unrecht, aller Unterdrückung, Erniedrigung und Ausbeutung kontrastierende Gerechtigkeit. Sie ist sowohl kontrafaktischer Imperativ des Sein-Sollenden als auch Verheißung der sich endgültig durchsetzenden, Recht (auch rückwirkend) aufrichtenden Liebe Gottes. Eine Liebe, die nichts verdeckt, sondern alles offenlegt und zu seinem Recht kommen läßt: die Zerstörung wie auch das Heilvolle in der Geschichte menschlichen Tuns und Leidens. Die Nähe des Zornesmotivs zur Gerichtsthematik ist evident; der sich selbst ‚affektiv‘ an die Welt gebunden habende Gott kann angesichts der in ihr waltenden Unrechtsverhältnisse nicht ‚unberührt‘ bleiben. Dabei könnte in Rückgriff auf ein Axiom K. Rahners die Nähe Gottes in dem Gedanken zur Geltung gebracht werden, daß Gott sich ‚am Menschen‘ und nicht ‚an sich selbst‘ bis hin zum Zorn berühren läßt; die Objektivation dieses Berührtseins ist die Aufrichtung von Gerechtigkeit im Gericht.

Und wird man nicht ähnlich auch von der Passion und vom Kreuzestod Jesu sprechen müssen? Nämlich daß in Jesu Leid und Tod zunächst nicht der Heilswille Gottes, sondern der Zerstörungswille menschlicher, religiös-politischer Macht manifest wird (dieser erste Schritt im Einklang mit M.; vgl. 87f); daß weiters nicht Passion und Tod Jesu selbst zum Offenbarungsereignis werden (so aber M., 153), sondern der Tod Jesu in der ihm zu eigenen Dimension des Schei-

terns ernst genommen wird und die Rede von der Auferweckung Jesu gegenüber einer allzu gewissen Deutungsverfügung über Jesu Tod mindestens als Bedeutungsvorbehalt zur Geltung gebracht wird, von welchem her erst (auch wenn er als Ausgangspunkt einer Argumentation reflexiv nicht einholbar ist) von Jesu Tod gesagt werden kann, daß in ihm etwas offenbar wird – nämlich zunächst das Nicht-Scheitern Jesu in seinem Scheitern: sein Gehen in den Tod als Bezeugung seiner Treue zur von ihm verkündeten Botschaft, zum in Jesu Lehre und Praxis vergegenwärtigten Heilswillen des Vaters, zu den Menschen, die ihm vertrauen: das Gehen Jesu in den Tod als unreduzierbare Freiheitstat, und nicht der Tod Jesu als „eschatologische Notwendigkeit“ (89; vgl. 87, 85, 83), was die Tat Jesu zur Emanation eines heilsökonomischen Mechanismus degradieren würde. Sodann offenbart sich aus der Auferstehungsperspektive im Tod Jesu, daß dieses in den Tod führende Treue-Zeugnis Jesu sozusagen von Gott gegenzeichnet worden ist, indem er durch das Scheitern hindurch Jesus ins Recht setzt. In Jesu Tod setzt sich, von der Auferweckung her gelesen, Gott subversiv durch, menschliche Machtpräationen und -strukturen unterlaufend, ihnen auf ganzer Linie nicht Recht gebend. Gottes Selbstdurchsetzung geschieht gerade nicht als symmetrischer Machterweis in Konfrontation mit menschlicher Macht, sondern so, daß er diese völlig ins Leere laufen läßt. Es ist also nicht die „machtvoll sich durchsetzende Lebensfülle Gottes“ (155), die Jesu Tod in einen Sieg umdeuten läßt; viel zutreffender sind die wenige Zeilen später notierten Wirkweisen Gottes des Sammelns, des Inspirierens, des Vertrauens-Stiftens, des Gewalt-Überwindens; die je größere Macht Gottes ist eben nicht via eminentiae auf der Linie menschlicher Macht erschließbar, sondern als deren Subversion und Delegitimierung. M.s Text hat sich aber die Rede des Gewaltsamen und Machtvollen selbst allzusehr zu eigen gemacht, bis hin zur (an C. Schmitt gemahnenden) These, daß das „Gericht [...] immer die gewaltsame Herstellung des Rechtszustands“ intendiere (151).

Wenn in Jesu Tod etwas Heilsames vermerkbar ist, und das ist die Aussage der christlichen Überlieferung von Anfang an, dann doch gerade nichts Macht- oder gar Gewaltsames, nichts also, was bloß die Überbietung jener menschlichen Gewalt, durch die Jesus zu Tod gekommen ist, darstellen würde. Wenn der Tod Jesu von Gott her gelesen werden darf, also in einer Perspektive des Heils (eher als in einer des Zorns), dann als zugleich zu den Bedingungen menschlicher Machtverhältnisse und gegen sie geschehendes Ereignis der Selbstvergegenwärtigung Gottes. Der Tod Jesu kann nicht an sich machtvoll Offenbarung Gottes sein, als würde er in der Intention des göttlichen Heilsplans liegen. Er ist die Würdigung menschlichen Freiheitshandelns als Aufdeckung der tödlichen Konsequenzen seines falschen (gott-losen) Gebrauchs. In dieser Dialektik, die mit E. Schillebeeckx „Gottes wehrlose Übermacht“ genannt werden kann, erscheint Gottes Heilswille. Vermittelt über dieses Verständnis des Todes Jesu erschließt sich wiederum vorbehaltlos, wenn M. von dem im Heilsereignis Jesu Christi sich ankündigenden End-Gericht sagt, daß es „die Wesensmerkmale des Gerichteten [i.e.: Jesus] tragen“ wird, und wenn er ins Zentrum dieser Merkmale die Sündenvergebung rückt (155).

Immer wieder betont M., daß der Gotteszorn-Diskurs als politische Theologie wahrzunehmen ist. So setzt er gegen die s. E. gescheiterten kritischen Gesellschaftstheorien der sechziger und siebziger Jahre (ohne hier auch nur im Ansatz zu unterscheiden und zu identifizieren) die Überwindung des Individualismus als „Resultat eines biographischen Prozesses des Hineinwachsens in die Gestalt Jesu Christi“ (159). Man wird schon fragen dürfen, wie eine solche christliche Binnensprache, deren mystagogische Grundbewegung zudem die Welt gerade nicht in Blick nimmt, sondern von ihr entfernt, in der Lage sein soll, das politische Anliegen des Christentums (gesetzt, dieses sei eindeutig bestimmbar) in die Welt hinaus zu kommunizieren. Diese Frage wird in gewisser Weise schnell beantwortet: Es scheint M. nicht um eine reflexive Wahrnehmung der Situation des Christentums und der Kirche in einer entwickelten Moderne zu tun zu sein, die nichts weniger als einen homogenen und übergreifenden christlichen Sprachraum kennt, sondern um deren schroffe Zurückweisung. Wie soll anders der Exklusivismus verstanden werden, den er einem christlichen Welt-Verständnis einprägen will: „Wer diesen Gott als den Schöpfer bekennt, spricht allen anderen Konzeptionen menschlicher Gesellschaft die Chance ab, auf Dauer zu existieren und menschliches Leben erfolgreich zu prägen. Ihre Schöpfungswirrigkeit ist der Grund ihrer Machtlosigkeit. Ihr Untergang aber ist Gewalt und Leiden, das alle trifft, Christen und Neuheiden.“ (161) Die Bestimmungen des Welt-Verhältnisses der Kirche durch *Lumen Gen-*

tium und *Gaudium et Spes* (vgl. LG 1; GS 40–44) sowie das auch auf episkopaler Ebene reflektierte Bemühen um eine Neubeschreibung der missionarischen Dimension der Kirche (für Deutschland: *Zeit der Aussaat. Missionarisch Kirche sein*, 2000; für Frankreich: *Proposer la foi*, 1996), entwerfen eine Linie der Würdigung der Welt in ihrer Weltlichkeit und der Kooperation der Kirche mit allen Kräften der Welt, die zu ihrer Humanisierung beitragen. M. hat eingangs der durchschnittlichen Verkündigung die Präsentation eines halbierten Gottesbilds vorgeworfen: Welche Verkündigung hätte nicht stets und in je anderer Hinsicht mit der Gefahr einer Unterbietung authentischer und umfassender Vergegenwärtigung des Wortes Gottes zu ringen? Eine Verkündigung aber, die in der bejahenden Liebe Gottes das Fundament christlicher Sorge um die Welt und den Menschen identifiziert und namhaft macht, in deren Zentrum also die Liebe Gottes steht, bringt kein verkürztes, sondern ein begründungsstrukturiertes Glaubenszeugnis vor. Die so bezeugte Liebe Gottes läßt sich nicht kanalisieren in einem exkludierenden Sprachgestus; vielmehr wird das auf sie setzende Bekenntnis zu gewärtigen haben, daß sie ihr allerorten in befruchtender Weise begegnen kann. Erst eine Theologie, die diese Möglichkeit einer Begegnung mit der konkreten Liebe Gottes außerhalb jeder schon vertrauten Bekenntnisstruktur mitbedenkt, hat den Rahmen für eine Gnadentheologie (sie will M. gegen profane Emanzipationstheorien in Stellung bringen; 159) weit genug gezogen. Die Notwendigkeit eines sichtbar-geschichtlichen Deutungsorts, von dem eher jene anonymen Gnadenorte überhaupt als solche identifizierbar sind, und der die Kirche ist, steht dabei außer Frage. Fraglich ist aber, was und wen man erreichen will, wenn man in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt hinter diesen dialektisch dynamisierten Inklusivismus zurückgeht auf die Position eines weltzurückweisenden Exklusivismus, der sich die Emphase der Rede vom Zorn Gottes zulegt.

Regensburg

Knut Wenzel

Specker, Tobias: Einen anderen Gott denken? Zum Verständnis der Alterität Gottes bei Jean-Luc Marion. – Frankfurt a. M.: Knecht 2002, XI, 459 S. (Frankfurter Theologische Studien, 64), kt € 56,00 ISBN: 3-7820-0864-2

Das Werk Jean-Luc Marions ist im deutschen Sprachraum immer noch viel zu wenig bekannt. Dies hängt damit zusammen, daß die französische Sprache eine Grenze darstellt und die Phänomenologie im Land ihrer Entstehung längst nicht so intensiv betrieben wird wie in Frankreich. Die vorgelegte Diss., die an der Univ. Bochum im Fach Fundamentaltheologie entstanden ist, leistet Übersetzungsarbeit im besten Sinn des Wortes. Der Vf. analysiert mit großer Genauigkeit das Frühwerk Marions, in dessen Zentrum – neben den beachtlichen Descartes-Studien – v. a. die beiden Arbeiten *L'idole et la distance* von 1977 und *Dieu sans l'être* (1982) stehen. Trotz dieser Konzentration wird in der Hinführung auch ein lesenswerter Überblick über Marions Gesamtwerk gegeben, das von erheblichem Umfang ist (vgl. 47–65). Der Vf. verbindet damit einen Einblick in die derzeitige Forschungslage zu Marions bisherigen Arbeiten. Seit *Réduction et donation* (1989) und insbesondere mit *Étant donné* (1997) hat Marion die Phänomenologie entschieden vorangetrieben, auch wenn man nicht gleich von einer „Kehre“ (vgl. 46) sprechen wird. Nach dem ersten, hinführenden Teil (1–75) folgen zwei Teile der Analyse: „Vermischungen – Das Idol“ (75–198) und „Unterscheidungen – Die Ikone“ (199–354). Der vierte Teil der Arbeit befaßt sich mit den Konsequenzen für die Theologie: „Die Andersheit Gottes und der andere Gott – Auswertung“ (355–440). Literatur- und Personenverzeichnis schließen die Arbeit ab (433–458).

Der Schwerpunkt der Analysen findet sich im zweiten und dritten Teil. Die Fülle der Aspekte kann hier nicht aufgezeigt werden.

Dank der Zusammenfassungen verliert der Leser die zentrale Linienführung Marions und seines Interpreten nicht aus dem Auge. In den beiden genannten Werken Marions geht es unter den Stichpunkten ‚Idol‘ und ‚Ikone‘ um eine weit über die Bilderfrage im engeren Sinn hinausreichende Analyse des menschlichen Erkennens und seiner möglichen Transzendenz. Dem Vf. zufolge betrifft ‚Idol‘ nicht nur das materielle Bild oder die Statue, sondern auch das Wahrnehmungsgeschehen, die „idolische Struktur“. Ihr eignen drei Merkmale: „Der fixierte Ausgangspunkt, der fest umgrenzte Zielpunkt und die Relation der Spiegelung und Begründung zwischen diesen beiden.“ (77) Was die Phänomenologie des Idols betrifft, gilt „die Vorordnung des Blicks“ (im Bereich des Sichtbaren und Unsichtbaren), der durch die Erfüllung der Erwartung zum Stillstand kommt (vgl. 78–89); vgl. 90f den Verweis auf die später in *Étant donné* veränderte Position Marions.) In groß angelegten Analysen wird Marions Kritik der Ontotheologie dargestellt (91–136). Dabei geht es v. a. um Marions Descartes-Interpretation. In einem weiteren Kapitel wird die Beziehung von Idol und Atheismus behandelt, wobei Nietzsche der entscheidende

Gesprächspartner Marions ist (137–161). Im Kap. „Das Idol und das Sein“ wird Marions Heideggerkritik analysiert. „Die idolische Perspektive erfüllt sich im Verständnis Gottes als Seiendem.“ (179) Heideggers Trennung von Philosophie und Theologie erscheint als „Zementierung der Idolatrie“ (180). Bei Heidegger bleibt kein Raum, daß sich Gott von sich her zeigen könnte, weil das Sein den umfassenden Horizont darstellt und alles Seiende, zu dem auch Gott gerechnet wird, regionalisiert (161–198; vgl. bes. Zusammenfassung 194–198). Marion hat sich dem Vf. zufolge das Ziel gesetzt, Gott ohne oder außerhalb des (Heideggerschen) Seins zu denken, ehe das denkende Ich das Sein als den umfassenden Horizont entworfen hat.

Dieses zentrale Anliegen Marions wird näherhin im dritten Teil unter dem Stichwort ‚Ikone‘ ausgeführt (199ff). Gefragt wird nach einer anderen Form der Intentionalität, die Marion im ikonischen Denken findet. Der Vf. schreibt: „Wie der idolische Blick Gott sieht, insofern er sichtbar ist, so erscheint Gott dem ikonischen Sehen, insofern er unsichtbar ist. In diesem Satz ist alles gesagt, wenn er recht verstanden ist.“ (200) Wie er zu verstehen ist, wird im Folgenden aufgezeigt. Marions Analysen beziehen sich auf drei Aspekte: Die Ikone im engeren Sinn des Christus- und Heiligenbildes, das Wahrnehmungsgeschehen und die ikonische Struktur mit den drei Merkmalen: Unterscheidung, Umkehrung der Perspektive und (paradoxe) Verschränkung der Gegensätze (200f). Was die Ikone im engeren Sinn des Christus- und Heiligenbildes betrifft, ist v. a. die Logik der Mimesis zu überwinden, die zwischen Bild und Urbild eine Ähnlichkeit ansetzt. Demgegenüber ist bei der Ikone „von einer grundsätzlichen Unähnlichkeit“ (202) auszugehen. Marion zufolge tritt bei der Ikone an die Stelle der Urbild-Abbild-Relation die Relation Typos-Antitypos. Die Gegenüberstellung von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit führt auf der Ebene der Wahrnehmung zu einer radikalen Unterscheidung zwischen dem Wahrgenommenen und dem Wahrnehmenden. Vor der Ikone kehrt sich die Perspektive um, der Wahrnehmende wird vom Wahrgenommenen dominiert; die intentionale Struktur verändert sich (203–206). Der Blick des Wahrnehmenden begegnet dem Blick der Ikone und erblickt sich selbst als angeblickt. So gerät der Wahrnehmende in den Status des Antwortenden (207f). Die Dynamisierung der Wahrnehmung geschieht dadurch, daß der Wahrnehmende das Unsichtbare nie zu durchschauen vermag. Der Vf. bleibt hier Referent der Marionschen Position, ohne sie noch einmal an den einschlägigen Texten (etwa des Zweiten Nizänums) zu überprüfen (was die Arbeit wohl überfrachtet hätte). In einem Ausblick auf Marions Theologie des Wunders und auf *Étant donné* zeigt der Vf. die Entfaltung der ikonischen Erkenntnisstruktur. Er vertritt dabei die These, Marions Phänomenologie der Ikone stehe in engem Zusammenhang zu seiner späteren Beschreibung des „erfüllten Phänomens“ (213–216).

Als Charakteristika des ikonischen Denkens in Marions früheren Werken ergeben sich die Radikalisierung der Unbegreifbarkeit Gottes, die Umkehrung der Perspektive und die Verschränkung der Gegensätze (219–224). Die Unbegreifbarkeit Gottes ist nicht auf eine Leistung des intentionalen Denkens zurückzuführen. Vielmehr gilt: „Das Begreifen begreift (...) die Unbegreifbarkeit Gottes, wenn es seine eigene Unangemessenheit angesichts der Unbegreifbarkeit Gottes begreift.“ (222) Deshalb sei die Unbegreifbarkeit kein Gottesattribut, „sondern ein Attribut des Denkens im Angesicht Gottes“ (222). Der Vf. betont jedoch mit Recht, daß Marion keineswegs für einen fideistischen Antirationalismus plädiert. Das ikonische Denken muß sich als „der dynamische Vollzug der steten Idolkritik“ (224) bewähren. So stellt sich das Verhältnis von Philosophie und Theologie neu dar (225–228). Noch einmal steht Descartes zur Debatte, der nun mit der „Idee des Unendlichen“ als Vertreter des ikonischen Denkens vorgestellt wird (228–237). Gottesbegriff und Gottesname, so der Vf., zeigen den Wechsel einer Sprachform an, in der Ikone und Sprache zueinander in Beziehung treten. Lob, Name und Gabe werden zu Indizien einer Sprache, die sich nicht im Begrifflichen erschöpft (237–252). Der Glaube erhält die Chance, Heideggers ontologische Differenz zu übersteigen und die Schöpfung – jenseits des Seins und jenseits kausaler Begründungsverfahren – als Gabe zu verstehen (252–285). Das Verhältnis der göttlichen Schöpferkraft zur Schöpfung deutete Marion als „desappropriation“ (368), d. h. als göttliche, kenotische Selbstenteignung, die Schöpfung als das Andere ermöglicht. Der Vf. verweist hier mit Recht auf die gedankliche Nähe zur lutherischen Mystik (269, Anm. 301). Als Konsequenz ergibt sich daraus, daß der „Chôrismós“ zwischen Gott und Welt nicht mit Ähnlichkeitsrelationen zu umschreiben ist; es geht vielmehr um Relationen, in denen die Distanz bewahrt wird (276f). Ein Verständnis der Schöpfung als Gabe legt sich nahe (278–285). In einem umfangreichen Abschnitt behandelt der Vf. das Verhältnis von „Ikone und Liebe“ (285–354), ein Thema, das für Marion bis in die Gegenwart relevant geblieben ist. Die Liebe erweist sich als eine Gestalt des Übergangs vom Ich zum Mich (288–296). In der Dezentrierung des Ich und durch die Öffnung auf den Anderen hin ermöglicht die Liebe zugleich eine Gestalt ikonischer Ordnung (297–311). Von der Liebe her erschließen sich auch zentrale Themen der Christologie (wie Rekapitulation, Bild Gottes, Sohn Gottes, Kreuz, Christus als Wort Gottes, eucharistische Hermeneutik und Christus als Gegenwart Gottes) (311–354). Ich verweise hier v. a. auf Marions Betonung der eucharistischen Gegenwart, an der er die Priorität des Vorgegebenen und der Gabe gegenüber der Festmachung der Präsenz im Bewußtsein der Gemeinde verteidigt und zugleich die Bedeutung der Vergangenheit und der Zukunft gegenüber einer Überbetonung der Gegenwart festhält (vgl. Zusammenfassung 353f).

Im letzten Teil zieht der Vf. die theologischen Schlußfolgerungen. „Die leitende These lautet, daß es in allen dargestellten Themengebieten zentral um die Alterität Gottes (...) geht.“ (356) Die ikonische Erkenntnisweise erhält gegenüber der idolischen die eindeutige Priorität. Erstere wird zum Problem der

intentionalen Projektion, letztere ermöglicht Offenbarung als Selbsterweis Gottes. Alles hängt davon ab, ob der menschliche Denkhorizont bis hin zur Hypostasierung seiner eigenen Erwartungen und Wünsche und bis zur Festlegung der Grenzen des Unbegreiflichen bestimmend bleibt. Die ikonische Denkform wahrt die Andersheit Gottes, weil sie „die Unmöglichkeit, Gott zu denken – denkt“ (367). Rückschauend befaßt sich der Vf. noch einmal mit den Gefährdungen des idolischen Denkens im Blick auf Descartes' egologische und Nietzsches atheistische Position (371–379). Heideggers Versuch, die Alterität Gottes philosophisch wiederzugewinnen, sei ein Versuch ohne Gott gewesen (379–384). Letztlich bilde der betende Lobpreis die Brücke zwischen Glaube und Liebe (384–393) und nur ein responsorisches Verständnis der Subjektivität könne die Alterität Gottes als solche wahren (396–399; vgl. schematische Zusammenfassung 401f).

Verblieben die bisherigen Reflexionen des Autors im Rahmen des Philosophischen und Fundamentaltheologischen, so behandelt der letzte Abschnitt einige dogmatische Perspektiven. Hier nimmt sich der Vf. viel, vielleicht zu viel vor. Verständlicherweise kann er bestimmte Themen nur noch anreißen. So verbleibt die Behandlung der (immanent-)trinitarischen Frage bei einem Postulat einer Namenstheologie. Die Vorordnung der alttestamentlichen Offenbarung für die Ausführung einer Namenstheologie hätte einer intensiven Diskussion einer heilsgeschichtlich orientierten Trinitätslehre verlangt. Ähnliches ist auch von den christologischen Fragen zu sagen. Sie holen die gegenwärtige Diskussion etwa um Rahners, Pannenberg oder Pröppers Christologie (um nur diese zu nennen) nicht ein. Marions Christologie, zumal seiner Kreuzestheologie, hätten ihrerseits der Diskussion bedurft (vgl. 425). Auch im Blick auf die Eschatologie hat sich der Vf. nicht wenig vorgenommen, wenn etwa in der Messiasfrage die Opposition von Marion und Derrida aufgemacht, die Bedeutung einer Parusiechristologie angerissen oder die Differenz von Zeit und Ewigkeit beschworen wird. Natürlich ist zuzustimmen, daß es der christlichen Eschatologie nicht nur um Derridas „oui, oui, oui“ gehen kann, sondern das „Amen. Komm Herr Jesus!“ (Offb 22,20), womit die Arbeit schließt, ganz andere Dimensionen aufreißt.

Die Bemerkungen zum abschließenden Teil zeigen schon an, daß ich die Stärke dieser Arbeit in der Darstellung des Marionschen Denkens sehe. Es handelt sich wohl um die erste große Arbeit in der deutschsprachigen Theologie, die sich so intensiv mit Marion befaßt. Da die besprochenen Werke Marions bisher leider nicht in Übersetzung vorliegen, leistet der Vf. eine sehr wertvolle Hilfe, dieses bedeutsame Werk im deutschen Sprachraum bekannt zu machen. Dabei gelingt es ihm, die schwierigen phänomenologischen Analysen Marions zu erschließen und in eigener Verantwortung systematisch zu konzentrieren. Die Gegenüberstellung von idolischem und ikonischem Denken betrifft nicht nur das Zentrum der Marionschen Philosophie, sondern konfrontiert überhaupt mit der neuzeitlichen Frage nach dem Subjekt und seiner möglichen Empfänglichkeit für Gottes Offenbarung. Nicht von ungefähr steht damit die Gottesfrage als rationales Grundproblem im Mittelpunkt dieser philosophischen Konzeption. Natürlich überrascht es, daß Marion die Grenzen der Philosophie so selbstverständlich überschreitet und dabei theologische Probleme von zentralster Bedeutung anspricht. Dies wird deutschem Philosophieren weitgehend fremd erscheinen. Auch in Frankreich hat man geglaubt, daß die Phänomenologie eine theologische Wende vollziehe. In *Êtant donné* hat Marion alles versucht, sich von diesem Verdacht freizumachen. Deshalb ist es gut, daß der Vf. wiederholt darauf verweist und nicht ausschließlich bei den früheren Werken verharrt. Damit wird er der Dynamik des Marionschen Denkens gerecht. Es wäre mir freilich lieber gewesen, wenn der Vf. am Schluß keine „Summe der Theologie“ zu entwerfen versucht hätte. Fundamentaltheologisch wäre es grundlegender gewesen, die Frage zu überprüfen, wie sich die frühen Ansätze Marions im späteren Werk fortsetzen und transformieren und ob das phänomenologische Denken Marions *als solches* dem Grundanliegen der Theologie näherkommt, die Alterität Gottes in ihrer Differenz, Gegebenheit und zugleich rationalen Zugänglichkeit und Vermittelbarkeit zu erweisen. Daran hätte deutlich gemacht werden können, daß es auch im Bereich der Phänomenologie um Begründungsfragen geht, die in der gegenwärtigen deutschsprachigen Fundamentaltheologie und Dogmatik nicht nur nach einer bestimmten Richtung diskutiert werden sollten. Wer sich jedenfalls für einen noch ausstehenden breiteren Diskurs der Begründungsfragen rüsten will, tut gut daran, sich mit Marions Denken zu befassen. Er hat dabei im vorliegenden Werk eine echte Hilfe.

Die Wirklichkeit der Auferstehung, hg. v. Hans-Joachim Eckstein / Michael Welker. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2002. XVI, 351 S., pb € 24,90 ISBN: 3-7887-1808-0

Ringleben, Joachim: **Wahrhaft auferstanden**. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes – Tübingen: J. C. B. Mohr 1998. X, 213 S., pb € 24,00 ISBN 3-16-146896-1

Im folgenden werden zwei Arbeiten protestantischer Theologen zur Frage der Auferstehung Jesu besprochen, die – bei allen Unterschieden – in drei Dingen übereinkommen: Zum einen in der Frage nach der Wirklichkeit der Auferstehung bzw. dem in ihr implizierten Wirklichkeitsverständnis, zum andern in der Betonung einer derart verstandenen Auferstehungsleiblichkeit, daß das Grab Jesu leer gewesen sein müsse, zum dritten in der durchgängigen Nichtbeachtung der einschlägigen katholischen Beiträge zum Thema, also im reduziert innerprotestantischen Diskurs.

1. In der Einleitung seines Buches „Wahrhaft auferstanden. Zur Begründung der Theologie des lebendigen Gottes“ stellt der Göttinger lutherische Systematiker Ringleben fest, die Botschaft von der Auferweckung des gekreuzigten Jesus von den Toten durch Gott sei „das Fundament des christlichen Glaubens“ und zugleich „die härteste Zumutung an die verständige Wirklichkeitsauffassung und -einstellung des neuzeitlichen Menschen“ (1). An keiner Stelle werde so wie beim Thema Auferstehung die Frage dringlich: „was ist zuletzt und in Wahrheit »die Wirklichkeit«?“, breche „die Frage nach der Wirklichkeit Gottes selber“ auf. Da die Grundaussage von Ostern sei, „dass Gott an Christus wirklich *gehandelt* hat“, sei ein Begriff von Handeln Gottes vom Sein Gottes her zu erarbeiten und im Licht des Ostergeschehens zu konturieren. „Erst in diesem Horizont, d.h. wenn man versteht, was für eine Art von Geschehen überhaupt ... gemeint ist, kann verstanden werden, wovon bei »Auferstehung« die Rede ist“ (4). „Schon eine text-adäquate historische Nachfrage nach der Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu kann nicht an der Gottesfrage *vorbei* gestellt werden“ (54 Anm. 129).

Ringlebens Buch hat folgende Kapitel. I. „Auferstehung in der Jesus-Tradition. Die Sadduzäerfrage Mt 22,23–33 par“ (11–27): hier zeigt er eindrucksvoll, wie Jesus Leben von der Lebendigkeit Gottes her exegesierte, die er ganz radikal versteht, so daß, zu wem Gott ein Verhältnis eingeht, derselbe aus Vergangenheit zu lebendiger Gegenwartigkeit bei ihm verwandelt wird. II. „Gottes eschatologisches Handeln in der Auferweckung Jesu Christi“ (28–54): die Auferstehung sei zu denken als Ereignis der Ewigkeit (als Vollzug von Gottes ewigem Leben), zugleich aber als dessen Manifestation hier in der Zeit, wo sie die letzte Wahrheit über die Welt ans Licht bringt. III. „Die Erscheinungen des Auferstandenen als Manifestation seines Lebens“ (55–105): weil die Auferweckung Jesu exklusiv göttliches Handeln ist, sind die Erscheinungen Einbruch des ewigen Lebens Gottes in diese Welt an diesem Menschen, un verfügbares Widerfahrnis seiner Selbstvergegenwärtigung, nicht nur Sichdurchhalten des Jüngerglaubens (der Begriff Vision wird als unzureichend zurückgewiesen); der Auferstandene ist gleichzeitig mit allen Menschen zu jeder Zeit (Koinzidenz von Auferstehung und Parusie). IV. „Auferstehung als Neuschöpfung“ (106–116): wenn wirklich der irdische Christus selbst in Gottes Leben hinein aufgehoben wird, dann müsse das Grab als leer gedacht werden; die neue Leiblichkeit wird als „Überformung“ des irdisch-sterblichen Leibes vom pneumatischen – „vom Wort durchdrungenen“, „wort-gewordenen“ – Leib verstanden (kritisch dazu unten bei 2). V. „Auferstehung als Mitte von Gottes Heilshandeln“ (117–141): hier werden die Zusammenhänge von Auferstehung und Schöpfung, Auferstehung und Menschwerdung, Auferstehung und irdisch-geschichtlichem Jesus bedacht. VI. „Die Auferstehung Jesu Christi und das Leben Gottes“ (142–182): hier geht es um Auferstehung und Erhöhung (Himmelfahrt), um Gottes Weitergeben des eigenen Lebens, den Tod des Todes, um Pneuma, Dynamis und Doxa. Das letzte Kapitel VII. reflektiert dann die Zusammenhänge zwischen „Auferstehung und Glaube“ (183–196).

Angehängt sind ein Exkurs zur Metapher „Auferwecken“ (197–202), ein Literaturverzeichnis (203–205) sowie Register der Bibelstellen (in Auswahl), der Namen und der Begriffe.

Die großenteils erhellenden, oftmals tiefen und dichten Ausführungen werden ausschließlich unter Bezug auf alle möglichen protestantischen Autoren entwickelt (besonders häufig werden P. Alt haus, K. Barth, R. Bultmann, I. Dalferth, G. Ebeling, H. Graß, G. Koch, W. Künneth, G. Lüdemann, J. Moltmann, R. Niebuhr, W. Pannenberg und v.a. immer wieder Martin Luther herangezogen). Katholische Autoren werden ignoriert. Geht es hier also etwa um eine *lediglich protestantische* „Begründung der Theologie des lebendigen Gottes“? Da sich aber die entwickelten Perspektiven – von einigen lutherischen Eigentümlichkeiten abgesehen – größtenteils auch in den grundlegenden katholischen Werken (z.B. von K. Rahner, H. U. v. Balthasar, L. Scheffczyk, W. Kasper, J. Kremer, K. Lehmann, H. Kessler, G. Essen) zur Auferstehung finden lassen, wundert es sehr, daß kein einziges dieser katholischen Werke überhaupt zur Kenntnis genommen, geschweige denn zitiert ist.

Im Programm und in weiten Partien der Durchführung deckt sich Ringlebens Arbeit auffällig mit dem Auferstehungsbuch des Rezensenten (Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systemati-

scher Sicht, Düsseldorf 1985, ²1987, ³1989; wesentlich erweiterte Neuausgabe Würzburg ⁴1995, Taschenbuch ⁵2002), dessen zweite Auflage Ringleben (Lüdemann folgend) im Literaturverzeichnis auführt, auf das er aber nirgendwo Bezug nimmt, außer indirekt in einer Anmerkung (4 Anm. 14), in welcher er sich von Gerd Lüdemann (den er sonst stets kritisiert) schlicht die völlige Verzeichnung seiner Position vorgeben läßt, womit das Buch für ihn offenbar abgetan war. (Mit Lüdemann habe ich mich in der Neuausgabe 420–442 sehr ausführlich auseinandergesetzt und 427–430 seine kurzschlüssige Verzeichnung aufgewiesen; vgl. ferner ThRev 95/1999, 115–118.)

2. Der von dem Tübinger Neutestamentler Eckstein und dem Heidelberger Systematiker Welker herausgegebene Sammelbd. „Die Wirklichkeit der Auferstehung“ ist aus zwei gemeinsamen Kolloquien mit DoktorandInnen und Postdocs zum Thema „Auferstehung: neutestamentliche und systematisch-theologische Perspektiven“ hervorgegangen. Ergänzend sind zwei Beiträge aufgenommen, einer von Ingolf Dalferth („Volles Grab, leerer Glaube?“; erstmals erschienen in ZThK 1998, 379–409, was freilich nirgendwo vermerkt wird) sowie einer von Marianne Sawicki („Catechesis and Resurrection“).

Nach einer Einleitung der Hg. (V–XVI) führt Hans-Joachim Eckstein in die ältesten literarisch greifbaren Zeugnisse von der Auferstehung Jesu ein, die ein- und mehrgliedrige Auferweckungs- und Auferstehungsformeln, und untersucht dann exemplarisch genauer die zweigliedrige Formel Lk 24,34 (1–30). – Martin Hauger entfaltet die Deutung der Auferstehung Jesu Christi durch Paulus, geht dabei besonders auf die Ausführungen über den Auferstehungsleib in 1 Kor 15,35ff ein und endet mit Bemerkungen zum bei Paulus nicht erwähnten leeren Grab (31–58). – Jens Adam bringt den Versuch einer Rekonstruktion des Ablaufs der Osterereignisse durch Hans von Campenhausen, der die Entdeckung des leeren Grabes für den entscheidenden Anstoß hielt, erneut in die Diskussion ein (59–76). – Der Beitrag von Marianne Sawicki beleuchtet Diskontinuitäten und Kontinuitäten zwischen dem Auferstehungsglauben im Judentum des ersten Jahrhunderts und heute (77–92).

Es folgen fünf Beiträge zu vier protestantischen Positionen und einer orthodoxen Position des 20. Jahrhunderts (jedoch kein einziger zu einer katholischen Position): Antje Fetzter zu Rudolf Bultmanns existentialer Interpretation (93–110); Luise Burmeister zu Dietrich Bonhoeffers nicht-religiöser Interpretation (111–120); Daniel Munteanu zur neopatristischen Synthese von Dumitru Staniloae (121–138); André Krendel zu Wolfhart Pannenburgs Sicht der Historizität der Auferstehung, die er positiv aufnimmt, nicht ohne ein Zurücktreten der Grabestradition beim späten Pannenburg zu kritisieren (139–164); Bernd Oberdorfer zur metaphorisch versprachlichten Realität der Auferstehung in Auseinandersetzung mit Gerd Lüdemann (165–182; dieser Beitrag „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ wurde zuerst in KuD 2000, 237–252, publiziert; eine ähnliche Sicht ist in der erweiterten Neuausgabe meines Buches „Sucht den Lebenden nicht bei den Toten“, Würzburg ⁴1995, Taschenbuch ⁵2002, bereits differenzierter ausgearbeitet, allerdings mit begründet anderer, kritischer Bewertung der Grabestradition).

Fünf weitere Beiträge behandeln systematische Aspekte. Günter Thomas („Er ist nicht hier!“: Die Rede vom leeren Grab als Zeichen der neuen Schöpfung“: 183–220) meint, Auferstehung und leeres Grab ließen sich nicht entkoppeln (188). Selbst dann aber, wenn das leere Grab kein historisches Faktum und kein notwendiges Implikat der Auferstehungsvorstellung sein und die Rede von ihm nicht die ursprüngliche Osterverkündigung widerspiegeln sollte, erübrige sich die Frage nach der Bedeutung der Rede vom leeren Grab in den Evt nicht, die Texte wollten schon immer mehr als Historisches sagen (das ist sicher richtig). Die Erscheinungen implizierten eine Differenz, das leere Grab die Kontinuität zwischen der Leiblichkeit des vorösterlichen und des österlichen Jesus. Beide, Erscheinungen und leeres Grab, zusammen würden auf eine schöpferische Tat des treuen Gottes an der Person Jesu verweisen, eine creatio nova ex vetere als Anbruch der neuen Schöpfung, und zwar in der alten Welt (203: „in diesem Grab“ als leerem; 215: die Überwindung der Todesmacht müsse „am toten Körper des Gewaltopfers“ erfolgen und ihn „mit verwandeln“; 217: die Auferstehung reiche „auch in die Tiefen natürlicher Prozesse“), und sie würden ein zukunfts-offenes Gedächtnis eröffnen, in welchem Jesus nicht nur erinnert, sondern als Lebendiger erfahren wird (was, wie 205 eingeräumt wird, in dem von Jan Assmann übernommenen Modell des kulturellen Gedächtnisses nicht zureichend denkbar ist) und Jesu Wirklichkeit sich in kommunikativen Prozessen der Lebensgewährung ausbreitet. – Gregor Etzel Müller („Ich lebe, und ihr sollt auch leben!“: Die Leiblichkeit des Auferstandenen und ihre Bedeutung für die Eschatologie“: 221–236) kritisiert Emanuel Hirschs (von Lüdemann aufgenommene) religiös-monetistische Ansichten, die mit einem vagen Ewigkeitsglauben und der Leugnung der Leiblichkeit der Auferstehung die Spannung und Krise verwischen, welche die Auferstehung in diese Welt einträgt, und betont die Bedeutung der Leiblichkeit der Auferstehung, an der die Verwandlung offenbar werden soll: „Der Erlöser ist der Schöpfer, der nichts zurückläßt – auch keinen Leichnam im Grab“ (233), was so allerdings kaum haltbar ist. – Andreas Schüle („Gottes Handeln als Gedächtnis. Auferstehung in kulturtheoretischer und biblisch-theologischer Perspektive“: 237–276) geht aus von der Beobachtung, daß der christliche Auferstehungsglaube gegenwärtig keine Rückendeckung im common sense mehr hat, entfaltet dann drei Formen, die existentielle Leitdifferenz von Leben und Tod zu bearbeiten (objektive Unsterblichkeit, radikale Endlichkeit und Auferstehung, die alle drei im AT

begegnen), und versucht dann vom wirksam-kreativen Gedenken Gottes im AT her das neuschöpferische Auferstehungshandeln Gottes, die – irdische Lebenszusammenhänge verwandelnde – Teilhabe am Auferstehungsleben Jesu und das damit verbundene Wirklichkeitsverständnis zu erschließen. – An dem bereits früher veröffentlichten und hier nochmals abgedruckten Beitrag von Ingolf Dalferth („Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten“: 277–310) kritisieren etliche der Beiträger v.a. zweierlei: einmal, daß für Dalferth das Bekenntnis der Auferweckung Jesu „keinen historischen Sachverhalt“ artikuliere, sondern die „schlussfolgernde“ Antwort auf das Dilemma zwischen den zwei „für sich genommen unvereinbaren Aussagen: »Er ist tot« – »Er lebt«“ (m. R. wird dagegen gesagt, das Osterbekenntnis sei keine bloße Schlussfolgerung und es beinhalte »Er lebt« und »Er war tot«); zum andern Dalferths Aussage, die Auferstehung Jesu schließe die Verwesung des Leibes ein, anderes zu behaupten wäre Doketismus und könne nicht Hoffnung auf unsere eigene Auferweckung begründen. – Der abschließende Beitrag von Michael Welker („Die Wirklichkeit der Auferstehung“: 311–332) bringt zunächst, gegen Lüdemann, den klaren Sachverhalt in Erinnerung, daß das NT mit der Auferstehung Jesu keine bloß physische Wiederbelebung, sondern eine andere Wirklichkeit meint, auf die es mit Perspektivendifferenzen (Erscheinen und Zweifel, Erkennen und Entzogenheit, etc.) verweist; nicht der vorösterliche Jesus tritt wieder auf, „vielmehr wird nun die ganze Fülle seiner Person und seines Lebens“ im Geist und im Glauben „gegenwärtig“ (319), und sie erschließt im Rückblick den vorösterlichen Jesus auf eine dem historischen Archäologismus unerreichbare Weise; die Gegenwart des auferstandenen Christus bringt sich in dem – das Erleben und Erwarten prägenden –, „kanonischen Gedächtnis“ der Gemeinschaft der Zeugen in vielen symbolischen Handlungen (Friedensgruß, Brotbrechen, Schriftauslegung etc., verdichtet im Abendmahl) und praktischen Zeichen (der Liebe, Heilung, Suche nach Gerechtigkeit etc.) zur Geltung, nimmt die Glaubenden in Gottes schöpferische Auseinandersetzung mit den Mächten und Gewalten hinein und richtet sie auf eine klare eschatologische Zukunft aus. (Der Rezensent stellt weitgehende Übereinstimmung mit der Sicht fest, die er in vielem genauer und differenzierter ausgearbeitet hat.)

Im Anhang des Bd.es findet sich ein synoptischer Vergleich der Auferstehungszeugnisse der vier Evangelien (333–342), ein Bibelstellen- und ein Sachregister.

Die Beiträge des Sammelbd.es kreisen um zwei Themenkomplexe: zum einen um das leere Grab als (nicht nur literarisches; 219) Zeichen der neuen Schöpfung und um die Leiblichkeit der Auferstehung, zum andern um das göttliche „Gedenken“ bzw. Handeln im Auferstehungsgeschehen sowie das von Welker so genannte „kanonische Gedächtnis“ als Bezeugung und Teilhabe an der Auferstehungswirklichkeit.

Bezüglich des zweiten ist zu bedenken, daß das Gedenken nur eines von mehreren – jeweils begrenzten – Modellen zur Deutung des kreativen Wirkens Gottes sein kann. Bezüglich des ersten Themenkomplexes bleiben wichtige Aspekte und Fragen ausgeblendet oder unreflektiert. So bleibt die diesbezüglich zentrale Pneumatologie weitgehend ausgeblendet, und es wird kein Begriff von geschichtlicher Wirklichkeit erarbeitet (das wichtige Werk von Georg Esen, Historische Vernunft und Auferweckung Jesu. Theologie und Historik im Streit um den Begriff geschichtlicher Wirklichkeit, Mainz 1995, das genau dies wegweisend leistet, bleibt unbeachtet). Im folgenden will ich nur auf eine Frage näher eingehen.

In verschiedenen Beiträgen des Sammelbd.es wird immer wieder behauptet (z. B. 56–58, 177ff, 188f, 217, 220, 231–233), mit dem biblischen Verständnis von Leiblichkeit und leiblicher Auferstehung sei der Gedanke eines vollen Grabes und verwesenden Leichnams nicht zu vereinbaren; das Grab Jesu müsse leer gewesen sein (188 Anm. 13: unzulässig sei der Schluß, „der Körper“ brauche nicht auferweckt zu werden). Nirgendwo aber wird darauf reflektiert, in welchem Verhältnis denn – biblisch und phänomenologisch gesehen – schon die irdische Leiblichkeit und sodann die Auferstehungs-Leiblichkeit zum materiellen Körper und zum materiell-energetischen Kosmos steht, was also mit leiblicher Auferstehung gemeint sein könnte. Davon hängt ja mit ab, ob das Grab Jesu – nach urchristlicher Auffassung und nach heutiger theologischer Beurteilung – leer sein mußte (eine andere Frage ist, ob es *faktisch* leer war, was ggf. ja mehrdeutig wäre).

In der Literatur wird dazu immer wieder behauptet (ein Autor schreibt es vom andern ab), die Verkündigung der Auferstehung Jesu sei in Jerusalem gar nicht möglich gewesen, ohne sofort die Frage nach dem Verbleib des Leichnams Jesu zu provozieren, und sie hätte sich dort nicht halten können, wenn die Urgemeinde nicht auf das leere Grab hätte hinweisen können. Wolfhart Pannenburg hat dazu die berechtigte Forderung aufgestellt: „Wer das Faktum des leeren Grabes bestreiten will, muss den Nachweis führen, dass es unter den zeitgenössischen jüdischen Zeugnissen für den Auferstehungsglauben Auffassungen gegeben hat, wonach die Auferstehung der Toten mit dem im Grab liegenden Leichnam nichts zu tun zu haben braucht“ und daß solche Auffassungen „in Palästina hinreichend populär waren“ (Systematische Theologie Bd. 2, Göttingen 1991, 401).

Genau dieser Nachweis wurde erbracht (vgl. H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Erweiterte Neuausgabe ⁴1995, ⁵2002, 54–78; 446f; 486–492): Es gab im damaligen Judentum gewiß Vorstellungen, die Auferstehung als Aufstehen des Begrabenen dachten; aber es gab mindestens ebenso zahlreiche Vorstellungen, die ein Zugleich von in der Erde begrabenem Leichnam und auferwecktem leibhaftigem Leben dachten (Jub 23,31; äthHen 102–104; 2 Makk 7,1–29 u. a.; ferner Ps 73,23ff; 49,8.16; 63,4.9; 40,12; Weish 3,1–9; 4,7–13; 5,1–16). Das bedeutet: Der Leib der Auferstehung beinhaltet biblisch *immer* die Identität der Person samt ihren Bezügen zu Gemeinschaft, Erde, Welt, *nicht immer* jedoch eine *materielle* Identität mit dem begrabenen oder vernichteten Körper. Jesus (Mk 12,24f) oder Paulus (1 Kor 15,35–44) denkt an ein völlig neues „leibhaftiges“, d. h. an ein personal identisches, gemeinschafts- und weltbezogenes Leben der auferweckten Toten, das mit der begrabenen Leiche nicht direkt etwas zu tun hat (dagegen spricht auch nicht Apg 2,27.31: das Zitat aus Ps 16,10 meint unspezifisch eine Rettung aus dem Tod): Das verwesliche „Fleisch und Blut kann die Unverweslichkeit nicht erben“ (1 Kor 15,50); „gesät wird ein verweslicher, natürlicher Leib, auferweckt wird ein unverweslicher, pneumatischer Leib“ (1 Kor 15,42.44), und zwar von dem Gott, der uns in allem, auch im Moment des Todes, ko-präsent ist, weshalb das Problem einer Kontinuitäts- und Identitätslücke (einer *annihilatio* und anschließenden *creatio ex nihilo*) nicht entsteht. Nach *urchristlicher* Sicht mußte also das Grab Jesu nicht leer sein.

Und nach einer *heutigen* theologischen Beurteilung? Unsere Gräber werden nicht leer. Warum sollte Gott singular bei Jesus, wenn dieser wirklich Mensch ist (Hebr 2,17f; 4,15), die Naturgesetze außer Kraft setzen? Wo er sie doch nicht einmal außer Kraft setzt in Situationen, die förmlich danach schreien (z. B. im Leid unschuldiger Kinder)! Da Gott seine Schöpfung allen Ernstes in ihre Eigendynamik hinein frei gegeben hat, respektiert er diese, bis zuletzt. So werden auch im Tod Jesu die physikalisch-biologischen Gesetze, die für Menschen gelten, nicht außer Kraft gesetzt; die materielle „Gestalt“ der Welt und damit auch des Daseins Jesu „vergeht“ (vgl. 1 Kor 7,31c). Etwas anderes anzunehmen, liefe auf eine Leugnung des wahren Menschseins Jesu hinaus; insoweit hat Dalferth 295f gewiß recht. (Nebenbei: Die mit Auferstehungsleib gemeinte Wirklichkeit ist nicht an die Materie-Elemente gebunden, die zufällig im Moment des Todes Substrat des Leibes sind; Leiblichkeit muß anders gedacht werden denn Körper und Leichnam.) Der Übergang in die radikal andere Dimension Gottes, der Eintritt in das nicht mehr physikalisch-biologisch zu fassende unzerstörbare Leben in und aus Gott, liegt derart ‚jenseits‘ der Naturzusammenhänge, daß er diese nicht außer Kraft setzt oder in ihnen eine herausgestanzte Lücke hinterläßt.

Ein Doppeltes aber muß biblisch unbedingt festgehalten werden, und genau darauf zielt die Rede von der Leibhaftigkeit der Auferstehung: daß die von Gott auferweckte und in sein Leben geborgene Person identisch bleibt (sie selbst ist und vollends wird) und daß der Bezug der Person zu den anderen und zum materiellen Kosmos nicht abbricht, sondern durch die verwandelnde Kraft des Geistes und der Liebe Gottes geheilt und entgrenzt wird (Karl Rahner: die Person wird „nicht a-kosmisch, sondern all-kosmisch“, d. h. sie öffnet sich zu allen Wesen hin); eben dies meint auch die Rede vom „pneumatischen“ (= ganz vom Pneuma Gottes durchseelten) Leib in 1 Kor 15,44. M.a.W.: Der gestorbene Mensch wird von Gott gerettet, ganz-gemacht, geheilt und vollendet: Er selbst als unverwechselbar selbe Person (also keine Ersatzperson), mit seinen zu ihm gehörigen – gelebten und verweigten, gelungenen und zerstörten – Beziehungen (also keine individualistisch-private Glückseligkeit) und mit seinen noch uneingeholten oder ihm vorenthaltenen Möglichkeiten (also so, wie Gott ihn gemeint hat und wie er selbst im Tiefsten vielleicht zu sein sich sehnte).

Jacob Kremer hat formuliert: „Ein leeres Grab bildet nicht die unabdingbare Voraussetzung für die Existenz des erklärten Leibes“; es „können heute auch ernsthafte Verteidiger der kirchlichen Osterbotschaft die These vertreten, Jesu Grab sei wahrscheinlich nicht leer gewesen“ (Die Osterevangelien, Stuttgart/Klosterneuburg 1977, 18 und 49). Das leere Grab ist kein notwendiger Bestandteil des christlichen Auferstehungsglaubens. Es gehört auf die Ebene der Erzähllogik (Mk schließt mit der Grablegung, weswegen er die ihm vorgegebene Osterbotschaft eben am Grab inszeniert und dem Verkündigungengel in den Mund legt) und der Metaphorik. Die immer neuen Anläufe in dem von Eckstein und Welker edierten Bd vermögen nicht zu begründen, daß das Grab Jesu leer gewesen sein

muß; sie zeigen nur eins: Das leere Grab ist ein ungemein starkes, vielleicht unersetzbares Symbol, ein Bild-Zeichen für die Befreiung aus dem verschlingenden Rachen des Todes und für das wunderbare Geschenk einer neuen Lebenswirklichkeit, für die neue Schöpfung, die mitten in der alten Welt anbricht und sie in Bewegung versetzt auf das Reich Gottes hin.

Am Ende bleibt die Frage, warum in den besprochenen protestantischen Werken die einschlägigen katholischen Werke, die Wegweisendes zur Sache bieten, von denen einiges zu lernen wäre und die ihrerseits protestantische Arbeiten einbeziehen und diskutieren, einfach übergangen werden. Gilt etwa heute da und dort von neuem: *catholica non leguntur*? Man bleibt unter sich. Was ist das für ein wissenschaftlicher Diskurs? Müßte nicht eine seriöse evangelische Theologie auch die Sichtweisen und die gewichtigen Argumente katholischer Autoren, zumal derselben Sprache, zur Kenntnis nehmen und sich mit ihnen kritisch auseinandersetzen?

Frankfurt a. M.

Hans Kessler

Ökumene

Böhm, Uwe: Ökumenische Didaktik. Ökumenisches Lernen und konfessionelle Kooperationen im Religionsunterricht deutschsprachiger Staaten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 402 S., kt € 52,00 ISBN: 3-525-61469-1

Uwe Böhm versammelt in dieser wissenschaftlichen Studie detaillierte Ausführungen zum Stand der Theoriebildung in der ökumenisch orientierten Didaktik, zu den in jüngerer Zeit eingenommenen Standorten der Kirchen im deutschsprachigen Raum im Blick auf die konfessionelle Bindung des Religionsunterrichts, zu ökumenisch relevanten Aspekten der schulischen Lehrpläne vorrangig der Jahrgangsstufen 1–10 aller Schultypen im deutschsprachigen Raum (Deutschland, Österreich und Schweiz) sowie zu Perspektiven eines ökumenisch-kooperativen Religionsunterrichts im Hinblick auf die Fachdidaktik, die künftige Lehrplangestaltung und die Aus- und Weiterbildung der Lehrerinnen und Lehrer. Die von Beginn an offengelegte und begründete Entscheidung des Vf.s für die Beibehaltung der konfessionellen Profile bei gleichzeitig weitestgehender ökumenischer Kooperation auf allen Ebenen der Religionsdidaktik verleiht dieser Publikation in aller Strenge der Darstellung Transparenz und Überzeugungskraft. Zugleich birgt sie einen großen Reichtum an sehr konkreten Anregungen für den schulischen und universitären Alltag. Deutlich wird dabei, daß die wissenschaftlichen Reflexionen auf weitreichende eigene Projekterfahrungen insbesondere in Baden-Württemberg zurückgreifen können.

Der Vf. stellt seine methodischen Vorentscheidungen und die Konzeption seiner Studie eingangs (11–15) auf knappem Raum und rezeptionsfreundlich vor: Demnach möchte er das in vielen Beiträgen (evangelischer Autorenschaft) bereits vorliegende Konzept des „Ökumenischen Lernens“ vorstellen und analysieren (Teil 1), unter fachdidaktischen Gesichtspunkten weiterführen und in zwölf Leitlinien profilieren (Teil 2), die Lehrpläne im deutschsprachigen Raum präsentieren und nach den gewonnenen zwölf Kriterien prüfen (Teil 3), die Stellungnahmen von Kirchen und Verbänden in seine Überlegungen einbeziehen (Teil 4) und schließlich Konsequenzen ziehen (Teil 5).

Die im zweiten Teil vorgestellten und in der gesamten Studie immer wieder in der Analyse bereits vorliegender oder selbst entworfener Konzeptionen der Religionsdidaktik herangezogenen zwölf Kennzeichen des angezielten Profils eines ökumenisch-kooperativen Religionsunterrichts (Leben in der Einen Welt, Ökumenische Bewegung, Konziliarer Prozeß, Partizipation, Kirche als Lerngemeinschaft, lokal handeln, Überwindung der Xenophobie, Wissensbildung, Spiritualität, Verheißungen Gottes, Kommunikationsprozeß, Identitätsbildung) lassen deutlich erkennen, daß der Vf. die Grundposition der Evangelischen Kirche in Deutschland hinsichtlich des schulischen Religionsunterrichts teilt, der gemäß Identität und Verständigung die leitenden Zielsetzungen didaktischen Handelns sind und dabei der kontextuell jeweils unterschiedliche Weltbezug aller am Geschehen Beteiligten zu beachten ist. Die Ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts ist der beständige Bezugspunkt der Überlegungen, wobei – im Blick auf Schülerinnen und Schüler gewiß angemessen – insbesondere sozial-ethische Fragen (Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung; Lernen in Gemeinschaft; Globalisierungstendenzen; multikulturelle Begeg-

nungen; interreligiöses Gespräch) im Vordergrund stehen. Fragen der Sakramentendidaktik oder des Kirchenverständnisses, die als Anliegen insbesondere der römisch-katholischen Lehrpläne gelten, werden zur Behandlung vorrangig in den Jahrgangsstufen 3–4 und 7–8 vorgesehen, die dann phasenweise stärker konfessionell geprägt sein können.

Die Studie bietet eine große Fülle an tabellarischen Übersichten über Lehrpläne in einzelnen Bundesländern, über Argumentationen in wichtigen Dokumenten von Kirchen und Verbänden sowie über mögliche Themen, die sich für einen ökumenisch-kooperativen Religionsunterricht anbieten. In Verbindung mit dem ausführlichen Literaturverzeichnis (312–333) ermöglicht dies eine Aufnahme und Fortwirkung des Impulses, den der Vf. setzen wollte – so sein ausdrücklicher Wunsch (15). Nicht zuletzt die in der Studie aufgezeigten Konsequenzen im Hinblick auf eine Reform der universitären Ausbildung von Studierenden der Theologie sollten wache Aufmerksamkeit finden. Die Option für eine Beibehaltung der konfessionellen Profile auch an diesem Lernort geht einher mit einer Ermutigung, konfessionelle Kooperation bereits im eigenen Studium einzuüben. Dazu bräuchte es auf der institutionellen Ebene veränderte Rahmenbedingungen, in denen beispielsweise die Praxis der Anerkennung prüfungsrelevanter Leistungen neu bedacht werden (309). Darüber hinaus ist gewiß v. a. die Frage, wie Studierenden in Zeiten, in denen die Ökumenische Theologie zumeist nicht prüfungsrelevant ist, jene Grundkenntnisse vermittelt werden können, die die Basis ökumenischer Kooperation im Religionsunterricht ist. Alle Lehrenden der Theologie sind hier gefordert.

Münster

Dorothea Sattler

Typisch katholisch – typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag. Mit Geleitworten von Hans Joachim Meyer und Jürgen Schmude, hg. v. Michael Meyer-Blanck und Walter Fürst. – Rheinbach: Herder (CMZ) 2., unveränd. Aufl. 2003. 376 S., kt € 14,90 ISBN: 3-87062-059-5

Wer einmal die Herausforderung erlebt hat, in einer Runde, die sich selbst ausdrücklich als nicht-fachtheologisch gebildet und zugleich ökumenisch interessiert bezeichnet, kurz und bündig sagen zu sollen, was denn „typisch katholisch“ und was „typisch evangelisch“ sei, wird die Schwierigkeit erlernen können, vor der die Hg. dieses Sbdes standen: Wie läßt sich ein Weg finden, für einen möglichst großen Adressatenkreis die noch bestehenden konfessionellen Eigenheiten pointiert zu benennen, ohne unzulässige Verallgemeinerungen vorzunehmen oder in den ökumenischen Gesprächen erreichte Annäherungen zu verschweigen? In vielen Abschnitten des Buches, die in ihrer Gestalt gewiß sehr unterschiedlich differenziert geraten sind, ist eine Antwort auf diese Frage gut gelungen.

Die Publikation richtet ihr Augenmerk insbesondere auf ökumenische Aspekte der Glaubenspraxis in den Gemeinden. Jeweils zwei Autorinnen oder Autoren evangelischer und römisch-katholischer Herkunft behandeln auf ca. zwölf bis 15 Druckseiten die drei Themenkreise „Praxis des Glaubens“ (Bibel, Gesangbuch, Gebet, Rituale, Erstkommunion/Konfirmation, Gottesdienstbesuch/Sonntag), „Gemeinde und Kirche“ (Gemeinde, Frauen in der Gemeinde, Kirchenraum, Eucharistie/Abendmahl, Predigt/Liturgie, Katholikentag/Kirchentag) sowie „Lehre“ (Kirche und Amt, Wort und Sakrament, Glaube und Liebe, Gebot und Gewissen, Himmel/Hölle/Fegefeuer). Die somit erkennbar weithin auf das liturgische Handeln in den Gemeinden konzentrierte Ausrichtung der Stichworte wird in dem als Glossar zu verstehenden, längeren Abschnitt „Kleines Lexikon des konfessionellen Alltags“ noch offenkundiger. Die diakonischen und missionarischen Aspekte christlichen Lebens werden kaum behandelt. Ökumenische Fragen der Religionsdidaktik in den Schulen oder außerhalb der Ortsgemeinden werden nicht explizit aufgenommen.

Für die Hauptartikel konnten die Hg. Kolleginnen und Kollegen gewinnen, die nicht selten im Umfeld der beiden theologischen Fakultäten in Bonn verortet sind. Nicht immer vermag ich in einzelnen Beiträgen zu erkennen, daß der erreichte Stand der ökumenischen Gespräche vermittelt wird. Dies betrifft nach meiner Wahrnehmung stärker das Glossar, dessen Stichworte nur aus einer konfessionellen Perspektive behandelt sind. Allein die Auswahl macht nachdenklich und könnte den mißlichen Eindruck verstärken, als seien die biblischen Themen (z. B. Aaronitischer Segen und Bergpredigt), die alleamt von evangelischen Autorinnen und Autoren verfaßt wurden,

konfessionell typisch. Es wird wohl so sein, daß viele Christinnen und Christen noch immer das Angelusläuten, das Ave Maria, den Blasiussegen, die Fastenzeit, den Heiligen Antonius, das Knien, das Sechswochenamt, Weihwasser und Zölibat als „typisch katholisch“, dagegen die Bibelstunde, Karfreitag, Freiheit, Gewissen oder das Weihnachtsoratorium als „typisch evangelisch“ empfinden und Erläuterungen dazu hilfreich sind. Es bleibt jedoch für mich die Frage offen, ob die gerade im Bereich der liturgischen Zeichenhandlungen erreichten Annäherungen genügend Beachtung finden. Erstaunlich finde ich die Zuordnung des Stichworts „Diakon/Diakonin“ zu einer evangelischen Autorin (Swantje Eibach-Danzeglocke); dargestellt werden jedoch leider ausschließlich die Bemühungen im reformatorischen Raum um die Erneuerung des Diakonats (ohne Verweise auf die Gespräche mit den Anglikanischen Kirchen heute); die römisch-katholische oder orthodoxe Geschichte des (ständigen) Diakonats findet keine Erwähnung.

Das Buch ist unverkennbar im Umfeld des Ökumenischen Kirchentags erschienen (die Geleitworte nehmen darauf Bezug; ein Beitrag ist der Geschichte der Kirchen- und Katholikentage gewidmet; das Feierabendmahl wird im Glossar behandelt) und wirbt dafür, auch nach diesem ökumenischen Ereignis zwar die bereits gegebenen Gemeinsamkeiten, aber auch die noch bestehenden „Differenzen mit einem positiven Vorurteil wahrzunehmen, neugierig auf Entdeckungen und Verstehen“ (54). Dies ist ein wichtiger Schritt auf einem Weg, der in der lebendigen christlichen Glaubensgemeinschaft sein Ziel hat, das an vielen Orten bereits näher gerückt erscheint, als es in Entsprechung zum Konzept des Buches zur Darstellung kommen konnte.

Münster

Dorothea Sattler

Das Gebet als Grundakt des Glaubens. Philosophisch-theologische Überlegungen zum Gebetsverständnis Paul Tillichs, hg. v. Werner Schüßler und A. James Reimer. – Münster: LIT-Verlag 2004. 164 S. (Tillich-Studien. Beihefte, 2), pb € 15,90 ISBN: 3-8258-5263-6

Wie man auf einfältige Weise beten soll, hat Martin Luther seinen Freund Peter den Barbier in einer kleinen Schrift von 1535 eindrucksvoll gelehrt. Ein Neudruck des Textes erschien 1938 unter dem Titel: Eine Anleitung zur täglichen Stille für Meister Peter den Barbier. Beten, heißt es dort, ist stets verbunden mit einem Rückzug aus jeder Zerstreuung, sei sie äußerer oder innerer Natur. Es dürfe dem wahrhaften Beter nicht gehen wie jenen, die anheben: „Laudate“ – und „flugs sind sie im Schlaraffenland“ (20). Auch könne man nicht Beten und äußere Geschäfte vermengen wie ein anderer, welcher spricht: „Deus, in adiutorium meum intende, Knecht, hast du angespannet, Domine, ad adiuvandum me festina, Magd, geh, melk die Kuh, gloria patri et filio et spiritui sancto, lauf, Bube, dass dich der Ritt schüttelt!“ (19) Beten bedarf vielmehr der gefalteten Hände, die Abstand nehmen von jeglicher Handlung. Der Blick gebietet durch Ruhigstellen der Augen der diffusen Komplexität visueller Eindrücke Einhalt, das Gehör verschließt sich jedenfalls ungeordneten akustischen Reizen, um zur inneren Stille zu gelangen. Wie auch immer: Der Beter zieht sich zurück aus vielfältiger Zerstreuung, um sich zu konzentrieren und zu sammeln. Darin steht er in einer eigentümlichen Verwandtschaft zum Denker.

Auf den Zusammenhang von Denken und Beten ist nachgerade das Gebetsverständnis Paul Tillichs (1886–1965) angelegt. Das zeigt der grundlegende Einführungsbeitrag von Werner Schüßler am zentralen Beispiel des Bittgebets, für dessen Theorie und Praxis das Verhältnis von Unveränderlichkeit und Personalität Gottes von entscheidender Bedeutung ist. Schüßler bestimmt dieses Verhältnis im Anschluß an Tillich als zwar differenzierten, aber untrennbaren Zusammenhang; zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott der Religiösen könne unterschieden, nicht aber getrennt werden. Umso befremdlicher muß ein an Tillich geschultes Denken den Sachverhalt empfinden, daß ein Artikel zum Stichwort „Gebet“ in neueren philosophischen Lexika im Unterschied zu älteren Handwörterbüchern gänzlich fehlt (vgl. 12).

Das Gebet ist nach Maßgabe des Titels des Sammelbdes Grundakt des Glaubens. Indes ist es nicht eigentlich der Glaubende, der als Aktionszentrum seines Gebets fungiert, sondern Gott selbst. Er ist das Primärsubjekt des Betens; sein Geist hilft, wie Paulus sagt, unser Schwachheit auf und tritt mit unaussprechlichen Seufzern für uns ein, wenn wir nicht wissen, wie wir recht beten sollen (vgl. Römer 8,26). Mit den „Religiösen Reden“ (3. Bde, Stuttgart 1952ff, hier: II, 130) Paul Tillichs zu sprechen: „Es ist Gott selbst, der durch uns betet, wenn wir zu ihm beten; Gott selbst in uns: das ist, was mit dem Wort Geist gemeint ist.“ An verschiedenen Aspekten des Tillichschen Gebetsverständnisses erläutern Sebastian Painadath SJ und Peter Haigis den Sinn dieser Aussage, wobei Haigis besonders auf die trinitätstheologischen Implikationen reflektiert und von daher zu bemerkenswerten gebets-theologischen Einsichten hinsichtlich der Schöpfungsmittlerschaft des Logos, des interzessorischen Eintretens

des auferstandenen Gekreuzigten für uns sowie hinsichtlich der Geistparaklese gelangt.

In den beiden Folgebeiträgen der bewährten Tillichforscher *Erdmann Sturm* und *A. James Reimer* wird die Systematik des philosophisch-theologischen Gebetsverständnisses Tillichs sodann geistesgeschichtlich genauer profiliert, wobei zum kritisch-konstruktiven Vergleich die Auffassungen von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Emanuel Hirsch und Karl Barth herangezogen werden. Eine Studie von *Young-Ho Chun* „Prayer in Korea from a Tillichian Perspective“ tritt ergänzend hinzu.

Insgesamt belegen die Texte des Sammelbdes auf lehrreiche Weise, daß die These Oswald Bayers, im Verständnis des Gebets bekunde sich in besonderem Maß das „jeweilige Gesamtverständnis von Theologie“ (Erhörte Klage, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 25 (1983), 259–271, hier: 259), auch im Falle Tillichs zutrifft. Um so verwunderlicher ist es, wie Werner Schüßler eingangs feststellt (vgl. 7), daß das Thema „Gebet“ in der Tillich-Literatur von einigen kleineren Studien (vgl. 7 Anm. 3) und einer Monographie (S. Painadath SJ, *Dynamics of Prayer. Towards a Theology of Prayer in the Light of Paul Tillich's Theology of Spirit*, Bangalore 1980) abgesehen eher stiefmütterlich behandelt wurde. Die vorliegende Aufsatzsammlung gibt einen wichtigen Anstoß, daß dies in Zukunft anders wird.

München

Gunther Wenz

Kirchengeschichte

Nottmeier, Christian: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930.

Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik. – Tübingen: Mohr Siebeck 2004. XV, 582 S. (Beiträge zur historischen Theologie, 124), Ln € 89,00 ISBN: 3-16-148154-2

Die gediegene geschichtswissenschaftliche Arbeit zeichnet ein ebenso klar konturiertes wie nuancenreiches Bild des Berliner Kirchenhistorikers und Wissenschaftsorganisators Adolf von Harnack (1851–1930) als eines der „wichtigsten Repräsentanten des liberal-protestantischen bürgerlichen Sozialmilieus“ (15). Sie wurde 2002 als Diss. phil. von der Humboldt-Universität zu Berlin angenommen. Gutachter waren Heinrich August Winkler und Rüdiger vom Bruch (Berlin) sowie theologischerseits Ulrich Barth (Halle/S.). Wichtige Anregungen zum Thema erhielt der Vf., ehemals Mitarbeiter an der Schleiermacher-Forschungsstelle, auch von Viktor Selge.

Anders als in der Theologiegeschichte sei Harnack zumindest in seiner Eigenschaft als Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft „gut erforscht, während seine Stellung in den geschichtsmethodischen Auseinandersetzungen um 1900 wie in der Auseinandersetzung mit dem Historismus noch weithin unbeleuchtet geblieben“ sei (6). Wissenschaftsgeschichtlich ist Stefan Rebenichs vergleichende Studie zu Harnack und Mommsen mit ihrem Schwerpunkt auf deren Tätigkeit in der Akademie der Wissenschaften zu nennen. Auch zu Harnacks Vorlesung „Das Wesen des Christentums“, die im Zusammenhang mit seinem 100. Geburtstags 1951 mit einem Vorwort Rudolf Bultmanns wieder aufgelegt wurde, wie zu seinem Verständnis der Entstehung des Christentums im Vergleich mit dem Althistoriker Eduard Meyer sind Untersuchungen erschienen (7). Über die dogmengeschichtlichen Konzeptionen Harnacks und Reinhold Seebergs, seines Berliner Kollegen, liegt die Arbeit von Michael Basse vor (vgl. Rez. in *ThRev* 2002 [98], 235–238). Als ein Reflex auf Harnacks wissenschaftliche Beziehungen zu den USA erschienen bereits 1967/68 zwei größere englischsprachige monographische Studien; zwei der ersten größeren deutschsprachigen Studien wurden von dem katholischen Theologen Karl-Heinz Neufeld verfaßt (so: *Theologie als Suche nach der Kirche*, Paderborn 1977). Als Pionierstudie gilt Carl-Jürgen Kaltenborns Arbeit (Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffer, Berlin [Ost] 1973). Hier konnten erstmals größere Teile des Nachlasses eingesehen werden. Doch stehe eine unter systematisch-theologischen Aspekten zufriedenstellende Interpretation seines Werkes noch aus; anmerkungsweise hingewiesen wird allerdings auf die inzwischen erschienene Skizze von Osthoever: Adolf von Harnack als Systematiker (*ZThK* 99 [2002], 296–331). Gleichwohl wird an Harnack im Rahmen der neueren Forschungen zum Kulturprotestantismus zunehmend intensiv gearbeitet. Als Zeichen dafür sind u. a. die von Kurt Nowak mitinitiierten interdisziplinären Harnack-Kongresse von 1998 und 2001 genannt (vgl. Kurt Nowak / Otto Gerhard Oexle (Hg.): *Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker*, Göttingen 2001). Neben den genannten Titeln wird die entsprechende Harnack-Literatur in der Einleitung vor-

gestellt. Hier wird neben inhaltlichen auch über methodische Fragen reflektiert (1–20). Dem Leser erschließt sich so bequem die derzeitige Forschungssituation. Zudem findet sich eine diskursive Bezugnahme auf die einschlägige Literatur zu Harnack in den Anmerkungen. Das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis (523–565) weist auch die verwendeten Nachlässe aus, auf deren Berücksichtigung gerade im Falle Harnacks der Vf. besonderen Wert legt. Im Wissen darum, daß eine umfassende Biographie Harnacks die Möglichkeiten eines einzelnen übersteigt, beschränkt sich die Arbeit auf Harnacks politische Biographie, ohne die theologiegeschichtlichen Aspekte außer acht zu lassen. So werden in den einzelnen Kapiteln immer wieder die kirchenpolitisch-theologischen Fragen ventiliert (vgl. III,2. Innerprotestantische Kulturkämpfe; III,4. Evangelium und soziale Frage; IV,1,3. Lebensführung, Theologie und Kirchenpolitik; IV,2. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik); hier wird auch sein Verhältnis zu Katholizismus und Zentrumsparterie eigens thematisiert, das zunächst kritisch, seit dem Ersten Weltkrieg indes stärker auf ökumenischen Ausgleich orientiert war.

Zahlreich sind die behandelten Problemkreise im Blick auf die wilhelminische Ära wie auf die Weimarer Republik. Als Sohn des lutherisch-konservativen Theologieprofessors Theodosius H. in Dorpat geboren, 1853–1866 an der zeitweiligen Wirkungsstätte des Vaters in Erlangen aufgewachsen, dann in Dorpat studierend, wirkte Harnack als Privatdozent 1872–1879 in Leipzig, war danach als Professor in Gießen und Marburg tätig und wurde 1888 nach Berlin berufen. Kontakte zu Wilhelm II. und dem preußischen Kultusministerium (Althoff) ermöglichten eine wissenschaftspolitische Beraterfunktion. Neben seinen bedeutsamen Veröffentlichungen zur Dogmengeschichte und zur Literatur des frühen Christentums entfaltete Harnack eine auch sozialetisch wichtige Wirksamkeit. Der Evangelisch-Soziale Kongreß seit 1890, besonders im Blick auf Harnacks Präsidentschaft von 1902–1911, zeigt eine Facette seines Wirkens. Bezeichnend für die Einbindung in das gelehrtenpolitische Engagement ist für die Weimarer Zeit Kap. VI,2 (Harnack als Theologe und Wissenschaftspolitiker 1920 bis 1930). Hier wird auch auf die Auseinandersetzung mit der Dialektischen Theologie, die für die Folgezeit die liberaltheologische Tradition konterkarierend attackierte, kurz eingegangen. Im übrigen überwiegt der beeindruckend klar hervortretende politische Kontext, der auch die Wandlungsprozesse des gelehrtenpolitischen Kalküls erkennen läßt, nicht nur in der Beurteilung des Katholizismus, sondern auch im Blick auf Außen- und Innenpolitik. Harnacks anfängliche vaterländische Begeisterung der ersten Kriegsmomente wandelte sich rasch, wie seine Stellungnahmen in der Kriegszielpolitik und seine Ausrichtung auf einen „realpolitischen Pazifismus“ zeigen. Er arbeitete an der Reichsverfassung 1919 mit, trat dabei für die Erhaltung der theologischen Fakultäten an den Universitäten und den schulischen Religionsunterricht unter staatlicher Aufsicht ein, setzt Hoffnungen auf den Völkerbund und kann in seiner besonnenen Kritik am Versailler Vertrag als „Vernunftrepublikaner“ charakterisiert werden, der die Zusammenarbeit mit der SPD befürwortete, die sich von den radikalen Kräften (USPD, KPD) getrennt hatte. Die Verständigungspolitik Stresemanns, die von den rechten Parteien bekämpft wurde, unterstützte Harnack. Dabei ist charakteristisch, daß seine Stellungnahmen, die außerhalb der Wissenschafts-, Sozial- und Konfessionspolitik lagen, meist eher kurz und punktuell konzipiert sind, ähnlich wie in seiner Historik, in der er geschichtstheologische Ausführungen vermied. Sein geistphilosophisch orientierter Kulturbegriff und der für ihn charakteristische subjektivitätstheoretische Religionsbegriff sind nicht entfaltet, sondern lediglich bei der Bearbeitung der Historie angewandt.

Über die Untersuchung, deren verlaufsgeschichtliche Disposition sich einer Wiedergabe im einzelnen hier entzieht, sollen folgende Angaben einen Überblick vermitteln: In sieben mehrfach untergliederten Kapiteln wird das Thema entfaltet: „I. Von Livland nach Leipzig: Herkunft und Werdegang des jungen Harnack“; „II. Vom konfessionellen Lutheraner zum undogmatischen Dogmenhistoriker: Harnack 1872–1888“; „III. Liberaler Protestantismus, soziale Monarchie und die Anfänge gouvernementaler Gelehrtenpolitik: Harnacks Wirksamkeit bis zur Jahrhundertwende“; „IV. Zwischen Kaiser und Kanzler: Harnack als führender Repräsentant gouvernementaler Gelehrtenpolitik“; „V. Zwischen Kriegsbegeisterung und Reformbereitschaft: Harnack im Ersten Weltkrieg“; „VI. Der konservative Republikaner: Harnack und die erste deutsche Demokratie“; „VII. Schlußbetrachtung: Vom liberalen Monarchisten zum Republikaner aus historischer Einsicht“.

So ergibt die Lektüre einen sorgsam belegten instruktiven historischen Überblick des wissenschaftlichen Werdegangs und der gelehrtenpolitischen Stellungnahmen seit 1890 im jeweiligen Kontext des innen-, außen-, kultur- und wissenschaftspolitischen Geschehens jener Jahrzehnte; auch die Wandlungsprozesse, zumal während des Ersten Weltkriegs, die Harnack zu einem traditionsverhafteten Demokraten werden ließen, sind eingehend berücksichtigt. Er setzte sich stets für eine um Ausgleich bemühte „mittlere Linie“ ein, zuletzt für die Belange der Weimarer Republik. Das Kap. über Herkunft und Jugend gleichsam als Vorgeschichte der Gelehrtenbiographie zeigt die familiären und kulturellen Prägungen des Baltendeutschen informativ auf (21–61). Übergreifend kommen die Zusammenhänge wissenschaftspolitischer Art (Direktor der Königlichen Bibliothek, Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, Kontakte zu den Reichskanzlern von Bülow und von Bethmann Hollweg) zur Geltung. Wissenschaftsperspektivisch wird darauf hingewiesen: Harnacks bisher nur teilweise ausgewerteter Nachlaß in der Berliner Staatsbibliothek stelle „eine fast unerschöpfliche Fundgrube für verschiedenste Forschungsinteressen“ dar. Die Bedeutung von Gelehrtenbiographien (Friedrich Meinecke, Karl Lamprecht u. a.), die eine „neubelebte Gattung wissenschaftlicher Arbeit“ darstellen, wird mit Blick auf die eigene Forschungsthematik unterstrichen. Die Frage nach der Kulturbedeutung des Christentums unter den Bedingungen der Moderne, kulturtheologische Implikationen eingeschlossen, gilt als Zentralmotiv der gelehrtenpolitischen Aktivitäten Harnacks, die auf Konfliktvermittlung, Politikberatung, Artikulation einer gebildeten öffentlichen Meinung zielten. Man kann sagen, daß Nottmeiers Harnack-Biographie „die Chancen der Verbindung von kultur-, sozial- und politikgeschichtlichen Fragestellungen auch am exemplarisch zu untersuchenden Einzelindividuum“ (12) eindrucksvoll verdeutlicht, auch wenn eine umfassende Gesamtbiographie Harnacks noch aussteht (8).

Leipzig

Kurt Meier

Patrologie

Prusa, Dion von: Olympische Rede oder Über die erste Erkenntnis Gottes. Eingeleitet, übersetzt und interpretiert von Hans-Josef Klauck. Mit einem archäologischen Beitrag von Balbina Bäbler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2000. 250 S. (SAPERE, 2), geb. € 25,60 ISBN: 3-534-14947-5

Prusa, Dion von: Menschliche Gemeinschaft und Göttliche Ordnung: Die Borysthenes-Rede. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Heinz-Günther Nesselrath, Balbina Bäbler, Maximilian Forschner und Albert de Jong. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003. 207 S. (SAPERE, 6), geb. € 29,90 ISBN 3-534-15572-6

Die vor einigen Jahren gestartete Reihe SAPERE (Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia) hat sich zur Aufgabe gemacht, Texte zu ethischen und religiösen Fragen aus dem 1. bis 4. Jh. n. Chr., die meist im Schatten der klassischen griechischen und lateinischen Literatur stehen, versehen mit Übersetzung und interpretierenden Essays interdisziplinär zu erschließen und auf diese Weise ein über enge Fachgrenzen hinaus interessiertes Publikum anzusprechen. In diesem überaus begrüßenswerten Projekt liegen nunmehr u. a. zwei Reden des Rhetoren, Sophisten und Philosophen Dion von Prusa (nach 40 – vor 120 n. Chr.), später Chrysostomus genannt, vor, die sich mit theologischen Problemen beschäftigen. In beiden Reden geht Dion in populärer Form auf Grundfragen der Gottesvorstellung ein. – Die Olympische Rede (Oratio 12) hat Dion wohl im Jahre 101 oder 105 bei den Spielen in Olympia vor der kolossalen Zeus-Statue des Pheidias gehalten. Sie trägt den Zweititel „Über die erste Erkenntnis Gottes“ und fragt nach der Herkunft der Gottesidee. Aus ihren religionsphilosophischen und theologischen Aspekten (186–216) fallen neben Dions Variationen der *theologia tripertita* (wichtige Hinweise dazu: 186–192) und Ansätzen zu einer Bildtheorie (dazu 205–213) die Überlegungen zu monotheistischen Tendenzen auf (203–205; vgl. 216). – Noch deutlicher tritt eine monotheistisch anmutende Komponente (vgl. 11) in der Borysthenes-Rede (Oratio 36) zutage (vgl. or. 36,32), die Dion zweimal gehalten hat, zuerst wohl im Sommer 96 in Olbia an der Nordküste des Schwarzen Meeres, sodann wohl nicht lange danach in seiner Heimatstadt Prusa in Bithynien (nordwestliches Kleinasien). Dions Vorstellung eines sinnvoll und harmonisch strukturierten Kosmos unter der Lenkung eines guten Universalgottes (vgl. 25) ist dem stoischen Monismus zuzuordnen und steht im Kontext des kaiserzeitlichen He-

notheismus (zur damit einhergehenden Verschränkung von Philosophie und Politik vgl. 128–156). – Beide Reden dürften für Theologen vor allem deshalb von Interesse sein, weil sie – wenn auch nur am Rande – in die zur Zeit aktuelle Debatte über Polytheismus und Monotheismus in der Antike gehören.

Münster

Alfons Fürst

(Kirchliche) Zeitgeschichte

Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum, hg. v. Hubertus Lutterbach / Jürgen Manemann. – Münster: Aschendorff 2002. 242 S., pb € 13,80 ISBN: 3-402-034225-5

Auch Jahre danach wirkt der 11. September 2001 auf dramatisch aktuelle Weise weiter. Das Datum und die damit verbundenen furchterlichen Ereignisse waren eine Art Kulturschock, eine Erschütterung für die spätmoderne sog. „zivilisierte“ Gesellschaft. Und kaum eine Rede, Konferenz oder ein Beschluß auf weltpolitischer Ebene kommt bis heute umhin, den 11. September zu erwähnen, bisweilen zu beschwören. Auch in der Theologie wird das Ereignis immer wieder zur Sprache gebracht, wenn auch auf höchst unterschiedliche Weise. Die Hg. des Sammelbdes „Religion und Terror“ haben deutschsprachige Texte gesammelt, die noch ganz unter dem unmittelbaren Eindruck verfaßt wurden, die die Geschehnisse bei Theologen und Religionsvertretern hinterlassen hatten. Zu den äußerst heterogenen Beiträgen gehören Leserbriefe, Essays, Interviews, Statements, Predigten etc., die in fünf Rubriken eingeteilt wurden (s.u.). Aufgrund der politischen Ereignisse seit dem 11. September 2001 (Afghanistan-Krieg, Irak-Krieg, Terroranschläge u. a. in Madrid am 11. März 2004 etc.) haben die 29 zum Teil kurzen Texte nichts an Aktualität eingebüßt. Sie stammen vorwiegend aus christlicher (25 Texte), aus muslimischer (3 Texte) und leider nur aus einer jüdischen Feder (Edna Brocke). Hier hätten die Hg. durchaus mehr Sammelleidenschaft an den Tag legen können, gab es doch unzählige muslimische und jüdische Stellungnahmen (auch in der Schweiz und Österreich, wenn man sich schon auf den deutschsprachigen Raum beschränken will). Damit hätte der Bd an konsistenter Dialogbereitschaft gewonnen.

I. Dialog. Programmatisch wird im ersten Satz des ersten Beitrags (Johann Baptist Metz) ein anderer historischer Schrecken erinnert, der politisch und theologisch zur Wasserscheide wurde: Auschwitz (2). Metz bringt mit dem 11.9. den Israel-Palästina-Konflikt in Verbindung, den er von Auschwitz her gedeutet wissen will. Bei allem Verständnis für das besondere Sicherheitsbedürfnis Israels mahnt er zur doppelten Solidarität – und v. a. zur Solidarität gegenüber dem Leiden der Unterprivilegierten, für die sich weite Teile der islamischen Welt halten. Der Westen müsse lernen, sich mit den Augen der anderen, der „übrigen“ Welt zu sehen. En passant und leider (wie immer bei seinen programmatischen Dikta nicht ausgeführt) erwähnt Metz, daß angesichts der jüngsten Ereignisse sich das säkulare Freiheitsdenken und die westlich-säkulare Art zu leben der „inneren Dialektik dieser Säkularisierung“ stellen müsse (4). Hans Küng (5ff) sieht sein Projekt Weltethos durch die Terroranschläge auf dramatische Weise bestätigt (8). Ohne Frieden zwischen den Religionen, so seine bekannte These, wird es keinen Frieden zwischen den Nationen und Kulturen geben, weder im Nahen Osten noch auf Weltebene. Er mahnt eine Selbstbesinnung des Westens, aber auch des Islam an, der einen aufklärerischen Paradigmenwechsel noch nicht durchgemacht habe. Er setzt aber seine Hoffnung in die Reformfähigkeit und -willigkeit weiter Teile der muslimischen Welt. Demgegenüber sieht M. Salim Abdullah gerade jene Reformkräfte in deutlicher Minderheit. „Die Stimmung unter den Muslimen schlägt um“ (30). Muslime seien durch den Anti-Terror-Krieg der USA verunsichert. Man traue sich nicht mehr, sich öffentlich zum Islam zu bekennen oder über seinen Glauben zu sprechen, da man sonst allzu leicht als Fundamentalist abgestempelt würde. Not tue ein neuer Dialog mit dem Islam, ein runder Tisch, an dem alle verschiedenen islamischen Gemeinschaften Platz finden. Hier deuten sich Dialogperspektiven an, die an dieser Stelle ausgebaut hätten werden müssen und die in den Beiträgen der weiteren Autoren und Autorinnen in Rubrik I zu vermissen sind.

Unter der Rubrik *II. Opfer* finden sich in erster Linie Überlegungen zu den Selbstmordattentätern von Washington und New York und im Nahen Osten, zum Teil ohne besonderen Erkenntniswert (Jozef Niewiadomski 46ff; Klaus Berger 49ff). Weiter führen da die Ausführungen von Adel Th. Khoury (52ff), der die koranischen Wurzeln der Argumentation der Selbstmordattentäter kritisch untersucht und eine Rechtfertigung derlei Attentate aus dem Koran bestreitet. Arnold Angenendt fragt nach den Kriterien, die Selbstmordattentäter von Menschen unterscheiden, die sich für andere aufopfern. Das Kriterium liege allein im Ethik-Motiv, „aus welchem Antrieb und mit welchen absehbaren Folgen gehandelt wird“ (59). Sehr hilfreich sind die Ausführungen von Navid Kermani, der die Attentate des 11. 9. nicht auf die religiöse Tradition des Islam zurückführt, sondern als modernes Phänomen charakterisiert (63f). Die Selbstmordattentate entstammen einem gefährlichen „Amalgam aus Kapitalismuskritik, Märtyrerkult, Drittweltethorik, totalitärer Ideologie und Science Fiction“ (73) – Fraglich allerdings bleibt, ob diese Abhandlungen unter der Ru-

brik „Opfer“ richtig eingeordnet sind, da die Opfer-Kategorie theologisch ganz andere Denkmuster evoziert als die der Selbstmordattentäter.

Die Beiträge unter III. *Säkularisierung* nehmen die von Metz eingangs ange-mahnte Diskussion auf und stellen das Herzstück des ganzen Bdes dar. Gottfried Küenzlen (78) kritisiert die Vagheit des inflationär verwendeten Begriffs Fundamentalismus und charakterisiert den religiösen Fundamentalismus als ein zutiefst modernes Phänomen, einer Art „modernem Antimodernismus“, der erst unter den Bedingungen moderner Kulturen entsteht (87). Hubertus Lutterbach unterscheidet zwischen einer offen-personalen und einer fundamentalistischen Religiosität, wobei letztere sich „allein im Für-Wahr-Halten geoffenbarter Glaubenssätze“ artikuliere (95) im Gegensatz zu einer Religiosität, die das Beziehungsparadigma in den Mittelpunkt stelle. Der 11. 9. hat nicht die Welt verändert, sondern unsere Wahrnehmung der Welt, was Wilhelm Damborg in seinem hervorragenden Beitrag herausarbeitet (100). Er deutet den modernen islamischen Fundamentalismus und die Terroranschläge vom 11. 9. als Ergebnis einer extremen Ungleichzeitigkeit im Prozeß der Globalisierung. Christen sind aufgefordert, im aufrichtigen Dialog mit Muslimen deutlich zu machen, daß der Okzident nicht das „Reich des Satans“ ist. Jürgen Manemann korrigiert die (auch in diesem Bd) häufig vertretene Ineinssetzung des Fundamentalismusphänomens und der Motive für die Terroranschläge. Der Terrorismus ist modern, anti-utopisch, nihilistisch und ist nur am Untergang interessiert, nicht an Heilung (113). Terror kann nicht als Ausdruck eines fundamentalistischen, sondern nur eines faschistischen Syndroms verstanden werden. Edna Brocke zweifelt an der nach dem 11. 9. gebetsmühlenhaft wiederholten Aussage, der Islam sei eine friedliebende Religion (119). Missionierende Religionen wie Christentum und Islam seien stets immanent gewaltbereit, wovon sich das Judentum als nichtmissionierende Religion abhebe.

Unter IV. *Gebet* sind Predigten und Meditationen von Wolfgang Huber, Karl Lehmann und Ottmar Fuchs vereint, wobei letzterer an theologischem Tiefgang alle weiteren Beiträge des Bdes übertrifft. Er beobachtet, daß bei den Trauergottesdiensten nach den Anschlägen des 11. 9. die Gottesklage nicht zu hören war (135). Das Trauergebet sei jedoch nicht nur ein Akt des Trostes, sondern auch Ausdruck der Klage und der Suche nach den eigenen Anteilen von Schuld. Terror deutet Fuchs im Horizont der politischen und geistigen Demütigungen der Kolonialpolitik und der heutigen „Globalisierungsbivalenz“ (146), die Profiteure und Verlierer hervorbringt. Dies mache den Terror dennoch in keiner Weise verstehbar oder gar legitimierbar. Aber lokale und globale Solidarisierung mit den Unterprivilegierten ist die einzige nachhaltige „Basisarbeit gegen den Terror“.

Die Beiträge im letzten Abschnitt V. *Frieden* (153ff) bringen kaum nennenswerte neue Aspekte ein. Hier wäre weniger sicher mehr gewesen. In erster Linie geht es um Ungerechtigkeit angesichts der Globalisierung und um die Frage nach der Legitimation von militärischen Maßnahmen gegen islamische Staaten, die Terror unterstützen. – Insgesamt bleibt die feministisch-theologische Perspektive nicht unberücksichtigt (Antje Schupp; Ina Praetorius), was jedoch eher als Bestätigung der Regel der Männerzentriertheit dieses Bandes gilt (außer wiederum Edna Brocke). Im Anhang (219ff) finden sich vorwiegend Erklärungen der Religionsgemeinschaften zum 11. September.

Wie in jedem Sammelbd sind die Beiträge auch hier von unterschiedlicher Qualität. Die oben erwähnten Gedanken sind weiterführend und helfen angesichts der weiteren Bedrohung durch Terror, die eigene theologische Position zu klären und simplifizierenden Erklärungs- bzw. Antwortversuchen zu widerstehen. Dringlich zeigt sich zum einen die weitere theologische Auseinandersetzung mit dem Islam, die dialogisch und gleichzeitig selbstreflexiv sein muß. Unser Bild vom Islam ist nach wie vor meist durch Vorurteile und Vorurteile geprägt. Zum anderen ist eine intensivere theologische Beschäftigung mit Politik und Geschichte vonnöten. Eine „unpolitische“ Theologie gibt es nicht, was der 11. September 2001 erneut dramatisch vor Augen geführt hat. Dem Ansinnen der Hg. ist zuzustimmen, daß sich Fachkolleginnen und -kollegen ermutigt fühlen sollten, „sich zukünftig angesichts gesamtgesellschaftlicher Fragen mit ihrer theologischen Deutungskompetenz vernehmlicher einzumischen.“ (Vorwort, X)

Tübingen

Reinhold Boschki

Die Kirchen im Umfeld des 17. Juni 1953, hg. v. Martin Greschat / Jochen Christoph Kaiser. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2003. 303 S. (Konfession u. Gesellschaft, 31), kt € 30,00 ISBN: 3–17–018348–6

Der Titel dieses Sammelbdes dürfte bei Lesern die Erwartung wecken, Näheres über den Anteil beider Kirchen in der DDR am Volksaufstand vom 17. Juni 1953 zu erfahren. Dem ist jedoch nicht so. Zum einen ist – von wenigen Querverweisen abgesehen – ausschließlich von den evangelischen Landeskirchen die Rede, zum anderen konzentrieren sich die Beiträge auf ein weit gefaßtes Umfeld, während die in seinem Zentrum stehenden Ereignisse, soweit die Kirchen mit ihnen in Zusammenhang gebracht werden können, kaum zur Sprache kommen. Letzteres hat seinen Grund darin, daß kirchenrelevante Forderungen auf der Agenda der streikenden Arbeiter fehlten und die Kirchen ihrerseits offiziell beim Volksaufstand

absiehten standen, wenngleich sich damals vereinzelt Pfarrer und Gemeindeglieder beider Konfessionen den Streikenden angeschlossen haben.

Der Bd basiert auf Vorträgen einer Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldshain zum 50jährigen Gedenken an den 17. Juni. Einleitend stecken zwei Autoren den Rahmen ab, in dem jener Tag im internationalen, zumal sowjetischen, Kontext (Wilfried Loth) sowie auf dem Hintergrund des auf der 2. Parteikonferenz der SED vom Juli 1952 verkündeten forcierten Aufbaus des Sozialismus (Joachim Heise) kirchenpolitisch zu werten ist. Mitherausgeber Martin Greschat befaßt sich sodann mit den Reaktionen der evangelischen Kirche auf den Volksaufstand, wobei er insbesondere auf die am 10. Juni 1953 mit dem Staat getroffene Übereinkunft eingeht, mit der sich die SED zur Rücknahme ihrer kirchenfeindlichen Maßnahmen bereit fand und durch die sich die evangelische Kirche gebunden fühlte, was – neben anderen Gründen – eine Woche später ihre Zurückhaltung bei der landesweiten Erhebung erklärt. Ellen Ueberschär untersucht das aus der Zeit des Nationalsozialismus übernommene Deutungsmuster „Kirchenkampf“, das bei den Kirchenvertretern die Beurteilung der kirchenfeindlichen Aktionen des Regimes im Vorfeld des 17. Juni bestimmte, nicht aber beim antidiktatorischen Volksaufstand als solchem. Die Vf.in sieht in dieser Zurückhaltung evangelischer Kirchenvertreter und ihrem Aufruf zu „Ruhe und Besonnenheit“ ein „tief in protestantischer Mentalität verankertes Bewußtsein, daß nur eine intakte staatliche Ordnung protestantische Existenz garantiert. Ein Kampf des Staates gegen die Kirche war denkbar, kirchliche Existenz im anarcho-revolutionären Raum hingegen nicht. Die kirchlichen Antworten auf den Aufstand waren weniger von Angst vor der Reaktion des Regimes, als vielmehr von Befürchtungen politischer Instabilität bestimmt.“ (127)

Weitere Beiträge thematisieren die staatlichen Liquidierungsversuche und -maßnahmen in einzelnen kirchlichen Bereichen (Diakonie, Bahnhofsmision, Theologische Fakultäten). Es folgen sodann einige Zeiteugenberichte. In einem nur losen Zusammenhang mit dem 17. Juni und seinem Umfeld stehen die beiden Schlußbeiträge, in denen Katharina Kunter die besondere Hochschätzung belegt, welche die einem massiven politischen Druck ausgesetzt evangelische Kirche in der DDR gegenüber den westlichen Gliedkirchen der EKD in der Genfer ökumenischen Zentrale genoß, und Norbert Friedrich auf im Deutschen Bundestag zum Tag der deutschen Einheit von Protestanten gehaltene Reden eingeht.

Die Beiträge werden durch insgesamt sechs Dokumente ergänzt, von denen Malenkows vor Ulbricht und Grotewohl gehaltene Moskauer Rede vom 2. Juni 1953 sowie Krummachers dem KGB übergebene Stellungnahme zu den Ereignissen des 17. Juni, die mit diesem Bd erstmals einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird, besondere Beachtung verdienen. Durch Malenkows Ausführungen sah sich die SED-Führung genötigt, den von ihr verfolgten, mit kirchenkämpferischen Maßnahmen verbundenen Kurs eines forcierten Aufbaus des Sozialismus vorerst zu stoppen, weil er den damaligen, im übrigen kurzfristigen, deutschlandpolitischen Absichten der UdSSR zuwiderlief. An Krummachers Stellungnahme sind nicht nur die vom späteren Bischof der Pommerschen Kirche zum KGB unterhaltenen Beziehungen interessant, sondern auch die nüchterne Einschätzung, daß nicht Pankow, sondern Moskau das für die DDR maßgebliche Machtzentrum darstellte, womit sich bei ihm die vage Hoffnung verband, die in Zusammenhang mit dem 17. Juni Verhafteten vor strengen Strafen bewahren und eine Entwicklung beeinflussen zu können, die durch „möglichste Vermeidung von jedem Gewissenszwang, Bespitzelung und Unfreiheit im Leben der Bevölkerung“ ähnliche Ereignisse künftig ausschließt. (242)

Der über die sich im Juni 1953 in der sowjetischen Machtzentrale überstürzenden politischen Ereignisse samt ihren Auswirkungen auf Ostberlin informierte Leser erfährt in diesem Bd wenig Neues. Auch der mit der 2. Parteikonferenz der SED eingeleitete verschärfte Kirchenkampf ist längst hinlänglich untersucht und breit dokumentiert. Und da bislang niemand ernstlich einen Anteil der Kirchen an den Ereignissen des 17. Juni behauptet hat, ist die in den Beiträgen vertretene These kirchlicher Passivität auch keine Offenbarung. Ob man freilich in der Ursachenforschung so weitreichende Schlüsse ziehen kann wie dies Ellen Ueberschär mit dem angeführten Zitat tut, wäre eine Diskussion wert.

Käme, so ist abschließend zu fragen, eine Untersuchung zur katholischen Kirche im Umfeld des 17. Juni 1953 zu einem wesentlich anderen Ergebnis? Wohl kaum, denn auch sie hatte offiziell an den Ereignissen jenes Tages keinen Anteil. Dennoch muß den Hg.n

widersprochen werden, wenn sie in ihrer Einführung die Tatsache, daß in den Beiträgen „ausschließlich vom Protestantismus die Rede ist“, damit begründen, daß sich die „kleine Minderheit“ der Katholiken „vor den Angriffen der kommunistischen Machthaber besser wegduckten konnte“ und „keineswegs mit derselben zielgerichteten Intensität verfolgt wurde wie die Protestanten“. (9) Wie stark sich auch die katholische Diasporakirche kirchenfeindlichen Maßnahmen ausgesetzt sah, belegt beispielsweise das mehrseitige, an Ministerpräsident Grotewohl gerichtete Memorandum vom 11. Juli 1953, in dem der Berliner Bischof Weskamm die „systematische Drosselung“ kirchlichen Lebens Punkt für Punkt belegt.¹

Bad Oeynhausen

Theo Mechtenberg

Moraltheologie

Noichl, Franz: **Ethische Schriftauslegung**. Biblische Weisung und moraltheologische Argumentation. – Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder 2002. 294 S. (Freiburger Theol. Studien, 165), kt 39,00 ISBN: 3-451-27861-8

Die Erneuerung der Moraltheologie, die das Zweite Vatikanische Konzil angemahnt hatte, sollte gemäß den Reformbemühungen des ganzen Konzils in einem stärkeren Rückgriff auf die biblischen Quellen des Glaubens geschehen. Die Veröffentlichungen der Moraltheologen seit dieser Zeit zeigen aber, daß diese Aufgabe immer noch nicht zur Zufriedenheit der beteiligten Exegeten und Moraltheologen gelöst ist. Es fehlt an geeigneten Methoden, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Exegese in die Begründung ethischer Normen einzubringen.

Hier setzt Noichl ein; er skizziert zunächst die *Problemlage*: Schon die Sicht auf die biblischen Texte zeigt eine Menge von Schwierigkeiten: Widersprüchlichkeiten in den Aussagen, Reaktionen auf geschichtlich längst überholte Situationen, unterschiedliche Gewichtung einzelner Mahnungen und – so empfundene – Überforderungen in den radikalen Ansprüchen mancher Weisungen Jesu. Der Zugriff auf die kanonischen Texte, der in der Bibelwissenschaft in den letzten Jahrhunderten eine enorme Verfeinerung wissenschaftlicher Methoden entwickelt hat, hilft nicht unmittelbar weiter. Es gibt eine Reihe von Veröffentlichungen zur biblischen Ethik, die eine Pluralität ethischen Denkens in der Bibel aufweisen. Sie geben i. d. R. Auskunft über die Frage, was man in biblischer Zeit für ethisch gefordert gehalten hat, nicht aber über die Frage, ob und wie das biblisch erhobene Ethos als Element heutiger moraltheologischer Argumentation wirksam werden kann. Es ist zudem nicht zu übersehen, daß die Auskunft der Exegese zu vielen, oft gegensätzlichen Einzelergebnissen führt. Der Akzeptanz einer weitgefächerten Pluralität ethischer Wertungen als letzte Auskunft der Bibel steht inzwischen die Bemühung des canonical approach entgegen, in dem man die Aussagen der Bibel von einer grundlegenden Einheit her verstehen will. Man interpretiert nicht nur Einzeltexte, sondern versucht, diese im Gesamtkontext der Schrift zu verstehen. In dieser Situation kann sich der systematisch arbeitende Moraltheologe den Quellen theologischen Denkens in der Schrift nur in der Vergewisserung und Rechtfertigung der eigenen Methoden nähern. Dabei ist der Methodengang historisch-kritischer Exegese grundsätzlich zu überschreiten. N. diskutiert die wichtigsten exegetischen Bemühungen zur Ethik der Bibel, weil in jedem Fall diese Ausgangsbasis zu berücksichtigen ist. Er setzt sich weiterhin mit den in der Moraltheologie bisher sichtbar gewordenen Perspektiven biblischer Fundierung der ethischen Weisung auseinander. Dabei wird der Forschungsstand kritisch und umfassend erhoben, und zugleich werden die offenen Fragen bestimmt, um die es im weiteren geht. Ungelöst blieb die Frage nach der Gültigkeit biblischer Weisungen für die Gegenwart, die Frage nach der Eigenständigkeit biblischer Orientierung und schließlich die der Einheitlichkeit sittlicher Weisungen in der Schrift, die das besondere Interesse des Systematikers finden.

Es gibt kein Kriterium für die Wahl des Ansatzes im systematischen Versuch ethischer Schriftauslegung. Verschiedene sind denkbar. N. geht von der Analyse des *Autoritätsbegriffs* in den paulinischen Schriften aus. Er verdeutlicht dessen Verankerung in der Lebensgeschichte des Apostels, die zeigt, daß dieser sich als Tradent verbindlicher Traditionen weiß, mit denen er sich an die Gemeinde wendet. Seine Autorität ist „an die Macht des Evangeliums gebunden“ (114). Sie wird wirksam in der Verkündigung des Gekreuzigten, die dem Apostel Teilhabe an den Leiden des Erlösers abverlangt. Die ausgeübte Autorität wird an die Existenz gebunden; sie wendet sich ihrerseits an existentiellen Nachvollzug. Gemeinsamkeit so gemachter Erfahrung wird zur Bedingung der Akzeptanz der Autorität. Paulus kann „an eine gemeinsame Erfahrung appellieren“ (120). Daraus ergibt sich, daß in späteren Entwicklungen nicht das isolierte Wort der Schrift, sondern die mit ihm gemachte Erfahrung in eine Weitergabe des biblischen Ethos einzubringen ist.

Diese Einsicht ist Anlaß für N., sich mit einem der bedeutendsten Ethiker der Gegenwart zu beschäftigen. Alasdair MacIntyre hat auf die *normative Be-*

deutung der story hingewiesen. Der Verlust der Tugend in der Gegenwart zwingt ihn zum Rückgriff auf die große Tradition ethischen Denkens, die bei Aristoteles einen ihrer wichtigsten Ausgangspunkte hat und in Thomas von Aquin ihren weiterführenden Vermittler, bei dem die (von Aristoteles) überkommene Tugendethik mit ihren naturrechtlichen Begründungen in die Autorität der Tradition integriert wird. Diese Integration wird als Konversion bezeichnet; in ihr stößt der theologische Ethiker auf unablässbare Vorgaben seines eigenen Urteils. Dabei sind die Schlüsseltexte in der thomistischen Tradition diejenigen der Bibel. Sie bilden den Rahmen für das Verständnis der eigenen Geschichte. Sie sind nicht denkbar ohne die tradierende Gemeinschaft, in der die key texts weitergegeben werden.

Von hierher kann N. auf die Überlegungen zum Autoritätsverständnis bei Paulus zurückgreifen; dieses hat eine Entsprechung in „MacIntyres Konzeption der Bedeutung von Tradition und Gemeinschaft für die Bildung sittlicher Urteile“ (146). Das Selbstverständnis des Menschen ist nun wesentlich mitbestimmt durch den *narrativen Kontext verbindlicher Traditionen*, in denen das Selbst zu sich kommt. Für das Verständnis der Autorität bei Paulus sind darum jene key texts maßgeblich, in denen der Apostel die Geschichte seiner Berufung durch Jesus Christus vorstellt. Sie werden zu einer „das Sein und Handeln des Christen bestimmende[n] narrative[n] Einheit.“ (147)

Die Autoritätsvorstellungen des Apostels sind im Blick auf die *Kanonbildung* zu modifizieren. Deren Bedeutung wird in ihrem geschichtlichen Werdepotezial in einem eigenen Exkurs dargestellt. Hieraus ergeben sich wichtige Kriterien für die Kanonizität, wobei die Übereinstimmung mit der apostolischen Erstverkündigung an erster Stelle steht. Sie garantiert die Identität einer Gemeinschaft, die sich auf das Zeugnis des Evangeliums gründet. Im Kanon gibt es den Bezug auf die Autorität der Apostel, die ihrerseits auf die Jesu Christi zurückverweist. Apostel sind Zeugen; ihre Autorität lebt in der des tradierten Zeugnisses weiter. „Die Eigenart der Normativität des Zeugnisses gibt Aufschluß über die Eigenart der Normativität der sittlichen Implikationen des Zeugnisses.“ (175)

Hier wird somit der *Begriff des Zeugnisses* zu einem Schlüsselbegriff für die Weitergabe der ethischen Tradition der Schrift. N. widmet ihm einen eigenen Abschnitt. In ihm wird deutlich, daß das Zeugnisgeben im Sinne der Schrift zum Einsatz der eigenen Existenz herausfordert. Die Glaubwürdigkeit der Zeugen lebt davon – besonders in der Annahme des Leidens –, wie sich leicht an den Selbstzeugnissen des Apostels Paulus zeigen läßt. Zeugnis ist immer in einen Kommunikationsprozeß einbezogen. Gemeinde bildet sich in der Bezeugung des Glaubens nach innen und nach außen. Es ergibt sich: „Das Zeugnis der Schrift ist für die Kirche insofern normativ, als es die Zeugen für die Gemeinschaft mit Jesus bewahrt und in der Kirche zur Geltung bringt.“ (184) Dem entspricht die zusammenfassende These: „Die für jede weitere ethische Schriftauslegung grundlegende Frage nach der Autorität und Normativität der Heiligen Schrift ist nur dann angemessen zu beantworten, wenn der Text als Zeugnis verstanden und ausgelegt wird.“ (187)

In der Darstellung der „*Methode einer ethischen Schriftauslegung*“ (189) zieht N. die Konsequenz aus dem bisher Erarbeiteten. Es ergibt sich, daß das Zeugnis von der Gemeinschaft mit Jesus der Ausgangspunkt ethischen Denkens mit der Schrift sein muß. Die Texte selbst sind zunächst mit den Mitteln der wissenschaftlich arbeitenden Exegese zu erschließen. Sie verhelfen dazu, die geschichtliche Einordnung ethischer Anforderungen der Schrift zu erkennen, eine Voraussetzung dafür, die gegebene ethische Orientierung zu verstehen. Die jeweilige Eigenart des gegebenen Zeugnisses der Hagiographen ist darzustellen, ebenso das *genus litterarium*, in dem sie sich äußern. Das wird auch zu einer Differenzierung von essentiellen und mehr subsidiären Normaussagen führen, die für den konkreten Umgang mit biblischer Weisung unverzichtbar ist. Für die konkrete Vermittlung in die geschichtlich sich wandelnden Situationen hinein ist anthropologisches Know-how unentbehrlich. Dieses darf nicht die Aussage der Schrift dominieren; aber es ist bei der Anwendung von deren Weisung heranzuziehen. Ohne die Weisheit sachgerechter intuitiver Beurteilung konkreter Situationen würde die biblische Weisung nicht im Gelingen menschlicher Existenz wirksam werden können. Aus Glauben wachsend wendet sich das biblische Zeugnis in seinem fordernden Gehalt an den gläubigen Nachvollzug. Der Charakter des Zeugnisses verbietet jeglichen Zwang in der Vermittlung. Er gewinnt seine Glaubwürdigkeit aus dem Einsatz menschlicher Existenz.

Der Schlußteil der Arbeit ist dem Versuch gewidmet, am *Umgang mit einem einzelnen ethisch relevanten Text* der Schrift die Schritte aufzuweisen, die zu einer wissenschaftlich verantworteten ethisch verbindlichen Auslegung führen. N. hat dazu 1 Petr 2,11–4,11 ausgewählt. Nach der Abklärung der Einleitungsfragen ergibt sich für ihn als Schlüssel für die Einzelauslegung der Blick auf das „Zeugnis für die Gemeinschaft mit Jesus Christus“ (233), welches sich insbesondere in der Bewältigung der Verfolgungssituation der Gemeinde zu bewähren hat. In der mit der ethisch geschärften Blickrichtung durchgeführten Analyse der einzelnen Textabschnitte hält sich eine Grundeinsicht durch: Ethische Anforderungen erhalten von der Einordnung in die Gemeinschaft mit Jesus Christus her ihren Sinn und ihre Ausrichtung. Die geforderte Unterordnung – das griechische Wort kann auch mit Einordnung übersetzt werden – wird in seiner Anwendung auf die Ordnung des politischen und des familiären Zusammenlebens immer mehr zu einem Bemühen, im Eingehen auf die vorgegebenen Strukturen den in ihnen zu realisierenden Heilsbezug im Sinne der neugewonnenen christlichen Freiheit zur Geltung zu bringen. Das führt zu einer Orientierung, die sich in der realen Entwicklung des Ethos auswirkt.

Die Arbeit informiert umfassend über die Problemstellungen einer biblisch argumentierenden Ethik und die Versuche, ihnen gerecht zu

¹ Vgl. den Textabdruck in: G. Lange u. a. (Hg.), *Katholische Kirche – sozialistischer Staat in der DDR. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990*, Leipzig 1992, S. 63–67.

werden. N.s eigener systematischer Entwurf zeigt sich auf der Höhe der ethischen Diskussion. Er läßt sich von Autoren inspirieren, die den ethischen Diskurs der Ethik maßgeblich geprägt haben. Es gelingt ihm dabei, diese nicht nur zu referieren; er bezieht vielmehr ihre Ansätze in seinen eigenen Entwurf so ein, daß sie seinen Gedankengang um viele Aspekte erweitern und stützen.

Das Gerüst der eigenen Argumentationslinie wird durch tragende Grundbegriffe gehalten, in denen sich der Gedankengang jeweils bündelt. Der Zugang zur eigenen Problembehandlung wird durch das Konzept der Autorität bei Paulus gesucht. Mir ist dabei aufgefallen, daß N. hier kaum berücksichtigt, daß der Einsatz der Autorität des Apostels erst in sehr sekundärer Weise auf ethische Probleme bezogen ist. Sie gilt primär der Weitergabe der überkommenen Glaubensstradition. Diese hat selbstverständlich ihre ethischen Konsequenzen, wie zumal die Korintherbriefe zeigen.

Den Zusammenhang zwischen Glauben und ethischem Handeln findet der Autor im Begriff des Zeugnisses. Soll dieses glaubwürdig sein, ist es auf die Existenz des Zeugen angewiesen – nur wer den Glauben lebt, ist überzeugend. Mit dem Zeugnis, das legte bereits der Begriff der Autorität nahe, ist der Kommunikationszusammenhang hergestellt, ohne den kein Ethos sich entwickeln kann. Es geht um das Zeugnis der Gemeinde – nach innen und nach außen –, nicht nur des einzelnen.

Mit Recht wird hier die Bedeutung der großen stories eingeführt, die die Sinnorientierung des Ethos tragen. Sollen sie in der Überlieferung biblischer Traditionen verbindlich werden, stellt sich unausweichlich die Frage des Kanons und seiner Autorität. Um diese besser zu verstehen, wäre es hilfreich gewesen, die Frage der Inspiration und ihr Verständnis ins Spiel zu bringen. Der geistgewirkte Charakter der Autorität der Schrift hätte so deutlicher werden können. Das sagt nichts gegen die Bedeutung des Zeugnisses in der Tradition des biblischen Ethos; es ist vielmehr die theologische Voraussetzung für dessen Wirkung.

Gerade im letzten Teil der Arbeit wird deutlich, daß das Zeugnis auch die Vernunft herausfordert; der Christ hat nicht nur Rechenschaft zu geben von seiner Hoffnung, sondern mindestens ebenso von der ratio seines Handelns auf dem Hintergrund des Glaubens. Sie wird in einer vom Glauben getragenen Ethik immer rückgebunden sein an den Vollzug. Ethisches Erkennen ist gerade im Sinn des biblischen Denkens nicht von der Bekehrung (vgl. Röm 12,1–2) zu trennen und insofern immer von ihr abhängig. Das mag unbefriedigend sein, weil man mit existentiellen Kategorien des Vollzugs schlecht argumentieren kann. Aber es entspricht der Wahrheit, die als solche erst ganz in der Liebe wahrgenommen werden kann.

Ich bin dem Autor über Jahre gemeinsamer Arbeit verbunden gewesen. Sein ganz unerwarteter Tod hat eine spürbare Lücke unter den Nachwuchskräften der Moraltheologie hinterlassen. Diese Arbeit hat gezeigt, wieviel wir ihm zu Dank verpflichtet sind.

Münster

Bernhard Fraling

Suche nach Frieden. Politische Ethik in der Frühen Neuzeit II, hg. v. Norbert Brieskorn / Markus Riedener. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 437 S. (Theologie und Frieden, 20), kt € 35,00 ISBN: 3–17–017410-X

Ohne Zweifel wird der Frieden und seine Sicherung die öffentliche Debatte in den nächsten Jahren in weit größerem Maße bewegen und wohl beunruhigen, als wir dies in den Jahren des Kalten Krieges gewöhnt waren. Auch werden die Fragen, denen wir uns zu stellen haben, sowohl grundsätzlicher als auch breiter ansetzen müssen. Vor diesem Hintergrund gewinnen historische Studien zur Friedensethik auch aus systematischem Interesse an Attraktivität. Gerade die Auseinandersetzung mit der eigenen Denktradition kann auf der einen Seite zu einer Weitung unserer Perspektive führen. Auf der anderen Seite kann sie uns sensibel machen für die Kontingenz von Denkfiguren, die unser Denken präfigurieren, weil wir sie für allzu selbstverständlich halten.

So ist es begrüßenswert, daß das Institut für Theologie und Frieden mit dem von Norbert Brieskorn und Markus Riedener herausgegebenen Sammelbd „Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit II“ ein weiteres Glied der Kette seiner historisch-systematischen Studien hinzufügt. Das Buch bildet den zweiten einer auf drei Bde konzipierten Reihe zur Frühen Neuzeit, die ihrerseits Teil eines Projektes sind, das mit der griechischen Antike beginnt und bis in die Gegenwart fortgesetzt werden soll.

Der hier zu besprechende Bd dokumentiert 14 Beiträge, die auf international besetzten, interdisziplinären Symposien von Histori-

kern, Theologen, Kanonisten, Philosophen und Literaturwissenschaftlern diskutiert wurden. Vor dem Auge des Lesers wird ein weiter Bogen in sowohl geschichtlicher wie systematischer Hinsicht gespannt. Historisch bildet das eine Ende des Spannungsbogens das Ende des 15. Jh.s mit den sich von den Universalgewalten emanzipierenden Partikulargewalten, das andere der sich allmählich souverän verstehende Staat des 16. Jh.s. Systematisch spannt sich der Bogen von letzten anthropologischen und geschichtsphilosophischen bzw. -theologischen Fragen einer Friedensethik hin zu politischen Strategien für Friedensverhandlungen. Die Hg. haben die Referate unter drei Überschriften zusammengefaßt; dies nicht, um eine hermetische Abkapselung dieser Gruppen nahezulegen, sondern um gerade erst die Wechselwirkungen erkennbar zu machen.

In einer instruktiven Einleitung unter dem Titel „Diskurse zu friedensschaffenden Ordnungen“ gehen die Hg. weit über eine Paraphrase der einzelnen Beiträge hinaus. Es geht vielmehr darum, synchrone und diachrone Diskurszusammenhänge aufzudecken, die sich um einen Fokus verstricken: das Ringen um Frieden in den sich langsam herausbildenden souveränen Territorialstaaten.

Das erste Hauptkap. unter der Überschrift „Engagierter Humanismus in einer gewalttätigen Welt“ wird mit einem Referat von Paul Richard Blum mit dem Titel „Eintracht und Religion bei Giovanni Pico della Mirandola“ (1463–1494) eröffnet. Seine Philosophie ist nicht praktisch, wurde aber in den hier entworfenen Reigen aufgenommen, da es ihm sozusagen um Frieden in der Wahrheit geht: Das Ringen um eine Konkordanz unterschiedlicher philosophischer und theologischer Schulen, und eben auch jüdischer Traditionen. Als früher Wegbereiter der Emanzipation der Juden in Deutschland wird von Hans-Rüdiger Schwab (Koexistenz durch Aufklärung und Rechtssicherheit: Johannes Reuchlin und die Juden) Reuchlin (1455–1522) gewürdigt. Denn er habe trotz des auch von ihm nicht gänzlich überwundenen Antisemitismus seiner Zeit auf Rechtssicherheit für die Juden und auf Aufklärung über den wahren Inhalt ihrer Lehren bestanden. Wie wohl kaum ein anderer erspürte Erasmus (1467–1536) die ungeheure Kriegsgefahr, die über Europa lag. Wie wiederum Hans-Rüdiger Schwab (Bekenntnisse eines Unpolitischen? Zum Friedensdiskurs des Erasmus von Rotterdam) darlegt, war der große Humanist davon überzeugt, daß Krieg kein von Gott über die Menschheit verhängtes Schicksal sei. Im Gegenteil: Natur und Erlösungswerk Christi eröffnen ihm den Weg des Friedens, den er aber gehen muß. Während der holländische Gelehrte letztlich die Spannung nicht auszugleichen vermag, nämlich einerseits alles für den Erhalt des Friedens tun zu sollen, und doch andererseits unter gewissen Umständen Gewalt anwenden zu müssen, sucht sein humanistischer Wegbegleiter Juan Luis Vives (1492–1540) diese dahingehend aufzulösen, daß Gewalt nur demjenigen erlaubt sein könne, dessen Gesamtpraxis dem biblischen Friedensauftrag folgt. Selbst die militärische Abwehr der Türken muß, wie dessen Landsmann Mariano Delgado („Man muß die Türken lieben“). Zum Pazifismus des Humanisten Juan Luis Vives) herausstreicht, daher eingebettet sein in ein Bemühen, ihnen mit den Waffen Christi, also der gewaltlosen Liebe, den christlichen Glauben zu vermitteln. Der letzte der häufig zu einer Trias humanistischer Pazifisten Zusammengefaßten ist neben Erasmus und Vives Thomas Morus (1480–1535). Für ihn, den erfahrenen und letztlich in Unnade gefallenen Staatsmann, zeigt sich Frieden in dieser Welt als eine absurde Wirklichkeit, eine ständig erheischte, sich aber dennoch permanent entziehende Utopie. Er richtet, wie sein ungarischer Interpret Benedek Péter Tóta („A Long-Desired Peace“). Thomas More's Concept of Peace in *Utopia* and *A Dialogue of Comfort*) herausarbeitet, seine Friedenshoffnung auf das eschatologische Reich Christi. Den Abschluß dieses ersten Reigen von Studien bildet ein weiterer Beitrag von Paul Richard Blum („Einheit verhindert Krieg“ – Zur Soziologie einer Universalmonarchie in Tommaso Campanella's „Sonnenstadt“). Hier begegnet ein ganz anderes Denken. Campanella fragt nicht mehr bzw. verzweifelt nicht mehr an dem Problem, Frieden vom Menschen her zu denken. Er will den Menschen und alles, was Menschsein ausmacht, friedensfunktional modellieren. Insofern begegnet bei ihm eine konsequente „rationale Sozialtechnologie“ (163).

Während die bisher behandelten Autoren die Einheit von theologischer und philosophischer Wahrheit voraussetzten – für sie das unverzichtbare Fundament eines politischen Friedens –, wird in den Beiträgen des zweiten Hauptkap. „Konfessionspluralität als Friedensproblematik“, sichtbar, wie dieses Fundament zerbricht. Schon bei den Reformatoren, von denen Heinz Scheible insbesondere Melancthon (1497–1560) analysiert (Philipp Melancthon's Ethik des Friedens), deuten sich die beiden Wege an, die die europäische Geschichte im zeitlichen Nacheinander gegangen ist. Auf der einen Seite erscheint die Verteidigung des rechten Glaubens gegen die Obrigkeit als legitimer Grund gewaltsamen Widerstandes – bis hin zum nicht ausgeschlossenen Präventivkrieg. Auf der anderen Seite zeichnet sich mit der deutlichen Abgrenzung von „Gesetz und Evangelium“ und dem Versuch, die politische Ordnung ganz dem „Gesetz“ zuzuordnen, die autonome Selbstbegründung politischer Macht am Horizont ab. Albrecht P. Lutzenberger zeichnet auf der Basis auch einer Fülle noch nicht veröffentlichten Materials die Entwicklung der Friedensvorstellungen bei den alt- und neugläubigen, insbesondere aber der konfessionsneutralen Stände in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts nach (Friedensgedanke und Glaubensspaltung: Aspekte kaiserlicher und ständischer Reichspolitik 1521–1555). Mit dem Konzept des ewigen Religionsfriedens habe sich auf seiten der Konfessionsneutralen eine Friedensidee durchgesetzt,

in der sich die korrelative Einheit von Frieden und Glaubenseinheit zugunsten eines Programms behauptet, in dem die politische Friedenssicherung zum eigenständigen Integrationsfaktor avanciert. Mit Kardinal Bellarmin (1542–1621), nach Thomas Dietrich der katholische Kontroverstheologe schlechthin (Robert Bellarmin: „De laicis“ – Randbemerkungen eines Kontroverstheologen zu Staatstheorie und Friedensethik) begegnet uns eine typische Schwellengestalt. Einerseits war er mit seinem Denken noch ganz der mittelalterlichen weltlich-geistlichen Einheit der christianitas verbunden. Auf der anderen Seite deutet sich doch in seinem Konzept der *societas perfecta* – es gilt für die Kirche wie für den Staat – eine Eigenständigkeit der staatlichen Ordnung an, die das überkommene Modell sprengen wird. In einem weiteren Beitrag beschreibt Albrecht P. Luttenberger (*Ratio conscientiae – ratio politica*). Konzeptionen der kaiserlichen und ständischen Verhandlungsführung auf dem westfälischen Friedenskongress 1645/46–1648), wie sich das Prinzip der ‚*aequalitas*‘, und damit der gleichen Sicherheit und der Reziprozität unter den Konfessionen als ein primär profanes friedenspolitisches Grundprinzip im Westfälischen Frieden durchsetzte.

Das dritte Hauptkap. „Debatten um die neue Selbständigkeit des Staates“, sammelt Beiträge zu Autoren, die höchst unterschiedliche Antworten auf die Probleme ihrer Zeit suchten. Während die einen im Grunde auf eine Restitution der alten christianitas hinaus wollen, suchen die anderen ganz neue Grundmuster politischer Friedensordnung. Mit Covarrubias (1512–1577), dem ersten von zwei von Norbert Brieskorn (Diego de Covarrubias y Leyva. Zum Friedens- und Kriegsdenken eines Kanonisten des 16. Jahrhunderts) bearbeiteten Spaniern, begegnet eher ein Vertreter der überkommenen Ordnung. Allerdings deutet sich bei ihm mit einer neuen Betonung der Bedeutung der geographischen Grenzen für politische Zuständigkeiten der später territorial definierte Staat an. Als scharfen Kritiker seiner humanistisch gesonnenen Zeit stellt uns Volker Reinhardt (Niccolò Machiavelli und der Krieg) den Florentiner Philosophen (1469–1527) vor. Für Machiavelli ist der Mensch unüberwindbar destruktiv. Diese Destruktivität läßt sich nur in einem alle Lebensbereiche durchdringenden und auf Expansion gestimmten Staat kanalisieren. Hier liegen die Ursprünge der Staatsräson. Pedro de Ribadeneira (1526–1611) ist der Theologe, der am deutlichsten die Radikalität der neuen Politikkonzepte erfaßte, der die Gefahren für ein gläubiges Wirklichkeitsverständnis in diesen Konzepten erkannte und der daher konsequent für die Wiedererrichtung der Einheit von Glauben und politischer Ordnung votierte. Dies jedenfalls vertritt sein Interpret Norbert Brieskorn (Pedro de Ribadeneira: „*Princeps christianus adversus Nicolam Machiavellum*“). Grundmuster der Argumentation gegen Machiavelli, der über weite Strecken seines Beitrages zentrale Stellen aus dem Anti-Machiavellus Ribadeneiras zum ersten Mal in deutscher Sprache präsentiert. Den Abschluß des Bdes bildet eine Untersuchung von Sizzo Lehmann-Brauns (Kosmische Harmonie und politischer Friede. Jean Bodins politische Philosophie als Beitrag zur Friedensethik). Carl Schmitt sah zu Recht bei Bodin (1530–1596) die Entwicklung dessen grundgelegt, was er als Politische Theologie bezeichnete: die Übertragung göttlicher Prärogative auf den Staat. In Bodins Konzept der ‚*concordia discors*‘ wird der Souverän zum Repräsentanten des im Kosmos Einheit stiftenden Gottes. „Die Folge war der Übergang aller Absolutheitsprädikate auf die nun alternativlos immanente politische Ordnung, die ebenso ausweglos wie friedlich sein sollte“ (431).

Der Sammelbd ordnet sich harmonisch in das vom Institut für Theologie und Frieden seit vielen Jahren verfolgte Projekt, unsere Kenntnisse der Geschichte der Reflexion auf Frieden über die wenigen, sattsam traktierten ‚Leuchttürme‘ wie Augustinus, Thomas und Kant zu erweitern. Der Bd besticht durch die Heterogenität seiner Beiträge. Dadurch wird die Einheit von philosophischer Reflexion und politischer Praxis plastisch. Die Autoren werfen mit ihren Analysen Licht auf jene Zeit, in der sich unser heutiges Staatsverständnis mit seiner Trennung von Kirche und Staat herausbildete. Gerade in einer Zeit, in der das Thema Religion und Gewalt zu einer neuen Herausforderung wird, sind die hier vorgestellten Autoren nicht nur für Historiker, sondern für alle von Interesse, denen daran gelegen ist, die Probleme der eigenen Zeit nicht nur in der Perspektive unserer zeitbedingten Selbstverständlichkeiten zu bedenken. Der Blick in die Geschichte zeigt, welche Bedeutung Theologie für die Gestaltung des politischen Friedens einmal hatte.

Barsbüttel

Gerhard Beestermöller

Hilpert, Konrad: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. – Freiburg i. Br.: Herder 2001. 403 S. (Studien zur theologischen Ethik, 85), kt € 50,00 ISBN: 3-451-27560-0

Menschenrechte und Theologie!? Das ist, wenn man die jüngst vorgetragenen Überlegungen von Kurt Flasch (Welche Rationalität fordert der Philosoph von der Theologie?, in: P. Neuner [Hg.], Glaubenswissenschaft. Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit [=QD 195], Freiburg i. Br. 2002, 15–32, hier: 24) liest – „Zweitens lasse ich beiseite Fälle wohlfeiler Apologetik, über die Historiker nur lachen. Dazu gehören Behauptungen folgender Art: Das Christentum habe zur Abschaffung der Sklaverei, zur Förderung der Naturforschung oder zur Höherbewertung der

Frau geführt (...)“ – nach wie vor ein heikles Terrain. Mit gewohnter Sicherheit und systematischer Präzision legt der Vf. – durch frühere Publikationen zum Thema bereits als ausgewiesener Fachmann bekannt – seine jüngsten Forschungsergebnisse zu dieser Frage vor.

Nach einer Entfaltung der systematisch-ethischen Grundlinien werden die Menschenrechte in ihrer historischen Genese analysiert, um sodann deren Bedeutung für bestimmte Problemgruppen und Problemfelder (Frauenrechte / Kinderrechte / Strafvollzug) aufzuzeigen. Mit der in der modernen Bioethik vorgeschlagenen Trennung von Menschen- und Personrechten setzen sich die Ausführungen zur ethischen Relevanz der Menschenrechte in der Biotechnologie auseinander. Ein ganz zentraler Punkt der jüngsten Diskussionen wird – angesichts der wirtschaftlichen Globalisierung – angesprochen, wenn die Geltung der Menschenrechte im weltweiten Horizont diskutiert und vor dem Hintergrund kulturellrelativistischer Positionen verteidigt wird. Die Überlegungen zu einer Theologie der Menschenrechte sind eine willkommene Argumentationshilfe, um die eingangs zitierten Einwände differenzierter betrachten und besser bewerten zu können.

Augsburg

Klaus Arntz

Breitsameter, Christof: Identität und Moral in der modernen Gesellschaft. Theologische Ethik und Sozialwissenschaften im interdisziplinären Gespräch. – Paderborn: Schöningh 2003. 237 S., kt € 35,80 ISBN: 3-506-70716-7

Der moderne Mensch ist in unserer Gesellschaft sozial ortlos, die Identität ist zur persönlichen Aufgabe geworden. So lautet eine geläufige Zeitdiagnose. Sie ist der Hintergrund für die Darstellungen von Christof Breitsameter, die er als Diss.schrift erarbeitet hat.

Eine wesentliche Dimension gelingenden Lebens ist eine intakte Identität. Mit der Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft in viele eigenständige Teilsysteme stellt sich die Identität des Menschen allerdings als zersplittert dar: So hat man beispielsweise im Wirtschaftssystem eine Identität als ArbeitnehmerIn, im System Wissenschaft als ForscherIn, in der Familie als Elternteil – jeweils im Rahmen der Eigenlogiken der jeweiligen Bereiche und im Netz der verschiedenen damit verbundenen Rollen. Die „Konjunktur der Identitätsproblematik“ (9), von der B. spricht, hat ihren Grund in den autonom gewordenen funktionalen Teilsystemen der modernen Gesellschaft. Der Vf. referiert daher die Interpretation von Identität in soziologischen Theorien – mit Bezügen zu philosophischen Traditionen insbesondere seit der Neuzeit –, wobei er sich auf Mainstreams beschränkt.

Dem widmet er sich im *ersten Teil*, der mit „menschliche Identität als neuzeitliches Problem“ überschrieben ist. Er skizziert den Ansatz des Sozialpsychologen George H. Mead und betont, daß personale Identität untrennbar mit sozialer Identität verbunden ist. Damit wird die Darstellung der Diskursethik von Jürgen Habermas als „Entwurf einer postkonventionellen kollektiven Identität durch die verfahrensgeregelte Verallgemeinerung individueller Interessen“ (64) vorbereitet. Die Kritik an Habermas, die im wesentlichen an seiner Unterscheidung von System und Lebenswelt und der Trennung von kommunikativer und systembezogener Rationalität festgemacht wird, greift auf Anmerkungen von Luhmann voraus. Ihm widmet sich der Vf. im *zweiten Teil* „Niklas Luhmann: Menschliche Identität und moderne Gesellschaft“. Hier wird – wie im gesamten Buch – deutlich, daß B. in den Analysen den Deutungen von Niklas Luhmann folgt. So ist es auch erklärbar, daß Luhmann – im Gegensatz zu Habermas – keiner Kritik unterzogen wird. Der *dritte und letzte Abschnitt* widmet sich schließlich der „Moral in der modernen Gesellschaft“. Schlüssig wird die individuelle Identitätsfrage an das Identitätsproblem der autonomen gesellschaftlichen Systeme, d.h. der nicht mehr vorhandenen einen Identität der Gesamtgesellschaft gekoppelt. Aufgrund der Aufsplitterung der Person in viele (Teil)Identitäten, der „verlorengegangenen Einheit der menschlichen Person“ (165) wird der Moral eine heuristische Funktion zugewiesen. Sie hat als Gesamtheit jener Bedingungen, unter denen eine Person als solche geachtet oder mißachtet wird, den ganzen Menschen im Blick und stellt sich nicht als gesellschaftliches Teilsystem dar, sondern wird dort wirksam, wo Systeme ihr eine Funktion zuweisen: „Sie wird dort legitimerweise aktiviert, wo der Funktionscode eines Systems sabotiert wird bzw. wo die Operationen eines Systems zu negativen Folgen für das Funktionieren eines anderen Systems führen.“ (179) Einen Kern des Problems mangelnder Wirksamkeit von Ethik in unserer Gesellschaft trifft B., indem er mehrfach betont, daß moralische Appelle wirkungslos und sogar auf Dauer kontraproduktiv sind. Ethik muß in die sozialen Systeme und deren Logik integriert sein. „Die theologische Ethik steht deshalb vor der Aufgabe, die Steuerungsmechanismen der modernen Gesellschaft zum integralen Bestandteil ihrer Begründungsstrategie zu machen.“ (205)

Der „theologische Ertrag“ im Schlußkap. fällt knapp aus: Er liegt in der spezifischen Funktion von Theologie in unserer Gesellschaft, nämlich darin, „nicht nur auf die richtige Gestaltung von Institutionen, sondern auf das Rich-

tigsein der Person“ (208) abzielen. Nur die Religion vermag – in der Terminologie Luhmanns durch ihre „Beobachtung Gottes“ – die Kontingenz der Welt zu thematisieren; nur die Theologie kann daher „die scheinbar unverrückbaren Konstanten sozialer Systeme“ (208) hinterfragen. Eine genauere Ausführung und Prüfung dieses Gedankens bleibt B. aber schuldig.

Das Buch ist geeignet, die Theorie von Niklas Luhmann – in gut verständlicher Sprache – ansatzweise kennenzulernen wie auch die Identitätsfrage in diesem Denkrahmen zu reflektieren. B. arbeitet durchgehend mit einer zum Teil zu hohen Redundanz der Gedanken, was mitunter ermüdend wirkt und den Wunsch weckt, wenigstens manche Wiederholung durch (kaum vorkommende) anschauliche Beispiele zu ersetzen. Die am Ende der Unterkap. (außer beim „theologischen Ertrag“) jeweils angeführten drei „Ergebnisse“, die Kernthesen, gewährleisten für die Ausführungen ein hohes Maß an Verständlichkeit. Dies ist insbesondere auch insofern wichtig, als B. den interdisziplinären Dialog zwischen Theologie und Sozialwissenschaften einfordert und betreiben will. Dieses Vorhaben löst er zumindest dadurch ein, daß er als Theologe die Soziologie in ihrer Relevanz für eine zeitgemäße Ethik bespricht. Zweifellos verspricht eine daran anschließende Diskussion Gewinn für die theologische Ethik, weshalb zu wünschen ist, daß das Ziel des Buches erreicht wird: „einen Anstoß für den Dialog zwischen ethischer Heuristik und sozialwissenschaftlicher Restriktionsanalyse zu geben.“ (Umschlagtext)

Corrigenda:

Seite 40, 8. Zeile heißt „linguistische“; Seite 58, 11. Zeile „zu“ statt „zur“; auf Seite 67, 2. Zeile fehlt ein Leerzeichen bei „das „Über-Wir““; Seite 73, 26. Zeile ist nach „beiträgt“ ein „?“ statt des Punktes zu setzen; Seite 90, 12. Zeile Druckfehler bei „Rahmen“; Seite 102, 10. Zeile „ein“ statt „eine“; Seite 125, 19. Zeile ist der Artikel „die“ zu streichen; Seite 153, 3. Zeile fehlt das „s“ bei „bereits“; Seite 154, 20. Zeile heißt „keine“; Seite 162, FN 553 Buchstabensturz bei „Grundriß“.

Linz

Edeltraud Koller

Liturgiewissenschaft

Zulehner, Paul M. / Beranek, Markus / Gall, Sieghard / König, Marcus: Gottvoll und erlebnisstark. Für eine neue Kultur und Qualität unserer Gottesdienste. – Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 117 S., geb. € 12,90 ISBN: 3-7966-1147-8

Die kleine Studie will wichtige Ergebnisse des Wiener Instituts für Pastoraltheologie zur „Erforschung der Qualität der sonntäglichen eucharistischen Gottesdienste in der Stadt Wien und in ihrer städtischen Umgebung“ (15) mitteilen. Dabei wurden in zwei Projektphasen zuerst in drei Wiener Stadtpfarrn alle an der Sonntagsmesse Mitfeiernden mittels eines kurzen Einreißfragebogens (abgedruckt 103) befragt, sodann 142 Personen mittels eines ausführlicheren Interviews (Reactoscope-Methode). Zu Recht stellen die Vf. fest, daß so keine Repräsentativität erzielt werden kann. Sie erhoffen sich aber Aufschlüsse über „Vorlieben, Unterschiede und Tendenzen“ (9) der Gemeindeglieder. Durch die Erhebungsmethode ist der Fokus auf die „schwerpunktmäßig regelmäßigen Kirchgänger/innen“ gerichtet (17).

Der auf Seite 104–108 abgedruckte Leitfaden für die Interviews ist facettenreich. Sein normativer Hintergrund wird daran deutlich, daß die Präsentation der verschiedenen Befunde immer wieder durch Zitate aus der Liturgiekonstitution des II. Vaticanum unterlegt wird.

Die wichtigsten Ergebnisse sind vor diesem Hintergrund: Teilnahme am Gottesdienst und soziale Integration in der Pfarre unterstützen sich gegenseitig; für das positive Erleben (empirisch nicht aufgeklärtes Stichwort „gottvoll“) ist auch die Authentizität des Vorstehers von Bedeutung; der Predigt (und etwas weniger der Musik) kommt bei der Gemeinde große Bedeutung zu. Daneben finden sich zahlreiche interessante Einzelbefunde, die den engeren liturgischen Bereich überschreiten (z. B.: „Die Gemeinde hat begonnen, die familiäre Tradition zu ersetzen.“ 24).

Insgesamt leidet der Aussagewert des Buches darunter, daß nicht nur das zugrunde liegende Gottesdienstverständnis diskursiv unbegründet bleibt, sondern daß immer wieder beschreibende und wertende Passagen ineinander verwoben sind. Die den Extrakt zusammenfassenden 24 „Thesen“ und 14 „Fragen“ (übersichtlich auf S. 110–117 zusammengefaßt abgedruckt) sind nicht immer in ihrem Zusammenhang mit dem sonstigen Text erkennbar.

So läßt das Buch den an überprüfbaren Aussagen interessierten Leser etwas ratlos zurück. Da die der Untersuchung zugrunde liegende Konzeption des Untersuchungsgegenstandes ungeklärt bleibt, ist auch der Erkenntnisgewinn der empirischen Daten ungewiß. Angesichts des auch in katholischen Diözesen sich vollziehenden rapiden Rückgangs des wöchentlich regelmäßigen Meßbesuchs stellt zudem die Ausblendung der nicht so liturgisch partizipierenden Gemeindeglieder – bei weitem die Mehrheit – ein inhaltliches, von den Autoren durchaus wahrgenommenes, Problem dar.

Münster

Christian Grethlein

Albert-Zerlik, Annette: Liturgie als Sterbebegleitung und Trauerhilfe. Spätmittelalterliches Erbe und pastorale Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung der Ordines von Castellani (1523) und Sanctorius (1602). – Stuttgart / Basel: Francke 2003. 297 S. (Pietas Liturgica, 13), geb. € 54,00 ISBN: 3-7720-3272-9

Sterbebegleitung und Trauerhilfe sind Begriffe, die sich erst in den letzten zwei Jahrzehnten etabliert haben. Deshalb greift man erwartungsvoll zu einem gut aufgemachten, Bilder und Originaltexte in Faksimile enthaltenden Buch, das unter diesen heutigen Begriffen spätmittelalterliches Erbe und pastorale Gegenwart in Beziehung setzen will. Die Erwartung wird noch gesteigert durch den Hinweis im Untertitel auf zwei wenig benutzte Vorläufer des Rituale Romanum von 1614.

Die Untersuchung ist in vier große Abschnitte gegliedert. Im Teil A (18–81) wird deutlich, daß die Vf.in nicht das ganze Quellenmaterial dieser Zeit heranzieht, sondern besonders zeittypische Quellen auswählt. Den Gesamtdurchblick vom Hochmittelalter bis heute gibt sie anhand des Pontifikale der Römische Kurie (13. Jh.), des Sacerdotale von Castellani (1523), des Rituale Romanum von Sanctorius (1584–1602), des Rituale Romanum (1614) und des „Römische(n) Rituale des II. Vatikanum“ (OE 1969/OU 1972). In der Einführung wird eine weitere wichtige Einschränkung vorgenommen. Die beiden klassischen Sterberiten, die letzte Ölung und das Viaticum, werden in dieser Untersuchung ausgeklammert, weil die erste aus dem Bereich der Krankenliturgie kommt und ihre Texte nicht geändert habe, als sie sich zu einem höchst bedeutsamen Sterberitus wandelte, die Sterbekommunion zu sehr von der Eucharistietheologie bestimmt sei (14f). Die zwei Hauptbereiche der Untersuchung sind die Sterbeliturgie mit den beiden Einschränkungen und die Begräbnisliturgie.

Beim strukturellen Vergleich der fünf Riten zeige sich, daß die Sterbeliturgie einen deutlichen Wandel durchlaufen habe, ihr klassischer Kern, der Ordo commendationis animae, jedoch erhalten geblieben sei. Castellani und Sanctorius hätten die Sterberiten aufgebläht, die Ritualreformer nach Trient hätten sie wieder gestrafft, die nachvatikanischen Reformer im Rahmen der Tradition weiter modifiziert. Der Abschnitt ‚Nach dem Verschenden‘ sei in allen Traditionen nahezu unverändert, nur die ‚Waschung und Ankleidung des Leichnams‘ entfielen seit dem RR 1614 als liturgisches Element.

Der erste große Durchgang in Teil A wird durch Detailstudien für das Spätmittelalter, sprich Castellani und Sanctorius (Teil B) (82–221), und die Neuzeit, sprich RR 1614 (Teil C) (222–242), ergänzt, während D (242–273) das „Spätmittelalterliche Erbe in heutigen Ordnungen“ zusammenträgt. In B geht es u. a. um den Übergang „Von der ‚Ars moriendi‘ zum ‚Modus iuvandi morientis‘“, also von einer außerliturgischen Übung zu einem Element der liturgischen Praxis. Wichtig auch, daß die hochmittelalterliche Anschauung vom Kampf zwischen Engeln und Dämonen um die Seele des Menschen am Sterbebett – eindrucksvoll belegt durch eine Reihe von Bildern (94–104) – in der Sterbeliturgie der Neuzeit überwunden wird.

Für die weitere Entwicklung der nachkonziliaren Sterbe- und Begräbnisriten gibt die Vf.in wertvolle Ratschläge, die allerdings für die zweite Auflage der Krankensakramente mit der Sterbebegleitung (1994) zu spät kamen, vielleicht für die Neuausgabe der Begräbnisliturgie noch berücksichtigt werden können. Ihr besonderes Anliegen für die Zukunft nennt sie „Ganzheitliches Beten im Angesicht des Todes“ (269). Dafür scheinen ihr die aus der Tradition kommenden Kurzgebete mit Sterbenden besonders geeignet. Sie könnten an die konkrete Situation des Sterbenden besser angepaßt werden, sie ermöglichen Autonomie des Sterbenden im Gebet, sie förderten die Ganzheitlichkeit und drückten konkrete Spiritualität aus (269–275). Das Quellen- und Literaturverzeichnis sowie die entsprechenden Register können dazu beitragen, die Ergebnisse dieser begrüßenswerten Studie bei anderen Forschungen leichter zu berücksichtigen.

Man muß der Vf.in für diese historische Untersuchung und die darin steckende Leistung dankbar sein. Sie bereichert unsere Kenntnisse über die Entwicklung der Sterbe- und Begräbnisriten im römischen Westen erheblich. Manche schwer zugänglichen Texte des Castellani und Sanctorius werden hier mit einer Übersetzung direkt zugänglich gemacht. Erfreulich auch, daß die Vf.in auch dem spät-

mittelalterlichen Erbe in evangelischen Ordnungen nachgegangen ist.

Der Rez. hat allerdings eine grundsätzliche Frage an das methodische Vorgehen insgesamt. Darf man zwei wichtige Riten der Sterbegleitung des Untersuchungszeitraums einfach ausklammern und stimmt die Begründung dafür? Was als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß sich an den Texten der Krankensalbung nichts geändert habe, als sie Sterbesakrament wurde, und daß das Viaticum von Eucharistietheologie geprägt sei, müßte zuerst einmal aus den behandelten Quellen erhoben werden. Hier bleibt es bei einer Behauptung, die stimmen mag, die aber bewiesen werden müßte. Aber selbst wenn die Begründung stimmt, bleibt bei dieser Methode die volle konkrete Gestalt der Sterberiten der einzelnen Epochen offen. Bei Ausblendung dieser beiden Riten kommt nicht die ganze konkrete Realität der Sterberiten in den Blick, sondern diese wird idealtypisch reduziert. Es kommt mit dieser Methode durchaus Erkenntnisfortschritt zustande, nämlich die idealtypische Entwicklung der Sterberiten, aber ihr wirklicher Vollzug in den untersuchten Epochen sah anders aus. Wie genau, bleibt der Vorstellungskraft des Lesers überlassen. Vermutlich war die letzte Ölung bei Bewußtlosen nicht selten der einzige Sterberitus. Ob dies von den Texten und Riten her betrachtet eine sinnvolle Handlung an einem Sterbenden war, kommt bei der Ausblendung der letzten Ölung nicht in den Blick und braucht deshalb auch nicht erörtert zu werden. So kommt es zu einem seltsam anmutenden Graben zwischen Theorie und konkreter Praxis. Die Methodik dieser Arbeit bietet nach Auffassung des Rez. ein fragwürdiges Thema für Doktorandenkolloquien. Dagegen dürften die Hinweise für die sensible Begleitung Sterbender eine wertvolle Anregung für Experten sein, die sich mit den liturgischen Riten der Sterbegleitung und der Beerdigung heute und in Zukunft befassen.

Vallendar

Manfred Probst SAC

Religionswissenschaften

Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe, hg. v. Adel Theodor Khoury / Ekkehard Grundmann / Hans-Peter Müller. – Freiburg i. Br.: Herder 2003. 140 S., pb € 12,90 ISBN: 3-451-28245-3

Kein anderes Phänomen hat die Religion wieder so sehr in das Zentrum des öffentlichen Interesses gerückt wie der, wie es scheint, religiös motivierte, massengefährliche neue internationale Terrorismus. Ist Religion ein Faktor, der zur Gewalt führt? Wie halten es die Weltreligionen mit der Gewalt? Fragen dieser Art sind es, denen sich der von Khoury, Grundmann und Müller herausgegebene Bd stellt. Sein Ziel ist es *expressis verbis*, Vorurteile abzubauen und so dem gegenseitigen Verständnis zu dienen, wie Ekkehard Grundmann in einer kurzen Einführung herausstreicht.

Hans-Peter Müller („Krieg und Gewalt im antiken Israel“) nähert sich dem Thema des Jahwe-Krieges auf der Folie einer verhaltenswissenschaftlichen Perspektive. Er sieht eine Reaktionskette, beginnend mit der Erfahrung von Destabilisation und Angst, die dann die Mobilisierung von Vitalitätsreserven bewirkt, Aggression auslöst und schließlich zu Gewalt und Krieg führt. Die Berichte von Jahwe-Kriegen hält Müller nicht für reine Fiktion einer späteren Epoche, sondern glaubt hinter den Erzählungen des Richterbuches einen historischen Kern annehmen zu müssen, in dem sich der beschriebene Mechanismus spiegelt. Heute käme es darauf an, gegen die als Destabilisierung von Identität erfahrene Globalisierung einen „Raum abgrenzbarer Eigenidentität“ (21) zu schaffen. Ferner müsse gegen die Anlage unserer Natur, die von Daseinsangst gezeichnet ist, ohne hierfür auf ein spezifisches Objekt ausgerichtet zu sein, verhindert werden, daß sich der Mensch in Form von religiöser Intoleranz neue Projektionsflächen seiner Angst schafft. Schließlich müsse das in unserer Natur angelegte Destruktionspotenzial domestiziert werden, das früher einmal funktional war, aber angesichts von Massenvernichtungswaffen die ganze Gattung bedroht. Diese Bändigung könne, so die christliche Hoffnung, mit Hilfe jener über die Natur hinausgehenden und sie vollendenden Kräfte geschehen, wie sie die Erlösung in Aussicht stellt.

Die Geschichte des Christentums mit der Gewalt ist, so Thomas Hoppe („Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums“), durch ein Dilemma gekennzeichnet. Auf der einen Seite tritt die Tradition der Lehre vom gerechten Krieg dafür ein, Gewalt durch strikte ethische Kriterien für deren Gebrauch zu einem Instrument zum Schutz gegen Unrecht zu limitieren. Demgegenüber weist auf der anderen Seite die pazifistische Tradition darauf hin, daß das theoretisch zwar in sich stimmige Konzept legitimer Gewaltanwendung in der Wirklichkeit doch immer wieder dazu geführt habe, daß die intentionale legitim gebrauchte Gewalt eskaliert, die Grenzen ihrer Legitimität überschreitet und so selbst zur schuldhaften Unrechttat wird. Dieses Dilemma lasse sich letztlich nicht sauber auflösen, wohl aber könne und müsse sich die Spannung, die sich hier zeigt, sozusagen als unerschöpflicher Antrieb in gemeinsamen Anstrengungen entladen, die Ursachen von Gewalt zu überwinden. Dies sei letztlich

die Grundeinsicht hinter der Idee eines „gerechten Friedens“, wie sie in den Dokumenten der verschiedenen christlichen Konfessionen in den letzten Jahren vertreten wird.

Der aus dem Libanon stammende Münsteraner Theologe Adel Theodor Khoury („Krieg und Gewalt im Islam“) zeigt, daß die autoritativen Texte des Islams sowohl dazu herhalten können, die Anwendung von Gewalt gegen den Westen zu rechtfertigen, als auch dazu offen sind, eine Art friedliche Koexistenz der Religionen zu legitimieren. Während heute nur eine Minderheit sich die erste Lesart zu eigen macht, betont die Mehrheit der Moslems die Friedensbereitschaft des Islams. Entscheidend für die Zukunft wird sein, daß die Minderheitensicht eines der Gewalt verpflichteten Islams in der Gemeinschaft der Moslems auf entscheidende Ablehnung stößt. Der Westen kann auf die Entwicklung positiven Einfluß nehmen, indem er den islamischen Völkern neue Perspektiven eröffnet und ihnen so das Gefühl der Unterdrückung und Entrechtung nimmt. Der Westen muß sich von der Gerechtigkeit leiten lassen und nicht hemmungslos seine Macht im Dienst seiner Interessen ausspielen.

Auch der Hinduismus ist im Blick auf Gewalt für entgegengesetzte Interpretation offen. Wie Konrad Meisig („Krieg und Gewalt im Hinduismus“) zeigt, bestand die Genialität Gandhis darin, sowohl die Krieger- als auch die Asketenethik der Hindutradition aufzunehmen, und sie mit anderen heterogenen Traditionen wie beispielsweise der Bergpredigt zur Vision eines gewaltfreien politischen Hinduismus zu synthetisieren. Demgegenüber scheint heute in Indien v. a. ein gewaltsamer politischer Hinduismus zu dominieren, dessen Anliegen es ist, die rechtliche Ordnung Indiens auf ein hinduistisch-religiöses Fundament zu stellen und allen anderen notfalls mit Gewalt aufzuzwingen.

Der Umgang mit Gewalt gehört, wie Lambert Schmithausen („Zum Problem der Gewalt im Buddhismus“) darlegt, zu den Grundthemen des Buddhismus. In einer Untersuchung einer der zentralen Lehreden wird die buddhistische Forderung nach vollkommenem Gewaltverzicht herausgearbeitet. Dessen kategorische Realisierung wird in bis ins Detail gehenden Regelungen aber nur von den Ordinierten eingefordert. Für die Laien hingegen wird Gewaltlosigkeit als ein Ideal aufgestellt, das sie mit „Rücksichtnahme auf die unterschiedlichen Zwänge des weltlichen Alltags und auf das jeweilige religiöse Engagement des Einzelnen“ (89) anzustreben haben. Diese Interpretationsoffenheit der autoritativen Grundtexte erklärt dann auch die Spannweite der Toleranz gegenüber der Gewaltausübung durch Laien in den verschiedenen Traditionssträngen des Buddhismus. In Ländern des Theravada-Buddhismus werde Gewalt als Mittel der Machterhaltung und -erweiterung akzeptiert. Dies gelte nicht für den Mahayana-Buddhismus. So finde man heute v. a. im tibetischen Buddhismus eine sehr restriktive Haltung gegenüber der Legitimation von Gewaltanwendung: „eine solche Legitimation gelte nur für besondere Ausnahmefälle, für spirituell sehr weit fortgeschrittene Personen, wie es sie heutzutage ohnehin kaum gebe, und habe deshalb keine praktische Relevanz.“ (97) Welcher Tradition auch immer man folge, die sogenannten Selbstmordattentate der jüngeren Zeit seien in keinem Fall mit dem Geist des frühen Buddhismus vereinbar.

Der abschließende Beitrag der Anthologie stammt aus der Feder von Ulrich H. J. Körtner („Religion und Gewalt. Zur Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz“). Er entwickelt im Anschluß an Girard, Tillich und in Absetzung von bestimmten Positionen des religionstheologischen Pluralismus in theologisch-systematischen Reflexionen eine Interpretation des Christentums als eine Religion *sui generis*: Als Religion partizipiert es an deren Ambivalenz gegenüber der Gewalt, hebt diese aber in sich in dem berühmten dreifachen Sinn auf. Körtner entwickelt diese These an apokalyptischen Traditionen und deren Fortbestehen im Christentum. Das Kreuz Jesu ist gleichzeitig Gericht über die Welt – insofern also Aufnahme apokalyptischer Unheilsinterpretation der Welt – und zugleich Botschaft von der bedingungslosen Bejahung der Welt und bedeutet damit ein Aufbrechen der geschlossenen Unheilsperspektive der Apokalypse. Die Überzeugung von der Exklusivität des Heilseignisses des Kreuzes führt nicht zu Intoleranz, sondern muß geradezu als der hermeneutische Schlüssel der „zwischenmenschlichen und interreligiösen Anerkennung begriffen werden“ (121). Damit ist keine Relativierung der eigenen Überzeugungen gemeint, sondern „tolerantia“ bedeutet gerade sozusagen die bedingungslose Annahme des Abgelehnten. Die mit der Tolerierung widerstreitender Wahrheitsansprüche verbundene Anfechtung lasse sich nur in der Hoffnung aushalten, „daß Gottes universaler Heilswille, wie er für die Christen in Jesus von Nazareth offenbar geworden ist, sich letztlich nicht widersprechen kann und durch Gottes Verborgtheit in der widersprüchlichen Vielfalt der Religionen nicht dementiert werden kann“ (123).

Jeder der hier zusammengestellten Beiträge ist in sich höchst instruktiv. Es ist aber schwer, einen roten Faden durch den Sammelbd zu erkennen, der über die ganz allgemeine Überschrift „Religion und Gewalt“ hinausgeht. Der Bogen der Fragestellungen reicht von einer ethologischen Evaluation von Religion in der Domestizierung unserer gewaltträchtigen Natur bis hin zu kreuzestheologischen Spekulationen. Von der Anlage der Sammlung hätte man erwartet, daß der abschließende Beitrag auf die vorausgehenden reflektiert. Dies geschieht aber mit keinem Wort. Es wird nur ein weiterer, jetzt nicht normativ-ethischer, sondern theologisch-systematischer Beitrag zu dem Thema Krieg und Gewalt im Christentum geliefert.

Das Buch spiegelt die Disparität der Debatte zum Thema „Religion und Gewalt“ wider. Vielleicht müßte man in Zukunft genauer unterscheiden: Wie nehmen wir in unserem jeweiligen Kontext Gewalt als Problem wahr, wie glauben wir, daß Frieden möglich wird,

und welche Rolle weisen wir hierbei der Religion bzw. den Religionen zu? Und: Wie wird Gewalt als Problem in den autoritativen Texten und Traditionen der Religionen wahrgenommen, welches Verständnis von Frieden wird hier unterstellt und wie sieht man hier den Beitrag der Religion zum Frieden? Erst nachdem man diese beiden Fragen geklärt hat, könnte man nach der Bedeutung der Religion(en) für den Frieden heute fragen. Im Blick auf die jeweiligen Vertreter dieser Religionen ginge es hierbei um die Fortentwicklung der je eigenen Tradition.

Barsbüttel

Gerhard Beestermöller

Philosophie

Thurnher, Rainer / Röd, Wolfgang / Schmidinger, Heinrich: **Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3: Lebensphilosophie und Existenzphilosophie.** – München: Beck 2002. 431 S. (Geschichte der Philosophie, 13), brosch. € 26,90 ISBN: 3-406-49275-4

Das philosophische Denken kann trotz seiner traditionellen Ausrichtung auf überzeitliche Denkgehalte nicht von der Zeit, in der es sich vollzieht, abstrahiert werden. Im Unterschied zu den Einzelwissenschaften – zumal den Naturwissenschaften – gehört es seit Platon und Aristoteles zum Wesen der abendländischen Philosophie, daß sie sich die gedachten Inhalte der Vergangenheit erinnernd vergegenwärtigt. Eine zeitgemäße Philosophiegeschichte findet in dieser erinnernden Vergegenwärtigung der philosophischen Tradition ihre Legitimation, die durch kein sich rein systematisch ausweisendes Philosophieverständnis bestritten werden kann. Denn wer als Philosoph hinter ein historisch aufgeklärtes Bewußtsein zurückfällt, steht bei aller systematischen Ambitioniertheit unter dem Zwang, seine eigene Naivität zu rechtfertigen.

Aus den zahlreichen Philosophiegeschichten, die zur Zeit auf dem Markt präsentiert werden, ragt die von Wolfgang Röd herausgegebene „Geschichte der Philosophie“ nicht allein dank ihres auf vierzehn Bde angelegten Umfangs, sondern auch durch die Gründlichkeit der Recherche und der Darstellung heraus. R. betont im „Vorwort zur zweiten Auflage“ des ersten Bdes, daß die Zielsetzung des gesamten Unternehmens nicht in einer anspruchsvollen Doxographie, sondern vielmehr in einer Einführung liege, die die großen philosophischen Problemgehalte in ihren systematischen Kontexten sichtbar werden lasse.¹ Das Projekt sei somit eine „kritische Philosophiehistorie“², der es nicht um ein schlichtes Referat vergangener Philosopheme, sondern um die Überprüfung der Begründungen und Voraussetzungen der jeweiligen Gedanken gehe. Methodisch orientiere sich das Vorhaben an einer aneignenden Rekonstruktion der überlieferten Thesen und Theorien, die vor einer Verwendung moderner Terminologie nicht zurückscheue.

Die Gesamtkonzeption der vierzehn Bde gliedert sich in drei Bde, die der Philosophie der Antike bis zu den hellenistischen Schulen der Skepsis, der Stoa und des Epikureismus gewidmet sind (Bd I–III), in die drei folgenden Bde, die von der Spätantike bis zur Philosophie des Humanismus und der Renaissance reichen (Bd IV–VI), in vier Bde, die die Philosophie der Neuzeit vom 17. bis zum 19. Jh. umfassen (Bd VII–X), und die abschließenden vier Bde, in denen die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts zur Darstellung gelangt (Bd XI–XIV). Von den vierzehn Bden sind bisher die Bde I–IV, VII und VIII, der Bd X sowie die Bde XII und XIII erschienen; die Bde V, VI, IX, XI und XIV befinden sich in Vorbereitung. Die Gliederung des gesamten Projektes zeigt bereits, daß trotz der starken Gewichtung der neuzeitlichen und modernen Philosophie mit insgesamt acht Bden die Philosophie der Antike und des Mittelalters mit jeweils drei Bden eine gebührende Berücksichtigung finden.

In dem hier vorliegenden Bd XIII rekonstruiert das sich aus Röd, Thurnher und Schmidinger zusammensetzende Autorenteam die Lebens- und Existenzphilosophie, also eine Zeitspanne, die von etwa 1840 bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts reicht. Die vier Teile beginnen mit einer Darstellung der philosophischen Reflexionen Sören Kierkegaards und Friedrich Nietzsches, die als Vorläufer der modernen Existenz- und Lebensphilosophie eingeschätzt werden; der zweite Teil ist mit vier Abschnitten zu Wilhelm Dilthey, zum Historismus, zu Henri Bergson und verwandten Autoren wie Georg Simmel, Oswald Spengler, Ludwig Klages und Ortega y Gasset ausschließlich der Lebensphilosophie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts gewidmet; im an-

schließenden dritten Teil folgen vier Abschnitte zu den an der Existenz des Menschen orientierten Denkern Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre und Albert Camus; der abschließende vierte Teil stellt in vier Abschnitten die christliche Religionsphilosophie zwischen 1850 und 1950 dar, wobei neben einer allgemeinen Reflexion über ein religiös gebundenes Denken in der Moderne Vertreter der katholischen, der evangelischen und der russisch-orthodoxen Religionsphilosophie berücksichtigt werden. Bereits beim Blick ins Inhaltsverzeichnis des Werkes fällt eine konzeptionelle Verlegenheitslösung auf: Während die ersten drei Teile eine gelungene organische Einheit bilden, nimmt sich der abschließende vierte Teil wie ein Fremdkörper aus, denn auch wenn einzelne christliche Religionsphilosophen begriffliche und argumentative Anleihen bei der Lebens- und v. a. bei der Existenzphilosophie gemacht haben, so wird man wohl kaum die gesamte christliche Religionsphilosophie zum philosophiehistorischen Komplex der Lebens- und Existenzphilosophie zählen dürfen. Diese ein wenig willkürliche und gewaltsame Integration der christlichen Religionsphilosophie in die Gesamtanlage des Bdes wird auch an keiner Stelle vom Autorenteam kritisch reflektiert und argumentativ legitimiert.

Im ersten Abschnitt des ersten Teiles (15–58) skizziert Thurnher die zentralen Gedankenvollzüge Kierkegaards: Nach einer knappen biographischen Einleitung werden die existenzphilosophischen Ansätze des genialen Dänen vor dem Hintergrund seiner zeitkritischen Anklagen mit großer Einfühlbarkeit und mitdenkendem Verständnis nachvollzogen. T. läßt sich dabei von einer Interpretationsmaxime leiten, die uneingeschränkte Zustimmung verdient: „Jede ‚Darstellung‘ der ‚Gedanken‘ Kierkegaards hat fortlaufenden, kohärenten Charakter und kann somit, selbst wenn sie darum bemüht ist, der dialektischen Anlage seines Werkes zwangsläufig nur in eingeschränkter Weise gerecht werden.“ (21) Ohne Übertreibung darf festgestellt werden, daß es T. trotz des begrenzten Raumes gelingt, seinen Leser in die gedankliche Komplexität und emotionale Leidenschaft der Kierkegaardschen Gedankengänge einzuführen. Mit seinem Blick für das Wesentliche werden existenzphilosophische Begriffe wie Selbstwahl, Sprung, Verzweiflung, Angst, Ironie und Langeweile in einer klaren und verständlichen Sprache erläutert und im Horizont der geistesgeschichtlichen Zeitendenzen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kontextualisiert. Eine knappe – vielleicht zu knappe³ – Skizze der Wirkungsgeschichte Kierkegaards (57/58) schließt diesen ersten Abschnitt ab.

Röd entfaltet im zweiten Abschnitt des ersten Teiles (59–110) die Grundgedanken Nietzsches, der bekanntlich nicht nur die Existenz-, sondern auch die Lebensphilosophie maßgeblich bestimmt hat; als anregendes Vermächtnis beider Strömungen verdient sein Denken besondere Aufmerksamkeit, und man darf in diesem Nietzsche-Kapitel so etwas wie eine Drehscheibe des gesamten Bdes erblicken. Mit der ihm eigenen Klarheit rekonstruiert R. der Chronologie von Nietzsches Denken folgend seine philosophisch relevanten Gedanken, wobei er der gängigen Periodisierung der Denkentwicklung Nietzsches in drei Phasen folgt und v. a. die wechselnde Einstellung zur Metaphysik im Denken Nietzsches nachzeichnet: von der im Banne der Willensmetaphysik sich entfaltenden Kunstphilosophie des frühen Nietzsche über die Ablehnung der Metaphysik beim mittleren Nietzsche zu der erneuten Hinwendung zu einer Metaphysik des Willens zur Macht beim späten Nietzsche. Besonders interessant sind hier die vergleichenden Annotationen zu Nietzsche und Leibniz: „Nietzsches Lehre von den Kraftzentren stimmt in manchem mit der Leibnizschen Monadenlehre überein. (...) Nietzsche wich aber in wichtigen Punkten von Leibniz ab; er konnte dessen Optimismus und dessen Glauben an eine vernünftige Ordnung der Wirklichkeit nicht teilen.“ (83). Im Anschluß an die genuin metaphysischen Themen finden Nietzsches Moralphilosophie sowie seine Kultur- und Religionsphilosophie Berücksichtigung. Abschließend resümiert der Vf., daß Nietzsche nicht primär durch die argumentative Kraft seines Denkens, sondern vielmehr durch seinen leidenschaftlichen und prophetischen Ton sowie seinen mitreißenden Stil die Philosophen des letzten Säkulums beeinflusst habe: „Der Einfluß von Nietzsches Denkweise hat der Philosophie des 20. Jahrhunderts nicht nur zum Vorteil gereicht.“ (110).

In den Vorbemerkungen zum zweiten Teil, der ebenfalls aus der Feder R.s stammt, wird zwischen zwei Hauptrichtungen der Lebensphilosophie unterschieden: 1. einer auf dem Begriff des Lebens basierenden „Klärung der Methode der Geisteswissenschaften“ (113), deren Hauptrepräsentant Dilthey sei, und 2. einer metaphysisch orientierten Deutung des Lebensbegriffes, die primär durch Bergson vertreten werde; entsprechend dieser Gewichtung wird beiden Denkern ein jeweils eigener Abschnitt gewidmet. Diltheys methodologische Überlegungen zu einer sinnvollen Abgrenzung der Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften sind Gegenstand des ersten Abschnittes (114–127). Zustimmung verdient der Vf., wenn er auf die Relevanz der von Dilthey in die wissenschaftstheoretische Diskussion eingeführten Kategorien der „Bedeutung“ und der „Zeitlichkeit“ hinweist, die in den Geisteswissenschaften eine konstituierende Funktion haben. Abschließend wird Diltheys berühmte Typologie der metaphysischen Weltanschauungen kritisch ins Visier genommen, wobei für R. in erster Linie die subjektivistischen und relativistischen Konsequenzen der Stein des Anstoßes zu sein scheinen: „Sollte aber die Einbeziehung der Geschichte und der Kultur im allgemeinen, insbesondere der Kunst und der Dichtung sowie der Weltanschauung in eine Philosophie, die der praktischen Orientierung im Leben dienen soll, nur um den Preis eines ra-

¹ Siehe hierzu: Röd, Wolfgang: *Die Philosophie der Antike 1: Von Thales bis Demokrit.* (Geschichte der Philosophie hg. v. Wolfgang Röd Bd 1), München 1988, 2. überarb. u. erw. Aufl., S. 5.

² Ebd.

³ Es wäre aus der Sicht des Rez. reizvoll, nicht nur die philosophieinterne Wirkungsgeschichte der Existenzphilosophie Kierkegaards zu beleuchten, sondern auch die Anregungen, die sein Werk immer wieder auch der Dichtung geboten hat, ins Visier zu nehmen.

dikalen Relativismus zu erreichen sein, würde man sich fragen müssen, ob dieser Preis nicht zu hoch ist.“ (127).

Im zweiten – äußerst knappen – Abschnitt (128–130) werden die wichtigsten Philosophen und Geschichtstheoretiker genannt, die dem Historismus angehören; da dieses Kapitelchen kaum über eine Aufzählung von Namen wie Spranger, Wartenburg, Meinecke, Droysen usw. hinausgelangt, wird es aus der Sicht des Rez. der systematischen Problematik und philosophiegeschichtlichen Stellung des Historismus nur sehr bedingt gerecht.

Bei weitem besser ist es um den folgenden dritten Abschnitt (131–146) bestellt, in dem zentrale Gedanken des Nobelpreisträgers Bergson thematisiert werden: Bereits das biographische Präludium enthält den interessanten Hinweis auf den Einfluß, den der französische Schellingianer Félix Lacher Ravaisson-Mollien auf Bergson ausgeübt hat; die auffällige Analogie zwischen der intellektuellen Anschauung Schellings und der metaphysischen Intuition Bergsons dürfte hier ihre wirkungsgeschichtlichen Gründe haben. In differenzierter Form führt R. seinen Leser durch dieses gelungenes Kapitel, in dem der Unterschied zwischen physikalischer Zeit und unmittelbar erlebter Dauer, das Freiheitsproblem und der Zusammenhang von Wahrnehmung und Gedächtnis sowie der mystische Einschlag in der Religionsphilosophie Bergsons zur Sprache kommen. Der Vf. bilanziert abschließend, daß der französische Philosoph bei allen Anbindungsversuchen seiner Metaphysik an die Einzelwissenschaften ein spekulativer Denker bleibe – seine Metaphysik „stellt sich nicht als Begründung einer neuen Philosophie, sondern als Spätform einer traditionellen Denkweise dar“ (146).

Der den zweiten Teil schließende vierte Abschnitt (147–159) stellt in summarischer Form weitere Repräsentanten der Lebensphilosophie vor. Bedauerlicherweise werden neben Klages und Ortega y Gasset auch philosophische Größen wie Simmel und Spengler nur thesenartig traktiert.

Als besonders geglückt muß nach dem Dafürhalten des Rez. der dritte Teil bezeichnet werden, in dem mit Jaspers und Heidegger zwei deutsche und mit Sartre und Camus zwei französische Hauptvertreter des „existenzorientierten Denkens“ zur Sprache kommen. Die von den Autoren vorgeschlagene Bezeichnung „existenzorientiertes Denken“ ist zweifelsohne dem zu sehr nach Modephilosophie klingenden Titel „Existentialismus“ vorzuziehen, zumal sie den gemeinsamen Ausgang der vier Philosophen von der menschlichen Existenz betont, während das gängige Schlagwort „Existentialismus“ eher auf eine einseitige Verabsolutierung der menschlichen Existenz hindeutet. Im ersten Abschnitt (166–195) zeichnet Thurnher den philosophischen Ansatz von Jaspers nach, wobei zunächst der originelle Philosophiebegriff des großen Existenzphilosophen ausführlich behandelt wird. Die eigenwillige Symbiose aus idealistischem – an der Philosophie Kants orientierten – und existenzphilosophischem – von Kierkegaard und Nietzsche ausgehenden – Gedankengut bleibt bis heute die bemerkenswerte Leistung dieses Ansatzes. T. drückt dies folgendermaßen aus: „Vernunft und Existenz sind gleichermaßen notwendige Momente oder Dimensionen der Philosophie: ohne Existenz degeneriert die Philosophie zu einer belanglosen intellektuellen Spielerei, ohne Vernunft hingegen droht sie im Irrationalismus zu versinken.“ (172) In seiner weiteren Darstellung schließt sich der Vf. in erster Linie der Systematik des späten Jaspers an und referiert auf dem Fundament des „periechontologischen“ Begriffes „das Umgreifende“ die wesentlichen Theoreme der Jasperschen Metaphysik sowie seiner Religions- und Geschichtsphilosophie.

Der zweite Abschnitt (196–274), in dem sich T. dem Denken Heideggers zuwendet, darf zweifelsohne als das Glanzstück des gesamten Bdes angesehen werden. Allein der Seitenumfang deutet an, daß sich der Vf. mit besonderer Sorgfalt und Teilnahme an den „Denkweg Martin Heideggers“ – so der Titel der berühmt gewordenen Studie Otto Pöggeler⁴ – herantastet. Nach den obligatorischen Notizen zu Heideggers Vita läßt sich das Kapitel in zwei Einzelteile gliedern, von denen der erste um die Seinsfrage und das Fragment gebliebene Hauptwerk „Sein und Zeit“ kreist (201–231), während im zweiten die wichtigsten Inhalte des Heideggerschen Denkens nach der „Kehre“ zur Sprache kommen (237–274). Es werden folglich beide Ansätze Heideggers – sowohl die Entfaltung der Seinsfrage im Ausgang von Dasein des Menschen, als auch das seinsgeschichtliche Denken – nahezu gleichgewichtig behandelt. Dem Leser wird bei der Lektüre des Abschnittes kaum entgehen, daß der Vf. sich hier in seinem Element bewegt; so zeichnet sich auch die Darstellung durch ein hohes Maß an Sachkenntnis und ein einfühlsames Verständnis der Heideggerschen Entwürfe aus.

Im dritten Abschnitt des dritten Teiles (275–295), in dem es um die Philosophie Sartres geht, übernimmt wiederum Röd die Feder. Gleich eingangs wird herausgestellt, daß Sartre zwar „nicht zu den selbständigsten, wohl aber zu den einflußreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts“ (275) gehöre; dies hänge mit seiner Ausrichtung an zwei Hauptströmungen des letzten Jahrhunderts zusammen: der phänomenologischen Existenzphilosophie auf der einen und dem Marxismus auf der anderen Seite. Auf beiden Seiten habe der französische Denker und Dramendichter sowohl eine breite Anhängerschaft als auch bittere Kritik erfahren. Der Autor konzentriert sich in erster Linie auf die philosophischen Hauptwerke „Das Sein und das Nichts“ und die zweibändige „Kritik der dialektischen Vernunft“. Interessant sind R.s Ausführungen zur strukturellen Analogie zwischen Sartres „ontologischem Beweis“ der bewußtseinsunabhängigen Realität der Objekte und dem ontologischen Gottesbeweis bei Anselm und Descartes⁵: Sartre „machte aus einer Bedingung des Begreifens von Inten-

tionalität eine Seinsbedingung, und in diesem Sinne ist sein Gedankengang tatsächlich ontologisch“ (282).

Im letzten Abschnitt des dritten Teiles (296–319) befaßt sich Thurnher mit Sartres Freund und philosophischem Antipoden Albert Camus. Der erste Satz weist bereits auf die zunehmende Aktualität dieses lange Zeit im Schatten Sartres stehenden Denkers und Dichters hin, denn mit „seiner scharfsichtigen Kritik der Großideologien und seinem Vorbehalt gegenüber globalen Geschichtsdeutungen“ habe er ebenso wie „mit seinem essayistischen und skeptischen Denkstil“ eine philosophische Position vorweggenommen, „die heute im Sinne der Posthistoire und Postmoderne allenthalben wirksam“ sei (296). Als „Cartesianer des Absurden“ – wie er von Sartre bezeichnet wurde – denke Camus auf dem Fundament eines Gefühls der Absurdität, damit transformiere sich aber zugleich der methodische Zweifel Descartes' zu einer existentiellen Verzweiflung. Eine begriffliche Klärung dieses Gefühls zeige, daß die Absurdität der Widerspruch zwischen der Sehnsucht des Menschen nach Sinn und Geborgenheit in der Welt auf der einen und der Sinnlosigkeit und Feindseligkeit ebendieser Welt auf der anderen Seite sei. Das Schweigen der Welt gegenüber dem Sinnverlangen des Menschen ist eine Einsicht, die Camus – wie der Rez. glaubt – mit dem kritischen Ontologen Nicolai Hartmann teilt, obgleich letzterer darin keine Absurdität erblickt, sondern vielmehr den Menschen zu einem Sinnstifter des Universums heroisiert. Abschließend thematisiert T. die moralischen Implikate des „mittelmeerischen Denkens“ Camus', das aus einem stilisierten Gegensatz zu einem nordischen Denktypus bestehe.

Der vierte und letzte Teil des Bdes befaßt sich in Grundzügen mit der christlichen Religionsphilosophie im Katholizismus, Protestantismus und in der russischen Orthodoxie. Mit konstruktiver Energie skizziert Schmidinger auf wenigen Seiten zunächst das Konfliktfeld Glauben und Wissen in der katholischen und evangelischen Tradition (323–326), um dann auf den Neothomismus und die Vermittlungsversuche zwischen katholischem Denken und der Moderne einzugehen (327–336), schreitet dann fort zur protestantischen Religionsphilosophie Rudolf Bultmanns, Paul Tillichs und Heinrich Scholz' (337–340) und endet mit der Eigenart des russisch-orthodoxen Denkens bei Vladimir Solov'ev, Pavel Florenskij und Nikolaj A. Berdjajev (341–346). Wie oben angedeutet, fügt sich dieser letzte Teil nicht wirklich überzeugend in das thematische Gesamtkonzept des Bdes ein; darüber hinaus kommen die Ausführungen S.s kaum über eine – zugegebenermaßen äußerst klar gegliederte – lexikalische Erfassung der wichtigsten Richtungen der christlichen Philosophie hinaus. Dies ist umso bedauernder, als der Leser recht schnell den Eindruck gewinnt, daß der Vf. ein überaus sachkundiger Experte auf diesem Gebiet ist.

Mit einem ausführlichen Anmerkungsapparat (347–417), der neben den Quellentexten auch auf die jeweilige Forschungsliteratur verweist, und einem Personen- und Sachregister (419–431) findet der Bd seinen Abschluß.

Auf die konzeptuelle Schwäche des Werkes ist bereits oben hingewiesen worden. Ferner darf nicht verschwiegen werden, daß das Versprechen des Herausgebers im Vorwort zum ersten Bd des Gesamtprojektes „die vorliegende ‚Geschichte der Philosophie‘“ sei „in dem Bewußtsein konzipiert, daß sich die Philosophie, ungeachtet der Autonomie ihrer Probleme, in ihrer Entwicklung faktisch nicht unabhängig von der Entwicklung anderer Bereiche der Kultur begreifen“⁶ lasse, nicht wirklich überzeugend eingelöst wird. Eine Kontextualisierung und damit Historisierung der hier dargestellten Lebens- und Existenzphilosophie in der mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Realität kommt über gelegentliche Verweise – v. a. in dem Kapitel zu Kierkegaard – kaum hinaus. Diese Kritik sollte jedoch nicht das Verdienst des Autorenteam schmälern, das ein Werk von großer Klarheit, Verständlichkeit und Präzision vorgelegt hat. Ein Leser, der sich mit gehobenen Ansprüchen in die Geschichte der modernen Philosophie einführen lassen möchte, wird in dem vorliegenden Bd nicht nur ein geeignetes Nachschlagewerk, sondern auch eine an keiner Stelle langweilige Gesamtlektüre finden. Die hoffentlich baldige Publikation der sich noch in der Vorbereitung befindenden Bde dieser niveaureichen Philosophiegeschichte darf mit Spannung erwartet werden.

Steinfurt

Robert Jan Berg

Knoll, Manuel: Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie. – München: Wilhelm Fink Verlag 2002. 263 S., kt € 24,90 ISBN: 3-7705-3665-7.

Im Anschluß an Saskia Wendel geht der Autor von der Prämisse aus, daß Adornos Denken von seinen Fundamenten her ein ethisches ist. Er erarbeitet in einem ersten Schritt den Topos, daß Kunst für Adorno ein „Bewusstsein von Nöten“ ist, indem sie, wie auch die Philosophie, Leiden verobjektiviert. Dabei stellt er heraus, wie sehr Adorno dieses Leiden als Folge ungerechter Herrschaftsverhältnisse versteht, womit Knoll in das ethische Zentrum des Denkens Adornos vorstößt: Adorno erkenne der moralischen Perspektive den Primat für die Erkenntnis von Wirklichkeit zu, in der er gegen die Erfahrung des subjektiven Leidens eine materialistische und utopisch hedonistische Ethik setzt. Die Sozialutopie, die Adorno voraussetzt, bleibt je-

⁴ Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers, Stuttgart 1994, 4. Aufl.

⁵ Vgl. hierzu die instruktive Studie: Röd, Wolfgang: Der Gott der reinen Vernunft. Die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel, München 1992.

⁶ Röd, Wolfgang: Die Philosophie der Antike 1: Von Thales bis Demokrit, S. 6.

doch auf unabsehbare Zeit hin vertagt, weil sie den Widerstand nur einiger weniger zu begründen vermag, die sich in der Theorie als Kunst und Denken bewegen. Nur diesen eignet das Vermögen, sich im Rückgriff auf diese Utopie nicht in das System einzupassen, und zugleich das Bewußtsein, daß die Verwirklichung dieser Utopie eben in eine unbestimmte Zukunft zu vertagen ist. Die Theorie als Richtigkeit des Denkens wäre für Adorno die letzte Form und Möglichkeit richtigen Handelns. Er würde demnach die Moralität aus der praktischen in die theoretische Philosophie überführen, die von folgenden Postulaten ausginge: zunächst vom Vorrang des Objekts und der Qualität, dann vom Vermögen der Erfahrung des Objekts und schließlich von der Emanzipation des Denkens von Herrschaft und Gewalt. Diese Postulate verortet Adorno in der Kunst, die ihren Wahrheitsgehalt ästhetisch erfahrbar machen kann, indem sie ins Bewußtsein eingreift und die er auf dem Hintergrund einer materialistischen Wendung des Erhabenen Kants als eine Ethik im Sinne einer ersten Philosophie verstehen kann.

Münster

Dominik Bertrand-Pfaff

Heinrich, Elisabeth: Religionskritik in der Neuzeit. Hume, Feuerbach, Nietzsche. – Freiburg / München: Alber 2001. 366 S. (Alber Thesen Philosophie, 5), geb. € 38,00 ISBN: 3-495-47919-8

Die These der 1997/98 bei Margot Fleischer in Siegen entstandenen philosophischen Diss.schrift ist klar formuliert und wird ausgiebig entfaltet, ist aber nicht grundlegend neu: Religionskritik hat in der Neuzeit zwei Formen angenommen, die logisch-widerlegende, für die paradigmatisch David Hume steht, und die genealogisch-erklärende, die sich u.a. in den Werken Feuerbachs und Nietzsches, aber auch bereits bei Hume findet und die sich im Laufe des 19. Jh.s durchsetzt, während die logische Argumentation in ihrer religionskritischen Bedeutung immer mehr zurücktritt. Auch daß Humes Kritik an der Religion ethische Motive besitzt, während Feuerbachs und Nietzsches Destruktion mit ihren jeweiligen anthropologischen Theorien (bei Feuerbach die Theorie der Selbstentfremdung, die den Fortschritt der menschlichen Gattung verhindert, bei Nietzsche der alles bestimmende Wille zur Macht und der heraufkommende Übermensch) in Verbindung steht, ist bekannt. Insofern bemißt sich der Wert der Arbeit vor allem an den umfangreichen Detailanalysen, die auf durchaus solider Textkenntnis beruhen. Wer allerdings eine systematische Aufarbeitung der Religionskritiken aus den Gesamten von Hume, Feuerbach und Nietzsche, eine Verhältnisbestimmung ihrer Bedeutung, wie es die Einleitung ankündigt, oder eine Einordnung in den Gesamtkontext neuzeitlicher Religionsphilosophie und -kritik – ein Bezug etwa auf Marx, Engels oder Freud fehlt ganz – erwartet, wird enttäuscht. Am Schluß fordert Heinrich die Konfrontation der genealogischen Argumentation mit der Wahrheitsfrage, um deren dogmatische Immunisierung zu verhindern. Dies ist ein wichtiger Fingerzeig, bleibt aber ein von der Arbeit selbst nicht mehr eingelöstes Postulat.

Freiburg i Br.

Karsten Kreutzer

Theologiegeschichte

Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten. Briefwechsel 1921–1967, hg. v. Hermann Götz Göckeritz. – Tübingen: Mohr Siebeck 2002. XLIV, 358 S., Ln € 79,00 ISBN: 3-16-147720-0

Bultmann und Gogarten begegneten sich folgenreich zum erstenmal auf der Tagung der ‚Freunde der Christlichen Welt‘, die vom 29. 9. bis 1. 10. 1920 auf der Wartburg stattfand. Bultmanns Hauptvortrag über ‚Ethische und mystische Religion im Urchristentum‘, auf dieser Tagung am Abend des 29. 9. gehalten, belegt zwar seinen Abschied von der ‚liberalen Theologie‘, endet aber in der Klage, daß wir nicht „klar und sicher hinweisen können auf das, was uns die deutliche Offenbarung Gottes ist“, und ruft zu einer entsprechenden Selbstbesinnung auf. Gogarten dagegen, der am folgenden Abend den zweiten Hauptvortrag über ‚Die Krise der Kultur‘ hielt, hatte nicht nur gleichfalls jenen Abschied vollzogen, sondern wies zugleich mit Leidenschaft einen Weg aus der Krise. Die Hörer, auch Bultmann, waren tief ergriffen; man glaubte, Luther selbst zu hören. Ein Jahr später beginnt der Briefwechsel zwischen beiden Theologen. Bultmann, soeben nach Marburg berufen, fragt bei dem Pfarrer in Stelzendorf (Thüringen) an, ob dieser geneigt sei, einen Ruf auf einen Lehrstuhl für systematische Theologie in Marburg anzunehmen. Große Hoffnung auf eine Berufung könne er ihm nicht machen, aber er solle mitteilen,

ob er ggf. bereit sei, die neuen Wege, „die wir alle mehr oder weniger als notwendig zu suchen empfinden“, im Rahmen der in der Marburger Fakultät traditionell verwurzelten *historischen* Arbeitsweise zu gehen.

Von der Korrespondenz, die Gogarten und Bultmann miteinander geführt haben, sind insgesamt 103 Briefe oder Postkarten Bultmanns vorhanden; sie liegen in Gogartens Nachlaß in der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen. Obschon Gogarten sich gelegentlich auf eine nicht erhaltene Nachricht Bultmanns bezieht, besteht kein Anlaß, mit großen Verlusten an Bultmann-Briefen zu rechnen. Aus Gogartens Feder haben sich 57 Stücke erhalten, die zum größten Teil in Bultmanns Nachlaß in der Universitätsbibliothek Tübingen aufbewahrt werden: Die Zahl der Schreiben Gogartens dürfte erheblich umfangreicher als das erhaltene Material gewesen sein; denn einmal nimmt Bultmann mehrfach auf nicht erhaltene Briefe Gogartens Bezug, ferner benutzte er häufig die leere Rückseite ihm zugegangener Schreiben für eigene Manuskripte – drei solcher weiterverwendeten Briefe Gogartens haben sich erhalten –, und schließlich finden sich in Gogartens Nachlaß die Durchschriften von 4 Briefen an Bultmann, deren Originale von Bultmann nicht aufbewahrt wurden.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Korrespondenz aus den frühen 20er Jahren des vorigen Jh.s, als einerseits Bultmann im Gespräch mit Gogarten, Barth und Heidegger im Verlauf seiner ‚Selbstbesinnung‘ seine ‚klassische‘ Position herausbildete, andererseits Gogarten seinem Gesprächspartner wiederholt erklärte, daß vieles „mir selbst erst recht langsam klar wird“. Denn für diese entscheidenden Jahre ihrer Entwicklung besitzen wir für beide maßgeblichen Verfechter einer ‚dialektischen‘ Theologie noch keine hinreichende biographische Darstellung. Martin Evangs Buch ‚Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit‘ (1988) endet mit einer eingehenden Analyse des eingangs genannten Wartburg-Vortrags, und auch der einzige bisher erschienene Bd von Matthias Kroegers ‚Friedrich Gogarten. Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive‘ (1997) bricht zu dieser Zeit ab. Natürlich vermitteln die Briefe aus der Frühzeit der Begegnung von Bultmann und Gogarten, die vornehmlich um das Verständnis der Geschichte, der Bedeutung der Christologie, der Offenbarung und des Glaubens kreisen, kein vollständiges Bild der theologischen Entwicklung beider Gefährten; denn die Briefe sind nur eine mehr oder weniger zufällige Ergänzung dessen, was aus dem Gedankenaustausch beider, die sich in jenen Jahren nicht selten zu ausführlichen Gesprächen trafen, an weiterführenden Erkenntnissen erwuchs. Aber man erkennt doch, daß und wie sich ein ‚Ergebnis‘ des Gedankenaustauschs einstellte, als Bultmann 1926 sein noch immer aktuelles Jesus-Buch veröffentlichte, über dessen Entstehung der Briefwechsel übrigens einige interessante Einzelheiten mitteilt und in dem er definitiv Abschied von der ‚Übergeschichtlichkeit‘ der Offenbarung Gottes nimmt, und als Gogarten 1925 schreibt: „Ich habe jetzt gelegentlich den verwegenen Eindruck, als hätte ich den roten Faden an einem Ende erwischt, der mich in einiger Ordnung durch das Gewirre der theologischen Probleme hindurchführen könnte.“

In den folgenden Jahren tritt deshalb die Diskussion theologischer Grundsatzen zurück, und die Korrespondenten wenden sich dem zu, was jeweils ansteht. Den persönlichen Problemen wie Familie, Krankheit oder Wohnungswechsel widmen beide Schreiber freilich wenig Raum. Stärkere Berücksichtigung finden die Vorlesungen und Vorträge, die man hielt oder hörte, das oftmals bissige Urteil über Kollegen, denen man begegnete oder die zu einer Berufung vorgeschlagen wurden, die Tagungen der ‚Freunde der Christlichen Welt‘ oder der ‚Alten Marburger‘, die man gemeinsam besuchen wollte oder besuchte. Man empfiehlt einander diese oder jene Veröffentlichung zur Lektüre, und man tauscht eigene Manuskripte und Publikationen zur kritischen Beurteilung aus. Ein nicht geringer Teil der Korrespondenz von 1928 an befaßt sich mit der Herausgabe der ‚Theologischen Rundschau. Neue Folge‘, die Bultmann und von Soden in Angriff nahmen, deren erster Jahrgang 1929 erschien und bei der Bultmann großen Wert auf Gogartens Rat und Mitarbeit legte. Als zu Anfang 1929 in Marburg die Nachfolge von Rudolf Otto ansteht, stellt Bultmann der Vorschlagsliste der Fak. (Frick; Tillich; Siegfried; Wünsch) in einem Sondervotum, dessen Existenz aus dem Briefwechsel Barth–Bultmann bekannt war und das nunmehr von Göckeritz wiederentdeckt und publiziert wurde, eine eigene Liste entgegen (Gogarten; Barth; Schumann). Seine Beurteilung aller sieben Vorgeschlagenen ist kenntnisreich und meisterlich, seine Einschätzung der theologischen Situation überaus aufschlußreich. Nennt er Karl Barth erst an zweiter Stelle nach Gogarten, so nicht zuletzt deshalb, weil Barth von der Gefahr bedroht ist, „daß seine Schüler auf ihn schwören“ statt zur „Selbständigkeit der Arbeit“ erzogen zu werden. Fast amüsant nimmt man die hermeneutischen Ratschläge zur Kenntnis, die Bultmann erteilt, als der empfindliche Gogarten und Hirsch sich literarisch raufen, nachdem Hirsch, der sich darin angegriffen sah, ein Buch Gogartens kritisch besprochen hatte. Die entsprechenden Texte sind im Anhang abgedruckt. In diesem Zusammenhang erfährt man, daß der Nachlaß von Hirsch – leider – immer noch verschlossen ist.

Politische Auseinandersetzungen der jeweiligen Zeit spielen im vorliegenden Briefwechsel keinerlei Rolle, doch bricht angesichts des politischen Umbruchs von 1933 ein theologischer Dissens zwischen Bultmann und Gogarten auf, der beider freundschaftlich-fruchtbare Beziehung erkalten läßt. Dieser Dissens deutet sich bereits an, als Bultmann sich im Herbst 1930 bei Gogarten für dessen Schrift ‚Wider die Ächtung der Autorität‘ – ein separat veröffentlichter

Vortrag – bedankt. Bultmann erklärt, er sei dieser Schrift gegenüber ziemlich ratlos und vermöchte Gogarten im wesentlichen nicht zu verstehen. Er insiziert in seiner Kritik auf dem Unterschied von Rechtsordnung und Liebesordnung, von staatlicher Autorität, die auf Zwang, und mitmenschlicher Autorität, die auf Vertrauen beruhe. Wenn er schließlich fragt, warum Gogarten nicht verhindert habe, daß der Verlag seine Schrift als „politische Kampfschrift“ angepriesen habe, deutet sich der Konflikt an, der 1933 zum Ausdruck kommt.

Vorher aber gratuliert Bultmann, der sich so oft vergeblich um einen Lehrstuhl für seinen Freund und Gesprächspartner bemüht hatte, „in herzlicher Freude“, als Gogarten, der 1925 auf eine Pfarrstelle in Dorndorf (Saale) gewechselt war und zugleich in Jena als Lehrbeauftragter bzw. seit 1927 als Privatdozent lehrte, 1931 als ordentlicher Professor nach Breslau berufen wurde. Aus dem Jahr 1932 ist kein Brief erhalten. Im folgenden Jahr bricht der Kirchenkampf aus, der Bultmann von Anfang an in den Reihen der „Bekennenden Kirche“ sieht. Gogarten laviert zwischen den Fronten und schickt Bultmann im Juni 1933 eine von ihm verfaßte „Denkschrift zum Verhältnis von Staat und Kirche“ mit der Bitte, sich den Unterzeichnern (Schniewind, Elert u. a.) anzuschließen. Bultmann erkennt die gute Absicht dieser Denkschrift, die G. erstmals im Anhang seines Buches veröffentlicht hat, an, die Freiheit der christlichen Verkündigung inmitten der „nationalen Erhebung“ zu gewährleisten, die, wie es in der Denkschrift heißt, auch den Christen, dem in seiner Zugehörigkeit zu Volk und Staat das Gesetz Gottes gegeben sei, in seiner Existenz total beanspruche. Man werde aus dieser Denkschrift, meint der einsichtsvolle Bultmann, nur die Zustimmung zur „nationalen Erhebung“ herauslesen, während es doch zur gegenwärtigen Stunde geboten sei, daß man „gegen den Totalitätsanspruch eines Staates protestiert, der nicht nur über die politische, sondern auch über die glaubende Existenz verfügen will“. Mit diesem Dissens bricht der Kontakt im wesentlichen ab. Beide haben sich allerdings 1936 in einem theologischen Ausschuß noch einmal getroffen, und 1937 bedankt sich Bultmann auf einer Postkarte für die Zusendung von Gogartens Buch „Gericht oder Skepsis“, nicht ohne kritisch zu fragen, wie Gogarten angesichts dieses Buches den Satz vertreten konnte, „daß im Volkstum das Gesetz Gottes gegeben sei“.

1935 war Gogarten nach Göttingen berufen worden, wo er, 1955 emeritiert, 1967 auch starb. Als ich Bultmann einmal erzählte, daß mein Schwiegervater bis 1945 kein Radio besessen habe, um in der Schule – er war Studienrat – stets erklären zu können, er habe die neueste Führerrede noch nicht gehört, entgegnete dieser, dann sei es ihm umgekehrt wie Gogarten gegangen; denn dieser habe sich ein Radio kaufen müssen, um keine Führerreden hören zu müssen. Sein Kollege Hirsch nämlich habe ihn, wenn eine Führerrede zu erwarten war, zu sich gerufen. Hirsch habe in SA-Uniform vor dem Radio gesessen und sei, wenn nach Beendigung der Rede die Nationalhymne und das Horst-Wessel-Lied ertönt, mit erhobenem Arm aufgestanden. Daraufhin habe Gogarten sich selbst ein Radio gekauft.

1940 verlobten sich ein Neffe Bultmanns und Gogartens zweite Tochter Marianne. Da durch diese Verbindung „so etwas wie eine Verwandtschaft zwischen unseren Familien gestiftet“ wird, ergreift Bultmann die Gelegenheit, den Kontakt neu zu knüpfen und an Frau (!) Gogarten ein Glückwunschschreiben zu richten. Er erhält von ihr eine menschlich überaus anrührende Antwort, in der sie angesichts der „fast vollständige(n) Vereinsamung“ ihres Mannes ihre große Freude über Bultmanns Brief und ihre Hoffnung ausdrückt, daß man sich bald einmal wieder sieht. Diese Hoffnung ging in Erfüllung. Auch unter den Beschwernissen der Kriegszeit ließen sich zwischen Göttingen und Marburg leicht persönliche Kontakte pflegen, und nach dem Krieg traf man sich regelmäßig auf den jährlichen Tagungen der „Alten Marburger“. Die Briefe, die hin- und hergehen, enthalten mehr persönliche Nachrichten als früher: Die zahlreichen Kinder sind herangewachsen, von Heiraten ist zu berichten und von Enkelkindern, und in Krieg- und Nachkriegszeit nehmen die befreundeten Familien Anteil an den Sorgen, Leiden und Verlusten und an den bescheidenen Freuden des anderen. Im Vordergrund stehen aber weiterhin die theologischen Fragen, und angesichts der reichen literarischen Produktion beider Briefpartner kommt es, als nach der Währungsreform wieder Bücher gedruckt und gekauft werden, zu einem lebhaften Austausch von eigenen Schriften und wechselseitigen Gedanken. Schon 1948 konnte Gogartens in den Kriegsjahren entstandenes beachtliches Buch „Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgaben“ erscheinen. Ich erinnere mich, daß Bultmann, der zu Beginn seiner Vorlesungsstunden gerne zu aktuellen theologischen Fragen Stellung nahm, nicht nur mitteilte, daß Gogarten ihm dies Buch zugeschickt habe, sondern auch seiner Genugtuung darüber Ausdruck gab, daß er in ihm dem unveränderten Gogarten der früheren Jahre begegnete, wie er denn auch seinem Freund mitteilt, daß er dessen Buch „mit zustimmender Freude aufgenommen“ habe. Mit der in vielen Auflagen erschienenen Schrift „Entmythologisierung und Kirche“ verteidigt Gogarten 1953 zu dessen Genugtuung die Kirchlichkeit von Bultmanns berühmt-berüchtigtem hermeneutischen Programm. Bei der Vorbereitung von Vortragsreisen auch nach Großbritannien und in die USA helfen gute Ratschläge aus den Erfahrungen des zuvor schon dorthin Gereisten. Zum 70. und zum 80. Geburtstag übermittelt jeweils der eine Freund dem anderen in herzlicher Verbundenheit seine Wünsche. Aber Bultmann kondoliert auch betroffen und ergreifen, als 1965 Gogartens hochverehrte Frau gestorben war.

G. gibt den Briefen einen Anhang mit 14 interessanten, in der Regel bisher unpublizierten Dokumenten bei, die in Beziehung zu dem Briefwechsel stehen und für dessen Verständnis hilfreich sind, darunter zwei Briefe von Karl Barth und einer von Gerhard Krüger an Gogarten; vier dieser Dokumente – vgl. aber auch Bultmanns Anmerkungen zu einem Buch Gogartens (154, Anm. 3) – erweitern Bultmanns Bibliographie. Bedankt er sich in seinem Vorwort bei 30 Institutionen und bei fast 40 Personen namentlich für deren bereitwillige Hilfe,

so gibt er v. a. zu erkennen, welche kaum zu ermessende Mühe er sich selbst bei seiner Herausgebertätigkeit gemacht hat. Die den Bd abschließenden, überaus prägnanten und präzisen „Biographischen Skizzen“ von Rudolf Bultmann und Friedrich Gogarten waren zwar mitsamt den zugehörigen bibliographischen Hinweisen relativ leicht zu erstellen. Aber G. versieht auch die mehr als 250 in den Briefen und in den Anhängen vorkommenden Personen, die keineswegs alle in biographischen Lexika verzeichnet sind, jeweils mit einer Kurzbiographie! Nur ein Dr. G. Adolf Schmitt aus Winnweiler war nicht zu ermitteln, und auch über den 1901 geborenen Dr. Horst Michael, der zeitweilig unter dem Pseudonym Martin Grimm publizierte, sind aus der Zeit nach 1933 keine sicheren Lebensdaten mehr überliefert. Die Fülle dessen, was in den Anmerkungen sonst noch mit Fleiß und Gelehrsamkeit an Material zusammengetragen ist, wird jeder Benutzer nur mit großem Respekt zur Kenntnis nehmen können. Und diese Fülle an Kleingedrucktem ist, von den Dokumenten selbst zu schweigen, mit einer Akribie dargeboten, daß man Mühe hat, auch nur einen einzigen Druckfehler zu entdecken. Nur zwei kleine Korrekturen erscheinen mir erwähnenswert: Auf der Tagung „Alter Marburger“ im Okt. 1949 hat nicht Gerhard Krüger, sondern Gadamer vorgetragen, und zwar über „Mythos und Geschichte“ (zu 239, Anm. 8), und die in Brief 137 erwähnte Tagung war nicht die von 1949, sondern die vom Okt. 1950 (zu 241, Anm. 7).

Eine einsichtsvolle „Einleitung“ (XI–XXVI) in den Briefwechsel schickt der Hg. den Briefen voraus; man sollte sie in der Tat auch als erstes lesen. Die „Editorischen Hinweise“, in denen er Rechenschaft über sein Verfahren abgibt, leuchten ein. Einige Bilder der beiden Freunde und ihrer Frauen sowie Faksimiles von jeweils einer Briefseite sind erfreuliche Beigaben. Daß dem Bd die nötigen Register und Verzeichnisse beigegeben sind, braucht nicht besonders gesagt zu werden.

Ein Seufzer des Bedauerns bleibt nach der faszinierenden Lektüre des vorliegenden Buches: Wäre es doch schon vor einer Generation erschienen! Parallel zu dem 1971 veröffentlichten Briefwechsel zwischen Barth und Bultmann (1922–1966) veröffentlicht, hätte es eine weit über den Kreis der zeitgeschichtlich Interessierten hinausgehende Aufmerksamkeit gefunden; denn damals war noch aktuell, was heute definitiv Vergangenheit geworden ist. Dennoch sei diesem Seufzer mit dem Bedauern darüber, daß die zwischen Bultmann und Heidegger gewechselten Briefe immer noch nicht erschienen sind, die Bitte angefügt, daß es dem Hg. gelingen möchte, uns auch den Briefwechsel zwischen Barth und Gogarten zu spät zwar, aber in nicht zu ferner Zeit in hoffentlich der gleichen wissenschaftlichen Qualität vorzulegen.

Berlin

Walter Schmithals

Kraml, Hans / Leibold, Gerhard: **Wilhelm von Ockham**. Münster: Aschendorff 2003. 144 S. (Zugänge zum Denken des Mittelalters, 1), kt € 9,80 ISBN: 3-402-04630-X

Die aktuelle Bemühung um Denker des Mittelalters, die gerade Wilhelm von Ockham sich zuwendet¹, macht neugierig auf die gemeinsame Arbeit von H. Kraml und G. Leibold. Denn bei ihrem Versuch, einen Zugang zu schaffen zum Denken Ockhams, grenzen sie sich ab von einem bloß „antiquarischen Interesse“, um in der geschichtlichen Erkenntnis die Erfahrung der eigenen Herkunft und „Gründe für gegenwärtige Identitäten“ (5, nach W. Kluxen) zu finden. Ein Franziskaner und Theologe wird solche Gründe gerade in den politischen Schriften Ockhams finden, die jedoch nach Kraml-Leibold nicht mehr „bis heute für philosophische und theologische Überlegungen wirksam gemacht werden können“ (5).² Damit scheint ihr Zugang zum Denken Ockhams sehr begrenzt und konzentriert sich v. a. auf seine Logik sowie auf den Beitrag zur Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie seiner akademischen Tätigkeit. Das übrige Leben und Denken dieses Theologen und streitbaren Franziskaners, besonders seine wichtige publizistische Tätigkeit gegen das Avignoneser Papsttum (1328 bis zu Ockhams Tod 1347), werden eher kursorisch behandelt. Das mag für eine solche Einführung zu verantworten sein, verbindet sich aber mit Hypothesen, die vieles im theologiegeschichtlich wirksamen Werk Ockhams historisch-kritisch in Frage stellen. Die Reverenz gegenüber V. Richter, dem Hauptvertreter solcher Hypothesen, in der Widmung des Buches macht ein derartiges Vorgehen verständlich, aber nicht überzeugend. Denn die entsprechende Kritik wird oft einfach vorausgesetzt. Jedenfalls wird damit der Zugang zum Denken Ockhams weiter eingeeengt, ohne daß das zwingend erscheint. In dieser Begrenztheit lohnt es sich aber, den Vf.n bei ihrem Einblick in Leben und Werk Ockhams zu folgen. Etwa

¹ Siehe auch V. LEPPIN, Wilhelm von Ockham. Gelehrter, Streiter, Bettelmönch, Darmstadt 2003.

² Vgl. dazu nur J. SCHLAGETER, Wilhelm von Ockham. In: H. FRIES – G. KRETSCHMAR (Hrsg.), Klassiker der Theologie, Bd. 1, München 1981, 238–251.

ihre Hinweise, wie Ockham die Wissenschaften jeweils ‚sprachbezogen‘ (Kraml, 14–42), ‚sachbezogen‘ (Leibold, 43–61) und ‚handlungsbezogen‘ (Kraml, 62–76) konzipiert, sind durchaus hilfreich. Auch Lesehilfen, Textauswahl in deutscher Sprache, Literaturangaben und Glossar am Ende erleichtern dem Anfänger den Zugang zu Ockhams Denken. Doch was zum Leben Ockhams und zum Entstehen seines Werkes gesagt wird (Leibold), ist nicht immer überzeugend. So soll ein Mitbruder Ockhams, möglicherweise Johannes von Reading, den Häresievorwurf an die päpstliche Kurie getragen haben (10). Die vorherige innerfranziskanische Diskussion um Ockhams Thesen (9f) erlaubt m. E. keine so weit reichende Schlussfolgerung, zumal die erste nachweisbare Zusammenstellung von Ockhams angeblich häretischen oder irrigen Thesen von Johannes Lutterell, dem früheren Kanzler von Oxford, stammt (11f). Das später von Ockham gegen Johannes XXII. und seine Nachfolger vertretene Armutsideal war keine franziskanische Sonderlehre, die Ockham nur „konservativ“ verteidigen mußte. Es war eine Sicht des armen und irdisch machtlosen Christus, die Papst Nikolaus III., kein Franziskaner (so aber Leibold 78; 85), 1278 in die kirchliche Lehre aufgenommen hatte. Daß diese Sicht, selbst in idealistisch abgeschwächter Form, Konsequenzen haben konnte für Gestaltung und Reform von Kirche und Gesellschaft, wurde nicht erst seit dem Konflikt mit Johannes XXII. deutlich (z. B. schon bei Petrus Johannis Olivi, Ubertino von Casale). Insofern war die „Allianz“ zwischen Kaiser Ludwig dem Bayern und den rebellierenden Franziskanern nicht historischer Zufall oder bloß politische Interessenkoalition, wie das bei Leibold erscheint (79f). Bei allem Unterschied der Sichtweisen sowohl auf franziskanischer wie auf kaiserlicher Seite ging es um ein gemeinsames Aufbegehren gegen überzogene papal-klerikale Machtansprüche, das Ockham in einer vorwiegend franziskanischen, theologischen Intention zu seiner politischen Theologie und Theorie führte. Das scheint doch J. Miethke, anders als Leibold meint (88 Anm. 131), mit gutem Recht herausgearbeitet zu haben. Der Zugang zu Ockhams Denken, wie ihn Leibold und Kraml zu erschließen versuchen, zeigt erneut, wieviel bei Ockham noch zu forschen und zu diskutieren ist, und zwar nicht nur aus antiquarischem Interesse.

Schmalkalden

Johannes Schlageter

Ioannis Calvini. Scripta Ecclesiastica. Instruction et confession de foy dont on use en l'eglise de Genève. Catechismus seu christianae religionis institutio ecclesiae genevensis, hg. v. Anette Zillenbiller. – Genf: Droz 2002. XXIII, 162 S. (Opera Omnia. Denuo recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, Series III: Scripta ecclesiastica, 2), Ln Fr. 66,00; € 48,29 ISBN: 2-600-00631-1

Der vorliegende Bd der neu erscheinenden kritischen Calvin-Ausgabe präsentiert im Rahmen der Sektion mit den Scripta Ecclesiastica den Text des Genfer Katechismus von 1537 (Instruction et confession de foy dont on use en l'Eglise de Genève) in der (vermutlich früheren) lateinischen und der französischen Version. In den Bd aufgenommen ist zudem die Confessio de Trinitate mit zwei Ergänzungstexten, mit denen Calvin gemeinsam mit G. Farel und P. Viret 1537 gegen den Arianismusvorwurf durch P. Caroli Stellung bezog.

Die Einleitungen zu den Texten gehen auf Anlaß, Entstehung, Datierung ein und beleuchten Beziehungen zur Institutio. Dabei ist die (deutschsprachige) Einleitung zum Katechismustext von Anette Zillenbiller recht knapp gefaßt und geht im Übergang von Abschnitt 1 zu 2 etwas unvermittelt vor. Klarer und v. a. im Blick auf den theologischen Gehalt ausführlicher ist die (französischsprachige) Einleitung zur Confessio de trinitate von Marc Vial. Hilfreich sind die in die Anmerkungen zum Text aufgenommenen Vergleichstexte aus der Institutio, zu deren Fassungen zwischen 1539 und 1554 der Catechismus bzw. die Instruction gleichsam Vorstufen sind.

In den Anmerkungen XIII⁹, XIV^{14/15} sind Korrekturzeichen und falsche Seitenzahlen stehengeblieben.

Chur

Eva-Maria Faber

Religionswissenschaft

Kaulig, Ludger: Ebenen des christlich-islamischen Dialogs. Beobachtungen und Analysen zu den Wegen einer Begegnung. – Münster: Lit 2004, 416 S. (Christentum und Islam im Dialog, 3), pb € 34,90 ISBN: 3-8258-6453-7

Es handelt sich um eine bei Prof. Dr. Hermann Josef Pottmeyer angefertigte fundamentaltheologische Diss. Thema der Studie ist das

katholische Verständnis des christlich-islamischen Dialogs seit dem 2. Vatikanischen Konzil. Nach einer knappen *Einleitung* (1–3) wendet sich der Vf. in vier Kapiteln vier verschiedenen „Medien“ des Dialogs und damit verbundenen Textgattungen zu.

Als Grundraster verwendet der Vf. die im Dokument „Dialog und Verkündigung“ (1991) aufgeführten vier Ebenen „Dialog des Lebens“, „Dialog des Handelns“, „Dialog des theologischen Austauschs“ und „Dialog der religiösen Erfahrung“. Erstmals stellt der Vf. die vier Kategorien nicht nur nebeneinander, sondern untersucht ihre Verflechtung und innere Logik. Jeweils zwei der Ebenen sieht er in einer besonders engen, achsenartigen Verknüpfung: Zusammenleben und spirituelle Erfahrung auf der einen Seite, sozio-politisches Handeln und theologischer Hintergrund auf der anderen Seite (106, 122, 287f). Während die beiden wortorientierten Ebenen nach handlungsorientierter Umsetzung drängen, suchen die beiden praktischen Ebenen ihre jeweilige Quelle und diskursive Begründung in Theologie bzw. Spiritualität (353). Daß in beiden Religionen Alltagsleben und Engagement sowie Theologie und Spiritualität eng verknüpft sind, ist zugleich ein Korrektiv gegenüber einer zu starken Unterscheidung der beiden Achsen (187) und führt zu einem Modell mit den beiden Polen Praxis und Reflexion, „zwischen denen sich wiederum die zwei beobachteten Hauptachsen spannen“ (299).

Was die Gewichtung der Ebenen angeht, beobachtet der Vf. mehrfach eine Hinwendung zu gemeinsamen Werten (52, 320), die einen „Brennpunkt zwischen den verschiedenen Dialogebenen“ (319) darstellen, und zur Ebene des gemeinsamen Handelns (79, 185), vermißt dort allerdings konkrete Ergebnisse und gewinnt von daher den Eindruck einer „Fluchtbewegung“. In erster Linie erkennt er jedoch eine „Akzentverschiebung im Dialog der Religionen v. a. seitens des römischen Lehramts zugunsten des spirituellen Austauschs“ (36, vgl. 78, 184, 295, 305), so daß der Theologie nicht mehr die „Führungsrolle“ (251) im interreligiösen Dialog zukommt. Offen bleibt, ob diese Verschiebung von Enttäuschungen verursacht oder positiv motiviert ist (144). Eine zentrale Einsicht liegt darin, daß die Gewichtung der Ebenen zumindest teilweise durch Kontext und Textsorte bedingt wird (79), weshalb der Anteil der theologischen Ebene in den lehramtlichen Texten recht groß ist.

Mit dem Achsenmodell stellt der Vf. ein Analyseinstrumentarium für Texte aus dem Bereich des interreligiösen Dialogs bereit, das sich bei den folgenden Einzelanalysen trefflich bewährt:

Zu Recht setzt der Vf. im 2. Kap. (5–81) beim Konzil als „Ausgangspunkt und Motivation für viele Initiativen im interreligiösen Dialog“ (6) an und behandelt von da ausgehend kirchenamtliche Dokumente bis hin zu *Dominus Iesus*, das er treffend als „eigenartigen Bruch“ (62) charakterisiert. In den lehramtlichen Texten sieht er „kein Lehrgebäude“, sondern zum einen eine innerkirchliche Klärung, zum anderen das Angebot einer „Dialoggrundlage“ (75), so daß sie schon „Teil des Dialogs selbst“ (15 Anm. 31) sind. Ein wichtiger, bisher wenig beachteter Aspekt ist der vom Vf. sehr kritisch beurteilte Versuch der Dokumente, durch „Negativfolien“ und „Antibilder“ eine gemeinsame interreligiöse Basis zu schaffen (64f; vgl. auch 48, 139, 187f, 301, 342).

Die Gliederung des Kap.s ist nicht immer übersichtlich und stringent. Der Vf. strukturiert teilweise nach Leitmotiven wie Abraham, Gott als Schöpfer, Geschöpflichkeit, Gebet u. a., wobei unklar bleibt, nach welchen Kriterien er diese eruiert hat. Interessante Schwerpunktverschiebungen treten in einer solchen synchronen Darstellung in den Hintergrund (z. B. 41). So stellt das Gebet noch nicht in *Nostra Aetate*, sondern erst in Texten von Johannes Paul II. einen besonderen Schwerpunkt (44f). Eine Spannung ergibt sich außerdem dadurch, daß einerseits *Dominus Iesus* aus dem Jahr 2000 behandelt wird, bei den anderen Texten mit der Zugrundelegung der italienischen Ausgabe der Textsammlung von Francesco Gioia das Jahr 1994 die zeitliche Grenze darstellt.

Die Bewertungen der Texte durch den Vf. fallen überwiegend positiv aus. Auch den Rekurs auf Abraham/Ibrahim hält er für gelungen (17–19). Ob man da angesichts der unterschiedlichen Konzeptionen wirklich von einer tragfähigen „gemeinsame(n) Tradition“ (18) sprechen kann, ist jedoch fraglich.

Im 3. Kap. (83–188) werden in chronologischer Folge 46 (!) christlich-islamische Konferenzen behandelt. Als Textkorporus liegt in erster Linie die Sammlung der gemeinsamen christlich-muslimischen Abschlußdokumente von Juliette Haddad (*Déclarations communes islamo-chrétiennes* [1954–1995], Beirut 1997; der 2003 erschienene zweite Bd mit den Texten von 1995–2001 wurde nicht mehr berücksichtigt) zugrunde. Die Problematik dieser Sammlung besteht darin, daß sie Konferenzen mit ganz verschiedenen Trägern und Mitwirkenden in eine Reihe stellt (auf christlicher Seite u. a. PCID, regionale Bischofskonferenzen, ÖRK, das orthodoxe Zentrum von Chambésy). Um den Texten gerecht zu werden, müßte man sich jedoch stärker mit

dem Kontext und den verschiedenen Trägern der Konferenzen sowie den innerchristlich-konfessionellen Unterschieden auseinandersetzen. In der Textsammlung ähnlich wie in der von Gioia einen „Prozeß der Kanonbildung“ (83) zu sehen, ist daher zweifelhaft. Es handelt sich somit um den problematischsten Teil der Untersuchung. Dort wo weitere Berichte einzelner Konferenzteilnehmer als Korrektiv zu den Abschlußdokumenten hinzugezogen werden (z. B. 142f), gewinnt das Kapitel an Profil.

Das anschließende 4. Kap. (189–289) hat die 1956 erstmals veranstalteten *Journées Romaines* zum Gegenstand, deren Konferenzen in ungedruckten Materialienbänden dokumentiert sind. Standen anfangs Fragen der Mission im Mittelpunkt, kristallisierten sich später spirituelle und politische Themen als Schwerpunkte heraus. Meist ging es dann in einem stärker „partnerschaftlichen Miteinander“ (212) um Fragen, die eine gemeinsame Herausforderung für beide Religionen darstellen. Die *Journées Romaines* illustrieren somit den Schritt „von der Analyse des anderen (...) zur Einsicht in die Dringlichkeit, gemeinsam die Probleme der Gegenwart anzugehen“ (260). Auch wenn die gemeinsame Wertbasis „scharf konturiert hervortritt“ (241), finden sich im Blick auf konkrete Umsetzungen und theologische Grundlagen weniger Übereinstimmungen.

Die *Journées Romaines* erweisen sich als ein überaus interessantes und noch wenig rezipiertes Erfahrungsfeld des christlich-islamischen Verhältnisses, das auch konkrete Anregungen für die Durchführung von Dialogen geben kann (190.258). Hervorzuheben aus der Fülle des vorgestellten Materials ist der Ansatz Henri Teissiers bei der religionsübergreifenden Kategorie des „Interesses Gottes“ (228–232) sowie der bei der Grunderfahrung des Auszugs ansetzenden spirituelle Entwurf von *Christian de Chergé* (246–256). Mehrfach finden sich hier auch Überlegungen zu einer christlichen Lektüre des Korans (264.279f).

Es handelt sich wohl um das wichtigste Kap. der Arbeit. Unklar bleibt jedoch, wieso über die Probleme der *Journées Romaines* nach 1997 und die Aussetzung der Tagungsreihe kein Wort verloren wird.

Im 5. Kap. (289–350) greift der Vf. geordnet nach den Dialogebenen zentrale Beiträge aus der Zeitschrift *Islamochristiana* heraus, welche wiederum sein „Achsenmodell“ und die Problematik des theologischen Dialogs bestätigen. Interessant ist die Beobachtung, daß mehrere Autoren an der Grenze des Arguments auf die Ebene des Bekenntnisses wechseln (307.339.436).

Daß die Beiträge aus *Islamochristiana* zu den wichtigsten Dokumenten für den christlich-islamischen Dialog gehören und sich deren Analyse auch im Zusammenhang der Arbeit des Vf. nahe legt, ist unbestritten. Allerdings stellt sich auch hier wieder die Frage, ob die Texte als relativ einheitliches Textkorpus betrachtet werden können oder ob die Entwürfe der einzelnen, oft sehr profilierten Autoren wie Maurice Borrmans, Claude Geffré, Kenneth Cragg u. a. nicht stärker in sich zu diskutieren wären.

Im 6. Kapitel (351–380) faßt der Vf. seine Ergebnisse zusammen und thematisiert spezifische Chancen und Grenzen der vier Dialogebenen. Abschließend verifiziert er seine Ergebnisse noch einmal anhand von drei Beispielen: Küns Projekt Weltethos, Sant' Egidio und die Tagungen in St. Gabriel/Mödling. In der Kürze der Darstellung und mit der sehr selektiven Literaturauswahl kann der Vf. diesen drei Initiativen jedoch kaum gerecht werden.

Es folgt schließlich ein *Quellen- und Literaturverzeichnis* (381–416), das auch die Beiträge aus den Dokumentationen der *Journées Romaines* umfaßt.

Da der Schwerpunkt auf den Quellen liegt, wurde neuere Sekundärliteratur nur sehr selektiv rezipiert. So fehlen beispielsweise zwei wichtige Arbeiten von protestantischen Autoren: Miikka Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions According to the Second Vatican Council*, Leiden 1992; Joachim Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Gütersloh 1992. Wenn der Vf. dem Gebet insgesamt und den Gebetstreffen von Assisi eine so große Rolle beimißt (79), sollte er auch die Arbeit von Gerda Riedl (Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext, Berlin 1998) berücksichtigen. Dort wo der Vf. in der Wertschätzung Jesu im Islam als einen der wichtigsten Propheten eine in den Konzilstexten nicht genutzte Chance sieht (30), könnte er an die Untersuchung von Martin Bauschke (Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie, Köln 2000) anknüpfen. Schließlich drängen sich interessante Konvergenzen und Querverbindungen zur Arbeit von Jutta Sperber (Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation, Berlin 2000) auf, die mit dem Schwerpunkt auf dem ÖRK gewissermaßen ein Gegenstück zur Arbeit des Vf. darstellt und die gerade im Blick auf die theologische (99) und die handlungsorientierte (118f. 324–326), nicht jedoch die spirituelle Dialogebene (323) zu ähnlichen Ergebnissen kommt.

Wer sich einem relativ neuen Forschungsfeld zuwendet und bisher wenig systematisch untersuchte Quellen erstmals behandelt,

bewegt sich notwendigerweise auf schwierigem Terrain. Der materialreichen Arbeit kommt das große Verdienst zu, zahlreiche v. a. in französischer Sprache verfaßte Texte erstmals im deutschen Sprachraum zugänglich zu machen und zu diskutieren. Wer nach Anknüpfungspunkten für vertiefende Studien sucht, wird an vielen Stellen fündig. Leider enthält die Arbeit allerdings kein Namens- oder Themenregister, welches die Benutzung als Kompendium erleichtern würde.

Manche der angeführten Kritikpunkte hängen damit zusammen, daß die angewandte Methode der Textanalyse unklar ist und zwischen einer synchronen Motivanalyse und einer diachronen Untersuchung von Textcorpora wechselt, die nicht ohne weiteres miteinander vereinbar sind. Hier könnte eine engere Zusammenarbeit mit der methodisch sehr profilierten Bibelwissenschaft fruchtbar sein. Den unspezifisch verwendeten Begriff der (semantischen) „Achse“ könnte man im Dialog mit der Sprachwissenschaft weiter schärfen.

Schließlich gibt die Arbeit des Vf. insgesamt ein ganzes Programm für christlich-islamische Studien vor: Die profilierte Grundthese provoziert. Sie führt zu der Frage, ob auf der theologischen Ebene wirklich die Grenzen erreicht sind. Gegenüber der theologischen Skepsis des Vf. ist anzumerken, daß die von ihm nicht berücksichtigte neuere Diskussion um Prädestination und Freiheit (25.29f) sowie Anthropologie und Erbsünde (41f.238 Anm. 177) stärkere Gemeinsamkeiten herausgearbeitet und damit wieder mehr Bewegung in die theologische Dialogebene gebracht hat. Andererseits erwächst aus dem Postulat des Vf. die Verpflichtung, das „verheißungsvoller(e)“ (184) spirituelle Potential zu konkretisieren (so sind z. B. die Themen Opfer, Selbstverleugnung, Leiden und Gemeinschaft [101] angedeutet). Ob der spirituelle Weg wirklich so erfolgversprechend ist und ob auf ihm nicht die Gefahr besteht, theologische Differenzen zu verwischen und mit unpräzisen Begriffskonstruktionen wie „spirituelle Werte“ (54) zu operieren, muß sich erweisen.

Darüber hinaus ist zu klären, was die Spannung von römischem Zentralismus und Kontextualität der Theologie für das christlich-islamische Verhältnis bedeutet und welche kontextübergreifenden Einsichten sich v. a. auf den handlungsorientierten Ebenen des Dialogs überhaupt noch formulieren lassen. Schließlich erwächst aus den Analysen des Vf. die Aufgabe, nicht nur dialogpraktisch, sondern auch methodisch-wissenschaftlich „alle Ebenen (des Dialogs) zu nutzen“ (361). Dies wird um so eher glücken, je stärker sozialwissenschaftliche und textorientierte Disziplinen zusammenarbeiten.

Stuttgart

Hansjörg Schmid

Spiritualität

Sendker, Karl: *Mit Maria glauben lernen*. – Münster: Aschendorff 2003. 152 S., pb € 9,80 ISBN: 3-402-03437-9

Der Autor ist Pfarrer am Niederrhein und Mitarbeiter der Station „Radio Horeb“. In dem Büchlein legt er Exerzitienvorträge und Predigten vor, mit denen er das ntl. Bild der Mutter Christi von Überlagerungen befreien möchte. Das versucht er volkssnah und direkt, aber auch ziemlich subjektiv (Standardwendung: „Das ist mir wichtig“). Gelegentlich gelangen ihm dabei originelle, geistlich hilfreiche Perspektiveröffnungen. Insgesamt freilich bedient er sich einer – vornehm formuliert – sehr traditionellen Exegese, die seinem Wunsch nach Freilegung der echten Gestalt Maria doch nicht wirklich dienlich sein kann. Aber er sieht auch kaum die Probleme, die sie macht: Die Jungfrauengeburt bereitet ihm so wenig Beschwer wie das leicht hin abgetane Vorkommen der „Brüder und Schwestern“ Jesu in den Evangelien. Sie sind halt „Vetter und Nichten (!)“. Die Frage nach der literarischen Urheberschaft des „Magnificat“ wird ebenso übergangen wie die nach der augusteischen Volkszählung und der bethlehemitischen Geburt. Neu ist, daß der Beruf Marias „Magd“ gewesen ist (31). – Solche Ausstellungen sind nicht Theologenüberheblichkeit: Gerade für breite Streuung berechnete Publikationen müssen derzeit mit einer relativ umfassenden Information gerade der schwierigen Textbestände beim Publikum rechnen.

Der paränetischen Herkunft verpflichtet sind pessimistische Sichtweisen der Gegenwart: So sieht Sendker eine deutsche „Unheilstradition“ (27f) mit den Stationen Reformation, Nazismus, Marx; nicht zu vergessen sind „manche Menschen, die den Glauben mehr zerstört als aufgebaut haben“ – das sind, wie bald deutlich wird, die

deutschen Theologen, vor allem H. Küng. Alle Faktoren zusammen sind an der heutigen Glaubenslosigkeit schuld.

Manchem Marienverehrer ist die Sammlung wohl von Nutzen. Wissenschaftliche Ambitionen und differenzierte Gedankengänge sind ihr fremd.

Pentling

Wolfgang Beinert

Dulles, Kardinal Avery: **Priester Christi**. – Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2004. 112 S. (Fundamente), kt € 9,90 ISBN: 3-936484-26-0

Das kleine Buch ist die Übersetzung einer 1997 vom greisen Jesuiten kardinal vorgelegten Folge von fünf Vorträgen, deren Adressaten Absolventen am US-amerikanischen Nationalen Institut für Priesterbildung waren. Auf dem Boden des Vaticanum II und der Lehre v. a. Johannes Pauls II., aber auch zeitgenössischer Theologen wie Rahner oder Hans Urs von Balthasar werden die Eckpunkte des traditionellen theologischen Priesterbildes klar in der Vorlage, einfach in der Diktion, verhältnismäßig offen in der Problematik deutlich gemacht. Im Hintergrund steht unvermeidlich die gegenwärtige Personalkrise der Kirche, die Dulles wenigstens teilweise dem letzten Konzil anlastet, da es das hierarchisch-kultische Bild des Sacerdos zum Verblässen gebracht habe (69).

Im ersten Kap. ordnet der Vf. den priesterlichen Amtsträger in den Rahmen der Gesamtkirche ein. Drei weitere Abschnitte beleuchten die drei „Ämter“ des prophetischen, kultischen und pastoralen Dienstes. Das letzte Kap. bemüht sich um die Profilierung einer genuinen priesterlichen Spiritualität der Nachfolge Christi.

Alle wesentlichen Problemkreise, die sich gegenwärtig mit der Thematik verknüpfen, auch die sogenannten „heißen“ (wie Verhältnis zum Laienstand, Zölibat und Frauenordination) kommen zur Sprache und werden generell objektiv und konsenswillig (anders als oft die Extrempositionen) dargestellt und aus der Sicht des Autors entschieden. So spricht er sich nicht – wie heute amtlicherseits wieder häufig – für eine plane Ontologisierung des Amtes aus, sondern sucht deren Wahrheitsgehalt zu integrieren in das Anliegen des Funktionalismus. Gegen die thomistische Tradition sieht er das Wesen des Priestertums nicht in der Kultbefähigung allein, sondern ebenso in der prophetischen (mit Rahner, Ratzinger und Balthasar) und der pastoralen Aufgabenstellung (mit Kasper und Galot). Den Antagonismus überwindet er mit der Formel von der „spirituellen Qualität“ (26) des Presbyters: Er besitzt das grundlegende Vermögen zu bestimmten Handlungen. Dazu gehört nicht zuletzt sein ökumenisches Engagement, wie der verdiente Pionier des innerchristlichen Dialogs in Amerika ausführlich herausstellt (84–88). Anders ausgedrückt: Beim Amt handelt es sich um ein Charisma, wenschon um ein besonderes, bestehend in der öffentlichen Repräsentation Christi. Von einer „heiligen Vollmacht“ zu reden, nennt der Kardinal „irreführend“ (29).

Zu den bleibenden Zugangsschwierigkeiten zum Amtsverständnis gehört die Abgrenzung gegenüber den sogenannten Laien; sie wird bekanntlich in den letzten Jahren von kirchenamtlichen Dokumenten immer rigider ins Werk gesetzt. Zwar hält sich der Vf. treulich an diese Vorgaben, übersieht aber nicht, wie kontraproduktiv sie auch sein können. Die erhebliche Ausweitung der pastoralen Aufgaben kann leicht dazu führen, daß der Priester „in zu viele Richtungen gezogen wird, ausbrennt“ oder sein Sinn für eine unterscheidbare priesterliche Sendung nachläßt“ (82). Auch pastoral-pragmatische Aspekte werden nicht ausgeblendet. Die Predigt eines Laien auch bei Anwesenheit eines (zelebrierenden) Priesters sieht der Kardinal nicht als Anfang vom Kirchenende an, wenn beispielsweise der Zelebrant unfähig ist, eine gute Kinderpredigt zu halten (48).

Hinsichtlich des Frauenpriestertums hält der Vf. sich an die als unfehlbar angesehene Ablehnung des regierenden Papstes; von der theologischen Stichhaltigkeit des Verbotes scheint er nicht unbedingt überzeugt: Die Relation vom Handeln des Priesters „in persona Christi“ zu dessen Mannsein ist ein Argument, welches allein nichts beweist. „Doch es bietet einen theologischen Grund, der verständlich macht, warum er (= Christus) dies nicht getan hätte“ (66).

Vor der generellen Ausgewogenheit der Darstellung mutet die Haltung zum Zölibat merkwürdig an. Er muß abstrichlos bewahrt bleiben. Wer dagegen ist, verwässert den Radikalismus des Evangeliums (in dem er gar nicht von Priestern gefordert wird) und liegt meist noch anderweitig theologisch falsch bezüglich der Theorie des Priestertums (105f). Belege werden nicht geliefert. Berufungen sind nur eine Sache von Glaube und Christusbefolgung.

Die Darlegungen Dulles' wollen kein streng wissenschaftlicher Diskussionsbeitrag zu einem nach wie vor und trotz zahlloser Beiträge auf allen theologischen Ebenen quälend ungeklärten und gerade deswegen für die Weiterexistenz des Volkes Gottes dringend zu klärenden Problem sein. Sie bieten aber auf knappem Raum die Zugänge zu eben dieser Problematik an und leisten schon damit einen dankbar anzunehmenden theologischen Dienst.

Pentling

Wolfgang Beinert

Religionsphilosophie

Schrödter, Herrmann: **Metaphysik des Ichs als res cogitans: Ideen und Gott**. Zur Stellung, Struktur und Funktion des Gottesbeweises bei Descartes unter Beifügung des lateinischen und französischen Textes der „Meditationes III–V“ mit neuer Übersetzung. – Frankfurt a.M.: Josef Knecht 2001. 209 S. (Fuldaer Theol. Studien, 9), Ln € 30,00 ISBN 3-7820-0854-5

Wer sich ernsthaft mit der modernen Philosophie beschäftigen möchte, kommt wohl kaum um ein gründliches Studium der Werke René Descartes' herum; schließlich wurde der große französische Rationalist bereits im 18. Jh. als „Vater der modernen Philosophie“ gewürdigt. Gerade dieser Klassikerstatus läßt ihn jedoch einem Denken, das sich selbst als post-modern versteht, suspekt erscheinen: Theoreme wie sein „cogito-Argument“, sein Leib-Seele-Dualismus und sein ontologischer Gottesbeweis gelten als genauso überholt wie sein rationalistisches Vertrauen in die Erkenntnisleistungen der menschlichen Vernunft. Der Verdacht liegt also nahe, daß der „Vater der modernen Philosophie“ im Zeitalter der Postmoderne ausgespielt habe und mit gutem Gewissen als totes Bildungsgut in die einschlägigen Handbücher zur Geschichte der Philosophie verbannt werden könne.

Einer solchen Weigerung, zentrale Gedanken Descartes' ernsthaft und lebendig nachzuvollziehen, steuert der Vf. des vorliegenden Werkes insofern entgegen, als er sein Interesse auf ein besonders antiquiert scheinendes Theoriestück zu richten unternimmt – den Cartesianischen Gottesbeweis: „Es ist also nach der Perspektive zu fragen, in die Descartes' Argumente für die Existenz Gottes (kurz: ‚Gottesbeweis‘) gehören.“ (15)

Der Bd gliedert sich in zwei eng aufeinander verweisende Teile: Erstens eine Interpretation des Gottesbeweises in den „Meditationes de prima philosophia“ (13–98) und zweitens eine Präsentation des lateinischen und französischen Textes der „Meditationes III–V“ und deren vom Autor besorgten deutschen Übersetzung (102–209). Dank der klaren Feingliederung und Betitelung der einzelnen Abschnitte des Übersetzungstextes wird dem Leser der Nachvollzug des Descartes'schen Gedankenganges erleichtert. Die Wiedergabe des lateinischen und französischen Originals erlaubt dem philologisch orientierten Rezipienten eine bequeme Kontrolle der Übertragung ins Deutsche. Besonderes Interesse verdient jedoch der interpretative erste Teil, auf den nun der Blick zu richten ist.

Schrödter versucht zunächst in seinem ersten Abschnitt (17–26) den Cartesianischen Gottesbeweis in einer metaphysikhistorischen Perspektive zu kontextualisieren: „Eine Neubegründung der philosophischen Grunddisziplin Metaphysik ist für Descartes wegen einer Krisensituation nötig“ (17); und diese Krisensituation sei dreifach begründet: 1. durch den philosophisch unzulänglichen Versuch der scholastischen Wissenschaft, das Dasein Gottes aus der biblischen Offenbarung Gottes zu gewinnen, 2. durch das Wiederaufleben des ‚pyrrhonischen‘ Skeptizismus in der ersten Hälfte des 17. Jh.s, der die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, Wissen über Gott und die Seele zu erreichen, prinzipiell bestreitet, und 3. durch die eigene Bildungserfahrung des jungen Descartes', die einerseits durch die wissenschaftlichen Kontroversen seiner Zeit und andererseits durch die sich feindlich gegenüberstehenden Konfessionen geprägt worden sei. Vor dem Hintergrund dieser Krisensituation könne sich die Metaphysik nicht mehr auf die Tradition der aristotelisch-scholastischen Philosophie gründen, wie sie v.a. in den „Disputationes metaphysicae“ des Francisco Suárez (1548–1617) vorliege; vielmehr müsse sie auf einem neuen Fundament und in einer neuen Gestalt begründet werden. Hier liegt – so Sch. – der traditionskritische Aspekt des Cartesianischen Vorhabens. Gegenüber dem Aristotelischen Verständnis der Metaphysik als einer ‚Abschlusswissenschaft‘ trete mit Descartes ein neuer Typ von Metaphysik auf, der sich als eine gegenüber dem ‚pyrrhonischen‘ Skeptizismus immun erweisende ‚Grundwissenschaft‘ verstehe. Das unerschütterliche Fundament dieser neuen Metaphysik sei das Ich als eine res cogitans. Methodisch bedeute die Problematisierung der Möglichkeit zuverlässiger Erkenntnis eine Wende von der ‚resolutio‘ als Analyse begrifflichen Erkennens zur ‚meditatio‘ als einem unmittelbaren Nachvollzug der Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis.

Beachtenswert ist die intersubjektive Komponente, die Sch. im Zusammenhang seiner weiterführenden Überlegungen zur ‚meditatio‘ hervorhebt, denn die metaphysische Meditation wendet sich entgegen einer solipsistischen Vergengung immer auch an die Freiheit des Mitmeditierenden: „Das ‚Ich‘ der ‚Meditationes‘ als ‚meditierendes‘ ist also eine Art Brücke, auf der sich der, der bereits ‚meditiert hat‘, und der ‚Mitmeditierende‘ treffen. Soll dies gelingen, ist zweierlei unabdingbar: folgerichtig vorzugehen und zu beachten, daß das Gewinnen einer Einsicht bei den Mitmeditierenden Freiheit voraussetzt.“¹

¹ Dieses intersubjektive Implikat in der Methode Descartes' könnte zur Korrektur einer Interpretation Anlaß geben, die beispielsweise von Vittorio Hösle vertreten wird: „Aber bei aller Ambivalenz im Verhältnis von Gott und Ich ist eine Sache in Descartes' Entwurf völlig unstrittig: Der Andere hat in ihm keinen relevanten Platz. Das gilt erstens methodologisch: Descartes' Hauptwerk ist nicht etwa wie die Platonischen Schriften ein Dialog, sondern eine monologische Meditation, in der Reflexionen auf die philosophisch konstitutive Bedeutung eines Publikums keine Rolle spielen. Das gilt

(21) Der Ansatz bei der Freiheit des Meditierenden und Mitmeditierenden verknüpfe zwei kritische „Stoßrichtungen der Neuen Metaphysik“ (23) Descartes': 1. Das menschliche Erkenntnisvermögen könne nur auf der Grundlage seiner selbst metaphysischen Probleme wie die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele thematisieren und lösen. Jeder Rekurs auf eine göttliche oder menschliche Autorität, die sich nicht argumentativ ausweisen kann, bleibt also auf dem Gebiet der Metaphysik insuffizient. 2. Die Lösung metaphysischer Probleme werde nicht durch ein begriffliches Abbild der unmittelbar sinnlich wahrgenommenen Welt festgelegt. Hierin liege nicht allein eine Absage an die thomistisch-scholastische Metaphysik und das vorphilosophische Weltverständnis, sondern darüber hinaus die Grundlage für ein mechanistisches Weltmodell, das durch Unanschaulichkeit, mathematisch formulierbare Gesetzmäßigkeit und experimentell verbürgte Funktionalität gekennzeichnet sei.

In seiner philosophiehistorischen Verortung des Cartesianischen Gottesbeweises unterstreicht der Vf. an zahlreichen Stellen die inhaltlichen Bezüge zu Augustinus und Anselm von Canterbury, denn die „einzig mögliche Grundlage für Descartes bildet – wie für Augustinus und Anselm von Canterbury – die Struktur des Ichs.“ (27) Descartes gehe jedoch insofern über seine großen Vorgänger hinaus, als er diese Struktur methodisch präziser als eine *res cogitans* zu erfassen versuche. Bei der Analyse der *cogitatio* – also des Denkens der *res cogitans* – unterscheide Descartes zwei grundlegende Elemente, die allerdings eng ineinander verschränkt seien: 1. das Ereignis als den Denkvorgang und 2. den Inhalt als den Gedanken. Beide Strukturelemente bilden eine skeptizismusresistente Basis für den Cartesianischen Gedankengang: Im Vollzug des *cogito* vergewissert sich das Ich seines Denkvorgangs und in der Gottesidee eines eminenten Denkinhalts. Das argumentative Ziel eines solchen Ansatzes, der bekanntlich seit Kant den Namen eines „ontologischen Gottesbeweises“ trägt, muß in dem Erweis liegen, daß diesem eminenten Denkinhalt ein adäquater ‚Gegenstand‘ in der ichunabhängigen Realität entspricht.

Auf diesem Interpretationsfundament führt Sch. den Leser auf den folgenden Seiten durch seine ebenso luzide wie begrifflich präzise Rekonstruktion des Descartes'schen Gottesbeweises: Im zweiten Abschnitt (27–55) werden die Grundlagen des Cartesianischen Argumentes expliziert, wobei v.a. die reichlich differenzierten Ausführungen zur Gottesidee (34–55) besondere Beachtung verdienen. Der folgende dritte Abschnitt (56–82) stellt eine kommentierende Interpretation der „Dritten Meditation“ dar, in der nach der Ursache der Gottesidee in der *res cogitans* gefragt wird. Der Zusammenhang zwischen dem Wesen Gottes und seiner Existenz – also das Kernstück eines jeden ontologischen Gottesbeweises – ist Thema der „Fünften Meditation“, der sich der Autor im vierten Abschnitt (83–94) seiner Untersuchung zuwendet. Da aus Sch.s Sicht dem Cartesianischen Gottesbeweis nicht allein eine philosophisch-logische, sondern vielmehr auch eine „lebenskontextlich-religiöse Bedeutung“ (94) zukomme, wird im abschließenden fünften Abschnitt (95–98) nach der Funktion des Gottesarguments gefragt. Die Anstrengung des Begriffs, die ein Unternehmen wie den Gottesbeweis Descartes' trägt, habe nicht nur eine wissenschaftliche, sondern auch eine ‚existentielle‘ Funktion im religiösen Lebenskontext. Ein philosophisch aufgeklärter Glaube – das zeigen Descartes' Gedankengänge zweifelsohne – hat nach Sch. nichts mit „leichtfertig-beliebigen Annahmen“ (96) gemeinsam.

Es würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen, auf die differenzierten begrifflichen Filiationen, die der Vf. in seinem Interpretationsteil einführt, einzugehen. Der Leser ist nach der Lektüre der rekonstruktiven Interpretation im ersten Teil des Werkes bestens gerüstet für das Verstehen des Originaltextes mit der deutschen Übersetzung im zweiten Teil. Sch.s Studie zeichnet sich nicht primär durch neue Interpretationsthemen zu Descartes' Philosophie aus, vielmehr besticht sie durch ihre argumentative Dichte, begriffliche Präzision und somit enorm anspruchsvolle Rekonstruktion des Originaltextes. Nach dem Dafürhalten des Rez.en wird sowohl der an der Philosophie Descartes' als auch der an dem ontologischen Gottesbeweis interessierte Leser aus der Lektüre des vorliegenden Bdes Gewinn ziehen können.

Steinfurt

Robert Jan Berg

Judentum

Olitzky, Kerry M. / Isaacs, Ronald H.: **Kleines 1x1 jüdischen Lebens**. Mit Illustrationen von Dorcas Gelabert. Aus dem Amerikanischen von Annette Böckler. – Berlin: Jüdische Verlagsanstalt 2001. 189 S., pb € 19,90 ISBN: 3-934658-14-8

Die amerikanische, aus dem Reformjudentum stammende Originalausgabe von 1993 trägt den Titel „The How-To Handbook for

zweites ontologisch: In einer Welt, die aus Gott, der Natur und einem einzigen Ich, nämlich dem einsamen Philosophen, bestünde, würde nach Descartes nichts Wesentliches fehlen.“ Höhle, Vittorio: Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus, München 1996, 185/186. Mit Sch. und gegen Höhle könnte man fragen, ob nicht die Meditation immer schon dialogisch auf den freien Nachvollzug durch den Anderen angelegt ist und folglich dem einsamen Philosophen in einer Welt, die aus einem einzigen Ich bestünde, nicht doch etwas Wesentliches fehlen würde.

Jewish Living“. Das Buch will laut Vorwort Anleitungen geben „zu all den Dingen, die uns als jüdisches Volk einzigartig machen“, und wendet sich an einzelne, die dabei sind, „ihren Weg zurück ins Judentum zu finden“. Daraus geht hervor, daß es sich um ein ganz und gar praktisches, jüdisches Leben einüben und die Grunddaten des Judentums lehren wollendes Buch handelt. Aufgrund dieser Aufgabenstellung hat es aber auch einen hohen Stellenwert für alle, die sich von der Praxis her einen Einblick in gelebtes Judentum verschaffen wollen.

Das Buch teilt sich in zwei Teile: „Kleines 1x1 jüdischer Praxis“ (11–134) und „Kleines 1x1 jüdischen Wissens“ (136–189). In alphabetischer Anordnung kann man alles nachlesen, was auch in wissenschaftlichen Büchern zu finden ist, was aber – nicht zuletzt durch hilfreiche Illustrationen – immer auch der Einübung dient wie etwa die verschiedenen Bewegungen und Haltungen beim Gebet oder die Grundformen des Gesangs. Der zweite Teil bietet Lernstoff von den Büchern der Bibel über die Einteilung der Leseabschnitte im jüdischen Jahr bis zum hebräischen Alphabet, den 10 Geboten oder den 13 Glaubensgrundsätzen des Maimonides.

In der Tat ein sehr hilfreiches Buch für alle, „die im praktischen religiösen Leben übersichtliche Information suchen“ (Klappentext).

Jerusalem/Bonn

Josef Wohlmuth

Theologie / Psychologie

Kutter, Peter: **Affekt und Körper**. Neue Akzente in der Psychoanalyse. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 182 S., kt € 19,90 ISBN: 3-525-45898-3

Der emeritierte Prof. für Psychoanalyse (Frankfurt/M.) und DPV-Lehranalytiker Peter Kutter versammelt neun Beiträge, bei denen es sich laut Vorwort teils um unveröffentlichte Arbeiten, teils um „in entlegenen Zeitschriften veröffentlichte Aufsätze“ und teils um überarbeitete und gekürzte Ausschnitte aus früheren Aufsätzen handelt, die er selbst als „historisch bedeutsame“ (10) einschätzt. Die Quellen der Aufsätze sind leider nicht genau ausgewiesen.

Schon 1978 hatte K. sich des Themas der „menschlichen Leidenschaften“ (Stuttgart: Kreuz Verlag; als Rowohlt-Tb 1989) angenommen und (seither immer wieder) zu einer „Sprache unserer Gefühle, Affekte und Leidenschaften, die uns niemand lehrte“ (1989, 10) beigetragen. Den vorliegenden Sammelbd durchziehen die vielfältigen Verflechtungen zwischen Affekt und Körper, zwei Bereichen, die in der Psychoanalyse in den letzten Jahren (neu) vertiefende Aufmerksamkeit gewonnen haben. K.s Ausführungen und Fallbeispiele verdeutlichen, wie vielschichtig und komplex die menschlichen Emotionen, Aggressivität, Sexualität, Liebe, Körpererleben, psychische und bes. psychosomatische Störungen sind und durch psychoanalytische Perspektiven besser verstehbar werden. Dabei verschweigt er nicht Schwierigkeiten der (Therapieform) Psychoanalyse mit dem Körper wie umgekehrt der Körpertherapien mit den Affekten (159–168).

Bemerkenswertes Detail: In der Fallgeschichte der „liebenden Pfarrerin“ (135–138) erzählt K. – ohne weitere Vertiefung – von der heilsamen Kraft theozentrischer Liebe zum Annehmen eigener Wut-, Haß- und Trauergefühle und zum Verzeihen, welche psychoanalytisches Denken nicht ersetzt, aber übersteigt.

Paderborn

Klaus Baumann

Theologie / Kunst

Busch, Werner: **Caspar David Friedrich**. Ästhetik und Religion. – München: Beck 2003. 223 S., 66 Abb., davon 17 farb., Ln € 34,90 ISBN: 3-406-50308-X

Nur wenige Künstler des 19. und 20. Jh.s sind so nachdrücklich mit religiösen Interessen beobachtet worden wie Caspar David Friedrich. An der kunst- wie religionsgeschichtlich markanten Epochen-schwelle um 1800 ist v.a. er zum Prüfstein für die tiefgreifenden Umwälzungen in den Beziehungen zwischen christlicher Religiosität und künstlerischer Weltdeutung geworden. Seiner Malerei wird zumindest in religiöser Hinsicht eine modernere Perspektive zugesprochen als dem seinerzeit konkurrierenden Modell der Nazarener. Die Popularität seiner eigentümlichen Landschaften übertrifft aber auch bei weitem das Werk des theoretisch ungleich ambitionierteren Philipp Otto Runge.

Gerade bei Caspar David Friedrich sucht man nach einer Antwort auf die Frage nach dem Ort des Christlichen in einer säkularisierten Gesellschaft. Die unnachgiebigen Erkenntnisinteressen sind dabei oft mythenbildend wirksam geworden. Diese Entwicklung setzt schon bei Friedrichs Zeitgenossen ein und durchzieht nicht allein die theologischen Deutungen bis in die Gegenwart. Die Bilder werden dabei häufig unzulänglich oder gar einseitig beschrieben; zeitgenössische Texte und historische Umstände werden in unzulässiger Weise und nicht selten auch unüberprüft herbeizitiert. Angesichts dieser Forschungslage verfolgt Busch aufklärerische Interessen: Sorgfalt der Beschreibung und historische Kritik im Interesse an einer sachlichen Rekonstruktion von Friedrichs „Werkprozeß“. Nur mittelbar bilden die verstreuten, aber zahlreichen theologischen und religionsdidaktischen Interpretationen den Hintergrund für diesen Ansatz. Der Kunsthistoriker nimmt in erster Linie die äußerst umfangreiche Literatur der eigenen Zunft in den Blick, bei der er drei dominierende Deutungsrichtungen ausmacht: die religiöse, die politische und die frühromantisch-naturmystische. Einwände macht B. weniger gegen diese Deutungshorizonte als gegen die mangelnde Unvoreingenommenheit ihrer methodischen Umsetzung geltend. Insbesondere die religiöse Perspektive stellt auch B. als maßgeblich heraus; sie bildet den Fluchtpunkt seiner Analysen.

B. verfolgt seine Fragestellung in sechs Kapiteln, beginnend mit „Friedrichs Selbstbild“. Bezeichnenderweise geht es für Friedrich dabei nicht in erster Linie um Selbstportraits, sondern um Darstellungen seines Ateliers, namentlich um den Ausblick aus den Fenstern seines Ateliers. Gegen die verbreitete Aufladung dieses Motivs mit der Metaphorik von Diesseits und Jenseits zeigt B. bereits hier die akribische Ordnung des Bildgefüges nach den Regeln des Goldenen Schnitts. „In der Tat stellt die geometrische Ordnungsvorgabe so etwas wie einen Schlüssel zu Friedrichs Werk dar.“ (26) B. erkennt in dieser Ästhetik geometrisch strukturierter Bildplanimetrie Friedrichs Verfahren, das Außen – des Ausblicks, der gegenständlichen Welt, des Leiblichen – mit dem Innen – des Ateliers, des Geistigen – in eine Entsprechung zu bringen.

Das zweite, dem berühmten „Tetschener Altar“ gewidmete Kap. ist in seinen aufklärerischen Ambitionen besonders hilfreich, räumt es doch mit einer Reihe von Legenden zur Entstehungsgeschichte dieses Bildes auf, die auch in seiner theologischen Rezeptionsgeschichte zum Gemeinplatz geworden sind. Sowohl erweist sich die Auftragslage als komplexer wie auch die durch die Rezension des Kritikers Friedrich Ramdohr gezogenen Frontlinien der kunsttheoretisch-bildtheologischen Debatte relativiert werden müssen. Auch im „Tetschener Altar“ bestimmt das System des Goldenen Schnitts den Bildaufbau, und dieses System stellt darüber hinaus die Verbindung zu dem stets als eigentümlich fremd empfundenen Rahmen her. V. a. erweist dieses System aber hier seine Fähigkeit, genaueste Naturbeobachtung in die Abstraktion einer Bildordnung zu transponieren. So wird die „Naturwahrheit“ mit der Heilsverheißung des Kreuzes allein ästhetisch vermittelt, „für den Künstler nur so aufhebbar und für den Betrachter nur so erlebbar“. (45)

Die getreue Wiedergabe der Natur als „unverzichtbare Referenz an Gottes Schöpfung“ (48), die der Erfahrung aber keine übergreifende Bedeutungseinheit mehr vermittelt, bedarf der Kompensation durch die vom Künstler gestiftete ästhetische Ordnung, „die nicht etwa den erfahrenen Bruch leugnet oder vertuscht, sondern im Gegenteil anschaulich hervorkehrt und zugleich ästhetisch erträglich macht“. (48) So analysiert B. im dritten Kap. die bildliche Logik des „Mönch am Meer“ und seines Pendant, der „Abtei im Eichwald“. Penibel lokalisiert er die von Friedrich dargestellte Strandformation im „Mönch am Meer“ und rekonstruiert das Verfahren der horizontalen Weitung des Blicks, den Friedrich zuweilen bis 180° dehnt. Mit der merkwürdigen Gestalt des Mönchs und durch die schlußendliche Tilgung alles zunächst vorgesehenen belebenden Inventars auf der Meeresfläche entsteht eine Bildkomposition von eigentümlicher „Sinnoffenheit“ (67), die auch durch keinerlei geometrisches System aufgefangen wird. Der „Mönch am Meer“ ist damit selbst im Œuvre Friedrichs ein außergewöhnliches Werk. Busch verwahrt sich dagegen, das Bild deshalb mit der Tradition des Erhabenen in Zusammenhang zu bringen, wie dies bereits seit den Beschreibungen Kleists und Brentanos üblich geworden war. B. versteht diese ästhetische Kategorie als „Selbstüberhebung angesichts der eigenen Nichtigkeit“ (47), die Friedrichs Haltung religiöser Demut widerspreche. Freilich läßt sich diskutieren, ob der Topos des Erhabenen durch diese Definition angemessen aufgefaßt ist. Der Bruch dieser Malerei mit ästhetischen und künstlerischen Konventionen ist gleichwohl so radikal, daß Friedrich dem „Mönch am Meer“ eine so wohl proportionierte Komposition wie die „Abtei im Eichwald“ zur Seite stellt.

Nach diesen, einzelnen Bildern gewidmeten Kap. n befaßt sich das vierte in grundsätzlicher Weise mit „Friedrichs Werkprozeß“. Aber auch hier wird von der genauen Analyse des Einzelbildes nicht abgesehen. „Werkprozeß“ ist bei B. insofern ein doppeldeutiger Begriff, als er sowohl den Entstehungsprozeß von der Zeichnung bis zur letzten Malschicht meint als auch das Verfahren des vom Künstler abgeschlossenen Bildes, seine Bedeutung vor dem Auge des Betrachters zu entfalten. Dieser Doppelsinn gründet unmittelbar in Friedrichs spezifischer Bildauffassung, die „von genauer Naturbeobachtung ausgeht und in einem additiven, geradezu montageartigen Verfahren Beobachtetes zum Bilde

fügt. Die naturwahren Partikel werden im Bilde durch eine abstrakte, auf die Bildfläche bezogene Ordnung von großer ästhetischer Wirksamkeit in eine höhere, die Naturwahrheit transzendierende Wahrheit überführt. Doch ist dies eine Wahrheit, die sich nur im Betrachter konstituiert; das Bild transportiert diese Wahrheit nicht als eine objektive, in einen Text zu fassende Mitteilung.“ (97) Undeutlich bleibt, in welchem Sinne dann hier der Begriff der „Wahrheit“ in Anspruch zu nehmen ist. Friedrichs Intention jedenfalls zielt danach auf eine höhere, letztlich christlich-religiöse Evidenz, die er nicht auf die objektive Erscheinung der Natur, sondern allein auf deren systematische Ästhetisierung gründen zu können glaubt, wodurch sie notwendig subjektiv verhaftet wird. Was hier „Wahrheit“ ist, tritt deshalb nicht als Behauptung auf, vielmehr als Verheißung oder eher noch als Hoffnung. Das Verfahren dieser Ästhetisierung wird in der Hauptsache durch den Goldenen Schnitt geprägt, und Friedrich gehört zu den Pionieren der bewußten Anwendung dieser Proportionierung des Bildfeldes, die erst um 1850 mathematisch beschrieben und in Anleitungen zur künstlerischen Ausbildung empfohlen wird. Oft treten Naturdarstellung und ästhetische Proportionierung in einen innerbildlichen Gegensatz, der die betrachtende Einlösung der Bilderscheinung in eigentümlicher Weise hemmt. B. ordnet diese geometrisierende Ästhetik in das näherhin protestantisch-pietistische und allgemeiner frühromantische Umfeld Friedrichs ein.

Für B. ist entschieden „die religiöse Dimension (...) die vorherrschende im Werk Friedrichs“. (118) In seinen Bildern ist sie konstituiert von der nur noch ästhetisch auszuhaltenden Spannung von Schöpfung und Subjekt, Glaubenslehre und Erfahrung, Verheißung und einstweilen ausbleibender Erfüllung. Diese Dimension prägt den antiklassizistischen Grundton der Werke Friedrichs, wie er sich neben der innerbildlichen Ordnung auch in der wechselseitigen Verwiesenheit von Bilderpaaren und Zyklen manifestiert, die B. u. a. auch auf die protestantische Bildtradition des Motivs von Gesetz und Gnade zurückführt. Dem fünften Kap., das sich mit solchen Bilderreihen bei Friedrich befaßt, folgt als letztes die thematische Ausführung dieser religiösen Dimension unter der Überschrift „Friedrich und Schleiermacher“.

Mit diesem Titel verfolgt B. eine bereits des öfteren kolportierte These, die jedoch kaum einmal solch gründliche Erörterung fand. Neben biographischen Argumenten erscheint eine solche These aus systematischen Gründen besonders naheliegend, weil hier eine nach Religion strebende malerische Ästhetik auf „so etwas wie eine Ästhetisierung der Religion“ (75) trifft. Entsprechend beruft B. sich in erster Linie auf den frühen Schleiermacher der „Reden über die Religion“. Wenn Friedrich auch alles andere im Sinn hatte als eine illustrative oder symbolische Darstellung von Glaubenssätzen, so konnten doch gerade die „Reden“ „eine gedankliche Anleitung bieten (...), Kunst und Religion zu verbinden, ja Kunst religiös zu betreiben“. (161) Zwar ist ein ausgeprägtes Interesse für Werke der bildenden Kunst bei Schleiermacher nicht auszumachen, doch vermag sein Theorem der Anschauung des Universums, die sich am Einzelnen in der Weise stauender Rezeption ereignet, künstlerische Virulenz zu entfalten, die bei Friedrich zum Ausdruck kommt. Im Hintergrund sieht B. bei Schleiermacher ein mathematisch bestimmtes Ordnungssystem im Verhältnis von Einzelnem und Ganzem, worin nicht nur eine Konvergenz mit Friedrichs Werkprozeß zu erkennen ist. Vielmehr qualifiziert Schleiermacher dieses Ordnungsprinzip darüber hinaus als ein dynamisches Geschehen, wodurch auch Friedrichs geometrische Bildproportionierung sich besser verstehen läßt. Überdies bildet die Vermittlung des Religiösen durch das Gefühl eine weitere bedeutsame Parallele zwischen Schleiermachers Theologie und Friedrichs Malerei. Schleiermachers Theologie lehrt, Friedrichs wohlgestimmte Bildordnung, wie übrigens auch seine Rückenfiguren, zu verstehen als „Anleitung zum Nachvollzug einer Gefühlserfahrung, mithin Religion, in ihrer wesensmäßigen Verschiedenheit von Metaphysik und Moral“. (184)

Der Befund ist nicht nur evident, sondern wird bei B. auch historisch gründlich untermauert. Gerade davon werden weitergehende Fragen aufgerufen. Welche Gründe mögen Friedrich bewogen haben, für sein künstlerisches Konzept ausgerechnet eine theologische Bezugstheorie zu suchen? Wenn dies vielleicht auch biographisch nicht befriedigend zu erhellen ist, gibt es dann sachliche Hinweise im Konzept selbst, wie es in den Bildern zur Erscheinung kommt? Mit Verweisen auf die protestantische Sozialisation des Künstlers wird man sich dabei nicht begnügen, läßt doch das hohe reflexive Niveau seiner Malerei dezidiertere Anforderungen an eine theologische Theorie erwarten. Oder ist es umgekehrt die religiöse Überzeugung, die nach künstlerischem Ausdruck verlangt, wie es B.s Argumentation nahe legt? Darin läge in der Tat eine erhebliche Herausforderung für die theologische Hermeneutik. Um Friedrichs Zusammenhang zwischen Religiosität und Kunst – auch im Spektrum frühromantischer Vorstellungen – genauer zu verstehen, wären Schleiermachers Texte in ihrem theoretischen Anspruch genauer zu rekonstruieren. Dies zumal die Geschichte der Beziehungen zwischen Christentum und bildender Kunst lehrt, daß die in Bildern artikuliert Religiosität sich nur selten wirklich auf die Darstellung begrifflich-theologischer Positionen reduzieren läßt.

Kurzrezensionen

Avvakumov, Georgij: Die Entstehung des Unionsgedankens. Die lateinische Theologie des Hochmittelalters in der Auseinandersetzung mit dem Ritus der Ostkirche. – Berlin: Akademie Verlag 2002. 433 S. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 47), geb. € 46,80 ISBN 3-05-003715-6

Nicht die „klassischen“ Kontroversfragen zwischen Ost und West (Filioque, Primat), sondern die Differenzen im Bereich des Ritus (Azymen, Wasserbeimischung, Taufformel) stehen im Mittelpunkt dieser theologiegeschichtlichen Studie, die von der Münchener Katholisch-Theologischen Fakultät im Sommersemester 2001 als Diss. angenommen wurde. Einen deutlichen Schwerpunkt bildet dabei der Azymenstreit, dessen historische Entwicklung detailliert untersucht wird. Die Arbeit bietet eine exzellente Aufarbeitung und Analyse der historischen Quellen, nicht nur auf lateinischer, sondern auch auf griechischer Seite. Nach einer ausführlichen Darlegung der historischen Entwicklung der theologischen Kontroversen (27–217) sowie des kirchenpolitischen Kontextes (221–301) bietet das abschließende Kapitel (303–371) eine sehr geraffte systematische Darstellung der Reflexion der lateinischen Scholastik über die Legitimität von Differenzen im Bereich des Ritus, die den Boden für die päpstliche „Unionspolitik“ in den folgenden Jahrhunderten bereitete. Die Studie wirft damit erstmals Licht auf jene Debatten über Fragen des Ritus, die theologiegeschichtlich den Weg zum Abschluß von (Teil-)Unionen östlicher Kirchen mit Rom bereiteten. Insofern Letztere heute zu den zentralen Streitfragen im ökumenischen Dialog mit der Orthodoxie zählen, stellt die Arbeit auch einen Beitrag zum aktuellen Dialog zwischen Ost und West dar. J. O.

Beuckers, Klaus Gereon: Der Kölner Dom. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 132 S., 47 schwarzweiße Abb., 8 Farbtafeln, (Baukunst des Mittelalters), pb € 19,90 ISBN: 3-534-15737-0

„Gottes gotisches Haus am Rhein“ ist insbesondere in den Jahren seit dem 750. Jubiläum mit einer Reihe unterschiedlich ambitionierter Gesamtdarstellungen gewürdigt worden. Diese reichen von kleinen Faltblättern für Schlender-Touristen bis zu repräsentativen und populären Bildbänden. Die lebendige und ergiebige Kölner Dom-Forschung gelangt dabei selten direkt in den Blick. Beuckers' handliches Buch tritt auf als extensive Darstellung der Architekturgeschichte der Kölner Metropolitankirche von den in primären und sekundären Quellen faßbaren Anfängen bis in die jüngere Vergangenheit, der Sakraltopographie und der Liturgiegeschichte. Der Leser ist mit dem Buch in der Hand in der Lage, architektonische Details am gotischen Bau selbst in Augenschein zu nehmen und ihre formgeschichtliche Bedeutung zu erfassen. Liturgisches (etwa: Altarpatrozinien im „Alten Dom“ und im gotischen „Neubau“, der mutmaßliche Pilgerweg im gotischen Chor, Ikonologie desselben) findet recht breiten Raum. Die einschlägigen Auffassungen der Forschung werden ohne Wertung benannt, während der Leser durch die zahlreichen Literaturverweise befähigt, ja geradezu aufgefordert wird, Einzelheiten selbst weiter zu verfolgen. Einige praktische Hinweise (Öffnungszeiten, Domschatzkammer, Diözesanmuseum, Schnütgenmuseum) und ein ganz knapp gefaßter Rundgang beschließen den Bd. Jo. B.

Hofmann, Renate: Geschlechtergerecht denken und leben lernen. Religionspädagogische Impulse, hg. v. Robert Schelander / Martin Schreiner / Werner Simon. – Münster / Hamburg / London: LIT 2003. 208 S. (Forum Theologie und Pädagogik, 5), pb € 19,90 ISBN: 3-8258-6541-X

Intention dieses in der Reihe „Forum Theologie und Pädagogik“ erschienenen Werkes ist es laut Vf. in aufzuzeigen, inwieweit Jugendliche der an den verschiedenen Orten ihrer Erziehung zu findenden geschlechtsspezifischen Sozialisation auch im Religionsunterricht begegnen. Ausgangspunkt ist die Untersuchung von 24 (evangelischen) Religionsbüchern nach geschlechtsspezifischen Kriterien wie z. B. das Vorkommen biblischer Frauen und weiblicher Vorbilder und Identifikationsfiguren. Auf der Basis vorwiegend geschlechtsspezifischer Analysen (vgl. Literaturverzeichnis) stellt die Vf. in die These auf, daß Erziehung auch in der Postmoderne vorwiegend „Frauensache“ ist, und die daraus bedingten Sozialisationsproblematiken Jugendlichen sich auf die religiöse Identitätsbildung auswirken, eine Rollenverteilung also unvermeidlich bleibt. Im Anschluß an ihre Untersuchung bietet Renate Hofmann Optionen für Unterrichtsentwürfe, die solch eine „ungerechte“ Erziehung und Sozialisation abwenden sollen. Fragt sich, ob solche geschlechtsspezifischen Problemanalysen helfen, mit der Geschlechterdifferenzierung an sich zu brechen, um wirklich gleichbehandelnd, also gerecht, denken und leben zu lernen. K. K.

Fischer, Detlef: Zitatenschatz der Weltreligionen. Zentrale Aussagen und Begriffe aus Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus. – Münster: Aschendorff 2003. 464 S., kt € 24,00 ISBN: 3-402-05469-8

Detlef Fischer legt mit diesem Buch ein interessantes Vergleichswerk vor, das besonders für den interreligiösen Dialog auch außerhalb von Theologie und Kirche gute Ansätze und Anregungen aufweist. Die Zitate sind alphabetisch nach Schlagwörtern angeordnet, lediglich bei seiner Auswahl der „zentralen Aussagen und Begriffe“ muß sich der Vf., da er nähere Informationen zu seinen Kriterien missen läßt, auch auf Grund der nicht erreichbaren Vollständigkeit den Vorwurf der Beliebigkeit gefallen lassen. Insgesamt betrachtet handelt es sich hier um eine anregende Lektüre für jeden, der über die Grenzen seiner Religion hinaus denken kann und will. K. K.

Reiterer, Friedrich V.: Zählssynopse zum Buch Ben Sira. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2003. 247 S. (FoSub 1), geb. € 68,00 ISBN: 3-11-017520-7

Ein überaus nützliches Hilfsmittel – nicht nur für alle Sirachspezialisten, sondern gerade für alle *ad-hoc*-Benutzer dieses biblischen Weisheitsbuches – legt Friedrich V. Reiterer vor: Eine Synopse der unterschiedlichen Zählweisen der Kap., Verse, Sticha (= Bikola) und Kola (= Sinnzeile), die die Benutzung und vor allem Zitierung einer Textstelle dieses Buches schwierig und mühsam machen. Berücksichtigt werden die unterschiedlichen hebräischen (Jerusalemener Ausgabe, Beentes), die syrischen (neben De Lagarde, Mossul auch die bereits noch im Druck befindliche Edition von Caldach-Benages/Ferrer/Liesen) und die griechischen Editionen (Ziegler, Rahlfs, Swete), die Vulgata sowie „moderne Übersetzungen“ (New Revised Standard Version, Einheitsübersetzung, Luther, Sauer [JSRZ III/5]). Auf gut 150 S. wird eine kolometrische, in Spalten gegliederte Gesamtdarstellung des Materials geboten. Allen Spalten vorangestellt, sozusagen als erstes Teilergebnis eines vom „Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung“ finanzierten Projektes „Polyglotter Studientext zum Buch Ben Sira“, ist eine „Gesamtzählung“, die in Kongruenz steht mit einem in Vorbereitung befindlichen polyglotten Studientext, in dem alle Textbelege aus der hebräischen, syrischen, griechischen und lateinischen Tradition kolometrisch verzeichnet sein sollen (31). M. E.

Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen. Die Fächer der katholischen Theologie stellen sich vor: Kirchenrecht, hg. v. Michael Kunzler / Libero Gerosa. – Paderborn: Bonifatius 2001. 80 S., kt € 8,90 ISBN: 3-89710-181-5

Die Reihe „Theologie betreiben – Glaube ins Gespräch bringen“ hat es sich zum Ziel gesetzt, Inhalt, Quelle und Methoden der unterschiedlichen Disziplinen der Theologie vorzustellen und „Neugier und Lust (zu) wecken, dieses faszinierende Fach zu studieren“ (11).

Dem Studieninteressierten, der sich mit dem Bd Kirchenrecht beschäftigt, wird in der Tat ein guter Überblick geboten über die Quellen des Kanonischen Rechts (Geschichte und geltendes Recht), die Entwicklung der Disziplin in der Wissenschaftsgeschichte und den Stand der Methodendiskussion.

Eine Darstellung der einzelnen kirchenrechtlichen Fächer und damit der Materie, mit der sich Studierende hauptsächlich beschäftigen, fehlt. Gerade diese wäre aber für einen Einsteiger in das Theologiestudium, der eine theologische Berufsausbildung erlangen will, von besonderem Interesse gewesen. Der Wert des Bändchens „Kirchenrecht“ liegt darin, die im „normalen Zyklus“ des Diplomstudiums zu kurz kommenden grundlegenden Themen kurz in verständlicher Form auszuführen und dem Leser Geschmack an eben diesen Fragestellungen zu vermitteln. H. K.

Marschner, Claudia: Bunte Särge. Eine Event-Bestatterin erzählt. – Berlin: Ullstein Taschenbuch Verlag 2002. 208 S., pb € 7,95 ISBN: 3-548-36360-1

Das Buch ist ein sehr persönlicher, facettenreicher Einblick in den Arbeitsalltag einer Bestatterin in Berlin, die dem selbst erlebten anonymisierten und tabuisierten Umgang mit dem Tod durch ihr Institut und ihre Arbeit entgegenreten will. Offen erzählt Claudia Marschner über ihre Kindheit, ihre Todeserfahrungen in der eigenen Familie, die sie letztendlich mit dazu bewegen haben, diesen Beruf zu ergreifen. M. berichtet von ihrem Arbeitsalltag, von den Erlebnissen mit Trauernden und Bekannten, die ihr helfen, stets neue Ausdrucksmöglichkeiten innerhalb der oft tristen „Begräbnislandschaft“ zu finden.

Die im Buch dargestellten Beispiele von Särgen und Urnen zählen sicherlich zu den kuriosesten Modellen, die sich derzeit finden las-

sen. Jedoch verliert die Vf.in nie die Achtung vor den Verstorbenen; vielmehr kritisiert sie an mancher Stelle den unsachgemäßen Umgang mit dem Thema Tod. Somit ist sie in den Augen des Rez. keine Event-Bestatterin, sondern eine sehr engagierte, offene Autorin, die Trauer erlebbar werden lassen möchte. Al.

Ohlbaum, Isolda: Denn alle Lust will Ewigkeit. Erotische Skulpturen auf europäischen Friedhöfen. – München: Knebeck 1996. 168 S., 78 farbige Abbildungen, brosch. € 24, 90 ISBN: 3-926901-90-X

Das vorliegende Buch ist ein sehr ansprechender Führer über die großen Friedhöfe der europäischen Städte. Auf ästhetische Weise verbindet die Autorin schwarzweiße Fotos mit passenden Gedichten bekannter Dichter wie Rilke und Busch, Bachmann und Wilde. Sicherlich hegt dieses Werk nicht den Anspruch, Wissen zu vermitteln, dennoch wäre es gerade für den Theologen interessant, einige Daten und Erklärungen zu den Skulpturen zu bekommen. So bleibt die Anerkennung des Ortes etwas alleinstehend.

Unbestritten zählt dieses Buch zu den bekanntesten Werken, die sich mit den Themen Eros und Thanatos auf diese Weise beschäftigen. Die Fotografien stellen hervorragend die Vielfalt der künstlerischen Fertigkeit in Wort und Gestaltung dar. Fest steht nach einer Betrachtung des Buches, daß in diesen Skulpturen Erotik und Religion in vielfacher, sehr überraschender Art und Weise zueinander finden.

Die Bildwerke zeigen nur allzu deutlich die offenen Fragen, die das Thema Tod bei den Betroffenen und den Künstlern aufgeworfen hat. Es finden sich Darstellungen von Trauer, von Friede und Alltag. Eine Erkenntnis, wie vielfältig der Tod dargestellt werden kann. Al.

Schmidt, Ludwig: Gesammelte Aufsätze zum Pentateuch. – Berlin / New York: W. de Gruyter 1998. VIII, 286 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 263), Ln € 88,00 ISBN: 3-11-016123-0

Der Sammelbd des Erlanger Alttestamentlers umfaßt elf Studien zum Pentateuch aus den Jahren 1973 bis 1988, von denen drei bislang unveröffentlicht gewesen sind. Schmidts Exegesen zeichnen sich durch textnahe Beobachtungen aus, im Bereich der Theoriebildung hält S. grundsätzlich an der Neueren Urkundenhypothese mit den quellenhaften Elementen des jahwistischen, elohistischen und priesterschriftlichen Geschichtswerks fest, wobei er allerdings bereit ist, mit zum Teil beträchtlichen redaktionellen Anteilen zu rechnen. Man kann und muß darüber streiten, ob das Einpassen der Befunde in die Neuere Urkundenhypothese die angemessenste Auswertung der vorgetragenen Beobachtungen bildet, an deren Wert ist aber nicht zu zweifeln. Zu den einzelnen Textbereichen, die die Beiträge bearbeiten, ist das Buch mit Gewinn zu lesen, selbst wenn man anderen Interpretationen den Vorzug geben möchte. K. Sch.

Globalisierung und Verantwortung – wirtschaftsethisches Forum im Münsterland, hg. v. Evangelischen Kirchenkreis Münster. – Münster: Lit 2003. 104 S. (Evangelische Kirche im Dialog, 1), kt € 12,90 ISBN: 3-8258-6729-3

Der vorliegende Bd liefert eine Dokumentation des wirtschaftsethischen Forums der Evangelischen Kirche in Münster (2002).

Ausgangspunkt der Beiträge bildet die als krisenhaft erachtete Konvergenz globalwirtschaftlicher Entfesselungsdynamiken und der damit herbeigeführten Erosion nationalstaatlicher Zugriffsmöglichkeiten. Die Minimierung kulturell wie auch sozial spezifizierter Gestaltungskapazität nationaler Politiken veranlassen die Referenten, von sozialetischer Handlungsstrategie die Zielsetzung der Stärkung einer „politische(n) Re-Regulierung“ (28) einzufordern. Christlich-sozialetisches 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-sozialetischer und diakonaler Handlungsrahmen innerhalb eines globalwirtschaftlich konturierten Koordinatensystems. Aufgrund der Knappheit in Darstellung und Schlußfolgerung kann der Bd allenfalls einführenden Charakter gewinnen, was seiner Gesamtzielrichtung jedoch nicht zu widersprechen scheint.

Erwähnung verdient in jeder Hinsicht der echte und damit zukunftsfähig geführte Dialog unter ausgewogener Beteiligung relevanter Interessengruppen. B. K.

Maier, Bernhard: Kleines Lexikon der Namen und Wörter keltischen Ursprungs. – München: H. C. Beck 2003. 141 S. (Becksche Reihe 1541), kt € 9,90 ISBN: 3-406-49470-6

Bernhard Maier, Religionswissenschaftler an der Univ. Bonn, hat sich bereits durch eine Vielzahl an Publikationen als Kenner der keltischen Kultur ausgewiesen (*Lexikon der keltischen Religion und Kultur*, Stuttgart 1994; *Die Kelten. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2000, um nur zwei zu nennen).

Das vorliegende Werk beginnt mit einer kurzen sprachwissenschaftlichen und -historischen Einführung in das Keltische. Darauf folgt der nach deutschen Begriffen geordnete eigentliche Lexikonpart. Ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Register der verwendeten keltischen Begriffe mit Verweis auf das jeweilige deutsche Pendant beschließen den Bd. Die Lektüre bietet nicht nur Kulturwissenschaftlern interessante Einblicke in die ungewöhnliche Herkunft so alltäglicher Begriffe wie ‚Blume‘ oder ‚Bier‘. K. K.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Ethos und Identität. Einheit und Vielheit des Judentums in hellenistisch-römischer Zeit, hg. v. Matthias Konradt / Ulrike Steinert. Paderborn: Schöningh 2002. 192 S. (Studien zu Judentum und Christentum), kt € 19,80 ISBN: 3-506-72361-8; 13–25: BARCLAY, J.M.G.: Using and Refusing. Jewish Identity Strategies under the Hegemony of Hellenism; 27–50: NIEBUHR, K.-W.: Hellenistisch-jüdisches Ethos im Spannungsfeld von Weisheit und Tora; 51–65: COLLINS, J.J.: Ethos and Identity in Jewish Apocalyptic Literature; 67–121: MAIER, J.: Systeme ritueller Reinheit im Rahmen sozialer Bindungen und Gruppenbildungen im Judentum des Zweiten Tempels; 123–147: FABRY, H.-J.: Qumran und die Essener. Vom Beginn frühjüdischer Gruppenbildung bis zur Vielfalt der „Häresien“.

Theologie der Gegenwart 45, 1/2002, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2002. € 28,00 pro Jahr. ISSN 0342-1457: 2–12: BÖTTIGHEIMER, C.: Kirche braucht Gemeinden; 13–29: GRÜMME, B.: Religionsförmigkeit als heimliche Pointe der Korrelationsdidaktik? Zum Begriff der Erfahrung in einer Zeit gottvergessener Religionsfreudigkeit; 30–41: LOICHINGER, A.: Verlässlichkeit religiöser Erfahrung? Eine religionsphilosophische Grundlegung II; 42–51: HOFF, J.: Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalyptik I; 52–60: BAUSENHART, G.: Pastoralreferentinnen und -referenten; 61–67: HOCHSCHILD, M.: Was mich rettet, macht mich kaputt. Apropos einer pastoraltheologischen Neuerscheinung; 68–73: HOFF, J.: Fundamentaltheologie im Gespräch. Philosophische Konturen einer ökumenischen Kontroverse am Beispiel Peter Dabrocks.

Biblica Vol. 84 Fasc. 4, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2003. 600 S., € 45,00 pro Jahr ISSN 0006-0887: 1–23: VAN TILBORG, S.: The Danger at

Midday: Death Threats in the Apocalypse; 24–41: SCHMID, H.: How to Read the First Epistle of John Non-Polemically; 42–64: CALLAN, T.: Use of the Letter of Jude by the Second Letter of Peter; 65–81: STRELAN, R.: Who Was Bar Jesus (Acts 13,6–12); 82–90: SANDERS, P.: So May God Do To Me!; 99–108: MARKL, D.: Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht; 109–114: PAGANINI, S.: „Ich bin ein Knecht des Herrn“. Bemerkungen zur LXX-Übersetzung des Wortes עֶבֶד in Jon 1,9; 115–119: BARRÉ, M. L.: „Tars-hish Has Perished”: The Crux of Isaiah 23,10.

Biblica Vol. 85 Fasc. 2, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2003. 304 S., € 45,00 pro Jahr ISSN 0006-0887: 153–178: STETTLER, H.: Sanctification in the Jesus Tradition; 179–198: WICK, P.: Jesus gegen Dionysos? Ein Beitrag zur Kontextualisierung des Johannesevangeliums; 199–216: LITWAK, K.D.: Israel's Prophets Meet Athen's Philosophers: Scriptural Echoes in Acts 17,22–31; 217–231: EYNDE, S. van Den: Crying to God. Prayer and Plot in the Book of Judith; 232–236: GUILLAUME, Ph.: Metamorphosis of a Feroocious Pharaoh; 237–244: TIEMEYER, L.-S.: „The Haughtiness of the Priesthood“ (Isa 65,5); 245–254: NA'AMAN, N.: Death Formulae and the Burial Place of the Kings of the House of David; 255–263: AYUCH, D.: La instauration du Trône en sète septenaires: La macronarrative y su estructura en al Apocalipsis de Juan; 264–272: BAUM, A. D.: Der mündliche Faktor: Teilanalogien zu den Minor Agreements aus der Oral Poetry-Forschung und der experimentiellen Gedächtnispsychologie.

Häresien. Religionshermeneutische Studien zur Konstruktion von Norm und Abweichung, hg. v. Irene Pieper / Michael Schimmelpfennig / Joachim von Soosten. München: Wilhelm Fink 2003. 188 S. (Reihe Kulte/Kulturen), kt € 24,00 ISBN: 3-7705-3803-X: 21–38: BISWORTH, L. E.: The Changing Concept of Heresy in Western Europe, 12th–13th Centuries; 39–51: ASSMANN, J.: Echnaton – Paradigma einer gescheiterten Häresie?; 53–65: FAURE, B.: Heresies in East-Asian Buddhism; 67–93: HAAR, B. J. ter: Whose Norm, whose Heresy? The Case of Chinese White Lotus Movement; 95–114: HAMLIN, C.: Faust und Erdgeist: Goethes Radikale Transformation der Teufelsbeschwörung; 115–135: BOHRER, K. H.: Metaphorik und Häresie:

Die romantische Entstellung des Geistes; 137–149: ZAKZOUK, M.: Zum Problem der Häresien in der islamischen Geschichte; 151–167: SANDERS, J. A.: Canon as Dialogue; 169–188: BAUER, J.E.: „Häresie“: Religionskritische Thesen zur Auflösung des Begriffs im Geiste des Judentums.

Kirche im Übergang, hg. v. Josef Ernst. Paderborn: Bonifatius 2003. 251 S. kt € 15,40 ISBN: 3-89710-243-9: 9–20: Ernst, J.: Kirche im Übergang; 21–42: Fuhs, H. F.: Volk Gottes – JHWHs Verwandtschaft. Basiskirchliche Strukturen im Alten Testament; 43–65: DILLMANN, R.: Ekklesiale Wirklichkeit im Neuen Testament. Ein kommunikatives Netzwerk eigenständiger Ortskirchen; 67–83: HERR, B.: „Der Mensch kennt seine Zeit nicht“ (Koh 9,12). Der Umgang mit der Heiligen Schrift mit dem Wandel der Zeit; 85–102: HATTRUP, D.: Die Last der Kirchengeschichte. Der Mensch denkt, Gott lenkt; 103–121: ALTHAUS, R.: Das Kirchenrecht – ein Denkmal für die Ewigkeit?; 123–139: KUHN, W.: Land im Wandel. Von Natur und Milieu zur personalen Entscheidung; 141–161: HERR, T.: Christentum unter den Bedingungen der Postmoderne. Die Kirchen vor den Herausforderungen unserer Zeit; 163–178: THÖNISSEN, W.: Nötiger Streit statt unnützer Gezänk. Melanchthons ökumenische Bedeutung; 179–197: NEUNER, P.: Kirchengemeinschaft – nur ein Wunschtraum? Das Herrenmahl in ökumenischer Relevanz; 199–223: MARKUS, G.: In Würde sterben. Patient und Arzt, Begegnung auf der Grenze; 225–251: GLEICKNER, H.: „Ethik des Genoms?“ Moderne Gentechnik und Biomedizin auf dem ethischen Prüfstand.

Theologie der Gegenwart 46, 3/2003, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2003. € 28,00 pro Jahr. ISSN 0342-1457: 162–169: McKeever, M.: Frühling in Medellín. Dreißig Jahre Befreiungstheologie; 170–183: AMANN, T. A.: Der ökumenische Auftrag als Gemeinpflicht aller Gläubigen; 184–192: BÖTTIGHEIMER, C.: Kirchliche Glaubwürdigkeit. Ein offenes Wort zum römischen Nihil-obstat-Verfahren; 193–203: HOCHSCHILD, M.: Das „Vergebliche-Hoffnung-Syndrom“. Die pastorale Logik des Misslingens und die Aussichten des Gelingens; 204–210: FEESER-LICHTERFELD, U.: Der Beitrag der Pastoral zu einer notwendigen Alterskultur; 211–222: MÜLLER, P.: Die Christen als „Seele der Welt“. Zur Aktualisierung eines Leitgedankens aus dem Schreiben an Diognet; 223–226: ZEILINGER, F.: Berufung und Sendung.

Theologie der Gegenwart 46, 3/2003, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2002. € 28,00 pro Jahr. ISSN 0342-1457: 242–253: DEMMER, K.: Ökumenische Klippen im bioethischen Gespräch? Fragen zum Positionspapier „Pluralismus als Markenzeichen“; 254–269: SCHÄRTL, T.: Soziobiologie der Religion? Das religiöse Verhältnis in der Spannung zwischen Natur und Geist; 270–285: HOCHSCHILD, M.: Die Alchimie des Wortes. Über das Große und das Kleine Testament; 286–290: HILBERATH, B. J.: Priester aus Leidenschaft. Eine Offensive als Flucht nach vorn; 291–296: WEISS, M.: Die Religion im Kontext des „Schwachen Denkens“. Gianni Vattimos Interpretation des Christentums; 297–300: ZEILINGER, F.: Berufungen nach Johannes; 301–306: HOCHSCHILD, M.: Zweimal Beckett – und zurück, bitte! Die neuere Kirchentheorie verspielt produktive Unschärfen.

Theologie der Gegenwart 46, 3/2003, hg. v. der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen, Hennef/Sieg. – Kevelaer: Butzon & Bercker 2003. € 28,00 pro Jahr. ISSN 0342-1457: 2–14: MÜLLER, P.: Katabase und Anabase Jesu Christi. Ein christologisches Grundmodell; 15–21: SCHLÖGEL, H.: Ein Recht, die Wahrheit zu kennen? Wahrhaftigkeit als Grundhaltung; 22–31: RIEGER, R.: Ungeliebte Schwester? Das Verhältnis der christlichen Sozialethik zur Kanonistik auf dem Hintergrund der Diskussion um Recht und Gerechtigkeit; 32–49: SCHEULE, R. M.: Keine Angst vor Rational Choice. Die „Wert-Erwartungstheorie“ und ihr ethischer Ertrag; 50–56: HOCHSCHILD, M.: Komplizen des Unterschieds: die Hauptberuflichen in der Kirche; 57–66: BAUSENHART, G.: Ist die Kirche planbar? Theologisch-polemische Bemerkungen; 67–70: ZEILINGER, F.: Paulus, berufener Apostel Jesu Christi.

Theorie und Praxis der Demokratie in den Kulturen. Dokumentation des IX. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. – Frankfurt a. M.: Iko 2003. 242 S. (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 16), 19,90 € ISBN: 9-14: APEL, K.-O.: Is a political conception of „overlapping consensus“ an adequate basis for global justice?; 15–29: VILLORO, K.: Kommunitarische und republikanische Demokratie; 47–68: BOHÓRQUEZ, C. L.: Theorie und Praxis der Demokratien in den Kulturen. Erfahrungen aus der gegenwärtigen Situation Venezuelas; 69–88: CULLEN, C.: Demokratischen Traditionen in Argentinien; 89–111: DUSSEL, E.: Permanenter Kriegszustand und kritische Vernunft; 113–128: HINKELAMMERT, F. J.: Die Aushöhlung der Menschenrechte durch die gegenwärtige Globalisierung: Die Machtkrise der privaten Bürokratie; 129–160: SCHELSKORHN, H.: Rationale Selbstbestimmung oder entfesselte Selbstkreation? Zum Freiheitsverständnis moderner Demokratie; 161–170: LABICA, G.: Aktuelle Probleme der Demokratie; 171–183: NYEME TESE, J. A.: Afrika und die Demokratie; 185–216: DEMENCHONOK, E.: Democracy and Culture in Russia; 217–234: KIM SANG-BONG: Was bedeutet Freiheit? Eine Frage, gestellt aus der Erfahrung der Demokratisierung in Südkorea heraus; 235–239: TUBINO, F.: Demokratie im Gespräch der Kulturen: eine Zusammenfassung.

Um unsere Zeit zu bedenken. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart, hg. Andreas Bsteh / Tahir Mahmood. – Mödling: St. Gabriel 2003. 187 S., kt € 13,80 ISBN: 3-85264-599-9: 11–12: SCHABESTARI, M. M.: Die Wertkrise unserer Zeit als Bedrohung für das menschliche Le-

ben; 19–24: GABRIEL, I.: Gerechtigkeit als zentrale Herausforderung für das 21. Jahrhundert; 31–38: MAHMOOD, S. S.: Bildung als Schlüssel zur Überwindung der Armut; 45–49: KHODR, T.: Das Problem der Gewalt – und keine Lösung?; 55–61: MAHMOOD, T.: Recht auf Religion: Das Auseinanderklaffen von Recht und Praxis; 67–70: ORT, H.: Humanität muß wachsen in direkten menschlichen Begegnungen; 87–97: IQBAL, N.: Probleme der Menschheit auf dem Weg in das Dritte Jahrtausend; 103–112: MARBOE, L.: Gerechtigkeit und Friede als Überlebensfragen für die Menschheit; 119–124: KHOURY, A. T.: Konfliktlösung und Versöhnung. Als Vorstufe zu einem positiven Frieden und zu einem gedeihlichen Miteinander; 141–146: MIHÇIYAZGAN, U.: Über die Notwendigkeit, das Mensch-Sein neu zu bestimmen; 153–158: KHIPOYATOV, G. A.: Jahr des Dialoges der Zivilisation und Kulturen; 163–166: POTZ, R.: Eine Politik der offenen Räume als Herausforderung für Staaten und Religionen.

Universalität und Partikularität in der Kirche, hg. v. Heiner Marré / Dieter Schümmelfeder / Burkhard Kämper. – Münster: Aschendorff 2003. 175 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 37), kt € 34,80 ISBN: 3-402-04368-8: 5–19: HIEROLD, A. E.: Gesamtkirche und Autonomie der Teilkirchenverbände; 23–38: PIRSON, D.: Die protestantischen Kirchen im universalkirchlichen Zusammenhang; 59–68: MÜLLER G. L.: In quibus et ex quibus – Zum Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche; 87–120: JESTAEDT, M.: Universale Kirche und nationaler Verfassungsstaat – Die Dichotomie von Universalität und Partikularität der Katholischen Kirche als Herausforderung des Staatskirchenrechts; 123–136: DE WALL, H.: Einheit im Bekenntnis und Territorialer Partikularismus – Staatskirchenrechtliche Aspekte der Einheit der Evangelischen Kirche.

Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation, hg. v. Michael Bongardt / Rainer Kampling / Markus Wörner. Münster: Aschendorff 2003. 236 S. (Jerusalem Theologisches Forum, 4), kt € 37,00 ISBN: 3-402-07503-2: 19–43: WÖRNER, M. H.: Interreligiöse Verständigung als Gespräch? Vorüberlegungen zur Hermeneutik interreligiöser Kommunikation; 45–79: EDMONDSON, R.: Interreligiöses Verstehen – Kulturosoziologische Probleme und Paradoxien; 81–111: LALLA, S.: Religiöses Verstehen – eine Antwort bei Wittgenstein?; 115–141: BONGARDT, M.: Selbstbewusste Toleranz – Perspektiven einer christlichen Religionstheologie im Anschluss an Nicolaus Cusanus und Ernst Cassirer; 143–165: PELLEGRINI, S.: Hermeneutik des interreligiösen / interkulturellen Dialogs: Anregungen aus dem NT; 167–177: KAMPLING, R.: Iudaeus Iesus Christus Dominus noster – Christologie als Verpflichtung auf das christliche Reden mit Israel; 181–192: AMALADASS, A.: Geistiges Suchen und Spiritualität – Eine interkulturelle Perspektive; 193–207: BLUM, M.: Vom Dialogischen der Konvivenz – Implikationen jüdisch-christlicher Begegnungen; 209–224: CULLEN, B.: Tradition, Moderne und Interreligiöses Verstehen – Der Fall Nordirland.

Bibelwissenschaft

Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion, hg. v. Jan. C. Gertz / Konrad Schmid / Markus Witte. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2002. 345 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 315), geb. 98,00 € ISBN: 3-11-017121-X: 1-23: SKA, J. L.: The Yahwist, a Hero with a Thousand Faces. A Chapter in the History of Modern Exegesis; 25–47: DE PURY, A.: Gottesname, Gottesbezeichnung und Gottesbegriff. 'Elohim als Indiz zur Entstehungsgeschichte des Pentateuch; 49–61: BLENKINSOPP, J.: A Post-exilic lay source in Genesis 1–11; 63–81: GERTZ, J. C.: Abraham, Mose und der Exodus. Beobachtungen zur Redaktionsgeschichte von Gen 15; 83–118: SCHMID, K.: Die Josephsgeschichte im Pentateuch; 119–156: BLUM, E.: Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen; 157–171: SCHMITT, H.-C.: Das sogenannte jahwistische Privilegrecht in Ex 34,10–28 als Komposition der spädeuteronomistischen Endredaktion des Pentateuch; 173–189: DOZEMANN, T. B.: Geography and Ideology in the Wilderness Journey from Kadesh through the Transjordan; 191–213: WITTE, M.: Der Segen Bileams – eine redaktionsgeschichtliche Problemanzeige zum „Jahwisten“ in Num 22–24; 215–231: RÖMER, T. C.: Das Buch Numeri und das Ende des Jahwisten. Anfragen zur „Quellenscheidung“ im vierten Buch des Pentateuch; 233–246: AULD, A. G.: Samuel, Numbers, and the Yahwist-Question; 247–273: JOHNSTONE, W.: The Use of the Reminiscences in Deuteronomy in Recovering the Two Main Literary Phases in the Production of the Pentateuch; 275–294: KNAUF, E. A.: Towards an Archaeology of the Hexateuch; 295–323: KRATZ, R. G.: Der vor- und der nachpriesterliche Hexateuch. Ausgewählte Bibliographie zum Problem des „jahwistischen Geschichtswerkes“ innerhalb des Pentateuchs/Hexateuchs.

Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, hg. v. Jens Schröter / Ralph Brucker. – Berlin / New York: Walter de Gruyter 2002. 472 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 114), geb. € 118,00 ISBN: 3-11-017511-8: 15–66: KELBER, W. H.: Der historische Jesus. Bedenken zur gegenwärtigen Diskussion aus der Perspektive mittelalterlicher, moderner und postmoderner Hermeneutik; 67–88: MOXTER, M.: Erzählung und Ereignis. Über den Spielraum historischer Repräsentation; 89–129: DUNN, J. D. G.: „All that glitters is not Gold“. In Quest of the Right Key to unlock the way to the historical Jesus; 163–212: SCHRÖTER, J.: Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus; 213–241: TUCKETT, C. M.: Q and the Historical Jesus;

243–272: AUNE, D. E.: Assessing the Historical Value of the Apocryphal Jesus Traditions. A Critique of Conflicting Methodologies; 273–336: FREY, J.: Der historische Jesus und der Christus der Evangelien; 337–355: LÖHR, H.: Jesus und der Nomos aus der Sicht des entstehenden Christentums. Zum Jesus-Bild im ersten Jahrhundert n. Chr. und zu unserem Jesus-Bild; 255–392: Wolter, M.: „Gericht“ und „Heil“ bei Jesus von Nazareth und Johannes der Täufer. Semantische und pragmatische Beobachtungen; 393–408: POKORNY, P.: Stilistische und rhetorische Eigentümlichkeiten der ältesten Jesustradition; 409–427: LUZ, U.: Warum zog Jesus nach Jerusalem?; 429–461: LINDEMANN, A.: Jesus als der Christus bei Paulus und Lukas. Erwägungen zum Verhältnis von Bekenntnis und historischer Erkenntnis in der neutestamentlichen Christologie.

Die älteste Überlieferung von Willrams Kommentar des Hohen Liedes. Edition – Übersetzung – Glossar, hg. v. Rudolf Schützeichel / Birgit Meineke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001. 357 S. (Studien zum Althochdeutschen, 39), geb. € 59,00 ISBN: 3-525-20354-3.

Neue Kirchengeschichte

Reformierte Bekenntnisschriften. Bd 1/1 1523–1534, hg. v. Heiner Faulenbach / Eberhard Busch. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 2002. 583 S., geb. € 98,00 ISBN: 3-7887-1906-0: 1–67: FAULENBACH, H.: Einleitung; 68–101: Busch, E.: 1. Zwinglis Thesen von 1523; 102–151: Busch, E.: 2. Die Zürcher Einleitung von 1523; 152–163: NEUSER, W. H.: 3. Die Memminger Thesen von 1525; 164–172: NEUSER, W. H.: Die Kaufbeurer Thesen von 1525; 173–179: GOETERS, J. F. G.: 5. Ilanzer Schlussreden von 1526; 180–196: MEYER, D.: 6. Ostfriesische Artikel des Aportanus von 1526; 197–205: NEUSER, W. H.: 7. Berner Thesen von 1528; 206–210: MÜHLING, A.: 8. Zürcher Prädikanteneid von 1528; 211–237: 9. Ostfriesisches Bekenntnis von 1528; 238–258: FAULENBACH, H.: 10. Die Basler Reformationszeitalter von 1529; 259–267: NEUSER, W. H.: 11. Die Marburger Artikel von 1529; 268–420: ESSER, H. H.: 12. Sommaire von Guillaume Farel (1529) in der Fassung von 1534; 421–446: NEUSER, W. H.: 13. Zwinglis „Fidei ratio“ von 1530; 447–494: NEUSER, W. H.: 14. Confessio Tetrapolitana von 1530; 495–507: MÜHLING, A.: 15. Zwinglis „Christianae fidei brevis et clara expositio ad regem Christianum (Appendix) von 1531; 508–548: 16. KRÜGER, F.: 16. Lehrartikel des Berner Synodus 1532; 549–570: NEUSER, W. H.: 17. Die Erklärung von Chanforan 1532; 571–583: FAULENBACH, H.: 18. Das Basler Bekenntnis von 1534.

Religionspädagogik

meditatio. Beiträge zur Theologie und Religionspädagogik der Spiritualität, hg. v. Werner Simon. – Münster: Lit 2002. 429 S. (Forum Theologie und Pädagogik, Bd 4), kt € 15,90 ISBN: 3-8258-6035-3: 5–16: FEIFEL, E.: Umkehren – Heilwerden – Leben. Religionspädagogische Perspektiven der Glaubensvermittlung; 17–29: GEVAERT, J.: L'esperienza religiosa: una via d'accesso al Vangelo? Religiöse Erfahrung: ein Zugangsweg zum Evangelium?; 31–50: NIPKOW, K. E.: Plurale Profile spiritueller Erneuerung und Erziehung – vergleichende Beobachtungen aus evangelischer Sicht?; 51–66: SAUER, R.: Gotteserfahrung in der Mystik des Alltags. Zur Spiritualität von Laien – gestern und heute; 67–80: OSER, F.: Mystische und psychologische Stufen der religiösen Entwicklung: inkompatibel, analog, ergänzungsbedürftig? Ein spekulativer Vergleich; 81–92: BIESINGER, A. / KIESSLING, K.: Meditation und Kontemplation als Grenzerfahrung. Ein religionspädagogischer Diskussionsbeitrag zum Konzept einer „Deautomatisierung von Kategorisierungsprozessen“; 95–104: SCHENKE, L.: Der betende Jesus und das Gebet der Jünger im Markusevangelium; 105–117: VOLZ, L.: Jesus unterweist seine Jünger im Beten. Eine Auslegung der Gebetsunterweisung Lk 11,1–13; 119–130: MILLER, G.: Meditative „Fingerübungen“. An biblischen Texten entlang; 131–143: BECKER, H.: „Cantando meditari“. Zur Bedeutung des Psalmen-gesangs im Wortgottesdienst der Messe; 147–159: KNOBLOCH, S.: Verwurzelung im Geheimnis Gottes – Franz von Assisi als Mystiker; 161–175: LANGE, G.: Mystik per Bild? Zur spirituellen Leistungsfähigkeit von Bildwerken; 177–188: STÖCK, A.: Betrachtung der Betrachtung. Zu Dürers „Hieronymus im Gehäus“ (1514); 189–209: ZWIRGEL, H. A.: Sehen lernen, was sich zeigt – Ludwig Wittgensteins Ringen um Sinn; 211–229: SCHREIBACK, T.: Über die abwesende Anwesenheit Gottes. Spirituelle Anrührungen in der Begegnung mit lateinamerikanischer Lyrik; 231–243: FRIEMEL, F. G.: Nachdenken über den Teufel; 247–260: BLASBERG-KUHNKE, M.: Entdecken – Staunen – Bewundern. Religiosität und Spiritualität von Kindern im Horizont religiöser Elementarerziehung; 261–275: SIMON, W.: Maria Montessoris „Übung der Stille“ mit Kindern. Ein Ansatz spirituell relevanten Lernens; 277–287: METTE, N.: Spirituelle Entwicklung und Bildung im Kindesalter. Ein Forschungsprojekt von David Hay und Rebecca Nye; 289–303: WEGENAST, K.: Spiritualität in der Schule? Überlegungen zu einer möglichen Gestalt im Religionsunterricht; 305–321: BUCHER, A. A.: Was tat sich in den neunziger Jahren in der Symboldidaktik? Eine Literaturauswahl in bilanzierender Absicht; 323–340: SCHUH, H.: Als Mensch und als Christ in Schule und Religionsunterricht (be)stehen – Impulse der christlich orientierten Gestaltpädagogik zu Diakonie und Spiritualität (nicht nur) von ReligionslehrerInnen; 353–362: TZSCHEITZSCH, W.: Jugend, kirchliche Jugendarbeit und Spiritualität; 363–381: BINZ, A.: Neue Formen der Spiritualität. Eine Herausforderung für die Erwachsenenbildung und die Pastoral; 385–392: ZIRKER, H.: „Fussnoten und Anmerkungen“. Vorlesung zum Abschluss der theologischen Dienstzeit.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Edmund Arens, Bergstr. 13, CH-6004 Luzern;
Prof. Dr. Klaus Arntz, Universitätsstr. 10, D-86135 Augsburg;
Prof. Dr. Hans-Martin Barth, Auf dem Schaurück 31, D-35041 Marburg;
Prof. Dr. Klaus Baumann, Werthmannplatz 3, D-79085 Freiburg im Breisgau;
DDR. habil. Gerhard Beestermöller, Bergredder 64a, D-22885 Barsbüttel;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Dr. Robert Jan Berg, Amselweg 57, D-48565 Steinfurt-Borghorst;
Dr. Dominik Bertrand-Pfaff, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Dr. Reinhold Boschki, Liebermeisterstr. 18, D-72076 Tübingen;
Prof. Dr. Martin Ebner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Eva-Maria Faber, Alte Schanfiggerstr. 7–9, CH-7000 Chur;
Prof. Dr. Bernhard Fraling, Janningsweg 44, D-48159 Münster;
Prof. Dr. Dr. Alfons Fürst, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Christian Grethlein, Universitätsstr. 13–17, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Reinhard Hoeps, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Prof. Dr. Hans Kessler, Grünebergplatz 1, 60323 Frankfurt;
Edeltraud Koller, Bethlehemstr. 20, A-4020 Linz;
Dr. Michael Konkel, Rosenstr. 7, D-53111 Bonn;
Dr. Karsten Kreutzer, Herrenstr. 35, D-79098 Freiburg;
Prof. Dr. Claus-Peter März, Goethestr. 22, D-99096 Erfurt;
Dr. Theo Mechtenberg, Tempelhofer Weg 2, D-32547 Bad Oeynhausen;
Prof. Dr. Kurt Meier, Hoepnerstr. 4A, D-04157 Leipzig;
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Pappelweg 12, D-34414 Warburg;
Prof. Dr. Manfred Probst SAC, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Prof. Dr. Thomas Ruster, Brüsselerstr. 26, D-53332 Bornheim;
Prof. Dr. Dorothea Sattler, Hüfferstr. 27, D-48149 Münster;
Dr. Johannes Schlageter, Friedrich-Ebert-Str. 34, D-68167 Mannheim;
Dr. Hansjörg Schmid, Im Schellenkönig 61, D-70184 Stuttgart;
Prof. Dr. Konrad Schmid, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich;
Prof. Dr. Walter Schmithals, Hamburger Str. 16, D-14197 Berlin;
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3/III Vgb., D-80799 München;
Dr. Knut Wenzel, Hafnersteig 25, D-93049 Regensburg;
Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, D-65835 Liederbach;
Prof. Dr. Josef Wohlmuth, Am Hof 1, D-53113 Bonn;

Impressum

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

Herausgeber: Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Harald Wagner
Mitarbeiter: Thomas Arlinghaus, Johannes Bulitta, Maximilian Halstrup, Boris Krause, Alexander Scholz
Sekretariat: Gundula Wittenborn

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

Verlag und Anzeigen

Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster

Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90, –/sFr 35,70,

Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,

Studentenabonnement: € 87, –/sFr 150,90.

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

Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2004

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an

please send review copies directly to

exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

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

© 2004 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster

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

ISSN 0040-568 X