28. JAN. 2005

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 | **2004** | **100. Jahrgang**

Religionsersatz oder locus theologicus? Neue Annäherungen an das Kino aus theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive (Reinhold Zwick) . . . . . **Sp. 441**

Gregor der Große (540 – 604). Der Streit um die gregorianischen Dialoge und neue Perspektiven im Blick auf einen Kirchenvater (Stephan Ch. Kessler SJ) . . . . . **Sp. 463**

Allgemeines / Festschriften / Universallexika . . . . . Sp. 471

DALFERTH, Ingo U.: Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung (Gunther Wenz)

LEHMANN, Hartmut: Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion (Harald Wagner)

SCHULZ, Michael: Hans Urs von Balthasar begegnen (Wolfgang Beinert)

Bibelwissenschaften . . . . . Sp. 475

STÜHLMEYER, Thomas: Veränderungen des Textverständnisses durch Bibliodrama. Eine empirische Studie (Gudrun Lohkemper-Sobiech)

Exegese NT . . . . . Sp. 476

BUSSE, Ulrich: Das Johannesevangelium, Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986–1998 (Klaus Scholtissek)

LANGNER, Cordula: Pro-Existenz Jesu. Das Jesus-Bild Heinz Schürmanns: Glaubenszeugnis der exegetischen Reflexion und Ausdruck seiner Jesus-Beziehung (Detlev Dormeyer)

LOHSE, Eduard: Der Brief an die Römer (Stefan Schreiber)

LÜHRMANN, Dieter: Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen (Tobias Nicklas)

SCHMID, Hansjörg: Gegner im 1. Johannesbrief? Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem (Klaus Scholtissek)

Dogmatik . . . . . Sp. 486

Johann Sebastian Drey: Praelectiones dogmaticae 1815–1834, hg. v. Max SECKLER (Raimund Lachner)

Kirchengeschichte . . . . . Sp. 489

Der Passauer Vertrag von 1552. Politische Entstehung, reichsrechtliche Bedeutung und konfessionsgeschichtliche Bewertung, hg. v. Winfried BECKER (Manfred Heim)

MÜLLER, Winfried: Die Aufklärung (Hubert Wolf)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 490

FREILINGER, Christoph: Die Amtseinführung des Pfarrers. Die liturgischen Ordnungen und ihre Bilder des Gemeindeleiters – eine Studie zum deutschen Sprachgebiet in der Neuzeit (Manfred Probst SAC)

Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage, hg. v. d. LITURGISCHEN INSTITUTEN Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg (Stefan Rau)

Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, hg. v. Klemens RICHTER / Thomas STERNBERG (Manfred Probst SAC)

STUBENRAUCH, Thomas: Wer ist Träger der Liturgie? Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983. (Stefan Rau)

WINTER, Stephan: Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie (Lothar Lies SJ)

Ein evangelisches Zeremoniale. Liturgie vorbereiten, Liturgie gestalten, Liturgie verantworten, hg. v. ZEREMONIALE-AUSSCHUSS DER LITURGISCHEN KONFERENZ (Stefan Rau)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 501

DENNEMARCK, Bernd: Der Taufaubschub. Dogmatisch-kanonistische Grundlagen und rechtliche Ausgestaltung im Hoheitsgebiet der Deutschen Bischofskonferenz (Reinhild Ahlers)

Philosophie . . . . . Sp. 504

GLOYNA, Tanja: Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie (Burkhard Neumann)

MOGK, Rainer: Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens. Willhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern (Gunther Wenz)

SCHUMACHER, Bernhard N.: Rechenschaft über die Hoffnung. Josef Pieper und die zeitgenössische Philosophie (William J. Hoye)

Judentum . . . . . Sp. 509

WEIDNER, Daniel: Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben (Joachim Valentin)

Theologie / Grenzfragen . . . . . Sp. 512

CHENU, Marie-Dominique: Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme (Marianne Heimbach-Steins)

Der Streit um die Zeit. Zeitmessung – Kalenderreform – Gegenzeit – Endzeit, hg. v. Markwart HERZOG (Wolfgang Beinert)

Kurzrezensionen . . . . . Sp. 513

Bibliographie . . . . . Sp. 521

Allen Leserinnen und Lesern

der Theologischen Revue wünschen wir ein gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes Jahr 2005!

Prof. Dr. Harald Wagner

Zusammen mit den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Schriftleitung

BS: theol A 010

Religionsersatz oder locus theologicus?

Neue Annäherungen an das Kino aus theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive

Von Reinhold Zwick

Als am 25. Juni 2004 dem österreichischen Maler Arnulf Rainer die Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster verliehen wurde, nutzte Karl Kardinal Lehmann die Gelegenheit seines Festvortrags zu einem nachdrücklichen Appell an Kirche und Theologie, sich der „Herausforderung" durch „die im Spiegel der Kunst" geführte Auseinandersetzung mit unserer Wirklichkeit zu stellen.[1] Man komme „nicht umhin, sich darüber Gedanken zu machen, wie und warum die visuellen Künste heute religiöse Themen aufgreifen und ununterbrochen weitertransportieren in die Reflexion einer Gesellschaft, die sich als eine säkulare begreift" (8) – *noch* so begreift, möchten manche Diagnostiker vielleicht ergänzen (s. u. zu Graham Ward) –, „in der sich aber doch ein wachsendes Bedürfnis nach transzendentem Sinn, das die Kirchen in der sog. ‚Ersten Welt' offenbar nicht mehr ausreichend befriedigen können" (ebd.), bemerkbar mache. Der heute „überwiegend als Literatur- und Textwissenschaft" organisierten akademischen Theologie, die er wenigstens in Teilen in einer Spirale der immer neuen „Kommentare zu Kommentaren" gefangen sieht (und damit implizit an Georg Steiners Kritik am Wuchern des „Sekundären" anschließt), schreibt Lehmann die Aufgabe ins Stammbuch, sich verstärkt um die „wissenschaftliche Erfassung der visuellen Spuren religiösen Bewusstseins" zu bemühen (9). Dabei sei es „dringend erforderlich, daß das theologische Interesse an der bildenden Kunst schrittweise über den Bereich der klassischen christlichen Ikonographie ausgedehnt wird" auf die „zeitgenössischen visuellen Künste" (9f). Obgleich zu diesen Künsten zweifelsohne auch die Filmkunst rechnet, war sie seinerzeit in der von Lehmann bei dieser Gelegenheit erinnerten Leitlinie der Deutschen Bischofskonferenz zu „Kunst und Kultur in der theologischen Aus- und Fortbildung" (1993), die dringlicher denn je darauf warte, daß ihre „weitgehend ungehört" verhallten „Impulse endlich umgesetzt" werden (9), übersehen oder unterschlagen worden. Hinsichtlich des Ausfalls der Filmkunst stand dieses Dokument allerdings nicht allein: Von marginalen Rekursen abgesehen, sucht man sie auch vergeblich in dem Anfang 1999 von der EKD und der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen" gemeinsam herausgegebenen „Impulspapier" mit dem nicht unbescheidenen Titel „Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrtausend". Die evangelische Filmarbeit reagierte seinerzeit schnell: mit einer Tagung über das „Verhältnis von Protestantismus und *Filmkultur*" (Herv. R. Z.).[2] Für den EKD-Filmbeauftragten Werner Schneider war das „Vergessen" des Films kein Zufall, sondern symptomatisch: denn „Filmkultur impliziert den Vorrang der Wahrnehmung vor der Gestaltung." Wer „sofort gestalten wolle, ohne vorher differenziert wahrgenommen zu haben, könne leicht in den Verdacht geraten, Kultur für eigene Zwecke instrumentalisieren zu wollen." Den Verdacht von Hans Werner Dannowski, seinem Vorgänger im Amt, der hier immer noch massive „Reserven gegenüber dem Bild" wirksam sah, erhärtet die Präambel zum „Medien"-Kap. des Impulspapiers, die feierlich an der „protestantischen Auszeichnung des ‚Wortes'" festhält und von den Bildern nur unter dem negativen Moment des „Überwältigtwerdens"[3] durch sie spricht.

Das beiderseitige ‚Vergessen' des Films war nicht zuletzt deshalb ärgerlich, weil gerade das Kino derjenige Kulturbereich ist, in dem der Dialog von Kirche und Kunst am kontinuierlichsten und intensivsten geführt wird, gestützt nicht zuletzt auf die Periodika „film-dienst" (jetzt beim „Rheinischen Merkur" angebunden) und „epd Film", auf die besten, auch in der Fachwelt hochgeschätzten deutschsprachigen Filmzeitschriften mit über 50- bzw. 20jähriger Tradition. Gleichwohl gehören beide Periodika als um ihrer Unabhängigkeit willen subventionierungsbedürftige Organe zu den in ihrer Existenz gefährdeten Arten. Nur eine breite Protestwelle in den Feuilletons konnte unlängst die Einstellung des „film-dienst" verhindern, wogegen die im „Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik" herausgegebene und (neben „Medien in Erziehung und Praxis") führende medienpädagogische Zeitschrift „medien praktisch" trotz aller Proteste 2003, in ihrem 27. Jahrgang, dem Sparbesen zum Opfer fiel – fatalerweise ausgerechnet in Zeiten, da sich „Medienkompetenz" als vielbeschworene und eingeforderte Schlüsselqualifikation etabliert hat und allenthalben auch für den Religionsunterricht und die kirchliche Bildungsarbeit der medienpädagogische Auftrag unterstrichen wird.

Freilich, es gab und gibt auch ermutigende Signale. Solche Ermutigungen hält die jüngere Vergangenheit bereit, beispielsweise der Blick darauf, wie in der ehemaligen DDR über Jahrzehnte hin von katholischer Seite unter schwierigsten Bedingungen eine intensive, unabhängige Filmkritik aufrechterhalten wurde. Anhand von ausführlichen Interviews mit Zeitzeugen, die überhaupt sehr erhellende Einblicke in das Leben und Arbeiten von Kulturschaffenden in Zeiten der „Stasi" geben, hat diese Aktivitäten Alexander Seibold in seiner schmalen, im weiteren Sinn pastoralgeschichtlichen Diss. über die „Katholische Filmarbeit in der DDR"[4] erschlossen. Zu diesen Ermutigungen rechnet auch die Verleihung der Ehrendoktorwürde einer Theologischen Fakultät an einen Filmkünstler von Rang: am 15. 11. 1995 in Fribourg an den Regisseur Wim Wenders.[5] Durchaus auch als Wiedergutmachung für die Filmlücke in der erwähnten „Kunst und Kultur"-Leitlinie der DBK konnte man verstehen, daß am 10. 11. 2001 mit dem griechischen Regisseur Theo Angelopoulus erstmals ein Künstler aus der damit offiziell etablierten „Sparte: Kinofilm" (so der Untertitel des damaligen DBK-Pressespiegels) mit dem „Kunst- und Kulturpreis der deutschen Katholiken" ausgezeichnet wurde. Maßgeblich waren dabei laut der Preisbegründung nicht nur die thematische Dichte, mit der das Œuvre von Angelopoulus die großen, letzten Fragen bearbeitet, sondern gerade auch die ästhetische Kraft seiner Bildfindungen.

Ermutigender noch als solche symbolischen Akte der Anerkennung ist freilich das allenthalben zu beobachtende Vordringen des Filmmediums in die Agenda der theologischen Arbeit. Schon eine flüchtige Durchsicht der neueren Vorlesungsverzeichnisse der Fakultäten beider Konfessionen sowie der Angebote der katholischen und evangelischen Akademien zeigt, daß der Film dort vielfach bereits angekommen ist und von einer zumeist jüngeren Theologengeneration aus den Perspektiven der unterschiedlichsten Fächer (wobei die historischen Disziplinen noch etwas zurückstehen) diskutiert und in Lehre und Forschung integriert wird. Ungleich intensiver noch als im deutschen Sprachraum ist dies im anglo-amerikanischen Bereich der Fall, wo aufgrund der anders gelagerten Fächerstrukturen die Durchlässigkeit der „religious studies" zu den Kulturwissenschaften Tradition hat und sich der Film vielerorts bereits als integraler Gegenstand der Curricula etabliert hat. Der Vielfalt der Aufbrüche korrespondiert freilich hier wie dort eine solche Vielfalt der methodischen Ansätze und der Ziele, auf die hin man sich auf den Weg macht, daß es schon jetzt schwierig wird, einige Hauptpfade auszumachen. Eine Reihe von Arbeiten, die bei allem eigenen Profil doch zugleich paradigmatisch für den einen oder anderen dieser Pfade stehen können, sollen

[1] Karl Lehmann, Die Welt im Spiegel der Kunst als Herausforderung für Kirche und Theologie. Festvortrag anläßlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Professor Arnulf Rainer, 12 S. (unpubliziert; erscheint in einer von Reinhard Hoeps hg. Dokumentation zur Ehrenpromotion Rainers in der Reihe „ikon BILD + THEOLOGIE", Paderborn: Schöningh) – im folgenden nach dem Typoskript mit Seitenangaben im Haupttext zitiert.

[2] Vgl. den Bericht von Renate Kortheuer-Schüring, Film vergessen, in: epd-Film, Nr. 3, 2000, 15 – dort auch die folgenden Zitate.

[3] Gestaltung und Kritik, 48, wörtlich nochmals wiederholt 49.

[4] **Seibold**, Alexander: **Katholische Filmarbeit in der DDR.** „Wir haben eine gewisse Pfiffigkeit uns angenommen" (sic!): Münster: Lit 2003 (Literatur – Medien – Religion, 9), 223 S., br. € 19,90 ISBN: 3–8258–7012–X (davon: 131–205: Transkription von „Wesentlichen Aussagen der Zeitzeugen", d. i.: Günter Särchen, Hans Donat, Helmut Morsbach, Hans-Joachim Schink, Elisabeth Uhländer).

[5] Vgl. den Bericht von Ambros Eichenberger, der dieses „Ereignis", ja diesen „revolutionären Schritt" „auch kultur- und kirchenpolitisch als Novum zur Kenntnis genommen und gewertet" sehen will: Ein „Volltreffer". Wie (und warum) ein Filmregisseur Dr. theol. h. c. werden kann, in: film-dienst, 48. Jg., Nr. 25 (1995) 15. – Die Initiative zu dieser Ehrenpromotion ging aus von dem ‚cinephilen' Kirchenhistoriker Guy Bedouelle, der seinerseits bereits 1985 unter dem Titel „Du spirituel dans le cinéma" (Paris) einen wichtigen Beitrag zum Dialog von Film und Theologie vorgelegt hatte.

Gd 128.4

im folgenden näher beleuchtet werden – weniger um Erreichtes zu bilanzieren als um kritisch evaluierende Einblicke in aktive Werkstätten zu geben. Um nicht die leider sehr verbreitete Ignoranz der angloamerikanischen Autoren gegenüber der für sie fremdsprachigen Filmwissenschaft mit Gleichem zu vergelten, sollen dabei gerade englischsprachige Veröffentlichungen einige Aufmerksamkeit erhalten.

Film als Religion

Mit dem Titel seines Buches „Film as Religion“[6] gibt John C. Lyden die geeignete Kurzformel für den aktuell vielleicht stärksten Trend in der Verhältnisbestimmung von Film und Glaube. Im deutschen Sprachraum treten ihm besonders die praktisch-theologische Dissertation des evangelischen Theologen Jörg Herrmann über die „Sinnmaschine Kino“[7] und die (später eingehender diskutierte) Wiener Dissertation „Popularkino als Ersatzkirche?“[8] von Marianne Skarics zur Seite. Wie Herrmann, der den Film und die Religion als „Formen kultureller Sinnkodierungen“[9] auf gleiche Augenhöhe bringen will, und wie Skarics, die das Filmtheater als „Funktionsäquivalent zum religiösen Kultraum“[10] begreift, gründet auch *Lyden*, seines Zeichens Professor am „Religion Department“ in Blair (Nebraska), sein Unternehmen auf einen funktionalen Religionsbegriff. Während Skarics dabei zuvorderst auf Thomas Luckmann und Franz-Xaver Kaufmann rekurriert, bezieht Lyden – und teilweise auch Herrmann – sein Rüstzeug aus der Kulturanthropologie von Clifford Geertz.[11] Sie wird das theoretische Rückgrat für den ersten Hauptteil (11–136), der im Titel „A Method for Viewing Film as Religion“ verheißt, welche dann im zweiten Hauptteil unter dem Titel „Genre and Film Analysis“ an ausgewählten Beispielen aus sieben populären Genres (vom Western bis zum Horrorfilm) erprobt und durch eine knappe „Conclusion“ (246–250) abgeschlossen wird, gefolgt von den (leserunfreundlich) nachgestellten Anmerkungen, dem Literaturverzeichnis und hilfreichen Registern zu Namen, Sachen und Filmtiteln. Gegen den bisherigen Mainstream in den Annäherungen an den Film von religionswissenschaftlicher und theologischer Seite, den er bei aller inneren Pluralität durch das Vertrauen auf eine Differenzierbarkeit von „religiösen“ und „nicht-religiösen“ kulturellen Phänomenen verbunden sieht, bestreitet Lyden in funktionaler Perspektive einen „absoluten Unterschied zwischen Religion und anderen Aspekten der Kultur“ (2). Die Auffassung, daß Filme zwar durchaus religiöse Funktionen erfüllen könnten, weil ihnen aber ein letzter Transzendenzbezug fehle[12] weiterhin zur Sphäre des Säkularen rechneten bzw. bestenfalls als „säkulare Religion“[13] begriffen werden könnten, weist Lyden ebenso energisch wie argumentativ blaß als „ungestützte Generalisierung“ und theologisches Vorurteil ab (12). Vielmehr habe der Film „eine eigenständige religiöse Bedeutung“ (6). Deshalb solle auch die Beschäftigung der Theologie mit dem Film nach dem Modell des interreligiösen Dialogs geführt werden, wobei sie durchaus von den dort gewonnenen Erfahrungen hinsichtlich wechselseitiger Anerkennung und Aufeinander-Hören profitieren könne (Kap. 5, 108–136). In Verfolgung seines Generalziels, der „Entwicklung einer Methode zum Verständnis des Films als Träger einer religiösen Funktion“ (3), sichtet, sortiert und evaluiert Lyden zunächst die bisherigen Ansätze im Feld von Film und Religion – ein hilfreiches Unterfangen, das für viele Autoren in diesem Feld zur Klärung des eigenen Standpunkts förderlich sein dürfte.[14] Zwei Grundorientierungen zeichnen sich ab: eine theologische (13–27) und eine ideologiekritische (27–32). Für die theologischen Zugänge erachtet Lyden noch immer die kulturtheologischen Arbeiten von Richard Niebuhr und Paul Tillich als geeignete Plattform, näherhin Niebuhrs fünffältige Typologie des Verhältnisses von Christentum und Kultur, die dieses Verhältnis zwischen den Polen „Zurückweisung“ und „Verwandlung“ aufgespannt sieht (und in dieser Form noch im Titel „Gestaltung und Kritik“ des o. g. „Impulspapiers“ von EKD/VEF nachklingt), und Tillichs Konzentration dieser Verhältnisbestimmung auf die Triade Autonomie, Heteronomie und Theonomie. Für Lyden arbeitet die große Mehrheit der Autoren im Feld von Film und Theologie, die sich weithin in der Spur dieser beiden Theologen bewegen, zu sehr im Modus des Prophetischen, d. h. allzu zentriert auf eine Kritik der Kultur, die der Religion eine olympisch-auktoriale Position einräumt und der Kultur *gegenüber*stellt, statt ihr wechselseitiges Sich-Durchdringen zu reflektieren. Lyden plädiert für eine „nuanciertere Sicht, die alle Elemente der Kultur religiöse Aspekte tragen sieht, welche nicht von ihren nicht-religiösen Aspekten getrennt werden können.“ (17) Insofern sei der „Dialog von ‚Religion‘ und ‚Kultur‘ in Wahrheit ein Dialog zwischen verschiedenen religiösen Ansichten, die innerhalb der Kultur ausgedrückt sind“ (ebd.).

Daß sich innerhalb der theologischen Zugänge zum Film konfessionelle Unterschiede zeigen, ist angesichts der je verschieden verlaufenen ‚Bild-Geschichte‘, d. h. der Entwicklung der Einstellung gegenüber den manifesten Bildern, nicht überraschend. Die protestantischen Ansätze sieht Lyden gegründet auf die Option der Unabhängigkeit von Religion und Kultur und bestimmt vom Versuch, beide in einen Dialog zu bringen, um von ihm zu profitieren. Neben älteren Pionierarbeiten, wie denen von Cooper und Skrade[15] oder James Wall[16], rechnet er zu diesem Paradigma auch die vielbeachteten neueren Bücher der Neutestamentler Robert Jewett und Bernard Brandon Scott. In „Saint Paul at the Movies“[17] und dem Nachfolgebd „Saint Paul Returns to the Movies“[18] greift Jewett das Modell des Paulus auf, der sich ganz auf die ihn umgegebende Kultur eingelassen habe, um das Evangelium zu predigen, und befragt jetzt die moderne Kultur vor dem Horizont der christlichen, näherhin der paulinischen Tradition, indem er Ausschau hält nach Wiederaufnahmen, Fortschreibungen und Inversionen paulinischer Theologoumena in (zumeist) populären Filmen. Doch Jewett muß sich von Lyden vorhalten lassen, er respektiere dabei zu wenig die Autonomie der Kunstwerke und fixiere sich zu sehr auf die Konvergenz bzw. Divergenz zu Paulus als Maßstab. Von heteronomen Bestimmungen sieht Lyden auch das überaus anregende Buch „Hollywood Dreams and Biblical Stories“[19] von B. B. Scott nicht frei, in dem ebenfalls zumeist eher untergründigen Verbindungen zwischen biblischen Traditionen und populären Filmen nachgespürt wird. Besonders kritisiert Lyden das für ihn an sich erfreuliche Interesse Scotts an der mythischen Qualität von Filmerzählungen, da es s. E. auf einem zu negativen Mythos-Begriff aufruhe: Gegen Scotts Auffassung vom Mythos als Versuch, Widersprüche zu versöhnen, der aber, sobald als Mythos aufgedeckt, seine Kraft verliere, hält Lyden die Valenz der Mythen als Hoffnungsfiguren hoch: selbst noch als irreal erkannte können sie als „eschatologisches Ideal“ relevant und sinnstiftend bleiben (21f). – Auch die auf katholischer Seite verbreiteten Versuche, aus geeigneten Filmen Momente eines christlich gefaßten Humanismus herauszupräparieren (so bei Neil P. Hurley[20]) oder sie anderswie ‚theonom‘, d. h. durch die Brille von Fragestellungen und Konzepten zu lesen, die durch die theologische Tradition vorgegeben sind, verkennen nach Lydens Ansicht, daß Filme als „Ausdruck einer eigenständigen Religion“ (24) untersucht werden müßten.

Während seitens der theologischen Zugänge immerhin ein echter Dialog mit dem Film unter der Option einer wechselseitigen Erhel-

[6] **Lyden**, John C.: **Film as Religion**. Myths, Morals, and Rituals, New York/London: New York University Press 2003, br. € 17,50 ISBN: 0–8147–5181–4.

[7] Untertitel: Sinndeutung und Religion im populären Film (Praktische Theologie und Kultur, 4), Gütersloh 2001.

[8] **Skarics**, Marianne: **Popularkino als Ersatzkirche?** Das Erfolgsprinzip aktueller Blockbuster, Münster: Lit 2004, 402 S. (Religion – Medien – Kommunikation, 3), br. € 29,90 ISBN: 3–8258–7440–0.

[9] Herrmann, Sinnmaschine Kino, 92.

[10] Skarics, Popularkino, 188.

[11] Vgl. bes. Lyden, Film as Religion, 41–48 – im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext zitiert. Zu Geertz vgl. bes. dessen auch im deutschen Sprachraum sehr wirkmächtig gewordene Aufsatz-Sammlung: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme (stw 696), Frankfurt a. M. 1987, darin bes.: Religion als kulturelles System, 44–95.

[12] Lyden (vgl. 12) verweist hier exemplarisch auf Darrol Bryants Essay „Cinema, Religion, and Popular Culture“, in: John R. May/ Michael Bird (Hg.), Religion in Film, Knoxville: Univ. of Tennessee Press, 1982, 101–114.

[13] So exemplarisch (vgl. Lyden 12) Conrad E. Ostwalts zusammenfassender Beitrag „Religion, Film, and Cultural Analysis“, in: Joel W. Martin / Ders. (Hg.), Screening the Sacred: Religion, Myth, and Ideology in Popular American Film, Boulder, CO 1995, 152–159.

[14] Vgl. dazu auch die forschungsgeschichtliche Übersicht von John R. May, Contemporary Theories Regarding the Interpretation of Religious Film, in: Ders. (Hg.), New Image of Religious Film, Kansas City, MO 1997, 17–37.

[15] John C. Cooper / Carl Skrade (Hg.), Celluloid and Symbols, Philadelphia 1970.

[16] James Wall, Church and Cinema, Grand Rapids, MI 1971.

[17] Untertitel: The Apostle's Dialogue with American Culture, Louisville, KY 1993.

[18] Untertitel: Triumph over Shame, Grand Rapids, MI / Cambridge, U. K. 1999.

[19] Minneapolis 1994.

[20] Theology Through Film, New York 1970 (Neuausgabe unter dem Titel: Toward a Film Humanism, New York 1975).

lung angestrebt wird und sich zunehmend eine offene, vorurteilsfreie Haltung auch gegenüber dem populären Film durchsetzt,[21] sieht Lyden in den *ideologiekritischen Analysen* die theologische Kompetenz nur mehr aufgerufen, um religiöse Momente als Material einer ideologischen Instrumentalisierung zu identifizieren. Paradigmatisch lasse sich dies an Margaret Miles' einflußreicher Studie „Seeing and Believing"[22] studieren, wo die Frage nach der „sozialen, politischen und kulturellen Matrix" (zit. n. 28) eines Films nach vorne tritt. Der „ultrakritischen" (31) und „pauschalen Denunzierung des populären Films" (32), mit der Miles alles und jedes unter Ideologieverdacht stelle, hält Lyden insbesondere (und nicht zu Unrecht) ihr arg verkürztes und auch empirisch sehr ungesichertes Rezeptionsmodell vor, das den Zuschauer zum bloß passiv reagierenden Erfüllungsorgan macht oder, pointiert gesagt, zum ‚Pawlowschen Hund' der – im Falle Hollywoods – von einer kapitalistischen Ideologie regierten Autorintention (oder auch unwillentlich eingeschriebener Ideologoumena). Dabei würde die kreative Synthetisierungskompetenz und Souveränität der Kinogänger gegenüber dem Material kraß unterbelichtet, welches seinerseits in der Regel ohnedies weitaus offener ästhetisch organisiert sei, als die Ideologiekritik zugeben will (vgl. 30f).

Gegen die je anders mit heteronomen Momenten kontaminierten theologischen und ideologiekritischen Zugänge setzt Lyden seine Auffassung des Films „as *in some ways* being *like* a religion in its own right" (32, Herv. R. Z.), wobei die vagen Klausulierungen sogleich auch die Probleme einer funktionalen Betrachtung ahnen lassen, sobald es an die konkrete Ausdifferenzierung der von Lyden so beherzt ausgegebenen Losung „film itself functions as a religion" (34) geht. Da der Film nicht etwa nur bestehende Religionen wiederhole, sondern auch eigenständige religiöse Züge, ja am Ende gar „a new religion in its own terms" entwickle, müsse man diese seine ‚Sprache' so unvoreingenommen wie möglich erkunden, um die ihr inhärente religiöse Kraft und Dynamik zu begreifen (34). Der Weg ist gewiesen, das Ziel ins Auge gefaßt, doch dann führt Lyden seine Leser in Mäandern und immer neuen Anläufen durch lange Strecken von Begriffsklärungen und Positionierungen im weiten Terrain von Religion, Mythos, Ritual und Moral. Der Schlüssel zu allem ist freilich, wie erwähnt, Clifford Geertz' epochaler Aufsatz „Religion als kulturelles System" (1966), dessen fünfgliedrige Bestimmung von Religion Lyden eins zu eins auf den Film übersetzt: Wie die Religion arbeite auch der Film (immer idealtypisch gesehen) 1) mit einem Set von *Symbolen*, um Modelle davon zu entwickeln, wie die Welt ist oder sein sollte, schafft er 2) machtvolle, lang anhaltende Stimmungen und *Motivationen*, etabliert er 3) ein Gefühl von Sinn und *Ordnung* der Existenz, kleidet er 4) diese Sinnkonzepte in *Rituale* (hier des Kinobesuchs), die in der *aktiven* Anteilnahme der Rezipienten eine „Aura des Faktischen" gewinnen, so daß die Filme 5) im Kontext des Filmsehens ‚real' erscheinen und die Auffassung der Wirklichkeit ändern (42–48). Mit den Religionen teile der Film ganz wesentlich auch jene Fähigkeit zur Chaosbewältigung, die Geertz durch drei große Bedrohungen herausgefordert sieht: durch die Konfrontation mit den Grenzen der Vernunft, den Grenzen der Leidensfähigkeit und – im Widerfahrnis des Unrechts – den Grenzen des Moralischen (43f). Film ist sicher *auch* Illusion, aber erschöpft sich nicht darin. Wie das Ritual könne ein Film eine „Verbindung zwischen dieser Welt und der imaginierten ‚anderen' Welt" schaffen, welche durch die zeitlich befristete Suspendierung unseres Realitätssinns (indem wir uns einem Film ‚überlassen') die „Kraft der Wirklichkeit" (56) gewinnt. Als Weltdeutung oder -vision kann der Film dabei für den Zuschauer selbst im Wissen um den fiktiven Charakter seiner Entwürfe eine handlungsleitende Wirkung entfalten und die möglicherweise anfangs allein auf Unterhaltung und Zerstreuung gerichteten Erwartungen durchkreuzen und übersteigen. – Auf der Fährte von Geertz bemüht sich Lyden dann auch um eine nähere Bestimmung der programmatisch in seinen Untertitel gestellten Größen „Mythos, Moral und Ritual". Beachtenswert ist dabei besonders seine Kritik an den in Filmkreisen überaus populären Mythen-Konzepten von C. G. Jung und Joseph Campbell. Während Jung den Blick zu sehr auf die inneren Prozesse der Individuation verenge und mit der Funktion der Religion zur Chaosbewältigung auch die gesellschaftliche und welthafte Funktion der Mythen übersehe (59f), mache sich Campbell einer argen Simplifizierung der Mythen-Pluralität schuldig, wenn er Jungs Archetypen-Konzept radikalisiert und meint, mit seinem „Monomythos"[23] von der Reise des Heros eine universale Elementarstruktur für das mythische Erzählen überhaupt gefunden zu haben, welche dann ihrerseits wieder ‚nur' ein universales Modell für einen innerlichen Prozeß darstellen soll: die Reise des Menschen zur Selbsterkenntnis. Nach kritischer Sichtung diverser Mythentheorien (neben Geertz: Mircea Eliade, Jonathan Z. Smith und William Doty) sympathisiert Lyden am stärksten mit Wendy Donigers Sicht der Mythen als Ausdruck des „kulturellen Verständnisses von zentralen Fragen des Lebens" (72), da es sich sehr gut auf den Film applizieren lasse. Unter den Ritualen, die Mythen inszenieren, komme wie in der Religion so auch im Film neben dem sich facettenreich realisierenden Ritualkreis um Opfer und Sündenbock[24] besonders den Ritualen der Grenzüberschreitung als „Herausforderung und/oder Bestätigung des status quo" eine zentrale Rolle zu – und das nicht nur inhaltlich, sondern auch im Blick auf den Akt der Filmrezeption. Gerade den populären Film durchgreift das Karnevaleske und Transgressive in vielerlei Schattierungen, und durchaus nicht immer harmlosen (man denke nur an die immer noch offene Diskussion[25], ob medial vermittelte Gewaltbilder nicht doch stärker auf die Lebenswirklichkeit der Rezipienten zurückwirken als nur in Gestalt eines fiktionalen Ausagierens von Sehnsüchten und Ängsten). Die „rituelle Qualität" (104) des Kinobesuchs als Gemeinschaftserlebnis rekonstruiert Lyden dabei entlang der bekannten sechs Ritual-Merkmale, die Catherine Bell zusammengestellt hat: Formalismus, Traditionalismus, Invarianz, Regelobservanz, sakrale Symbolik und Darstellung (104–106). Bei seinem Insistieren auf der religiösen Funktion des Kinos kann Lyden dabei allerdings Bells Unterscheidung in religiöse und weltliche Rituale nicht akzeptieren.

Aus all dem ergibt sich für den Beispiel-Teil unter dem Vorzeichen eines Blicks auf den „Film als Religion" das Analyseprogramm einer Beschäftigung „mit den *Mythen* oder Welt*anschauungen*, die in den Filmen transportiert werden, mit ihren *ethischen* Werten und mit den *rituellen* Prozessen, durch welche sie dem Zuschauer nahegebracht werden." (137, Herv. R. Z.) Mit diesem Programm ist nun freilich noch keine *Methode* der Filmanalyse gewonnen, und je öfter Lyden von ihr spricht, desto mehr vermißt man sie. Das gilt auch für die von ihm gegen die ideologiekritischen Ansätze ins Feld geführte empirische Rezeptionsforschung: Da sie noch nicht weit gediehen ist, bleibt er auch bei der eingeforderten Berücksichtigung der Zuschauerpartizipation weithin auf eigene Eindrücke (etwa aus Seminardiskussionen), auf „Spekulationen" (138) und auf „versuchsweise Folgerungen" (137) angewiesen. Zu Hilfe kommt ihm hier allerdings seine Konzentration auf populäre Genres, da hier mit gewissen Standardisierungen hinsichtlich Publikumserwartung und Rezeptionsverhalten gerechnet werden darf. Und natürlich sind die ‚Blockbuster' aufgrund ihrer Akkumulation von Mythen und Werten und ihrer oft mit rituellen Momenten vernetzten Rezeption auch strukturell prädestiniert für eine Betrachtung aus der Perspektive eines funktionalen Religionsbegriffs. Gleichwohl bleiben Lydens eigentliche Filmanalysen weithin enttäuschend: vergleicht man beispielsweise seine Ausführungen zu „Terminator 2 – Judgment Day" (USA 1991) mit den hierzu bereits zahlreich vorliegenden Untersuchungen, die sich sehr profund mit dessen religiösen und mythischen Momenten befassen,[26] so zeigt sich schnell, daß es Lydens Zugriff nicht nur an

[21] Vgl. dazu auch die Beiträge in dem facettenreichen Bd: Clive Marsh / Gaye Ortiz (Hg.), Explorations in Film and Theologie. Movies and Meaning, Oxford 1997.

[22] Untertitel: Religion and Values in the Movies, Boston, MA 1996.

[23] In seinen einzelnen Elementen ausführlich und klar dargelegt bei Skarics, Popularkino, 138–144.

[24] Vgl. Charles Martig / Leo Karrer / Eleonore Näf (Hg.), GEWALTige OPFER. Filmgespräche mit René Girard und Lars von Trier (Film und Theologie, 1), Köln 2000.

[25] Die jüngste, im Auftrag des bayerischen Sozialministeriums durchgeführte Studie kommt zum Befund einer „gewaltstimulierenden Wirkung violenten Medienkonsums", vgl. Helmut Lukesch u. a., Das Weltbild des Fernsehens. Eine Untersuchung der Sendungsangebote öffentlich-rechtlicher und privater Sender in Deutschland, 2 Bde, Regensburg 2004 (hier zit. nach der Kurzfassung in der gleichzeitig erschienenen „Synopse der Weltbildstudie", 7). – Zu dieser komplexen Thematik vgl. bes. auch die differenzierte Diskussion bei: Thomas Hausmanninger / Thomas Bohrmann (Hg.), Mediale Gewalt, Stuttgart 2002.

[26] Neben den zahlreichen Beiträgen zu der zwischen 1994 und 1997 in der Zeitschrift „medien praktisch" anhand von „Terminator 2" geführten filmanalytischen Methodendiskussion vgl. u. a.: Ronald Boer, Christological Slippage and Ideological Structures in Schwarzeneggers Terminator, in: Semeia 69/70 (1995) 165–193; Peter Sloterdijk, Sendboten der Gewalt. Zur Metaphysik des Action-Kinos. Am Beispiel von James Camerons „Termina-

methodischer Stringenz mangelt (vgl. 209–216): Die meisten Aspekte (etwa, so auch bei anderen Filmbeispielen: Gewalt, Opfer, Gender, Rassismus) werden nur angerissen, und statt der in Aussicht gestellten systematischen Rekonstruktion der Dimensionen „Mythos – Moral – Ritual" präsentiert er zumeist nur Facetten und Fragmente, die sich unter dem Vorwand, sich nur für die ‚normale' Rezeption des Durchschnittszuschauers (wer immer dies ist!) zu interessieren (138), von der analytischen Anstrengung eines tiefenhermeneutischen Ausgriffs auf Substrukturen und ‚Obertöne' der filmischen Partituren dispensieren will und weithin nur bereits Bekanntes reformuliert. Während Lydens rezeptionsästhetisch munitionierte Kritik an den mechanistischen Konzepten der ideologiekritischen Filmanalysen in vielen Fällen bedenkenswert bleibt, bröckelt bei der konkreten Arbeit an seinen Beispielen sehr schnell seine Front gegenüber dem anderen Widerpart: dem ebenfalls der Heteronomie bezichtigten Ausschau-Halten nach Spuren der christlichen Tradition in Filmen. Trotz seiner wiederholt bekundeten Ablehnung von s. E. theologisch überdeterminierten Analysen, etwa in Gestalt einer der beliebten Identifizierung von christomorphen Figuren (vgl. 24), muß er gleich bei seinem ersten Filmbeispiel „Die Hard" (USA 1988) sehr stark auf christologische Konzepte zurückgreifen (149), nicht weil er diesen Film (und später andere mehr) künstlich ‚taufen' will, sondern weil diese Konzepte eben unabweislich – sei es intendiert, sei es nichtintendiert – in ihn eingeflossen sind.

Derartige Inkonsistenzen weisen auf tieferliegende Probleme im „Film als Religion"-Paradigma. Daß das Kino erzählend Ängste und Hoffnungen bearbeitet, Wertfragen verhandelt und Sinnangebote vor Augen stellt, daß es sich dabei umfänglich aus dem Fundus mythischer und religiöser Traditionen bedient, daß es diese oftmals recht ungeniert kombiniert und unter Aufnahme anderer Bausteine nicht selten (näher besehen meist gar nicht so neue) „Neo-Mythen"[27] inauguriert, und daß gerade populäre Genres ihre eigene „Mythologie"[28] ausbilden – macht das alles das Kino schon zur Religion, und zwar selbst dann, wenn man einen rein funktionalen Religionsbegriff zugrunde legt und diesen nicht weiter hinsichtlich seiner inneren Plausibilität hinterfragt? Wie auch Lyden anerkennen muß, bleibt die Film-Religion selbst in ihren synkretistischen Collagen *inhaltlich* stark den traditionellen Religionen verpflichtet. Da sich von hier aus kaum eine wirkliche Eigenständigkeit begründen läßt, rückt bei Lyden schließlich doch die *„Praxis* des Filmsehens als Religion" (126; Herv. R. Z.) in den Vordergrund und sucht er deren ritualhafte Momente (vgl. 104f) zu akzentuieren, um darüber (wie dann auch Skarics, s. u.) das Kino zum Nachfolger der Kirche zu stilisieren. Doch mit dem Siegeszug des Home-Cinemas erleben wir heute, wie die Auslastung der großen „Cinedoms" sinkt und die Distribution eines Spielfilms auf DVD (und im Internet) im Begriff ist, seiner Erstauswertung im Kino den Rang abzulaufen. Allein das sich ändernde Rezeptionsverhalten läßt manche emphatische Beschreibungen des Kinos als ‚Traumhöhle' des gemeinschaftlichen Regredierens oder eben als neue ‚Kirche' brüchig werden. Ein Weiteres: Clifford Geertz, den Lyden als Hauptgewährsmann beansprucht, eröffnet seine bekannte Definition von Religion damit, daß diese „(1) ein Symbolsystem (sei), das darauf zielt (2), starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen".[29] Auch in funktionaler Perspektive braucht „Religion" also konstitutiv – will sie mehr sein als ein Einweg-Sinnpaket oder ein flüchtiger Hype – Kontinuität, Verläßlichkeit und *Nachhaltigkeit*, um ihren Aufgaben als Sinnressource und Instanz der Kontingenzbewältigung gerecht werden zu können. Darin gründet die Präferenz des „Film als Religion"-Paradigmas für die populären Filmgenres, hofft man doch, im Blick auf deren (hinsichtlich ihrer Stabilität dann gerne überschätzen) Gattungsstrukturen und ihre breite Akzeptanz in die bunte Kinolandschaft einen solchen Faktor „Nachhaltigkeit" eintragen zu können. Sieht man aber ein populäres Genre, das durch einen ihm eigenen Vorrat an (oft mythischen) Handlungsmustern und Wertoptionen geeint ist, funktional als „Religion" an, dann käme der übliche Wechsel der Zuschauer zwischen den Genres, pointiert gesagt, jedes Mal einem Religionswechsel gleich bzw. stellte sich jedes Genre als ein Flicken in einer immer diffuser werdenden Patchwork-Religion dar. Vielfach gibt es bei einem Teil des allgemeinen Publikums durchaus Präferenzen für ein Genre, die sich bis zum Purismus von Fan-Kulturen steigern können, wo dann das ‚religiöse' Moment in der Tat sehr ausgeprägt ist. Aber das betrifft eher randständige Genres (wie den Horror- oder den Splatterfilm), wogegen die in den „Religion als Film"-Analysen favorisierten Filme grundsätzlich auf ein und dasselbe Publikum zielen und auch ein solch breites, für viele Genres offenes Publikum brauchen, um rentabel zu sein. Obendrein arbeiten die erfolgreichen Blockbuster immer produktiv mit den Genrekonventionen und beziehen daraus, daß sie mit ihnen spielen, sie überschreiten oder neu arrangieren, einen nicht geringen Teil ihrer Publikumswirksamkeit. Wenn Lyden gegen die Pauschalisierungen der Ideologiekritik so leidenschaftlich die Differenzen hochhält und sich ebenso energisch gegen die Einebnungen der individuellen Filmprofile im Sinne des „Monomythos" à la Campbell wehrt, dann müßte er konsequenterweise jeden Film als eine eigene Religion für sich beschreiben. Damit würde er sich freilich selbst ad absurdum führen.

Kino statt Kirche?

Ohne seine Monographie bereits zu kennen, doch von ähnlichen Optionen beflügelt wie Lyden, sucht auch Marianne Skarics mit einigem methodischen Aufwand und genreübergreifenden Systematisierungen das (dann auch für Drehbuch-Rezepturen funktionalisierbare[30]) „Erfolgsprinzip aktueller Blockbuster" (Untertitel) in der von ihr verfochtenen Funktion des „Popularkinos als Ersatzkirche" zu verorten. Von ihrem Ergebnis her könnte das im Titel ihrer im Fach Kommunikationswissenschaft gefertigten Diss. dieser Funktion noch beigestellte Fragezeichen fehlen: denn von Anfang an ist diese gegründet auf die Überzeugung, daß der populäre Film ein „eigenes Glaubenssystem" (239 u. passim) ausbildet. Mehr noch – als wollte sie die eben bei Lyden angezeigte Problemstelle offensiv verteidigen: der Mainstreamfilm erschaffe gar „mit *jedem* seiner Drehbücher ein *völlig neues Glaubenssystem*" (317, Herv. R. Z.) und sei eine „Fortsetzung der Religion – allerdings mit anderen Mitteln" (371).

Der Weg zu diesem Ergebnis ist lang: Ein erster, „Allgemeiner Teil" (2–93) ist nicht zufällig so offen überschrieben, sucht er doch für ein ganzes Bündel von Fragen eine theoretische Plattform zu schmieden. In teils dichten, instruktiven und auch kontextgelöst hilfreichen, teilweise aber auch, vorab bei den für Skarics fachfremderen Regionen, von manchen Verkürzungen belasteten Überblicken geht die Reise von Kommunikationstheorien (2–6) und Methoden der Filmanalyse (7–23) über „Symbolik" und „Mythos" (24–40) zu einer soziologischen Bestandsaufnahme von „typischen Sehnsüchten unserer Gesellschaft" (41–54) und mündet schließlich in eine Erkundung von „Glaubenssysteme(n)" (54–93). Im Sinne der „cultural studies" begreift Skarics den Film als „Produkt der sozialen, religiösen, sexuellen, politischen und institutionellen Konfigurationen einer Kultur" (10). In Verfolgung ihrer Leitfrage „wie ein Film in der Gesellschaft funktioniert" (9), interessiert sie sich sowohl für den „Film selbst wie auch (für) dessen Entstehungs- und Rezeptionsbedingungen" (10) und will deshalb „methodenplural" (ebd.) arbeiten: mit einer hermeneutischen Filmanalyse, vorab im Sinne der tiefenhermeneutischen Subtextanalyse (im Anschluß an Alfred Lorenzer), mit soziologischen Methoden und auf der Basis der von ihr geteilten (von Lyden heftig attackierten) „strukturellen Ähnlichkeit von Film und Traum" (12) mit einer psychologischen Filmanalyse, die vor allem auf C. G. Jungs Konzept eines kollektiven Unbewußten und überpersönlich wirksamer Archetypen aufruht. Fürwahr kein kleines Arbeitsprogramm! Seine Durchführung an den vier ausgewählten Blockbustern („Titanic", „Terminator 2", „Cast away" und „König der Löwen") wird aber insofern erheblich erleichtert, als die Analysen viele der theoretischen Bestimmungen des großen „Allgemeinen Teils" und des daran anschließenden „Filmtheoretischen Teils" überaus überraschungsresistent am jeweiligen Beispiel nachbuchstabie-

tor 2", in: Robert Fischer / Peter Sloterdijk / Klaus Theweleit, Bilder der Gewalt, Frankfurt a. M. 1994, 13–32; und jetzt bes.: Skaricz, Popularkino, 247–282.

[27] Vgl. dazu jetzt Linus Hauser, Kritik der neomythischen Vernunft, Bd 1: Menschen als Götter der Erde. 1800–1945, Paderborn 2003 (Lit.).

[28] Vgl. bes. das enzyklopädisch angelegte, zehnbändige Werk zu den „Grundlagen des populären Films" (Reinbek bei Hamburg, 1980ff) von Georg Seeßlen, deren Bde sich jeweils der „Geschichte und Mythologie" (Untertitel) des jeweiligen Genres widmen. Wie überhaupt die gesamte nicht-englischsprachige Literatur hat Lyden leider auch dieses, unlängst in erweiterter Neubearbeitung wieder aufgelegte Werk (Marburg, 1995ff) nicht berücksichtigt.

[29] Geertz, Dichte Beschreibung (s. Anm. 11), 48.

[30] Vgl. Popularkino als Ersatzkirche? (s. Anm. 8): 3f und bes. das „Resümee der Erfolgskategorien": 372–375 – im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext zitiert.

ren und illustrieren. Das gilt zunächst für die Bestimmung eines Septetts von gesellschaftlich verbreiteten „Sehnsüchten" (41f), das in seinen einzelnen Positionen durchaus bedenkenswert ist, aber nicht zuletzt durch seine ständige Wiederholung mit einer fragwürdigen Kanonizität auftritt. Diese sieben Sehnsüchte sind: „Bedürfnis nach Rekreation; Durchleben menschlicher Grundkonstellationen aus sicherer Position; Sehnsucht nach Selbstfindung und Selbsterfahrung; Sehnsucht nach einfachen Lebensformen; Emotionalisierungssehnsucht; Sehnsucht nach Halt in der Liebe; Sehnsucht nach überdauernden Werten, Strukturen, Verbindlichkeit und Grenzen" (42–54). Gerade durch ihre invariable Handhabung suspekt werden dann auch die ins Zentrum des „Glaubenssystem"-Kap.s gestellten Momente der „Bewusstseinskrise der westlichen Welt" mitsamt den „Suchbewegungen", die sie anstoßen: einer Suche in Gestalt einer „vagierenden Religiosität", verstanden als ersatzreligiöses Füllen der durch das Schwinden oder die „blinden Flecken" (84) der traditionellen Religionen sich öffnenden „Leerstellen", oder aber in Gestalt von Remythologisierungen oder der Ausbildung von Neomythen (80–93). Auch mit diesen Prozessen und mit den sie in Gang setzenden Krisenfaktoren („Verdinglichung", „Strukturverlust", „Sinn- und Orientierungsverlust", „Entmythologisierung" und „Entkirchlichung", 61–79) sind zweifelsohne wichtige Momente anvisiert. Doch sie werden wiederum zu schematisch, zu sehr wie ein fixes Set gehandelt: So begegnet etwa im zweiten, filmtheoretischen Teil unter dem Titel „Die Thematisierung von Sehnsüchten im Blockbuster" exakt das zuvor zusammengestellte Septett der gesellschaftlichen Sehnsüchte wieder, nur jetzt auf den Gegenstand Film appliziert und diesbezüglich noch weiter ausdifferenziert. Und eben dieses Septett – man hat inzwischen nichts anderes mehr erwartet – wird dann im dritten Teil jeweils im fünften Punkt des streng durchgehaltenen Analyse-Rasters aus den Beispielen rekonstruiert. Die ihnen in diesem Raster jeweils vorgeschalteten Punkte „Symbolik in ..." und „Der Mythos in ..." greifen ihrerseits wieder eins zu eins zurück auf die entsprechenden Kap. im 2. Teil; und so ist es auch mit dem jeweils eröffnenden Part zu den Drehbuchstrukturen und dem finalen, sechsten Abschnitt über „Das Glaubenssystem bzw. die ‚Ersatzreligion' in ...", welches sich immer eng an die finalen Parts des ersten und zweiten Hauptteils anschmiegt. Obgleich der Lauf des so justierten Zahnradwerks mehr Allgemeingültigkeit vorgaukelt als ihm zukommt und durch die vielen Redundanzen und die Fülle der (gelegentlich auch kontextgelöst aufgenommenen) Zitate recht gebremst wird, hat Skarics damit doch geleistet, was Lyden nur versprochen hatte: eine Methode bereitzustellen, die in ihrer klaren Binnenstruktur und mit ihrem ausdifferenzierten, theoretisch reflektierten Fächer von Untersuchungsebenen zumindest in Teilen durchaus Modellcharakter beanspruchen kann. Besagte Teile sind zuvorderst die Analysen von Symbolik und Mythos. In Sachen „Symbolik" führt der Weg jeweils von der Untersuchung der „Symbolik der emotionalen Filmgestaltung", und hierbei wieder von der Farb- und Lichtsymbolik über die „strukturellen Subtexte" zur „Symbolik von Gesten, Handlungen, Sprache und Dialogen" und zur „Filmmusik", in Sachen „Mythos" von der Erhebung der „Struktur des Mythos" (wobei regelmäßig der Campbellsche Monomythos wiedergefunden werden soll und denn auch wird) zu den immer spannenderen Reflexionen auf „Mythologische Elemente und Mythenarten", weil hier das Monomythische überstiegen und eine differenziertere Typologie von Mythen (vgl. 144–152) ins Spiel kommt. In diesen beiden Feldern, also Symbol und Mythos, überzeugen auch die (stets viele Vorgängerarbeiten synthetisierenden) Analysen am meisten, wogegen die je neue Bestätigung des Sehnsuchts-Septetts zusehends ermüdet. In der für das Gesamtunternehmen ‚heißesten Zone', also in Sachen „Glaubenssystem" und „Ersatzreligion" beschleichen einen freilich bereits bei den Beispielen etliche Zweifel; und diese werden im vierten und „Abschließenden Teil" (356–375), wo sie Skarics nochmals unter dem Titel „Die ‚Undercover-Religion' des Blockbusters" (361) bündelt, nicht geringer. Im Gegenteil! Zweifelsohne gibt es viele „Parallelen zwischen den Funktionen von Film und Religion" (356), und angesichts ihrer Evidenz werden Skarics hier nicht nur John Lyden oder Jörg Herrmann sekundieren: Film und Religion kommen beide „dem elementaren menschlichen Symbolbedürfnis nach" (356), beide führen sie „*grundlegende Lebensreisen* vor Augen" und „thematisieren sie *universelle Erfahrungen* von Verlust, Schuld, (...) Opfer, Versöhnung und Erlösung" (357; Herv. i. O.) und beide helfen sie, „Sehnsüchte und Wünsche (zu) bearbeiten" (365) und fungieren sie als Systeme der Sinnvermittlung und Lebensdeutung. Fragwürdig ist jedoch, wie Skarics versucht, solche funktionalen Korrespondenzen noch zu überbieten durch die Behauptung einer Überlegenheit des Films über die Religion und unter dem Titel „Charakteristika popularfilmischer Glaubenssysteme" (366) eine Sammlung von vermeintlichen „Vorteilen" des Films ausbreitet. Natürlich spricht manches dafür, daß der Film heute der Theologie und der Verkündigung einiges voraus hat. Sei es in den von Skarics anvisierten Sehnsuchts-Bereichen, sei es, wie Jörg Herrmann meint,[31] in der Thematisierung der Natur, des Erhabenen oder der Liebe.[32] Gerade auch im Horizont eines funktionalen Religionsbegriffs greift es aber sicherlich zu kurz, will man, wie Skarics, den Vorteil des Films damit begründen, daß er schneller auf Trends reagieren könne (367), daß seine Sinnstiftungsangebote „offen" und „fragmentiert" (363) strukturiert seien und auch nur eine zeitlich begrenzte ‚Haltbarkeit' beanspruchen. Wird der Film dadurch den traditionellen Religionen überlegen, daß er – wobei Skarics eine kritische Notiz von Arno Schilson flugs ins Positive verkehrt –, einen „religiösen Sofortservice" (367) bieten könne, der sich durch „*Unverbindlichkeit* und *Unauffälligkeit*" (368, Herv. i. O.) empfehle und sowohl „dem Individualisierungstrend entgegenzukommen vermag" (368) als auch „für *eigene Projektionen offen*" ist, weil seine „Glaubensinhalte", immer nur angespielt und deshalb erfreulicherweise „stets *diffus*" (369, Herv. i. O.) blieben? Muß man sich nicht zumindest fragen, ob ein so organisiertes ‚Glaubenssystem', das „zumeist schon ohne Verlassen der menschlichen Ebene vollständig" sein soll (369), die letzten Fragen nicht nur zu stellen vermag, sondern auch hinsichtlich seiner Antwortangebote in die Funktion von Religionen eintreten kann? Denn eine ganz entscheidende Qualität fehlt auch der von Skarics beschriebenen flottierenden Instant-Religion: eben das, was Geertz als das „Starke, Umfassende und Dauerhafte" einer Religion anspricht und was Skarics selbst in ihrem Septett der Sehnsüchte als die letzte und vielleicht größte, weil am stärksten mit dem Religiösen vernetzte Sehnsucht beschworen hat: die „Sehnsucht nach überdauernden Werten, Strukturen, Verbindlichkeiten und Grenzen" (172). Immerhin räumt aber auch Skarics ein, daß die von ihr ins Feld geführten – am Ende überraschend wieder nur auf Kommunikationsstrukturen zentrierten – „Vorteile des Popularkinos in der Vermittlung seines Glaubenssystems gegenüber der Glaubensvermittlung großer Religionen" das Kino „nicht zur ‚besseren Religion' adeln" (371). Anders als der Kirchen-Glaube werde der Kino-Glaube aber „bereitwillig akzeptiert" (ebd.) – natürlich, braucht doch hier nichts wirklich akzeptiert zu werden! Das als eigenständig oder gar als „völlig neu" (370) gewähnte Glaubenssystem des Kinos ist entweder ein virtuelles und simuliertes, oder doch, weitaus mehr als Skarics oder Lyden zugeben wollen,[33] ein abgeleitetes, das selbst im Modus der Bestreitung umfänglich an den Vorstellungen und Kategorien der traditionellen Religionen partizipiert, hinsichtlich Nachhaltigkeit und Verbindlichkeit aber weit hinter ihnen zurückbleibt.

Das Kino und die „wahre Religion"

Wider Willen machen gerade die Filmstudien, die sich auf einen funktionalen Religionsbegriff berufen und dabei durchaus einiges Erhellendes für den populären Film (als einen Teilbereich des weitaus komplexeren Gesamtsystems „Kino"!) zutage fördern, doch zugleich auch dessen Grenzen und Aporien sichtbar. In dieser Situation, da die Rede von Religion zusehends diffus wird, ist es wohltuend, wenn jemand wie Graham Ward, Ordinarius für kontextuelle Theologie und Ethik in Manchester, unter dem ebenso bündigen wie scheinbar unzeitgemäßen und insofern geradezu provokativen Titel „True Religion"[34] mit Verve und mit dem Mut zu kritisch-prophe-

[31] Vgl. Herrmann, Sinnmaschine Kino (s. Anm. 7), 212–232.

[32] Ob der Film freilich, wie Herrmann andernorts (Ekstasen des Sehens. Das Kino als Ort religiöser Erfahrung, in: Neue Zürcher Zeitung v. 3. Januar 2004) überlegt, mit der „Schönheit als Sinnressource" wirklich etwas „Neues" offenbart, oder nicht doch ‚nur' zu unrecht Vergessenes in Erinnerung ruft, wird man aus der katholischen Tradition wohl zugunsten der zweiten Möglichkeit beantworten.

[33] Die jüdisch-christliche Spur ist gerade bei den Blockbustern amerikanischer Provenienz derart stark, daß Skarics gleich bei ihrem ersten Beispiel „Titanic" große Mühe hat, gegen die auch von ihr registrierte überwältigende Präsenz christlicher Motive dadurch das „Eigene" des filmischen Glaubenssystems durchzuhalten, daß sie diese Motive mit dem Verwendungs-Stempel „auf säkularisierte Weise" (244) versieht, während sie an anderer, prominenter Stelle durchaus mit dem Modus des Gleichnishaften und Parabolischen rechnet (363f).

[34] **Ward**, Graham: **True Religion**, Manchester: Blackwell 2003, 168 S. (Blackwell Manifestos), br. € 26,50 ISBN: 0–631–22173–5 – im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext zitiert.

tischer Einrede ein neues Nachdenken über das Wesen und den gesellschaftlichen Status des Religiösen anstößt: Wo ist Religion noch authentisch und identisch, wann ist sie mehr als ein bloßer Oberflächeneffekt, als ein zwecks besserer Konsumierbarkeit inhaltlich entleertes „symbolisches Kapital" (138) in den florierenden Prozessen der medien- und machtgesteuerten „neuen Remythologisierung des Wirklichen" (VII)? Die Art und Weise, wie Ward in exemplarischen, profunden Analysen neben Literatur (Shakespeare, Novalis, Melville) und bildender Kunst (v. a. Mark Rothko) auch den Spielfilm berücksichtigt, macht seine prägnante Studie zu einem Lehrstück dafür, wie das Filmmedium in theologische und philosophische Reflexionszusammenhänge eingebunden werden und diese bereichern kann. Das ist freilich nur ein Nebeneffekt des Buches, denn in der Hauptsache gilt Wards Interesse der Begründung, Ausdifferenzierung und Verteidigung des ihm vorangestellten „Manifests" (VII–IX), das seine Überlegungen in zwölf Thesen bündelt. Nochmals leicht komprimiert lauten diese (VIIIf): In der westlichen Kultur erleben wir derzeit als Ergebnis einer langen, immanenten Entwicklungslogik die „Liquidierung" von ‚Religion' auf dem Wege ihrer Markt-Anpassung („commodification"). Denn mit der vielfach noch unsichtbaren, aber unaufhaltsam fortschreitenden „Implosion sowohl von Säkularismus wie Liberalismus" werden „Wiederverzauberung" und „Religion" zwar Kennzeichen der Postmoderne, indem aber der „zeitgenössische westliche Postsäkularismus und Postliberalismus alle Werte und Objekte fetischiert", wurde „‚Religion' *der* angepaßte ‚Spezial-Effekt'. Religion tauft diese Fetischierung mit dem Reizvollen einer bequem zu habenden Transzendenz." (Herv. i. O.)[35] Mit der „Übersetzung von Werten" in die Angebotspalette von „marktgenerierten Lifestyles" sind wir dicht an der „Auflösung", ja am „Kollaps" des „Sozialen ins Kulturelle, und der Gemeinschaftlichkeit in den Neo-Tribalismus." Eine der markanten Reaktionen auf diese Tendenz war die „Rückkehr zu theologischen Traditionen und zu auf Tradition gegründeten Weisen des Nachdenkens". Und es ist auch nicht erkennbar, „welche Ressourcen jenseits theologischer Traditionen" verfügbar wären, um den Kollaps der Gesellschaft zu verhindern: die „Fantasmen der kommerziellen ‚Religion'" sicherlich nicht. Ein „turn to theology" werde die öffentliche Geltung der Theologie nachhaltig stärken und sei auch die einzige Zukunftschance für Glaubenstraditionen. Die Kehrseite dieser Stärkung sei jedoch die Häufung von „Kulturkämpfen" aufgrund der heute von den verschiedenen Glaubensgemeinschaften zunehmend intensiv betriebenen „Politik der Differenz". Im Zuge dessen könnten die bislang dominanten Kulturkämpfe „zwischen Glaubensgemeinschaften und den Resten einer säkularen, liberalen Weltanschauung" umkippen in Konflikte zwischen den Erstgenannten selbst (und wir werden ja bereits Zeuge solcher Vorgänge, etwa in den Konflikten zwischen evangelikalen und liberalen Christen in den Vereinigten Staaten). Als Ausweg aus dieser Dynamik hat Ward allerdings nur den Appell anzubieten, daß eine „jede theologische Tradition dem Druck widersteht, ihre Überzeugung zu fetischieren."

Ward ergründet diese Umbruchprozesse durch die Rekonstruktion einer im 16. Jh. einsetzenden „Genealogie" der „sozialen Produktion" bzw. der „kulturellen Einbettung" von ‚Religion' (VII), welche zugleich einen konzisen theologie- und philosophiegeschichtlichen Aufriß der Religionstheorie bietet. Das erste Kap. zur „Religion vor und nach dem Säkularismus" (1–34) legt den Rahmen für die drei folgenden Parts, die die großen Etappen und Wandlungen des Religionsbegriffs im Kontext des Aufstiegs und der Implosion der Säkularisierung durchleuchten. Ward gewinnt diesen Rahmen in origineller Weise aus einem Film und aus einem Drama: aus zwei faszinierenden Fallstudien zum Religionsprofil in Shakespeares „Romeo und Julia" (um 1595) und in der aktualisierenden Neubearbeitung dieses Stoffs in der sehr erfolgreichen gleichnamigen Neuverfilmung durch Baz Luhrmann (USA 1996). Ward liest Shakespeares Drama als Ausdruck einer „katholischen Kosmologie" und einer (in der Figur des Franziskanermönchs Lorenzo verdichteten) „sakramentalen Weltsicht" (12). Noch erscheint in diesem Stück, das die Liebe des Titelpaares als „inkarnierte Spiritualität" (18) feiert, die Religion als „Serie von Praktiken, durch die das Säkulare und das Sakramentale zusammengebunden werden" (18). Aber gleichzeitig zeichnet sich in ihm bereits die Auflösung der alten sakralen Ordnung von Raum und Zeit ab sowie die Trennung von Sakralem und Säkularem in zwei „Reiche" (21) und damit die Heraufkunft eines neuen Verständnisses von Religion. – Wie sieht der Stoff vierhundert Jahre später aus und wie ist es dann um die Religion bestellt? Baz Luhrmann ist ein Exzentriker, der die allgemeinen Verhältnisse, wie man heute gerne sagt, bis zur *Kenntlichkeit* entstellt. Seine in die pulsierende, zerklüftete Gegenwart von Mexico City verlagerte Inszenierung steht ganz im Zeichen der Ironisierung und des Ikonoklasmus (24). Sie sucht sich in ihren Bildexzessen, ihrer Theatralik und ihrem selbstbewußt zur Schau gestellten Kitsch gleichsam permanent selbst zu überbieten und will die Zuschauer nicht mehr aus dem Rausch des Entzückens auftauchen lassen. Alles wird hier ästhetisiert, wird Dekor und Kulisse. Der Fetischismus wuchert und geht dazu eine ‚unheilige Allianz' ein mit dem Bild- und Symbolvorrat des Katholizismus. Luhrmanns Film ist so zwar durchtränkt mit emphatischen Bezugnahmen auf Religiöses, doch diese werden durch ihr Inflationäres und Überspanntes inhaltlich völlig entleert. Wards Diagnose: „symbolischer Overkill" (28). Alles potentiell Tragische des Stoffs wird in diesem selbstreferenziellen Spektakel durch eine „billige, kommerzielle Transzendenz" (29) unterlaufen; jedes echte Gefühl verschwindet hinter den „üppigen und klischeehaften Oberflächen" (ebd.). Luhrmanns Welt ist also an ihrer Außenseite keineswegs säkular, sondern irreal, mythologisiert und förmlich religiös ‚aufgeregt', aber Religion ist hier nur mehr Medienereignis und Theater, nur mehr kulturelle Produktion. Bei alldem ist Luhrmanns Film, so sehr er sich selbst feiert, zugleich ein Ausdruck einer profunden Krise: der Krise der Repräsentation und des „Verlusts des Realen, des Verlusts eines Vertrauens, daß es irgendetwas jenseits der Konstrukte und Effekte" (33) gibt. Insofern steht der Film diametral einer christlichen Spiritualität gegenüber, die sich unter dem Vorzeichen der Inkarnation zutiefst im Welthaften und Wirklichen gründet. Die der Religion verbliebene kulturelle Rolle liegt bei Luhrmann in der Beschwörung einer „ultimativen Vision des Exzessiven und Transgressiven" (34), doch in der Fülle und Aufgeblasenheit der Rekurse auf sie verschwindet ultimativ, was einmal „wahre Religion" war. Damit ist der Endpunkt einer langen, schon in Shakespeares Zeiten keimenden Entwicklung erreicht, von dem aus es allein in einer „radikalen Wandlung" (34) weitergehen kann. – Es ist hier nicht der Ort, die von Ward luzide und pointiert rekonstruierten Stationen dieser Entwicklung im einzelnen nachzuzeichnen und zu diskutieren. Wir können nur darauf sehen, wie Ward wiederholt ausgewählte Kunstwerke nicht lediglich als Illustrationen oder als Nachgänger von in theoretischen Diskursen Vorher-Gedachtem, sondern als vitale Akteure und Diskutanten in den Prozessen der Wandlung des Religionsverständnisses erschließt. So mündet sein erster Bogen, der ihn von Christoph Columbus über Macchiavelli zu Herbert von Cherbury und John Locke führt und der eine allmählich fortschreitende Privatisierung und Rationalisierung von Religion sowie eine Emanzipation der Sphäre der weltlichen Macht und der weltlichen Güter aus ihrer geistlichen und kirchlichen ‚Umarmung' ins Profil setzt, in eine spannende Relecture von Daniel Defoes Roman „Robinson Crusoe" (1719). Dieses Buch hat kaum zufällig gerade in unseren Tagen mit dem Film „Cast away" (USA 2000) ein aufwendiges aktualisiertes Remake erlebt, das Marianne Skarics als eines ihrer Paradigmen für ein Popularkino mit ersatzreligiöser Kontur ausgewählt hat.[36] Ganz massiv tritt bei Defoe die Suche nach Sicherheit in weltlichen Gütern nach vorne (vgl. 67), während die Fragen nach Gott und Glaube und erst recht die Fragen nach der Kirche und den von ihr verwalteten Gütern stark verblassen und konsequenterweise in den bald folgenden Kinderbuch-Bearbeitungen völlig ausgefallen sind. Von Religion bleibt hier lediglich eine (immerhin noch christlich inspirierte) Tugendlehre, wohl deshalb, weil sie für die Errichtung der Zivilgesellschaft förderlich ist.

Den zweiten Bogen spannt Ward dann von den „Hymnen an die Nacht" (1800) bis zu „Moby Dick" (1851). Von der als negativ und kenotisch beschriebenen Theologie des Novalis, die Gott als „Intuition des Unendlichen" (75) im Dunkel sucht und von einer abgründigen Sehnsucht nach dem Leer- und Verschlungenwerden von diesem Dunklen erfüllt ist, führt der Weg zum frühen Schleiermacher, der das Wesen der Religion in einem durch Intuition und Fühlen angebahnten Wahrnehmen des Unendlichen im Endlichen anvisiert, und schließlich zu Hegel, der stattdessen auf die Selbstoffenbarung Gottes setzt und das trinitarische Modell zur Grundlage seines Philosophierens macht. Vor diesem Hintergrund erscheint dann Hermann Melvilles Romanepos „Moby Dick" in Wards Interpretation

[35] Bei dieser These kommt man kaum umhin, an die wohl deshalb heute so populären Bücher eines Willigis Jäger zu denken, vgl. jetzt bes. ders. / Christoph Quarch, „... denn auch hier sind Götter". Wellness, Fitness und Spiritualität (Herder Spektrum), Freiburg i. Br. 2004, wo alle möglichen kommerzialisierten Sinnsurrogate zu Orten des ‚Spirituellen' erhoben werden.

[36] Popularkino, 283–314.

wie eine Reaktion auf beide Tendenzen, auf Schleiermacher *und* auf Hegel, und implizit bereits wie ein postmodernes Kabinettstück: „symbolisch überdeterminiert", voll einer alles Gegebene unterwandernden Ironie und voll der überbordenden Anspielungen wird ihm „Moby Dick" zu einem Dokument der Erosion von Sinnstrukturen (111). Das in der Jagd nach dem numinosen weißen Wal symbolisch verdichtete Streben nach dem Unendlichen führt in Wahnsinn und Tod.

Von einem so begriffenen Melville ist der Weg nicht mehr weit – und Ward springt auch recht mutig hinüber – zu jener Phase der „Liquidierung von Religion" im Zuge ihrer inflationär gesteigerten, inhaltlich aber zunehmend entleerten Frequenz und Sichtbarkeit im öffentlichen Raum und in den Medien, wie er sie eingangs an Baz Luhrmanns „Romeo und Julia"-Bearbeitung ins Profil gesetzt hat. Am Ende seines Parcours langt Ward wieder an beim Kino, da sich hier in besonderer Prägnanz die beiden (nicht selten miteinander verschränkten) Reaktionen auf die Implosion des Säkularen manifestieren: Während wir derzeit im weltweiten Maßstab wegen der Erschütterung des Vertrauens auf universal akzeptierte Werte, auf die Gleichheitsidee und auf den Fortschritt das Wegbrechen der tragenden Axiome des Säkularismus erleben, präsentiert sich das Kino als ein, wie ich es nennen würde, großes Kraftwerk der von Ward als Gegenbewegung ausgemachten Wiederverzauberung: Mit seinen Mystery-Thrillern und Fantasy-Epen, mit den Heerscharen von Engeln[37], Teufeln und Dämonen,[38] mit seinen Vampiren und anderen Zwischenwesen läßt es als „new techno-gothic" das 19. Jh. wieder aufleben. ‚Religion' verkommt hier freilich zumeist zur „magischen, mystischen Politur" (132) und zum „Spezial-Effekt". In einer Gegenbewegung hierzu ereignet sich aber – und das ist ebenfalls ein Ausdruck der postsäkularen Kultur – gleichzeitig eine eben nicht nur spielerische Renaissance von theologischen Traditionen, wobei sich bereits ein deutliches Gefälle hin zu bedenklichen Positionen abzeichnet: Vom Wieder-Erstarken eines Theologisierens aus bewußt konfessioneller Perspektive und der Festigung eines neuen konfessionellen Selbstbewußtseins im Zeichen „widerständiger Identitäten" (134), wie sich m. E. beides paradigmatisch an dem neuen „Luther"-Film von Eric Till (USA, 2003) aufzeigen ließe, bis hin zum gefährlichen Erstarken des Fundamentalismus und eines der Globalisierung konternden Neo-Tribalismus, d. h. der neuen und oft für das Zusammenleben höchst brisanten ‚Stämme'-Bildung innerhalb größerer Gesellschaften. Wie damit der Boden für neue Kulturkämpfe bereitet ist, läßt sich paradigmatisch studieren an der Kontroverse um Mel Gibsons Film „Die Passion Christi" (USA 2004)[39], der die Gräben zwischen evangelikalen und liberalen Christen (und dem amerikanischen Judentum) nicht nur sichtbar gemacht, sondern vertieft und das Gelände für Dialoge ‚vermint' hat. Mit der als Gegenattacke geritenen Wiederveröffentlichung der Jesusfilm-Satire „Das Leben des Brian" (GB 1979) aus der Werkstatt der britischen Schwarz-Komiker und Ikonoklasten „Monty Python" sind lange schwelende Kontroversen offen ausgebrochen und hat die „Politik der Differenz" mit dem Slogan „Mel or Monty?" eine griffige Losung gefunden. Wäre er ihm schon verfügbar gewesen, hätte sich Ward sicherlich mit Gibsons Film als idealem Gegenstand für seine demonstratio des Post-Säkularen befaßt. So aber greift er am Ende seines Buches auf Rupert Wainwrights Thriller „Stigmata" (USA 1999) zurück, der direkt die Konfrontation von religiösen Traditionen mit einer liberalen, hedonistischen Urbanität thematisiert. Wainwright erzählt hier die Geschichte einer lebenslustigen New Yorker Friseuse, die – begleitet von Stigmatisierungsprozessen – über das Medium eines Rosenkranzes („Wiederverzauberung"!) vom Geist seines verstorbenen vormaligen Besitzers, eines frommen Paters, ergriffen wird. Der Geist des Mönchs teilt ihr innerlich den Text des von ihm erforschten ältesten Evangeliums Jesu mit und bewegt die junge Frau zu einer Christusnachfolge jenseits kirchlicher Institutionen. Im Unterschied zu „Der Exorzist" (USA 1973), einem Thriller aus längst vergangenen, säkularen Zeiten, der den Katholizismus auf die Rolle eines Wächters des häuslichen Friedens reduziert hielt (vgl. 148), läßt „Stigmata" in Wards Augen bereits die Postmoderne hinter sich und vollzieht eine „radikale theologische Umkehrung der säkularen Logik" (152), indem er nicht mehr, wie noch „Der Exorzist", die „Abwesenheit Gottes genießt" (151), sondern dessen gleichermaßen „erschreckende Präsenz und Güte" bekräftigt: die Anwesenheit eines Gottes, der nicht mehr als die abgehobene Figur des Deismus erscheint, sondern als ausgesprochen inkarniert und spezifisch christlich konturiert. Obgleich sich auch Wainwright mancher Stilmittel bedient, von denen Luhrmanns „Romeo und Julia" überbordet, arbeitet er doch nicht der Liquidierung Gottes via eines Exzesses der religiösen Oberflächen zu, sondern wirbt er implizit für eine Rückkehr zu theologischen Traditionen in konfessioneller Fassung.

Man mag dagegenhalten, daß Ward mit seiner Beschreibung von „Stigmata" als Paradigma einer postsäkularen Wende einen handwerklich sicher gut gemachten, aber auch an Klischees und Stereotypen nicht armen Film doch zu viel der Ehre angetan hat. Der gedankliche und methodische Zugriff bleibt dennoch bestechend, nicht zuletzt, weil hier endlich einmal nicht nur die Story, sondern auch ihr struktureller Tiefenraum und ihre ästhetische Vermittlung angemessen in den Blick kommen. In der Wahrnehmung der religiös interessanten Dimensionen in den von ihm ausgewählten Filmen gelingt Ward eine weitaus komplexere und kritischere Kontextualisierung derselben in einer in ihrer Dynamik erfaßten Gegenwartskultur als diese bislang von der Warte einer funktionalen Religionstheorie geleistet wurde, welche sich zu sehr auf das Moment des Ersatzreligiösen fixiert und dabei die Umbrüche in unseren post-säkularen Gesellschaften nicht mehr (oder: noch nicht) adäquat zu integrieren vermocht hat.

Religion im Film

Im Horizont der von Graham Ward diagnostizierten neuen Besinnung auf religiöse Identitäten und eines „turns to theology" (IX), gewinnt auch jene schon länger aus dezidiert theologischer Perspektive geführte Beschäftigung mit dem Film neuen Rückhalt, die sich unter dem Titel „Religion im Film" versammeln läßt.[40] Die sie leitende Frage nach „Spuren des Religiösen im Film"[41] hat dabei von Haus aus nichts zu tun mit einer unzulässigen Vereinnahmung, der sie oft sehr stereotyp bezichtigt wird. Es geht vielmehr nur um einen Befund, eine analytisch nachprüfbare Sicherung von Indizien und Symptomen, die dann viele Diagnosen möglich halten und viele, ergebnisoffene Versuche, darauf weiterführende, gleichermaßen für den Film wie für die Theologie erkenntnisfördernde Diskurse zu entwickeln. Ein solches Unterfangen kann sich durchaus mit Selbstbewußtsein im vielstimmigen Konzert der schon immer weitaus weniger vom Skrupel der Fremdbestimmung belasteten Filmanalysen etwa aus psychologischer, soziologischer, kultur- und literaturwissenschaftlicher oder feministischer Warte zur Geltung bringen. Daß sich von Fall zu Fall in solch anderen Orientierungen auch Verbündete für das theologische Nachdenken finden können, zeigen beispielsweise verschiedene Bde der im Jahr 2000 begründeten Schriftenreihe „Film und Theologie" [42]. Pars pro toto sei hingewiesen auf den Bd „Traumwelten"[43], der Grundlagen-Beiträge aus theologischer[44], psychologischer[45] und filmwissenschaftlicher[46] Perspek-

[37] Vgl. den Begleitbd zur einer großen Engel-Ausstellung im Berliner Filmmuseum: Kristina Jaspers / Nicole Rother (Hg.), Flügelschlag: Engel im Film, Berlin 2003 (Lit.).

[38] Es gab in den letzten Jahren eine veritable Renaissance der Teufelsfilme, die derzeit in einem neuen Sequel des Klassikers „Der Exorzist" (Teil IV, USA 2004) ihren markanten Ausdruck findet.

[39] Für eine kritische Evaluation jetzt: Reinhold Zwick / Thomas Lentes (Hg.), Die Passion Christi. Der Film von Mel Gibson und seine theologischen und kunstgeschichtlichen Kontexte, Münster 2004.

[40] Vgl. z. B. den älteren Sammelbd: May / Bird (Hg.), Religion in Film (s. Anm. 12).

[41] So der Titel eines Handbuchs aus den Reihen der Katholischen Filmarbeit: Peter Hasenberg / Wolfgang Luley / Charles Martig (Hg.), Spuren des Religiösen im Film. Meilensteine aus 100 Jahren Filmgeschichte, Mainz 1995.

[42] Hg. von der „Internationalen Forschungsgruppe Film und Theologie" (vgl. deren homepage: www-theol.kfunigraz.ac.at/film/) in Verbindung mit der Katholischen Akademie Schwerte. Anfangs erschienen die Bde beim inzwischen aufgelösten „Katholischen Institut für Medieninformation" (Köln), jetzt beim Schüren-Verlag (Marburg). Mittlerweile liegen sechs Publikationen zu unterschiedlichsten Themenfeldern vor.

[43] **Traumwelten**. Der filmische Blick nach innen, hg. v. Charles Martig / Leo Karrer, Marburg: Schüren 2003, 236 S. (Film und Theologie, 4), br. € 14,80 ISBN: 3–89472–341–6.

[44] Vgl. Walter Lesch, Ich träume, also bin ich. Philosophische und theologische Annäherungen an Träume und Wünsche, 11–30.

[45] Vgl. bes. den Beitrag von Mechthild Zeul, der durch etliche filmbezogene Arbeiten hervorgetretenen Mitherausgeberin der Zeitschrift „Psyche": Bausteine einer psychoanalytischen Filmtheorie. Zur Verhältnisbestimmung von Psychoanalyse und Film am Beispiel des Traums, 45–58.

[46] So im Beitrag des jungen Filmwissenschaftlers Matthias Brütsch, der unter dem Titel „Kunstmittel oder Verleugnung?" (59–89) Positionen der „klassischen Filmtheorie zu Subjektivierung und Traumdarstellung" (Untertitel)

tive vereint und dann den Dialog zwischen diesen Disziplinen sowohl an Klassikern der Filmgeschichte (Luis Buñuel und Ingmar Bergman) wie an ‚traumhaltigen' zeitgenössischen Regiewerken (David Lynch, Peter Weir, Laetitia Masson) erprobt.

Derartige interdisziplinäre Unternehmungen sind freilich bislang selten und befinden sich noch im Experimentierstadium. Mehr auf der ‚sicheren Seite' – auch weil sie von den umfänglichen Erfahrungen im Dialog von Theologie und Literatur profitieren können – sind die inzwischen überaus zahlreichen Arbeiten, die Filme nach ihrem Gehalt an theologisch relevanten Themen und Motiven sondieren und mit der theologischen Theoriebildung und den christlichen Glaubenstraditionen ins Gespräch bringen. Der hier immer lauernde Heteronomieverdacht wird desto überzeugender abgewiesen, je mehr die Autonomie des Kunstwerks respektiert wird und man bereit ist, sich seinem Anspruch auszusetzen, d. h. sich selbst von einem Film befragen und möglicherweise in seinen Konzepten in Bewegung bringen zu lassen. Gleichwohl sollte umgekehrt nicht jede kritische Einrede aus christlicher Perspektive, etwa zum Menschenbild (z. B. bei den im Kino nicht selten begegnenden Formen eines offenen oder latenten Rassismus) oder zu einem Zelebrieren von Gewalt von vornherein als Herantragen eines filmexternen Wertsystems beargwöhnt oder verurteilt werden. Denn die prophetische Dimension, das Widerständige und Nicht-Konformistische muß ein essentieller Teil der jüdisch-christlichen Identität bleiben. Solche Einrede ist nicht zu verwechseln mit den früher oft erhobenen und teilweise auch ‚erfolgreich' umgesetzten Rufen nach Zensur oder – im Sinne einer Vor-Zensur – nach strengen „Produktions-Codes".[47] Wenn in den westlichen Gesellschaften heute allenthalten, etwa im Gefolge oder unter dem Vorwand des sich in alle Lebensbereiche drängenden ‚Kriegs' gegen den Terror offene und verdeckte Zensurmaßnahmen wieder deutlich im Vormarsch sind, dann müssen sich Theologie und Kirche in dieser Situation vielmehr selbst dann zum Anwalt der künstlerischen Freiheit machen, wenn diese – vorausgesetzt die demokratischen Spielregeln bleiben gewahrt – dazu genutzt wird, religiöse Überzeugungen zu attackieren. Wenn sich Theologie und Kirche beispielsweise gegenüber ‚Blasphemien' durchaus kritisch engagieren, aber doch mit Augenmaß und dialogoffen positionieren, könnte dies vielleicht ein Modell für Konfliktbearbeitungen auf anderen, wohl gewichtigeren Feldern sein.

Aber nicht die Zensur-Frage ist heute der Fluchtpunkt einer recht verbreiteten Schieflage im Verhältnis von Theologie und Film, die sich als zumeist subtiler, latenter Herrschaftsanspruch der einen über den anderen darstellt. Dieser Fluchtpunkt ist vielmehr die *Instrumentalisierung* des Mediums. Sie kann viele Gesichter und Masken tragen. Sie reicht von starken Formen wie der – besonders in evangelikalen Kreisen verbreiteten – ungenierten Funktionalisierung von Filmen für dezidiert missionarisch-kerygmatische Kontexte, welche sogar eine anfangs des Heidnischen beargwöhnte Filmstaffel wie die „Harry Potter"-Adaptionen ereilen kann[48], bis hin zu sanfteren (und weitaus häufigeren) Weisen einer Okkupation von Filmen als zeitgemäßes Illustrationsmaterial für ihnen übergeordnete Glaubenssätze. Okkupation dieser Art fungiert oft auch als, wie man sie nennen könnte, ‚Relevanz-Markierung', d. h. ein Film interessiert insofern, als durch das Vorkommen bestimmter Theologoumena in ihm deren immer noch vorhandene semantische und auch handlungsleitende Potentiale sichtbar gemacht werden sollen. Der Ausgriff auf den Film unter dem Vorzeichen von Illustration und Relevanz-Markierung ist sicher nicht grundsätzlich abzuweisen, er wird aber in dem Maße problematisch, wie sich diese Interessen verselbständigen und zum Hauptzweck werden. Denn dann verleiten sie endgültig zu einer selektiven Filmwahrnehmung, die der Theologie nicht nur das letzte, sondern auch gleich das erste Wort sprechen läßt und die Wahrnehmung allein nach Maßgabe ihrer, also dem Kunstwerk externer Interessen und Fragen justiert.

Wenigstens ‚gewagt' erscheint vor diesem Hintergrund das von Peter Malone, dem Präsidenten der Internationalen Katholischen Medienorganisation „Signis", in Zusammenarbeit mit Sr. Rose Pacatte publizierte Buch „Lights, Camera ... Faith! A Movie Lover's Guide to Scripture"[49], das sich in einem zweiten Untertitel als „A Movie Lectionary – Cycle A" vorstellt.[50] Beginnend mit dem ersten Advent, schreiten die Autoren den liturgischen Kalender der Sonn- und wichtigsten Feiertage des Kirchenjahres ab und ordnen den Lesungen des Tages je einen thematisch passenden Spielfilm aus den unterschiedlichsten, erfreulicherweise nicht ausschließlich populären Genres zu – insgesamt deren 72! Die Zielgruppe sind Prediger und Gemeindekreise, die praxistaugliche Hilfen suchen für einen „Dialog zwischen den Sonntagslesungen und einem Film, der die Menschen (...) herausfordern könnte, sich auf das Gespräch zwischen Glaube und Kultur einzulassen."[51] Wichtige Anregungen empfing Malone dabei nach seinem Bekunden von Robert Jewetts Spurensuche des paulinischen Denkens im Film (s. o.). Die in leicht verständlicher Sprache geschriebenen Kap. folgen allesamt demselben Muster: Den für den jeweiligen Tag vermerkten alt- und neutestamentlichen Lesungen wird jeweils ein Film zugeordnet, der zunächst in einer kurzen Inhaltssynopse vorgestellt wird. In der anschließenden, sehr ‚bunt' gefüllten Rubrik „Kommentar" werden Informationen zu Produktion, Darstellern oder Autor-Intentionen, zu Genre-Bezügen oder verwandten Filmen angerissen, bevor dann als Herzstück unter dem Titel „Dialog mit dem Evangelium" Bezüge zwischen dem Film und den Lesungen des Tages skizziert werden. Dabei sind sich die Verfasser durchaus im klaren, daß diese Bezüge oftmals von den Filmautoren nicht intendiert sind, aber eben dennoch herstellbar seien. Darauf folgen als Praxishilfe noch eine Vorschlagsliste von „Schlüsselszenen und Themen", die für das konkrete Filmgespräch exemplarisch herausgegriffen werden könnten, und eine Reihe von Fragen „zur Reflexion und zum Gespräch", die direkt in Filmdiskussionen übernommen werden könnten, bevor dann ein kurzes Gebet „die Reflexionen zu einem Abschluss bringt."[52] – Die Dialog-Vorschläge versammeln viele treffende Beobachtungen und anregende Impulse. Dem Konzept geschuldet sind sie aber allesamt nur sehr skizzenhaft ausgearbeitet (was man besonders bei den weniger selbstevidenten Brückenschlägen bedauert) und wird deshalb immer wieder der Eindruck einer recht selektiven Filmwahrnehmung erweckt. So kann dieses „Film-Lektionar" dem Ruch einer Vereinnahmung der Filme nicht entkommen – und will es wohl auch gar nicht. In seinem Stakkato von Blitzlichtern auf einen sehr breit aufgespannten Fächer von Filmen macht es dennoch einmal mehr sinnfällig, wie viel das Kino mit dem Evangelium zu tun hat und welches Potential hier für eine Theologie bereit liegt, die sich gegenwartssensibel formulieren und im gesellschaftlichen und kulturellen Diskurs anschluß- und dialogfähig halten will.

An hinsichtlich ihrer Grundauffassung mit Malones Cine-Lektionar vergleichbaren, zumeist allerdings weniger explizit für Praxiskontexte zugeschnittenen Publikationen herrscht gerade im amerikanischen Raum kein Mangel mehr. Allein die Titel (und Untertitel) sprechen für sich, Titel wie „Reel Spirituality: Theology and Film in Dialog" von Robert K. Johnston (Grand Rapids, MI 2000), „Eyes Wide Open: Looking for God in Popular Culture" von William D. Romanowski (Grand Rapids, MI 2001), „Reflections on the Movies: Hearing God in the Unlikeliest of Places" von Ken Gire (Colorado Springs, CO 2000) oder – jetzt im deutschen Sprachraum – Norbert Schnabels „Wenn Gott ins Kino geht" (Wuppertal 2004), der sich nach Maßgabe der Präsenz von dezidiert christlichen Themen und ethischen Fragestellungen ziemlich flott durch „50 Filme, die man kennen muss" (Untertitel) arbeitet. Um einiges tiefer in die Materie führen der von Inge Kirsner und Michael Wermke edierte Bd „Religion im Kino", der zuvorderst Bausteine für das „religionspädagogische Arbeiten mit Filmen" (Untertitel) an die Hand geben

anhand der Arbeiten von Hugo Münsterberg, Béla Balász, Rudolf Arnheim, Siegfried Kracauer und Jean Mitry sichtet und evaluiert. Interessanterweise stehen heute gerade Theoretiker wie Jean-Louis Baudry oder Christian Metz, die an der Verwandtschaft zwischen Kino und Traum festhalten (dazu kritisch Lyden, s. o., der hierbei die rezeptionsästhetisch garantierte kreative Mitwirkung des Zuschauers unterbewertet sieht), der filmischen Darstellung von Träumen und Visionen selbst sehr reserviert gegenüber (vgl. 86f).

[47] Vgl. bes. die jüngeren amerikanischen Untersuchungen zur Zensur, zum Hays-Code und zur Legion of Decency: Gregory D. Black, Hollywood Censored; Morality Codes, Catholics, and the Movies, Cambridge, U. K. 1994; Frank Walsh: Sin and Censorship: The Catholic Church and the Motion Picture Industry, New Haven 1996.

[48] Vgl. noch primär für die Buchvorlage: Connie Neal, The Gospel According to Harry Potter: Spirituality in the Stories of the World's Most Famous Seeker, New York 2002.

[49] **Malone**, Peter (zs. m. Sr. Rose Pacatte): **Lights, Camera ... Faith!** A Movie Lover's Guide to Scripture. Boston, MA: Pauline Books & Media 2001, br. € 22,90 ISBN: 0–8198–4490–X.

[50] Inzwischen sind aus der Feder des gleichen Autorenteams im selben Verlag und in derselben Konzeption zwei weitere Bde zu den Lese-Zyklen B und C erschienen (2002 u. 2003).

[51] Lights XIV.

[52] Ebd. XVf.

will,[53] oder auch der von Michael Laube herausgegebene Bd „Himmel – Hölle – Hollywood"[54].

Bemerkenswert ist, daß sich in den USA inzwischen selbst eine Kultur-Institution wie das „Museum of Modern Art" (New York) des Themas ‚Religion im Film' angenommen hat: Im Winter 2003/04 veranstaltete das MoMA eine umfängliche Retrospektive unter dem Titel „The Hidden God. Film and Faith", zu der ein sehr schönes Begleitbuch gleichen Titels erschienen ist, das mehr als fünfzig Filme aus Vergangenheit und Gegenwart versammelt und von einem plural zusammengesetzten Ensemble kompetenter Autoren diskutieren läßt.[55] Erfreulicherweise wird hier von der neuerdings fast schon modisch anmutenden Zentrierung auf das aktuelle populäre Genrekino Abstand genommen und kommen endlich einmal wieder auch sperrigere Filmkünstler und Filmklassiker wie Robert Bresson, Carl Theodor Dreyer, Kenji Mizoguchi, Roberto Rossellini, Pier Paolo Pasolini oder Krzysztof Kieslowski in den Blick.

Als in mancherlei Hinsicht exemplarisch für den zuvor angedeuteten breiten Strom an Neuerscheinungen mit teilweise etwas evangelikaler Tendenz sei der Bd „Faith and Film" von Bryan P. Stone herausgegriffen.[56] Wie er freimütig bekennt, ist Stone in einem sehr filmfeindlichen Glaubensmilieu aufgewachsen, in einer Umgebung, in der man Kino als „s-i-n-ema" buchstabiert hat (vgl. 5). Auf seinem Weg zum „Professor of Evangelism" an der „Boston University School of Theology" hat er sich jedoch eine aufgeschlossenere Haltung zum Filmmedium erarbeitet. Bei seiner Entdeckung des Kinos als „Quelle von Offenbarung über uns selbst und unsere Welt" (4) sah sich Stone zum einen getragen von Jesu Appell, die „Zeichen der Zeit" (Mt 16,3) zu erkennen, zum anderen von der langen Tradition der Begegnung des christlichen Glaubens und seiner Theologie mit der Kunst, welche heute unter den Bedingungen einer visuell orientierten Kultur reformuliert werden müsse. Für Stone ist das Kino freilich immer noch eine zweischneidige Sache, indem es zwar zu sehen gibt, was sonst niemals zu sehen wäre, gleichzeitig aber auch über ein enormes Potential verfügt, nicht allein unseren Blick, sondern auch „unseren Glauben, unsere Werte und unser Verhalten" (6) zu (ver-)formen. Aus einer Position des „kritischen Engagements" sucht Stone so im Kino einerseits nach Anschlußfähigem, das sich in seiner imaginativen, kreativen Qualität für die Glaubensreflexion fruchtbar machen läßt (vgl. 8). Andererseits will er aber auch nicht zögern, in der Spur von Margaret Miles' ideologiekritischem Ansatz, die „expliziten Botschaften und impliziten Annahmen des Films im Lichte des Glaubens" (ebd.) dort, wo sie mit christlichen Werten kollidieren, kritisch zu evaluieren. Ähnlich wie Lyden, der den Dialog von Film und Theologie nach Art eines „interreligiösen Dialogs" strukturieren möchte, begreift auch Stone diesen als „interfaith dialog" (7). Doch anders als Lyden privilegiert er dabei nachdrücklich die Stimme des Christentums. Daß der „Dialog" bei Stone recht asymmetrisch gerät, läßt schon die Art und Weise erahnen, wie er ihn entlang des christlichen Credos organisiert: Er gliedert das Apostolische Glaubensbekenntnis in einzelne Phrasen und ordnet diesen dann jeweils einen oder mehrere miteinander verwandte Filme als Gesprächspartner zu. Mit diesem Verfahren steht er nicht allein. Ähnlich arbeitet in seinem schmalen, aber inhaltlich reichen Buch „Nourishing Faith through Fiction"[57] auch John R. May (Lousiana State University), der seit langem zu den wichtigsten Mentoren einer theologischen Auseinandersetzung mit dem Film zählt.[58] In „Nourishing Faith" läßt er in sensiblen, ausgewogenen Interpretationen (die allerdings durch die Konzentration auf deutlich weniger Beispiele einiges gewonnen hätten) sichtbar werden, inwiefern neben der Literatur auch Kinofilme – darunter auch viele ältere Filmklassiker und kleinere Produktionen – als „Nahrung", ja geradezu als Lebenselixier des (persönlichen) Glaubens wirksam werden können.

[53] Göttingen 2000, vgl. meine Rezension in: KatBl 127 (2002) 230–231.

[54] Untertitel: Religiöse Valenzen im Film der Gegenwart (Symbol – Mythos – Medien, Bd 1), Münster 2002.

[55] Hg. v. Mary Lea Bandy u. Antonio Monda, New York 2003.

[56] **Stone**, Bryan P.: **Faith and Film**. Theological Scenes at the Cinema, St. Louis, MO: Chalice Press 2000, 197 S. br. € 21,90 ISBN: 0–8272–1027–2 – im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext zitiert.

[57] **May**, John R.: **Nourishing Faith through Fiction**. Reflections of the Apostles' Creed in Literature and Film"; Franklin, Wisc.: Sheed & Ward 2001, 138 S. („Communications, Culture and Theology Series") br. € 18,50 ISBN: 1–58051–106–6.

[58] Neben den bereits genannten Titeln von May (s. Anm. 12 u. 14) vgl. bes.: Ders. (Hg.), Image & Likeness. Religious Visions in American Film Classics, New York / Mahwah, NJ 1992.

Anders als May, der sich in 18 Schritten durch das Credo bewegt, hält Stone in seinen 14 Kap.n die Theologie nicht im Hintergrund oder auf wenige, konzentrierte Exkurse beschränkt, sondern bettet seine Filmdiskussionen in ausführliche, sich teilweise auch verselbständigende ‚Grundlegungen' zumeist dogmatischer und theologiegeschichtlicher Natur. Dadurch droht sein eigentlicher Gegenstand wiederholt zu ersticken, doch man kann es umgekehrt auch anerkennen, daß er seinen Blickwinkel klar markiert. Jedenfalls besitzt seine Stimme im vielstimmigen Konzert der theologischen Annäherungen an das Popularkino eine markante Kontur, die gerade auch, wenn sie zur Widerrede stimuliert, das Nachdenken zu befördern vermag. Es ist die Stimme eines traditionsorientierten, aber nicht engstirnigen Glaubens, die Stone in einem bunten Reigen von Filmbeispielen Filme kritisch zur Geltung bringt – von Robert Zemeckis Erkundungen außerirdischer Intelligenz in „Contact" (USA 1997), der dem „Ich glaube" zugeordnet ist, bis hin zu Jim Robbins' Gefängnisdrama „Die Verurteilten" (USA 1994), das unter der Perspektive der „Auferstehung von den Toten und des ewigen Lebens" beleuchtet wird. Gegenüber May oder auch Malone, mit dem er den Impetus der Praxistauglichkeit (und die jeweils abschließenden „Fragen für die Diskussion") teilt, kommt Stone die längere Verweildauer bei seinen Beispielen zugute, die er zu einer intensiveren analytischen Durchdringung nutzt. Während beispielsweise May den bekannten Film „Jesus von Montreal" (Kanada 1989) nur aufgreift, um nach einem längeren, nur behutsam kommentierenden Inhaltsaufriß zu konstatieren, daß dessen Hauptfigur innerhalb der neueren fiktionalen Arbeiten „eine der markantesten Christusfiguren"[59] darstelle, versucht Stone eine kritische Evaluation dieses transfigurativ entwickelten Profils vor dem Hintergrund von Grundmerkmalen der jüdisch-christlichen Messiasvorstellungen. Solch ein Anliegen ist berechtigt und sinnvoll – und eine solche Evaluation wird auch seitens der Öffentlichkeit von der Theologie erwartet, wie analog beispielsweise von den (inzwischen hier nicht mehr sonderlich zögerlichen) Historikern, wenn Filme wie „Jefferson", „Troja" oder jetzt „Der Untergang" in die Kinos kommen. Im Vergleich zu den Geschichtswissenschaften hat es freilich – abgesehen von der Kirchengeschichte – die Theologie schwerer, kann sie sich doch noch um einiges weniger auf gesicherte Fakten und Wissensbestände zurückziehen, sondern muß sich in einem zwar auf Traditionen aufruhenden, aber doch zuinnerst dynamischen und offenen Reflexionsprozeß hineingestellt wissen. Das verbindet sich mit der Bereitschaft, sich durch die Kunst immer wieder selbstkritisch befragen zu lassen und sich da, wo überkommene Antworten nicht mehr greifen, je neu auf den Weg zu machen. Solch ein wertvoller ‚Stachel', der den Denkochsen in Bewegung hält, ist wie eine jede der Künste auch die Filmkunst, sobald man sich nur ernsthaft genug auf sie einläßt. Hieran aber mangelt es etwas den Arbeiten im Stil von Stones „Faith and Film", die darauf geeicht sind, einen Film positiv zu rezipieren, wenn er Altes in ‚neue Schläuche' gießt und als Anwendungsfall einer in sich bereits ‚fertigen' Doktrin taugt. Wo ein Film hingegen kein probates Mittel für die Verkündigung (vgl. 7f) darstellt und ungeeignet ist für eine zeitgemäße „Illustration" (Rückentext) von Glaubensbeständen, falls er von dieser Doktrin signifikant abweicht oder ihr gar offen Widerstand leistet, wird er entweder gleich links liegengelassen oder aber in einer apologetischen (heute: gerne ideologiekritisch gewandeten) Verteidigung ‚des' Glaubens gegenüber den Ignoranten oder Verächtern in den Studios abgewiesen. So läßt man sich von manchen Filmen (wobei sich unterschwellig schon eine Art ‚Kanon' ausbildet) zwar gerne Impulse zur Selbstbefragung, Standortbestimmung und Vermittlung schenken und weist ihnen dann ihre Räume im Glaubensgebäude zu. Entscheidend aber wäre, daß man sich auch widerständigen Filmen so aussetzt, sie als möglicherweise durchkreuzende Erfahrung so an sich heranläßt, daß sie die Architektur und Statik dieses Gebäudes bzw. einzelner Bauteile selbst auf den Prüfstand stellen und Renovierungen und Umbauten anstoßen können.

Das Kino als „locus theologicus"

Was not tut, ist also nichts anderes, als nach der Entdeckung der bildenden Kunst[60] jetzt auch die Entdeckung und methodisch kontrollierte Erschließung des Kinos als „locus theologicus" bzw. als „locus theologicus ad experimentum"[61] voranzutreiben. Locus theo-

[59] Vgl. Nourishing Faith, 54; vgl. ebd. 3f.

[60] Vgl. Alex Stock, Ist die bildende Kunst ein locus theologicus?, in: Ders. (Hg.), Keine Kunst. Aspekte der Bildtheologie, Paderborn 1996.

[61] So Dominik Bertrand-Pfaff (Münster) in seinem (noch unpublizierten) Aufsatz „Ein Film als theologischer Ort praktischer Urteilssuche?", den mich der Verfasser dankenswerterweise hat einsehen lassen.

logicus kann das Kino zumindest sein, was die Funktionen eines Orts und einer Quelle der theologischen Erkenntnisgewinnung und Urteilsbildung (inventio, iudicium) anbelangt, weniger freilich, wo es um die Beweisführung (demonstratio) geht. In seinem eingangs aufgegriffenen Festvortrag meinte Kardinal Lehmann: „Kunst kann zum Katalysator von Erkenntnisprozessen werden, indem sie das, was wir als ‚Welt' chiffrieren, in den ihr unverwechselbar eigenen Brechungen widerspiegelt und unser vordergründiges Gefüge vermeintlich unverrückbarer Wirklichkeits-Definitionen immer wieder fundamental und oft überaus heilsam in Frage stellt."[62] Will man auch die Filmkunst als solchen „Katalysator" entdecken, wird man nicht länger im Sauseschritt durch das Kino wie durch einen Gemischtwarenladen eilen dürfen, aus dem man sich je nach Neigung das eine oder andere zum schnellen Verzehr ins Körbchen holt. Wichtig ist vielmehr der konzentrierte, geduldig ausgehaltene und sich vom Material beanspruchen lassende Tiefenblick auf einzelne Werke und Œuvres – auf solche, die wirklich im guten Sinn ‚fragwürdig' sind und noch lange, nachdem man das Kino verlassen hat, zu denken geben. Solche Blicke liegen vereinzelt bereits vor, zu einzelnen Filmen[63] und zu Regisseuren wie Lars von Trier[64] oder Theo Angelopoulos[65], Aki Kaurismäki[66] oder Wim Wenders[67], und es steht zu hoffen, daß sich diese Spur zügig verbreitert und ihre methodologischen Fundamente sich konsolidieren.

Besser bestellt ist es in dieser Hinsicht um die Nahblicke auf einzelne, sich als „loci theologici" (und „philosophici") besonders empfehlende Genres – allen voran auf dem *Science-Fiction-Film*, der schon lange (wie seine literarischen Vorläufer) als bevorzugter Reflexionsraum von theologischen und philosophischen Fragen anerkannt ist. Eine Auswahl von instruktiven Grundlagenbeiträgen, die das breite Feld auch mit Blick auf seine esoterischen, sektiererischen und fundamentalistischen Wucherungen kritisch sichten,[68] aber auch detaillierte Einzelstudien zu einzelnen Autoren und Filmen („Mad Max" und „2001 – Odyssee im Weltraum") versammelt die Ausgabe 2003 des traditionsreichen Science Fiction Jahrbuchs des Heyne-Verlags mit dem Themenschwerpunkt „Science Fiction und Religion"[69]. Systematischer setzt das Autorentrio Matthias Fritsch, Martin Lindwedel und Thomas Schärtl an, wenn es unter dem Titel „Wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist" das Science-fiction-Kino als Ort einer „angewandten Philosophie und Theologie" (Untertitel) rekonstruiert.[70] Fritsch und Schärtl kommen dabei neben ihren systematisch-theologischen Kompetenzen auch viele praktische Lehrerfahrungen im Umgang mit dem Genre (vorab im Rahmen der Einübung in die philosophischen Grundfragen der Theologie) zugute und diese ergänzen sich wiederum vorteilhaft mit Lindwedel, der offensichtlich vor allem filmgeschichtliches und medientheoretisches Wissen beigesteuert hat. Die „Grundlegung" (9–51) bietet nach einem Aufriß der Geschichte des Genres[71] (9–26) eine sehr anregende Skizze für dessen „Hermeneutik" (27–43). Diese führt Zugänge von zwei Seiten zusammen: einen ontologischen, auf den Handlungs*raum* bezogenen, der in origineller Weise ausgeht von der Idee des „Gevierts" (30f), die Martin Heidegger in seiner Spätphilosophie (im Aufsatz „Bauen Wohnen Denken") entwickelt hat, und einen mythengeschichtlichen, der die typischen Protagonisten der Science-Fiction mit Blick auf ihre Handlungs*rollen* in Analogie bringt zu Figuren der griechischen Mythologie: zu ihrerseits wieder archetypisch konturierten (vgl. 41f) Heroen wie Odysseus, Prometheus oder Dionysos (vgl. 33ff). Die eigentliche „philosophische Relevanz" des Genres wird dann im Horizont einer an Paul Ricœur anschließenden Theorie der Fiktionalität bestimmt: im Fiktiven werden durchaus für die reale Welt relevante „Handlungsspielräume" (37) erkundet. Im „Umweg" über „Sachverhalte, die in einer möglichen Welt bestehen können", erschließt wie eine jede Fiktion auch die Science-Fiction „Unmöglichkeit und Notwendigkeit und zeigt so den Boden, auf dem die Realität der wirklichen Welt steht." (37) Eine „angemessene Hermeneutik des Science-Fiction-Films", die diesen als „philosophisches Propädeutikum" (40, Anm. 36) begreift, lasse sich wie folgt zusammenfassen: „Die (durch Erzählung erwirkte) Reise in mögliche Welten zeigt uns, wo die Grenzen unserer Wirklichkeit sind und wie weit entfernt die Grenzen von den Schlagbäumen der Notwendigkeit und der Möglichkeit sind. Sich diese Grenzen bewusst zu machen, ist von philosophischem Wert, da diese Grenzen den für unsere Urteile in allen wichtigen (existentiellen und metaphysischen) Anfragen gemeinsamen Boden, auf dem unsere Überzeugungen und Begriffe aufruhen, umzäunen. Sowohl die Brüchigkeit als auch die Tragfähigkeit dieses Bodens wird erst dann bewußt, wenn er (mit dem Mittel der Fiktion etwa) verlassen wird. Weil Science-Fiction auf diese Weise auch die Tragfähigkeit unserer Begriffe prüft, indem sie diese Begriffe sozusagen bis zum Zerreißen spannt, ist sie auch philosophisch außerordentlich wertvoll." (40)

Erfreulicherweise folgen dann die weiteren Ausführungen primär diesem innovativen Ansatz, und nicht dem einmal mehr strapazierten funktionalen Religionsbegriff, der aufgegriffen wird, um die Science-Fiction obendrein in inhaltlicher und rezeptionspragmatischer Hinsicht als „funktionales Äquivalent von Religion" (50) zu beschreiben. Die Hermeneutik im Zeichen des Propädeutikums bleibt leitend: sowohl, wenn die Autoren dann „philosophische und theologische Schlaglichter auf die Science-Fiction" (Überschrift von Teil 2: 52–107) werfen, indem sie ausgewählte der dort verhandelten „metaphysischen Probleme" (Wirklichkeit, Identität, Geist), ethischen Fragestellungen und schließlich auch die „religiösen Motive und Chiffren" und die „Suche nach Gott" erkunden. Und dies gilt auch bei den abschließenden, in multiperspektivischer Weise durchgeführten Analysen und kritischen Evaluationen der „Fabelwelten" (108) von vier ‚Klassikern' des Genres („Star Wars", „Alien", „Matrix" und „Star Trek"), welche man allerdings gerne durch eine sie in ihrem Ertrag bündelnde Rückschau abgerundet gesehen hätte. Dennoch: Ausgerüstet mit einer stupenden Kenntnis des Genres und seiner Verästelungen nimmt das Autorentrio den Leser auf eine nicht nur für die philosophisch-theologische Reflexion ‚erlebnisreiche' Reise durch den Science-Fiction-Kosmos.[72]

Gegenüber dem hier erreichten Niveau, der Dichte und der Präzision der Auseinandersetzung bleiben die beiden jüngeren, aus Studienabschlußarbeiten hervorgegangenen Monographien zum derzeit florierenden *Fantasy*-Genre sicherlich zurück, zu jenem vielleicht größten, von religiösen und mythologischen Elementen schier überquellenden Umschlagplatz der von Graham Ward diagnostizierten

[62] Die Welt im Spiegel der Kunst (s. Anm. 1), 2.

[63] Vgl. z. B. für den Bereich der Exegese die jeweils mit dem Untertitel „On Reversing the Hermeneutical Flow" versehenen Arbeiten von Larry J. Kreitzer, der Filme im Sinne einer konsequenten Wirkungsgeschichte als Reaktionen auf das dynamische semantische Potential von biblischen Texten liest, so daß sie, bei Umkehrung der üblichen, vom Text zum Film verlaufenden Interpretationsbewegung, für das Textverstehen selbst produktiv gemacht werden können: The New Testament in Fiction and Film (Biblical Seminar 17), Sheffield 1993; The Old Testament in Fiction and Film. (Biblical Seminar 24), Sheffield 1994; Gospel Images in Fiction and Film (Biblical Seminar 84), Sheffield 2002.

[64] Vgl. z. B. einige der Texte in: Martig / Karrer / Näf (Hg.), GEWALTige OPFER (s. Anm. 24); oder: Thilo Rissing / Michaele Willeke, Kierkegaard im Kino. Zu Lars von Tries neuem Film „Dogville", in: Orientierung 68 (2004) 94–96. 101–105.

[65] Vgl. Gerhard Larcher / Christian Wessely / Franz Grabner (Hg.), Zeit, Geschichte, Gedächtnis. Theo Angelopoulos im Gespräch mit der Theologie (Film und Theologie, 5), Marburg 2003.

[66] Vgl. verschiedene der Beiträge in: Stefan Orth / Joachim Valentin / Reinhold Zwick (Hg.), Göttliche Komödien. Religiöse Dimensionen des Komischen im Kino (Film und Theologie, 2), Köln 2001; sowie: Reinhold Zwick, Selig die Armen in den Wohncontainern. Aki Kaurismäki und seine Tragikomödie „Der Mann ohne Vergangenheit", in: StZ 128 (2003) 546–560.

[67] Vgl. demnächst die Bonner Dissertation (2003) von Thomas Kroll: Der Himmel über Berlin – Säkulare Mystagogie? Wim Wenders' Spielfilm als Herausforderung für die Praktische Theologie, Münster 2005 (im Druck).

[68] Vgl. bes. Linus Hauser, Möge die Macht mit dir sein! Was Science Fiction und Religion miteinander zu tun haben, 15–68; Hartmut Kasper, Beam me up, Jesus! Die „Left behind"-Utopie oder Wie man die Welt sieht, wenn man „durch die prophetische Brille Gottes in die Zukunft" blickt, 69–89; Thomas Körbel, Ich bin der Auserwählte! Die schöpferischen Mythologien der Science-fiction, 90–115.

[69] **Das Science Fiction Jahr 2003** [Schwerpunkt: Science Fiction und Religion], hg. v. Wolfgang Jeschke / Sascha Mamczak, München: Heyne 2003, 840 S., br. € 22,00 ISBN: 3–453–87049–2.

[70] **Fritsch**, Matthias / **Lindwedel**, Martin / **Schärtl**, Thomas: **Wo nie zuvor ein Mensch gewesen ist.** Science-Fiction-Filme: Angewandte Philosophie und Theologie, Regensburg: Pustet 2003, 162 S., br. € 14,90 ISBN: 3–7917–1837–1 – im folgenden mit Seitenangaben im Haupttext zitiert.

[71] Vgl. dazu auch den Beitrag von Sascha Mamczak: Mehr als nur Unterhaltung: Zur historischen Entwicklung und kulturellen Bedeutung der Science Fiction, in: zur debatte 34. Jg., Nr. 3 (2004), 27–28. Dieses Heft dokumentiert noch drei weitere Referate der Tagung „Science Fiction – Visionen anderer Welten" in der Katholischen Akademie in Bayern (30.–31. 1. 2004).

[72] Wer die Begegnung mit dem Genre intensivieren möchte, dem sei die sehr gründliche, detaillierte Analyse aus fundamentaltheologischer Sicht nahegelegt, die Christian Wessely (Graz) vorgelegt hat: Von Star Wars, Ultima und Doom. Mythologisch verschleierte Gewaltmechanismen im kommerziellen Film und in Computerspielen, Frankfurt a. M. u. a. 1997.

‚Wiederverzauberung'.[73] Mit Gewinn liest man die beiden unbedingt veröffentlichungswerten Untersuchungen aber allemal: die von Corinna Cornelius vorgelegte Arbeit zum Phänomen „Harry Potter"[74] und die weiter ausgreifende Studie von Martin J. Meyer zu „Tolkien als religiöser Sub-Creator"[75]. Cornelius' „religionspädagogischer Blick" (Untertitel) gilt zwar dem *literarischen* Werk von Joanne K. Rowling, er läßt sich aber mühelos auf die Filmadaptionen verlängern. Versehen mit einigem (bibel-)theologischen und religionswissenschaftlichen Rüstzeug und immer als Fluchtlinie die religionspädagogische Praxis im Blick diskutiert Cornelius kritisch-abwägend einen breiten Themenfächer: von den Metamorphosen des Weihnachtsfestes, dem – über die Mosetypologie – auch das bei Potter wiederkehrende Motiv des „geretteten Kindes als Retter der Menschheit" (46f) zugeordnet werden kann, über die vor dem Horizont der biblischen und babylonischen Kosmogonien diskutierte „Gestaltwerdung Lord Voldemorts", des archetypischen Bösen, bis hin zum Nachdenken über „Namen und Macht", „Segen und Fluch" und „Magie und Zauberei". Die Gründe für den Erfolg der Rowling-Bücher sieht Cornelius in ihrer Kraft, einer Lebenswelt etwas entgegenzusetzen, die „geprägt ist, von Auflösung familiärer Bindungen, Wertverfall" oder „Perspektivlosigkeit" (95). Anders als ein C. S. Lewis, von dessen „Narnia-Chroniken" sie sich hat durchaus inspirieren lassen, vermeidet Rowling allzu durchsichtige Rekurse auf christliche Traditionen (z. B. im Stil der plakativen Christusallegorie, die Lewis mit seiner Figur des Löwen Arslan gestrickt hat) und arbeitet verdeckter und vermittelter. Das verbindet sie mit J. R. R. Tolkien, der sich jedoch im Unterschied zu ihr dezidiert zu seinen christlichen (katholischen) Überzeugungen bekannt hat. Tolkien hat sich auch reflektierter mit dem Problem beschäftigt, wie er die religiösen und mythischen Schwingungen in seinen Büchern über die von ihm geschaffene „Mittelerde"-Welt, vorab in deren Herzstück „Der Herr der Ringe", so moderieren könnte, daß sie sich nicht unangenehm aufdrängen. In seiner engagierten Untersuchung, die durch einen gelegentlichen Feinschliff im Sprachlichen noch gewonnen hätte, präpariert Meyer (oft auch gestützt auf die Briefe seines Autors) diese Resonanzen, vorab ihre biblische Dimensionierung, differenziert heraus und kann überzeugend darlegen, daß Tolkiens Epos nicht allein eine (schon wiederholt rekonstruierte) christliche Wertetafel einformuliert ist,[76] sondern auch ein überaus dicht geflochtener Kranz von alt- und neutestamentlichen Motiven[77] und Handlungsparadigmen im Bogen von Genesis bis Offenbarung.

Ausblick

Wie bei Cornelius ist auch bei Meyer zuvorderst der literarische Text im Blick. Daß sich seine Ausführungen ebenfalls so mühelos auf die Filme fortschreiben lassen, ist erfreulich, macht aber zugleich auch nachdenklich: Es fällt deshalb nicht schwer, weil umgekehrt auch viele, wo nicht die meisten der hier angesprochenen Bücher ihre Filme kaum anders als literarische Texte behandeln. Viel zu kurz kommt darüber, was einen Film erst eigentlich zum *Film* macht: die *filmspezifische Ästhetik*. Je mehr der Dialog von Film und Theologie willens ist, sich aus Instrumentalisierungen und aus Engführungen unter dem Vorzeichen des funktionalen Religionsbegriffs zu lösen, und je mehr die Filmkunst als originärer „locus theologicus" zu entdecken gesucht wird, desto mehr wird die *Ausdrucksseite* des Mediums in den Fokus der Aufmerksamkeit einrücken müssen. Dabei ist der ‚Filmtheologie' dringend angeraten, sich zuvorderst als „Bildwissenschaft" zu definieren und bei der hierin weiter fortgeschrittenen Bildtheologie[78] in die Lehre zu gehen. Ergänzend zur bleibend wichtigen Reflexion auf narrative Strukturen, Fiktionalitätstheorien und anders mehr in Sachen ‚Inhaltsanalyse' sollte die Filmtheologie versuchen, die stark auf Formfragen zentrierten Erkenntnisse der Bildtheologie unter den Konditionen des Bewegungsbildes fortzuschreiben und auf diese Konditionen hin methodisch zu reflektieren. Aufgrund der spezifischen Qualität des Films als *Zeit*kunst[79] wäre daneben auch eine Intensivierung des Gesprächs mit der Musikwissenschaft hilfreich.[80] Eine solche Filmtheologie sollte sich auch erinnern an bereits vorliegende, zu Unrecht etwas in Vergessenheit geratene filmtheoretische Ansätze, die aus einer christlichen, näherhin katholischen Haltung der Wirklichkeit gegenüber erwachsen sind: an die Arbeiten des französischen Filmpublizisten André Bazin,[81] die in immer noch vorbildlicher Weise die je originelle Ästhetik und Sprache eines Films für seine tiefenhermeneutische Erschließung und Interpretation fruchtbar gemacht haben,[82] und an das ebenfalls sehr bedeutende, wiewohl im deutschsprachigen Raum kaum bekannt gewordene Œuvre von Bazins Freund und Schüler Abbé Amedée Ayfre, der bereits 1953 die erste wirklich philosophisch-theologisch orientierte Diss. zum Spielfilm vorgelegt und sich dabei zuvorderst für die Filmästhetik interessiert hatte.[83] Als dringend notwendig angemahnt wurde eine ‚Theologie des (Film-)Bildes' auch später gelegentlich, so etwa vor dem Hintergrund breitester Erfahrungen im interkulturellen Dialog von Ambros Eichenberger, dem langjährigen Präsidenten der Internationalen Katholischen Filmorganisation OCIC.[84] Wenn Eichenberger dabei zunächst an die Malerei eines Caspar David Friedrich oder William Turner erinnert und dann den Bogen schlägt zu bedeutenden Filmkünstlern vom Format eines Theo Angelopoulos, beginnt man freilich zu ahnen, weshalb sein Ruf so wenig Gehör gefunden hat: Denn gerade jene Filmkünstler, an denen eine Theologie des Filmbildes nicht vorbeikommt, haben es schwer in den Zeiten, da auch der Blick der Theologen auf den Film so umfänglich durch die Brille eines funktionalen Religionsbegriffs gelenkt ist und sich darüber so sehr auf den populären Mainstream-Film konzentriert hat,[85] daß die Beschäftigung mit dem, wie es gerne mit abwertendem Unterton heißt, „art house"-Kino bisweilen schon wie ein eskapistisch-elitäres, jedenfalls irgendwie obsoletes Treiben beargwöhnt wird. So wichtig das Interesse für das Popularkino ist, und so erhellend die Kategorien des funktionalen Religionsbegriffs auch sein mögen – ihre Reichweite bleibt dennoch immer begrenzt: Die Filmkunst war, ist und bleibt mehr, als diese Zugänge zu erfassen vermögen, und nicht selten beginnt sie erst dort, wo diese enden. Würde das theologische Interesse an diesen Grenzen halt machen, dann wäre es, als würde die Theologie bei der Begegnung mit der Literatur auf einen Musil oder Kafka, auf Beckett oder Kertész, auf Botho Strauß oder Patrick Roth verzichten – und, natürlich, auf die gesamte Lyrik. Das könnte denn doch nicht alles gewesen sein.

[73] Man erinnere sich nur an das im Oktober 2004 vom Zweiten Deutschen Fernsehen unter großer Zuschauerbeteiligung veranstaltete Buch-Ranking, bei dem „Der Herr der Ringe" auf den ersten Platz landete (vor der Bibel) und sich auch einige Harry Potter-Bde weit vorne plazieren konnten.

[74] **Cornelius**, Corinna: **Harry Potter – Geretteter Retter im Kampf gegen dunkle Mächte?** Religionspädagogischer Blick auf religiöse Implikationen, archaisch-mythologische Motive und supranaturale Elemente, Münster 2003, 108 S. (Religion und Biographie, 8), br. € 14,90 ISBN: 3–8258–6830–3.

[75] **Meyer**, Martin J.: **Tolkien als religiöser Sub-Creator**, Münster: Lit 2004, 369 S. (Anglistik/Amerikanistik, 17), geb. € 29,90 ISBN: 3–8258–7200–9.

[76] Vgl. z. B. Mark Eddy Smith, Tolkiens ganz gewöhnliche Helden. Tugenden und Werte „Der Herr der Ringe", Asslar 2002; oder, gründlicher: Kurt Bruner / Jim Ware, Finding God in the Lord of the Rings, Wheaton 2001.

[77] Vgl. dazu auch Bruner / Ware, Finding God (passim).

[78] Vgl. bes. die Arbeiten in der von Alex Stock und Reinhard Hoeps herausgegebenen Reihe „ikon BILD + THEOLOGIE" (Paderborn: Schöningh).

[79] Vgl. immer noch grundlegend die Reflexionen des großen russischen Regisseurs Andrej Tarkowskij (1932–1986): Die versiegelte Zeit. Gedanken zur Kunst, zur Ästhetik und Poetik des Films, Berlin u. a., 2. erw. Aufl. 1986; weiterführend: Hans-Dieter Jünger, Kunst der Zeit und des Erinnerns. Andrej Tarkowskijs Konzept des Films, Ostfildern 1995.

[80] Ein solcher Dialog wird über die Sphäre der Filmmusik hinausgehen müssen – zu Themen wie der Rhythmik, der Orchestrierung und der Partitur von Filmfolgen. Aber natürlich ist bereits die Aufmerksamkeit für die Filmmusik ein wichtiges, zu wenig beachtetes Feld. Vgl. dazu etwa den Beitrag von Jakob Johannes Koch, Die Musik hinter dem Rauschen des Regens. Zur Filmmusik im Werk von Theo Angelopoulos, in: Larcher / Wessely / Grabner (Hg.), Zeit, Geschichte, Gedächtnis (s. Anm. 65), 71–92.

[81] Vgl. bes. Bazins grundlegendes Werk: Was ist Kino? Bausteine zu einer Theorie des Films, Köln 1975 (Auswahl aus der frz. Originalausgabe: 4 Bde 1958–62); jetzt neu ediert (mit einem Vorwort von Tom Tykwer): Berlin 2004. – Einführend: Dudley Andrew, André Bazin, New York 1990.

[82] Vgl. z. B. seine Analyse von Vittorio De Sicas „Die Fahrraddiebe" (dt. in: Filmkritik 23 [1979] 209–219). – Vgl. auch Reinhold Zwick, Tiefe in der Wirklichkeit. André Bazins Beitrag zu einer „Theologie des Films", in: ComSoc 28 (1995) 66–89.

[83] Dieu au cinéma. Problèmes esthétiques du film religieux, Paris 1953; ferner bes. Ayfres posthum erschienene Aufsatzsammlung: Cinéma et mystère, Paris 1969. – Einführend: Reinhold Zwick, Das Wirkliche und darüber hinaus. Amédée Ayfres Arbeiten über „Kino und Transzendenz", in: film-dienst 44. Jg., Nr. 12 (1991) 14–17.

[84] Vgl. A. Eichenberger, Approaches to Film Criticism, in: May (Hg.), New Image of Religious Film (s. Anm. 14), 3–16, hier: 11f.

[85] Die Diagnose von Skarics, der populäre Film sei in der kirchlichen Filmarbeit unterrepräsentiert (Popularkino, 182), ist falsch – das Gegenteil ist heute der Fall!

Gregor der Große (540–604)

Der Streit um die gregorianischen Dialoge und neue Perspektiven im Blick auf einen Kirchenvater

Von Stephan Ch. Kessler SJ

Vor 1400 Jahren starb Papst Gregor I. in Rom. Person und Wirken dieses ersten römischen Papstes aus der Bewegung des Mönchtums haben über die Jahrhunderte in Kirche und Welt Spuren hinterlassen. Mit dem Beinamen „der Große" ist Gregor in die Geschichte eingegangen. Doch war dieses ehrende Epitheton in der Geschichte immer wieder umstritten. In den Jahrhunderten der Entstehung und Ausbreitung einer klösterlichen Kultur im lateinischen Westen wurden die literarischen Werke Gregors breit rezipiert. In monastischen Kreisen konnte die Aneignung der Werke Gregors bis zur begeisterten Identifikation mit dem Autor als „Gregorius noster" reichen. Nicht zu Unrecht konnte *Henri de Lubac* aus exegesegeschichtlicher Perspektive sogar von einem „moyen âge grégorien" sprechen.[1] Spätestens mit dem Aufstieg einer universitären Scholastik im Hochmittelalter geriet die theologische Methode des zum privilegierten Kirchenlehrer des lateinischen Westens deklarierten Autors ins Hintertreffen. Der biblisch spirituelle Zugang konnte den scholastischen Kategorien einer systematischen Methode der Theologie nicht standhalten. Mit Beginn des frühneuzeitlichen Humanismus kam der theologische Ansatz Gregors dann in das Kreuzfeuer der Kritik der Reformation und später der Aufklärung. Diese Auseinandersetzungen haben in der Rezeptionsgeschichte Spuren hinterlassen. Im Gefolge der liberalen Traditionen des 19. Jh.s galt Papst Gregor für *Theodor Mommsen* lapidar als „recht kleiner großer Mann", dem ausnahmslos eine zu große Bedeutung zugemessen wurde.[2] Die Bedeutung Gregors als „letztem Römer" auf dem Stuhl Petri und erstem mittelalterlichen Papst, der beim Ausgang der Antike durch seine Vermittlertätigkeit die geistigen Grundlagen des künftigen Europas entscheidend mitbestimmt hat, blieb für die historischen Disziplinen weitgehend unbestritten. Wie kaum ein anderer Bischof von Rom hat Gregor das Bild eines „Musterpapstes" geprägt und als eine „Grenzgestalt" zwischen der römischen und der europäischen Welt für die Kirche beim Ausgang der Antike neue Lebensräume erschlossen, so daß die Papstgeschichte der folgenden Epoche nach dem Urteil des Historikers *Erich Caspar* „nicht anders denn als Biographie Gregors zu fassen" ist.[3]

In der theologischen Forschung der Neuzeit fristete Gregors Gedankengut ein wenig bedeutsames Schattendasein in den Randbereichen von Spiritualität und Mystik. Seine stringent an Schrift und klösterlichem Leben ausgerichtete Methode schien nicht zu einer schultheologisch rationalen oder historisch-kritischen Theologie zu passen. Die Dogmengeschichtsschreibung der liberalen protestantischen Theologie bezichtigte Gregor inhaltlich eines „depotenzierten Augustinismus" und kritisierte seine aktive Förderung „vulgärkatholischer Elemente", z. B. durch seine Verbreitung des Reliquienkults.[4] Die neuere Forschung hat in den letzten drei Jahrzehnten die Akzente deutlich verschoben. Zunehmend wurde vor allem die genuine bibeltheologische Leistung Gregors, seine Originalität gegenüber Origenes, Augustin und anderen Vätern anerkannt und als selbständiger und kreativer Beitrag zur Theologie herausgestellt. Des weiteren kommt seine prägende und keineswegs bloß plump vulgarisierende Rolle als Vermittler patristischer – besonders augustinischer Ideen und Inhalte – deutlich zum Vorschein. Schließlich wird Gregors gestalterischer Beitrag als Übersetzer antiker Geistigkeit und patristisch-monastischer Theologie an das sich ausformende Mittelalter deutlich gesehen. Ohne die inadäquate Meßlatte eines verengten Augustinismusbegriffs wurde die pastorale Umdeutung zentraler Themen patristischer Theologie bei Gregor offenkundig. Besonders im letzten Viertel des 20. Jh.s fand Gregors literarisches Werk verstärkte Aufmerksamkeit und eine wachsende Zahl von Publikationen deutet darauf hin, daß die Beschäftigung mit dem Mönchspapst derzeit „en vogue" ist und für Theologie und Kirche Früchte zeitigt.[5]

Den Reigen der Studien, die einen neuen Zugang zu Person und Werk Gregors erschließen, eröffnete *Claude Dagens* mit seiner aus einer Diss.schrift an der Sorbonne hervorgegangenen Monographie.[6] Dagens konnte auf vorliegende Einzeluntersuchungen u. a. von *Jean Daniélou*, *Henri de Lubac* und *Henri-Irenée Marrou* zurückgreifen und ein überzeugendes Bild von Gregors Kultur und christlicher Erfahrung zeichnen. Hier kündigte sich eine neue Sichtweise Gregors an, die sein kulturelles Umfeld und seine genuine Leistung neutral in den Blick nehmen konnte. Diese Perspektive wurde auf drei internationalen Kongressen engagiert aufgegriffen und interdisziplinär entfaltet: Chantilly (1982), Rom (1990), Notre Dame, Indiana (1993). Diverse traditionelle Engführungen im Blick auf Gregor konnten durch die unterschiedlichen Ansätze der historischen, philologischen und theologischen Disziplin aufgebrochen werden, wie die stattlichen Berichtbde dieser Tagungen eindrücklich belegen.[7] Als hilfreiches und nahezu unerläßliches „instrumentum laboris" legte *Robert Godding* eine umfassende Bibliographie zu hundert Jahren Gregorforschung vor.[8] Dazu kommt die Tatsache, daß beginnend mit der kritischen Ausgabe des Hoheliedkommentars 1963 inzwischen sämtliche Schriften Gregors in kritischen Editionsreihen des Corpus Christianorum und / oder den Sources Chrétiennes zugänglich gemacht wurden. Darüber hinaus wurde auch manche Übersetzung in moderne Sprachen vorgelegt, die den Zugang zum Denken des Kirchenvaters in Zeiten zurückgehender Kenntnis klassischer Sprachen erleichtert.[9]

Leben und Werk Gregors im Licht gegenwärtiger Forschungsergebnisse: Neue Perspektiven

Um 540 oder einige Jahre früher wurde Gregor in einer führenden und begüterten Familie Roms geboren.[10] Seine Vorfahren hatten sich durch Einsatz für die Stadt im öffentlichen Dienst wie auch durch kirchliches Engagement große Verdienste erworben. Verantwortung für den Staat, Kirchendienst und zunehmend auch asketisches Leben gehören seit Kindertagen zu Gregors Umfeld und wurden schließlich zu Koordinaten seines weiteren Lebens. Der Vater Gordianus war im öffentlichen und kirchlichen Dienst als „Regionarius" tätig. Zwei Familienmitglieder waren Bischöfe von Rom und drei seiner Tanten lebten als Asketinnen im Kreis der Familie. Nach dem Tod ihres Gatten hat auch die Mutter Silvia ein asketisches Leben geführt. Ob Gregor ein Nachkomme der geschichtsträchtigen „Gens Anicia" war, muß offenbleiben.[11] Er verbrachte seine Jugend standesgemäß in

[1] Lubac, H. de: Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'écriture 1.2, Paris 1959, 537–548.

[2] Mommsen, Th.: Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I., in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialgeschichte 1 (1893) 43–59: 43.

[3] Caspar, E.: Geschichte des Papsttums, Bd 2, Tübingen 1933, 306–512: 306.

[4] Harnack, A. von: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd 3, Darmstadt 1980, 257–269: 259 (= ND ^{4}1909/10).

[5] Vgl. die beiden Literaturberichte zu Gregor, in: Cistercienser Chronik 104 (1997) 481–486; Zeitschrift für katholische Theologie 121 (1999) 192–197.

[6] Dagens, Cl.: Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes, Paris 1977.

[7] Grégoire le Grand. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) [Chantilly 15.–19. 9. 1982], Hg. J. Fontaine – R. Gillet – S. Pellistrandi, Paris 1986; Gregorio Magno e il suo tempo [XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome, Roma 9.–12. 5. 1990] (Studia Ephemeridis Augustinianum 33/34), Roma 1991; Gregory the Great. A Symposium, hg. v. J. C. Cavadini, Notre Dame, Indiana / London 1995.

[8] Godding, R.: Bibliografia di Gregorio Magno 1890–1989 (Opere di Gregorio Magno. Complementi 1), Roma 1990.

[9] Neben den in unregelmäßigen Abständen erscheinenden Bden der Sources Chrétiennes (lat.-frz.) wurde unter federführenden Herausgeberschaft von Paolo Siniscalco eine lat.-ital. Gesamtausgabe der Werke Gregors in 16 Bden vorgelegt: L'Opera Omnia di Gregorio Magno (Bibliotheca Gregorii Magni, ed. P. Siniscalco et al.), Roma 1992–2001.

[10] Historische und biographische Informationen: Richards, J.: Consul of God. The life and Times of Gregory the Great, London 1980 (dt.: Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit, Graz 1983); Riché, P.: Petite vie de saint Grégoire le Grand, Paris 1995 (dt.: Gregor der Große: Leben und Werk, München / Zürich / Wien 1996).

[11] Pro (aufgrund archäologischer Daten): Ferrua, A.: Gli antenati di san Gregorio Magno, in: Civiltà Cattolica 115 (1964) 238–246; contra: Gillet, R.: Grégoire I. le Grand, in: DHGE 21 (1896) 1387–1420: 1388f.

einem respektablen stadtrömischen Familienpalast am Fuß des Clivus Scauri. Darüber hinaus erhielt er in der kurzen Friedensperiode nach dem Sieg Justinians über die Ostgoten die in Italien damals bestmögliche Ausbildung. Er wurde in Grammatik und Rhetorik unterrichtet und durchlief höchstwahrscheinlich auch eine juristische bzw. verwaltungstechnische Ausbildung, die ihn für eine Karriere im öffentlichen Dienst qualifizierte. Das lang tradierte Vorurteil über Gregor als ungebildeten und stilistisch wie formal im Gegensatz zur klassischen Bildungstradition stehenden Autor ist hinfällig geworden. *Robert A. Markus* bemerkt in seiner biographischen Studie zusammenfassend, daß Gregor im Vergleich zu seinen Zeitgenossen durchaus zur bestausgebildeten Elite seiner Epoche gerechnet werden kann.[12] Nach dem üblichen „cursus honorum" im Staatsdienst erreichte er 573 das Amt eines „praefectus urbi", den höchsten zivilen Rang der Stadt Rom.

Nach dem Tod seines Vaters zog sich Gregor 574/75 von seinen Ämtern wie auch aus dem öffentlichen Leben zurück. Analog zu nicht wenigen seiner Zeitgenossen erlebte und durchlebte er eine „conversio" zum mönchischen Lebensideal. Zunächst verwandelte Gregor den ererbten Landbesitz der Familie auf Sizilien in Klöster. Ab 575 lebt er dann selbst als einfacher Mönch in dem von ihm im römischen Familienpalast eingerichteten Andreaskloster. Diese Zeit beschreibt Gregor im Rückblick verklärt als seine glücklichsten Jahre, in denen er sich in kontemplativer Stille und ungehindert von öffentlichen Verpflichtungen allein dem Studium der Heiligen Schriften widmen konnte. Seit seiner Bekehrung zum Mönchsideal ist die Bibel und ihre Interpretation, besonders die Auslegung alttestamentlicher Schriften, das unumstrittene Zentrum seiner geistig-geistlichen und schriftstellerischen Aktivitäten.[13] In diese frühe monastische Lebensphase (575–579) gehört auch Gregors Auslegung zum Hohenlied (*Expositio in Canticum Canticorum)*, wie *Susanne Müller* aufgrund der ausschließlich kontemplativ-klösterlichen Thematik und im Vergleich mit späteren Schriften stringent nachweisen konnte.[14] Die Ruhe eines zurückgezogenen Mönchslebens mit Muße für das Studium der Schrift konnte Gregor jedoch nicht lange genießen. Schon bald wurde der begabte ehemalige Verwaltungsfachmann in kirchliche Administration mit einbezogen. Ab 579 ist Gregor Mitglied des stadtrömischen Diakonenkollegiums. Da er aufgrund seiner Ausbildung und Erfahrung diesen Aufgaben gewachsen war, sandte ihn Papst Pelagius II. (579–590) in diplomatischer Mission als päpstlichen Botschafter (Apokrisiar) an den kaiserlichen Hof nach Konstantinopel. Nach seiner Rückkehr nach Rom nimmt Gregor das monastische Leben in seinem Hauskloster wieder auf und redigiert in dieser Zeit seine biblischen Vorträge zum Buch Ijob, die er vor einem asketisch gesinnten Publikum in Konstantinopel vorgetragen hatte. In den Jahren 585/86–590 entstand die schriftliche Fassung der 35 Bücher *Moralia in Iob*, auch wenn das Gesamtwerk erst einige Jahre später veröffentlicht wurde.[15] In der Vers-für-Vers-Auslegung der biblischen Gestalt des Ijob interessierte Gregor vor allem, was diese geschlagene und geprüfte Existenz für das engagierte Christenleben auf dem Weg zur Kontemplation zu sagen hat. Ijob wird in Gregors Auslegung als Mensch dargestellt, der, indem er die ihm zufallenden Widrigkeiten und Leiden trägt, zur Weisheit eines ausgeglichenen Lebens gefunden hat. Alle 35 Bücher des Kommentars stellen, trotz langwieriger Exkurse, eine Summe der gesamten Theologie dar, wie Gregor sie verstanden hat. Die Moralia sind eine Enzyklopädie des christlichen Lebens von der Aktion zur Gottesschau, wobei die Logik dieser Summe nicht durch eine äußere Systematik, sondern durch den Text der Schrift vorgegeben wird.

Im Frühjahr 590 wurde Gregor in Nachfolge von Pelagius II. zum Papst gewählt und nach Erhalt der kaiserlichen Bestätigung am 3. September des gleichen Jahres in sein Amt eingeführt. Angesichts des Zusammenbruchs bzw. Wegfalls ziviler Autoritäten infolge der Völkerwanderung wuchsen den Bischöfen und auch dem Bischof von Rom im Laufe des 6. Jh.s zunehmend politische und ökonomische Verantwortung zu. Deshalb mußte sich Gregor neben innerkirchlichen Angelegenheiten wie der Reorganisation der päpstlichen Verwaltung bzw. der verstreuten Landgüter auch um die Versorgung mit Lebensmitteln, um militärische Verteidigung und um Friedensverhandlungen mit den Italien und Rom bedrängenden Langobarden kümmern. Aber auch seelsorglich engagierte er sich gleich zu Beginn seines Pontifikates. Aus der ersten Zeit als Bischof von Rom sind 40 Homilien zu liturgischen Evangelienlesungen (*Homiliae in Evangelia XL*) erhalten, die bewußt als Musterpredigten konzipiert und publiziert wurden.[16] Ebenfalls kurz nach seinem Amtsantritt veröffentlicht Gregor die Pastoralregel (*Regula Pastoralis*). Dieses Werk ist sein pastoral-theologisches Handbuch, in dem er sein Ideal von Machtausübung im geistlichen und weltlichen Bereich entfaltet und aufweist, daß das kontemplativ-monastische Lebensideal mit den Erfordernissen der pastoralen Praxis durchaus zu verbinden ist.[17] Das Modell des wahren Hirten, sei er Seelsorger oder politischer Herrscher, ist nach Gregor der Mensch, dem es gelingt, die Balance zwischen Meditation und Aktion zu finden bzw. die innerlichen und äußeren Tätigkeiten in ein Gleichgewicht zu bringen.

In die erste Hälfte der 90er Jahre gehören zwei Schriften, die wie die Moralia wahrscheinlich erst einige Jahre später publiziert wurden. In den Jahren 593/94 arbeitete Gregor an einem Buch „Über das Leben und die Wundertaten der italischen Väter" (*Dialogorum libri quattuor*) kurz „Dialogi".[18] In der klassischen Dialogform erörtert der Autor mit seinem Gesprächspartner Petrus den pastoralen und pädagogischen Anlaß für diese Schrift: Einige Menschen werden leichter und intensiver durch die Beispielerzählungen von Heiligen zur Nachfolge angeregt als durch pure Bibelexegese: Das Erzählen der Geschichte und Wundertaten eines Heiligen ist für Gregor eine Form der Exegese für einfache Menschen, die keinen Zugang zur Schrift haben. 1987 veröffentlichte *Francis Clark* eine umfassende Untersuchung, in der die „Dialogi" als das geniale Werk eines Fälschers (Dialogist) dargestellt werden.[19] Das Erscheinen dieser Studie wurde von Rez. mit der Explosion einer Bombe verglichen, weil sie mit ihren Thesen an die Grundfesten der Geschichte der religiösen Kultur Europas rührt. Clarks These löste eine lebhafte Diskussion aus, über die weiter unten eigens gehandelt wird. Innerhalb der Werke Gregors bilden die 22 Homilien zum Propheten Ezechiel (*Homiliae in Hiezechielem Prophetam XXII*) einen Fixpunkt für die chronologische Einordnung. Der Autor erwähnt den im Herbst 593 datierten Marsch des Langobardenkönigs Agilulf auf Rom und muß in der Folge wegen der bedrängenden politischen Situation den Plan seiner Auslegungen abändern bzw. endgültig abbrechen.[20] Wie der Prophet Ezechiel, der die Zerstörung Jerusalems und das Exil erleiden mußte, so deutet Gregor seine Situation analog: Ähnlich wie der Prophet Wächter für das Volk Israel war (Ez 3,17), so sieht sich Gregor mittels seiner persönlich-identifikativen Exegese als Wächter der Stadt Rom und der Kirche.[21]

Aus der umfangreichen Korrespondenz während des Pontifikats Gregors sind 848 Schreiben in dem sog. *Registrum Epistularum* auf uns gekommen.[22] Diese Briefsammlung ist eine zeitgeschichtliche Quelle ersten Ranges und vermittelt einen authentischen Einblick in die innere und äußere Entwicklung Gregors. Aus der Korrespondenz erschließt sich das Augenmaß für das realpolitisch und verwaltungstechnisch Machbare.[23] Gregors Weitsicht kommt vor allem in seiner Zuwendung zu den Völkerschaften Europas zum Ausdruck.[24] Als Papst wurde er zu einem konsequenten Organisator der Katholisie-

[12] Markus, R. A.: Gregory the Great and his world, Cambridge 1997, 34f.

[13] Kessler, S. C.: Gregory the Great: A Figure of Tradition and Transition in Church Exegesis, in: Hebrew Bible / Old Testament. The History of its Interpretation I/2, M. Sæbø (Hg.), Göttingen 2000, 135–147; ders.: Gregory the Great (c. 540–604) in: Ch. Kannengiesser: Handbook of Patristic Exegesis (vol. 2), Leiden 2004, 1336–1368.

[14] In Canticum Canticorum: CCL 144, 3–46 (ed. P. Verbraken, 1963); SC 314 (ed. R. Bélanger); dt.: Origenes und Gregor der Grosse: Das Hohelied (Christliche Meister 29), übers. von K. S. Frank, Einsiedeln 1987, 93–129; Müller, S.: Fervorem discamus amoris. Das Hohelied und seine Auslegung bei Gregor dem Großen (Dissertationen. Theologische Reihe 46), St. Ottilien 1991, 234.

[15] Moralia sive Expositio in Iob: CCL 143. 143A. 143B (ed. M. Adriaen, 1979–1985); Gregors Brief aus dem Registrum Epistularum 5,53 (CCL 140,348) belegt, daß die Arbeiten an den Moralia 591 abgeschlossen gewesen sein müssen und die Veröffentlichung durch Widmung und Übersendung 595 stattfand.

[16] Homiliae in Evangelia XL: CCL 141 (ed. R. Etaix, 1999); lat.-dt.: FC 28/1.2 (ed. M. Fiedrowicz, 1997.1998).

[17] Regula pastoralis: SC 381.382 (ed. B. Judic / F. Rommel / Ch. Morel, 1992).

[18] Dialogorum libri quattuor de miraculis patrum italicorum: SC 251; 260; 265 (ed. A. de Vogüé, 1978–1980).

[19] Clark, F.: The Pseudo-Gregorian Dialogues (Studies in the Christian Thought 37.38), Leiden 1987.

[20] Homiliae in Ezechielem Prophetam: CCL 142 (ed. M. Adriaen, 1971).

[21] Homiliae in Hiezechielem 1,11,4–6 (CCL 142,170–172); Kessler, S. C.: Gregor der Große als Exeget. Eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien (Innsbrucker theologische Studien 43), Innsbruck / Wien 1995.

[22] Registrum Epistularum: CCL 140.140A (ed. D. Norberg, 1982).

[23] Giordano, L.: Giustizia e potere guidiziario ecclesiastico nell'Epistolario di Gregorio Magno (Quaderni di Vetera Christianorum 12), Bari 1997.

[24] Markus, R. A.: Gregory the Great and a Papal Missionary Strategy, in: From Augustine to Gregory the Great, ed. R. A. Markus, London 1983, chapter 11.

rung heterodoxer Gruppen und der Missionierung nichtchristlicher Völker. Indem er sich um die kirchliche Integration germanischer Stämme in Italien und um die Bekehrung der Angelsachsen bemühte, wurde er zum Gründer einer europäischen Christenheit, die nicht länger auf den Mittelmeerraum allein beschränkt war. Ab 598 war Gregor beständig durch Krankheit ans Bett gefesselt. Er blieb im Amt bis zu seinem Tod am 12. März 604. In der Persönlichkeit Gregors und in seinem Lebenswerk haben sich antik-römische Traditionen und christliche Werte zu einer fruchtbaren Synthese verbunden. Mit den Begriffen „Pastor" und „Consul Dei" auf seiner Grabinschrift wird der geistliche und weltliche Spannungsbogen seines Lebens treffend umschrieben. In einer Epoche des Untergangs hat der Mönch Gregor sich nicht gescheut, kirchliche und politische Verantwortung zu übernehmen, und so neue Lebensräume erschlossen.

Lange Jahre wurde ein Kommentar über die ersten 16 Kap. des ersten Samuelbuches unter dem Namen *In Librum Primum Regum* als Gregors Werk überliefert.[25] Die Forschung der letzten Jahre konnte aufgrund interner und externer Evidenz nachweisen, daß es sich bei diesem Kommentar nicht um eine authentische Schrift Gregors handelt. In der Textausgabe der Sources Chrétiennes konnte *Adalbert de Vogüé* den Nachweis erbringen, daß dieser sog. Königskommentar im 12. Jh. verfaßt wurde. Ferner konnte er den durch und durch gregorianisch inspirierten Reformabt Petrus von Cava glaubhaft als Autor vorstellen, der zwischen 1141 und 1156 als Abt des süditalienischen Klosters Venosa wirkte.[26] Die in einem Brief Gregors erwähnten exegetischen Werke zum Heptateuch, den Sprichwörtern oder anderen Propheten scheinen verloren zu sein.[27]

Die Frage nach den Dialogen als die Frage nach dem authentischen Gregor

Die Fälschungshypothese für die bisher Gregor zugeschriebenen Dialoge von *Francis Clark* hat in wissenschaftlichen und monastischen Kreisen eine vielschichtige Diskussion ausgelöst und die Beschäftigung mit der spätantiken und frühmittelalterlichen Literatur intensiviert. Verschiedene Impulse dieser teilweise sehr engagierten Kontroverse sollen hier vorgestellt und diskutiert werden.[28] Zwei Jahrzehnte nach dem ersten Auftreten mit der Behauptung, daß die Dialoge kein authentisches Werk Gregors seien, hat Clark eine „Retractatio" seiner These veröffentlicht.[29] Leider ist es dem Autor nicht gelungen, ein neues Werk mit neuen Argumenten vorzulegen.[30] Ohne auf die vorgetragene konstruktive Kritik wirklich einzugehen, wird vielmehr stereotyp die bekannte, leicht modifizierte Fälschungshypothese wiederholt: Die Dialoge seien das Werk eines genialen Fälschers („Dialogist"), der in Rom um die Mitte des 7. Jh.s seine Mirakelgeschichten geschickt mit authentisch gregorianischen Materialien versetzt hat. Diese authentischen Gregorpassagen („Inserted Gregorian Passages; abgekürzt: IGP) habe der „Dialogist" im päpstlichen Archiv unter den unveröffentlichten und den veröffentlichten Werken und Entwurfskizzen des Papstes gefunden. Doch leider können auch diese authentischen Passagen keinen homogenen bzw. – in der Diktion Clarks – von „grotesken und absurden" Wundererzählungen purgierten Gregor vorlegen. Denn es ist eine unausgesprochene Grundintention Clarks, den anerkannten Bibeltheologen und erfolgreichen Mönchspapst Gregor als vernünftigen, von unkritischen Mirakeln befreiten Kirchenvater zu präsentieren.

Wenn sich die Fälschungshypothese Clarks als richtig erweisen würde, bedeutete dies das Zerbrechen einer fast kanonischen, über 1300 Jahre alten literaturgeschichtlichen Tradition, nach der die vier Bücher der Dialoge dem Mönchspapst Gregor zugeschrieben wurden. Unter dem Namen dieses Papstes am Übergang der Antike zum Mittelalter haben die Geschichten und Wunderberichte heiliger Menschen mit ihrer impliziten Konzeption von christlicher Vollkommenheit (Bücher 1–3) und die Ideen zum Leben nach dem Tod (Buch 4) wichtige Etappen der Geschichte des Christentums und der abendländischen Literatur richtungweisend beeinflußt. Mönchtum und Frömmigkeitsgeschichte des Westens verdanken diesem Werk wichtige Impulse.

Die Auseinandersetzung mit den kritischen Einwänden gegen die pseudepigraphische These Clarks ist in dem neuen Buch leider knapp und unbefriedigend ausgefallen. Die entscheidenden Punkte der Kritik werden nur oberflächlich aufgegriffen. Aus den zitierten Beiträgen liest Clark jeweils das heraus, was in das Konzept einer pseudogregorianischen Verfasserschaft paßt. Alternativ werden neue, hypothetische Lösungsversuche vorgetragen: So werden die den Dialogen ähnlichen Wundergeschichten im authentischen Gregorbrief an Rusticiana ohne wirklich stichhaltige Begründung als später, evtl. vom „Dialogisten", angefügter Appendix ausgegeben.[31] Breiter Raum wird dagegen der Zurücknahme der gregorianischen Verfasserschaft für den sog. Königskommentar (1 Sam) durch Clarks Hauptkritiker *Adalbert de Vogüé* eingeräumt. Dieses Kommentarwerk galt bis zur Zuschreibung an Petrus von Cava als Kronzeuge für die Authentizität der Dialoge. Clark deutet diese für seine Gegner „peinliche Entdekkung" als „Verlust der Trumpfkarte" und den Zusammenbruch der Front der Ablehnung gegen die von ihm vertretene Position. Ferner kann man den Eindruck gewinnen, daß Clark zur Unterstützung seiner These jede sich bietende Position wie einen Strohhalm ergreift und eklektisch für seine Zwecke auswertet. So übernimmt er bereitwillig die von *Marylin Dunn* vertretene These einer späteren Abfassungszeit der Dialoge, läßt aber ihre eher spekulative Position, daß diese Schrift außerhalb Roms, gar im englischen Northumbria, verfaßt sein soll, als für seine Zwecke weniger dienlich einfach außer acht.[32]

Der traditionelle Kronzeuge für die Authentizität der Dialoge ist ein Brief an Maximian, in dem Gregor die Absicht eines Buchprojekts über die Wunder italischer Heilige in Aussicht stellt und die Übermittlung von Mirakelberichten erbittet. Dieses Dokument soll nach der These Clarks später als „unterstützende Fälschung" in die Sammlung echter Gregorbriefe eingefügt worden sein.[33] Doch handelt es sich bei der im vermeintlich gefälschten Brief erwähnten Person des Anastasius von (Sub)pentoma keineswegs, wie von Clark behauptet, um eine unhistorische bzw. frei erfundene Persönlichkeit. Dieser Anastasius, dessen Name ebenfalls in den Dialogen erwähnt wird, ist um das Jahr 557 als Abt eines Kloster bei Nepi historisch nachweisbar.[34] Darüber hinaus wird vorgebracht, daß die vermeintliche Abfassungszeit der Dialoge durch Papst Gregor in der ersten Hälfte des letzten Jahrzehnts des 6. Jh.s aufgrund der Tiberüberflutungen und wegen der politischen Verhältnisse unmöglich gewesen sein soll, was aber nicht näher bewiesen werden kann, da trotz großer Bedrängnis auch an anderen Schriften gearbeitet wurde. Aus dem Fehlen der Dialoge bei der Aufzählung der Schriften Gregors im „Liber Pontificalis" und auf einer Werkliste aus der Feder des Gregorkenners Isidor von Sevilla kann ebenfalls nicht einfach geschlossen werden, daß die Dialoge fast ein Jh. nach dem bisher angenommenen Datum 593/4 verfaßt wurden. Die Nichterwähnung der Dialoge in der biographischen Liste des „Liber Pontificalis" muß bei der allgemeinen Verschlechterung der Quellenlage im 7. Jh. keineswegs zwingend bedeuten, daß dieses Werk in Rom unbekannt war. Gegenüber den bibeltheologischen Schriften Gregors wurden die erbaulichen Geschichten der Dialoge eher als ein zweitrangiges Werk erachtet, so daß der Vf. dieser Papstchronik die Dialoge als weniger bedeutend und evtl. unpassend mit der Notiz „multa alia" übergehen konnte.[35]

[25] In Librum Primum Regum: CCL 144 (ed. P. Verbraken, 1963), 47–614.

[26] Grégoire le Grand – (Pierre de Cava), Commentaire sur le Premier Livre des Rois: SC 432 (ed. A. de Vogüé, 1998), 9–28.

[27] Gregor der Große, Registrum Epistularum 12,6: CCL 140A, 975.

[28] Eine referierende Zusammenfassung der Kontroverse aus benediktinischer Perspektive: Eppenschwandtner, M.: Gefälscht oder echt? Die Diskussion um die „Dialoge" Papst Gregors des Großen und damit auch um die Vita des hl. Benedikt (Frühes Christentum. Forschungen und Perspektiven 6), Thaur 2001.

[29] Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues and the origins of Benedictine Monasticsm (Studies in the History of Christian Thought 108), Leiden / Boston 2003.

[30] Vogüé, A. de: Grégoire le Grand est-il l'auteur des «Dialogues»?, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique 99 (2004) 158–161; Kessler, S. C.: The Gregorian Dialogues: A Feature Review, in: American Benedictine Review 55 (2004) 323–328 (= dt. in: Theologie und Philosophie 79 [2004] im Druck); Meyvaert, P.: The authentic ‚Dialogues" of Gregory the Great, in: Sacris Erudiri 43 (2004), 55–130 [im Druck].

[31] Gregor der Große: Registrum Epistularum 11,26 (CCL 140A, 898–901); Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29), 112f.

[32] Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29), 35f; vgl. Dunn, M.: The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages, Oxford 2000, 133.

[33] Gregor der Große: Registrum Epistularum 3,50 (CCL 140,195f); Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29), 179–189; 393–396.

[34] Gregor der Große: Dialogi 1,8 (SC 260,70–72); Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29) 141,181,373; Jenal, G.: Italia ascetica atque monastica, Stuttgart 1995, 193, Anm. 263.

[35] Engelbert, P.: Hat Gregor der Große die „Dialoge" geschrieben?, in: Erbe und Auftrag 64 (1988) 255–265: 264. Hätte Clark diese Kritik zur Kenntnis genommen, hätte sich die gekünstelt wirkende Interpolationstheorie erübrigt; vgl. Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29), 209–211.

Trotz umfangreicher Recherche scheint Clark es sich letztlich zu leicht zu machen, wenn er wegen eines in den Dialogen und bei Isidor vorkommenden agraischen Spezialterminus für eine Sichelsense (*falcastrum*) einfach eine umgekehrte Abhängigkeit behauptet: Der „Dialogist" habe in der Mitte des 8. Jh.s aus Isidors Etymologien abgeschrieben.[36] Im Werkverzeichnis Isidors werden nicht nur Gregors Dialoge nicht angeführt, sondern auch die sicher authentischen Ezechielhomilien finden dort keine Erwähnung. Daraus ergibt sich kein schlüssiger Grund, an deren Authentizität zu zweifeln, sondern eher legt sich die Vermutung nahe, daß der Verfasser diesen Prophetenkommentar Gregors noch nicht kannte.

Clarks Studie gibt an keiner Stelle vor, unparteiisch zu sein, da die pseudepigraphische Grundthese zu Beginn als Ausgangspunkt der Untersuchung eindeutig benannt wird. Einwände verschiedener Kritiker haben Clark gezwungen, seine ursprüngliche Spätdatierung der Dialoge aufzugeben. Auf dem Sektor der externen Kritik und in Datierungsfragen mußte Clark schon früh deutliche Zugeständnisse machen. Die ursprüngliche These, daß die Dialoge „fast hundert Jahre" nach ihrer vermeintlichen Abfassung durch Gregor in den 90er Jahren des 6. Jh.s unbekannt gewesen seien, konnte nicht gehalten werden. Doch bleibt der Unwillen gegen derartige Korrekturen spürbar, wenn z. B. die begründet nachgebesserten Daten jeweils nur in Klammern angegeben werden: „Das Werk stammt aus dem 8. (oder vielleicht sogar aus dem 7.) Jahrzehnt des 7. Jahrhunderts"; ungeachtet der Tatsache, daß die Anspielung auf die Dialoge aus der Fredegarchronik – je nach angenommener Redaktionsstufe aus den Jahren 613/14, 642 oder 658/59 – die Dialoge mindestens nochmals zehn Jahre früher bekannt sein lassen.[37] Clarks gewagten und manchmal sehr hypothetischen Rettungsversuchen seiner pseudogregorianischen Verfasserschaft machen die Lektüre und Auseinandersetzung mit seinen ansonsten interessanten und durchaus spannenden Thesen nicht leicht. Letztlich hat sich Clark gegen jegliche Kritik immunisiert, indem er an verschiedenen Stellen hervorhebt, daß die Konvergenz der überwältigenden Materialfülle von vorgebrachten Argumenten interner und externer Evidenz „einen Schluss begründen, der jenseits von jeglichem vernünftigen Zweifel liegt".[38] Die angeführten Beobachtungen bzw. kleineren Ausstellungen können Clarks Fälschungshypothese zwar nicht einfach entkräften, aber sie machen deutlich, daß die „Gezeitenwende" für die Akzeptanz einer pseudo-gregoriansichen Verfasserschaft immer noch lange auf sich warten läßt. Auch nach der Auseinandersetzung mit Clarks revidierter Studie bleibt es dabei: Die Dialoge gehören zum authentischen Gregor.

Die exegetische Methode als Schlüssel zum Verständnis Gregors und seiner Dialoge

Gregor lebte am Ausgang der Antike in einer sich verändernden Welt des Übergangs, das veränderte auch die Schwerpunkte seiner Theologie und Frömmigkeit. In einer weithin christlich gewordenen Zeit interpretierte Gregor – anders als seine theologischen Gewährsleute der Väterzeit – die Welt mit den Kategorien des Heiligen. Dazu kam das eschatologische Lebensgefühl, in einer alt gewordenen und an ihr Ende gekommenen Welt zu leben („mundus senescens"). Die asketisch-monastische Lebensform, verbunden mit dem Studium der Bibel und dem ausdrücklichen Engagement für Kirche und Staat, ist für Gregor der Interpretationsschlüssel zu seinem Schrift- und Weltverständnis.

Die theologischen Grundlagen seines Weltbildes hat vor allem *Robert A. Markus* überzeugend herausgearbeit. Mit Gregor beginnt in der christlichen Literatur ein Prozeß der Sakralisierung der Welt bzw. der Desäkularisierung des Christlichen, der sich deutlich von den früheren Autoren der Väterzeit unterscheidet und abhebt.[39] Auf dieser theoretischen Basis konnte *Carole E. Straw* das allen Werken Gregor zugrunde liegende Muster einer doppelten Komplementarität entfalten: Aus der dialektischen Gegenüberstellung von Fleisch und Geist bei Paulus wird in der geistigen Welt Gregors eine komplementäre Spannung, in der sowohl das Fleisch wie auch der Geist als aufeinander bezogene, letztlich sich ergänzende Pole betrachtet werden. Diese Komplementarität modifiziert die ursprüngliche Dialektik und schafft das für Gregor typische „doppelte Paradox": Der christliche Weg führt nicht einfach vom verderblichen Fleisch zum höheren Geist. Der wahre Christ, aber auch der Interpret der Schrift muß zum Fleischlichen zurückkehren, um wahrhaft zum Bereich des Geistigen aufsteigen zu können.[40] Durch diese paradoxe Erweiterung des christlichen Vollkommenheitsideals entsteht eine Spiritualität, die sich der Welt nähert und gleichzeitig von weltlicher Korruption frei zu bleiben versucht. In dieser Spannung zwischen dem Streben nach Heiligkeit und dem nüchternen Einsatz für Kirche und Welt beleuchtet *Cristina Ricci* die historische bzw. heilsgeschichtliche Dimension des gregorianischen Weltbilds und hebt das neue Konzept von Zeit und Geschichte in seiner theologischen Bedeutung bei Gregor deutlich ins Licht.[41]

Vor diesem geistig-geistlichen Hintergrund interpretierte Gregor die Bibel. Da Auslegung der Schrift in Gregors Zeit bedeutete, biblische Erzählungen einer christlichen Zuhörerschaft zu erschließen, verwandte bzw. entwickelte er andere Methoden der Schriftauslegung als Origenes oder Augustin. Gregor wollte die Schrift im Blick auf die gelebte Realität eines christlichen Lebens hin deuten und die Welt, das ist seine Lebenswelt, aus dem Licht der biblischen Offenbarung heraus verstehen lernen. Neben den biblischen Schriften ist für Gregor die Welt selbst zu einer Allegorie geworden, die analog zur Bibel eine Innen- und Außenseite besitzt. Sein Interesse an der Exegese ist vor allem die innere Seite der Wirklichkeit, die Themen des christlichen Lebens in asketischer Interpretation.

In dieses Verständnis von Schrift ordnen sich auch die Dialoge ein, auch wenn sie ausdrücklich kein exegetisches Werk darstellen und die Bibel in ihnen eine untergeordnete Rolle spielt. Ihr Gegenstand ist das Leben heiliger Menschen. Gregor ist sich bewußt, daß manche mehr durch lebendige Beispiele als durch trockene Schriftauslegung oder Predigten zu einem christlichen Leben angeregt werden. Deswegen interpretiert er aus pastoraler Verantwortung anstelle der Bibel in den Dialogen Leben und Taten heiliger Menschen seiner Zeit und seines Landes. Entsprechend seinem Welt- und Geschichtsbild sind die Wundertaten dieser Gottesmänner für Gregor die aktuelle und lokale Fortsetzung der biblischen Heilsgeschichte. Der Gott, der in den beiden Testamenten der Heiligen Schrift gesprochen und gehandelt hat, spricht und handelt in den Tagen Gregors durch das tugendhafte Leben und die wundersamen Taten italischer Heiliger des sechsten Jh.s. Deswegen bedeutet für Gregor die Erzählung einer Heiligenvita eine volkstümlichere Form der Schriftinterpretation für Christen, die wegen mangelnder Bildung über keinen Zugang zur Bibel verfügen; denn tatsächlich verwendet er in den Wunderberichten eine analoge Auslegungsmethode wie in seinen ausdrücklichen Schriftkommentaren oder Predigtwerken. Trotz des nicht biblischen Inhalts dieser Heiligenlegenden spielt die Heilige Schrift eine außerordentliche hermeneutische Rolle. Biblische Interpretationsmuster sind der Schlüssel zum Verständnis dieser Wundergeschichten.

Gregor konzipiert die Berichte über die Wundertaten heiliger Männer in den Dialogen nach biblischen Modellvorlagen. Von Benedikt, der Hauptgestalt des zweiten Buchs der Dialoge, werden 40 Wunder berichtet. Gregor schildert Benedikt so, daß sein Verhalten biblischen Protagonisten gleicht, denn der Mönchsvater lebt ganz aus dem Geist dieser Personen. Der Gesprächspartner Petrus faßt den Bericht Gregors über Benedikts Wundertaten zusammen: „Wunderbar und höchst erstaunlich ist, was du erzählst. Das Wasser, das aus dem Felsen strömt, erinnert mich an Mose, das Sichelmesser, das aus der Tiefe des Wassers emporkommt, an Elischa; das Gehen über das Wasser an Petrus; das Gehorchen des Raben an Elija; die Trauer über den Tod des Feindes an David. Wenn ich all das erwäge: Dieser Mann war erfüllt vom Geist aller Gerechten".[42] Der Apostel Petrus als Patron der römischen Kirche wird hier kunstvoll umrahmt von vier Prototypen des Alten Bundes und genau in diesem Gefolge steht Benedikt. Für Gregor ist die Welt zu einer Allegorie geworden, die es nach den gleichen Prinzipien der Schriftauslegung wie die Texte der Bibel auszulegen gilt. Die Dialoge adaptieren in narrativer Form die exegetischen Methoden, die Gregor in seinen Kommentaren und Predigten verwendet. Gregor benutzt das Erzählen von Wundertaten als eine volkstümliche Form der Exegese, die Menschen zum Ziel ihrer kontemplativ-mystischen Vollendung führen soll.

[36] Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29), 214.

[37] Clark, F.: The renewed debate on the authenticity of the Gregorian Dialogues, in: Augustinianum 30 (1990) 75–105: 90; ders.: The ‚Gregorian' Dialogues (wie Anm. 29), 274.

[38] Clark, F.: The ‚Gregorian' Dialgues (wie Anm. 29), 397.

[39] Markus, R. A.: The end of ancient Christianity, Cambridge 1990; ders.: Gregory the Great and his world, Cambridge 1997.

[40] Straw, C. E.: Gregory the Great. Perfection in Imperfection (Transformation of the Classical Heritage 14), Berkeley 1988.

[41] Ricci, C.: Mysterium Dispensationis. Tracce di una teologia della storia in Gregorio Magno (Studia Anselmiana 135), Roma 2002.

[42] Gregor der Große: Dialogi 2,2,8 (SC 260,164–166).

Grundgelegt wird dieses biblische Konzept im Proömium zum Hoheliedkommentar und im Widmungsbrief der Moralia. Dort entfaltet Gregor ausführlich die theoretischen Voraussetzungen seiner Exegese.[43] In diesen ausführlichen Werkeinführungen gibt der Autor eine detaillierte Einführung in die theologische Grundlegung, in die hermeneutische Konzeption und in Struktur und Intention seiner Kommentarwerke. Weil die Menschen in ihrem Alltag mit äußerlichen Dingen beschäftigt sind, ist das menschliche Herz für die innere, geistliche Wahrheit blind geworden und in seinem Tun nur äußerlich-fleischlich orientiert. Diese anthropologischen Grunddaten sind für Gregor der Grund, warum die Menschen die geistig-geistlichen Lehren der Schrift, die zur wahren Kontemplation führen, nicht verstehen und ihnen nicht folgen können. Seit der Vertreibung aus dem Paradies fehlt den Menschen eine geistliche Einsicht („intelligentia spiritalis") für das Verständnis des Gotteswortes. Für Gregor kann diese Entfremdung nur durch beständige Betrachtung der Schrift in einem kontemplativen Leben aufgehoben werden. Die Bibel ist das ausschließliche Heilmittel, das Gott den Menschen gegeben hat, um von der veräußerlichten Perspektive zur Gnade eines innerlichen Lebens der Kontemplation zu gelangen.[44]

Die Bibel besitzt nach Gregor zwei verschiedene Weisen der Mitteilung: Jedes Schriftwort hat gleichzeitig immer eine wörtliche und eine geistliche Bedeutung und ist deswegen gemäß dem Literalsinn bzw. der Allegorese zu interpretieren. Diese Doppelstruktur der Schrift findet ihre Entsprechung in den Lebensformen von Aktion und Kontemplation und in Kirche und Welt. Besonders in seinem Ezechielkommentar entfaltet Gregor die literarische Dichotomie der Bibel zwischen wörtlichem und allegorischem, fleischlichem und geistlichem, historischem und typologischem Verständnis der Schrift. Der Prophet Ezechiel erhält den Auftrag, eine beidseitig beschriebene Schriftrolle zu essen (Ez 2,8–3,4). Diese Begebenheit kommentiert Gregor: „Das Buch der Heiligen Schrift ist innen allegorisch und außen historisch beschrieben. Innen für das geistliche Verständnis, außen für das einfache wörtliche Verständnis, damit sie auch den Schwachen entgegenkommt."[45] Die Aufgabe des Schriftauslegers und des Menschen, der nach der Bibel lebt, besteht darin, ein Gleichgewicht zwischen „äußerlichem Buchstaben" und „innerem Geist" herzustellen. Diese Ausgeglichenheit der Schriftauslegung zwischen geistlichem und buchstäblichem Verständnis und die Balance des Lebens zwischen innerer Kontemplation und äußerer Aktion beschreibt Gregor in vielen Brechungen. Die Gestalt des biblischen Ijob und ähnlich Ezechiel, Benedikt oder andere heiligmäßige Personen erreichen im Ertragen der Prüfungen des Lebens das Ideal der ‚constantia mentis' und verbinden die Höhen der Kontemplation mit dem Dienst an ihren Mitmenschen.[46] Für Gregor sind die Bibel und das Leben analog: Den gleichen Wert, den er als Exeget dem Ausgleich von geistlicher und wörtlich historischer Schriftauslegung entgegenbringt, fordert er in der Lebensführung. So wie einerseits zwischen aktivem und kontemplativem Leben eine Balance geben soll, so soll andererseits das Streben nach innerlich-geistlichem Verständnis der Schrift immer auf der Basis des buchstäblichen Sinnes begründet sein.

Auslegung der Schrift und christliche Existenz sind bei Gregor nie statisch konzipiert, sondern werden als ein dynamischer Wachstumsprozeß verstanden. Ausgehend vom Buchstaben der Schrift bzw. der Realität des Lebensalltags führt alles hin zum kontemplativ-mystischen Verständnis der Bibel und zu einem kontemplativ-aktiven Weltdienst. So wie das Leben mit seinen vielen Dimensionen von Aktion und Ruhe eine dynamische Größe darstellt, ist auch die Schrift eine differenzierte Größe. Die Schrift besitzt nach Gregor verschiedene Grade oder Stufen, die der geistigen und geistlichen Aufnahmefähigkeit der Hörer des Wortes immer entgegenkommt. Ähnlich möchte Gregor aus pädagogischen und pastoralen Motiven mit den Dialogen den Menschen auf ihrem jeweiligen Niveau entgegenkommen.

Dieses dynamische Bibel- und Weltverständnis, verbunden mit dem geistlichen Fortschritt findet eine weitere Ausformulierung in dem typisch gregorianischen Verständnis vom Wachstum der Schrift: „Die Worte Gottes wachsen, während sie gelesen werden – divina eloquia cum legente crescunt".[47] Die Lektüre der Schrift führt nach Gregor zu einem Prozeß des geistlichen Wachstums, das dem jeweiligen Leser angepaßt ist und sie bzw. ihn zum Ausgleich von mystischer Kontemplation und gläubigem Engagement in der Welt führt.[48] Die Bibel unterstützt den Weg zur wahren Kontemplation auf jeder Stufe; denn immer ist sie dem jeweiligen Niveau der Lesenden angepaßt. In narrativer Form adaptieren die Dialoge die exegetische Methode Gregors für die Auslegung seiner Gegenwart.

Gregors Konzept der Schrift- und Weltauslegung wurde zur zukunftsweisenden Methode, die eine Brücke vom patristischen Zeitalter zur monastischen Kultur des Mittelalters geschlagen hat und die ihm und seinen Werken ein bedeutendes Nachleben bereitet hat.[49] Deshalb darf dieser erste Papst aus dem Mönchtum als inspirierende Kraft einer geistlichen Interpretation von Bibel und Welt beim Ausgang der Antike angesehen werden. Seine umfassende exegetische Methode ist ein Schlüssel zum Verständnis seiner Theologie geworden und belegt, daß die umstrittenen Dialoge zum authentischen Gregor gehören. Im Gegensatz zu seinem produktiven Vorbild Augustin war Gregor kein systematischer Denker, er besaß auch nicht die spekulative Kraft eines Origenes, aus dessen Ideen, vermittelt durch Hieronymus, Johannes Cassian und Evagrius Ponticus, er über weite Strecken schöpft. Dennoch hat seine monastisch-biblische und gleichzeitig kirchliche Spiritualität dem Schriftverständnis, der Theologie und auch der Mystik im Abendland einen unverkennbaren Stempel aufgedrückt.[50]

[43] Gregor der Große: In Canticum Canticorum 1–11 (CCL 144,3–14; SC 314,68–88); ders.: Moralia, Epistula ad Leandrum (CCL 143,1–7; SC 32bis 114–134); Kessler, S. C.: Gregor der Große und seine Theorie der Exegese: Die ‚Epistula ad Leandrum', in: L'esegesi dei padri latini (Studia Ephemeridis Augustinianum 68), Roma 2000, 691–700.

[44] Schambeck, M.: Contemplatio als Missio. Zu einem Schlüsselphänomen bei Gregor dem Großen (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 25), Würzburg 1999.

[45] Gregor der Große: Homiliae in Hiechielem 1,9,3 (CCL 142,139); Dagens, Cl.: Saint Grégoire le Grand (wie Anm. 6) 234–237,242.

[46] C. E. Straw, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection* (wie Anm. 40), 236–256.

[47] Gregor der Große: Homiliae in Hiezechielem 1,7,8 (CCL 142,87); vgl. Moralia in Iob 20,1,1 (CCL 143A,1003). Vgl. Johannes Cassian: Conlationes 14,11 (CSEL 13,411); ein ähnlicher Gedanke auch bei Augustinus: Confessiones 13,20,27 (CCL 27,257); 13,24,37 (263f).

[48] Bori, P. C.: L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni, Bologna1987 (frz.: L'interprétation infinie, Paris 1991).

[49] Wollasch, J.: Frühe Bildzeugnisse für das Nachleben Papst Gregors des Großen in Rom?, in: Frühmittelalterliche Studien 36 (2002) 159–170.

[50] McGinn, B.: Die Mystik im Abendland (Bd 2), Freiburg 1996, 63–130: 70.

Allgemeines / Festschriften / Universallexika

Dalferth, Ingolf U.: **Evangelische Theologie als Interpretationspraxis.** Eine systematische Orientierung. – Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 205 S. (Forum Theologische Literaturzeitung 11/12 [2004]), pb € 18,80 ISBN: 3–374–02120–4

Dalferths Studie zu Begriff und Bestimmung evangelischer Theologie ist ein Parallel- und Ergänzungsstück zu seinem groß angelegten religionsphilosophischen Werk „Die Wirklichkeit des Möglichen" (vgl. ThRev 100 [2004], 330–332). Während er die Aufgabe der Religionsphilosophie darin sieht, religiöse Orientierungen menschlichen Lebens angesichts des Unverfügbaren in konstruktiver und kritischer Hermeneutik denkend zu erfassen, konzentriert D. die Denkbewegung christlicher Theologie auf den durch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus in der Kraft seines Heiligen Geistes erschlossenen Glauben. Dabei stimmen Religionsphilosophie und christliche Theologie D. zufolge in der Grundannahme überein, ihren Gehalt weder theoretisch konstruieren, noch apriorisch deduzieren, sondern nur in historischer und empirischer Orientierung an den geschichtlichen Überlieferungszusammenhängen traditionshermeneutisch und phänomenologisch erfassen zu können.

Sowohl als Religionsphilosoph als auch als Theologe grenzt sich D. dezidiert von Konzepten sog. natürlicher Religion oder Theologie ab, die vom konkreten religiösen Vollzug und von gelebtem Glauben abstrahieren und statt dessen rationale Substitute und Surrogate einer vermeintlichen Vernunftreligion produzieren. Wie die Religionsphilosophie kann auch die Theologie ihre Aufgabe nicht durch theoretische Abstraktion erfüllen, sondern nur in der Weise einer kritischen Hermeneutik, welche die Kommunikation des Evangeliums in methodisch geregelter Weise zu verstehen sucht. Damit ist D.s Begriff

evangelischer Theologie bereits im Grundsatz umschrieben: Sie ist eine komplexe und multidisziplinäre Interpretationspraxis, deren verschiedene, in den theologischen Einzeldisziplinen ausdifferenzierte Komponenten in der verständnis- und verständigungsorientierten Hinordnung auf die Kommunikation des Evangeliums ihre wesentliche Einheit finden.

Seinen Vorschlag, die differenzierte Einheit evangelischer Theologie hermeneutisch und von den Interpretationsaufgaben her zu verstehen, die ihr durch die Kommunikation des Evangeliums gestellt sind, entfaltet D. in vier Schritten. In einem *ersten* skizziert er einige Grundzüge der Situation evangelischer Theologie zu Beginn des 21. Jh.s. Dabei wird u. a. auch auf die europäischen Ausbildungsreformvorschläge und die Modularisierungsbestrebungen Bezug genommen, die für die theologischen Fakultäten und Fachbereiche im deutschsprachigen Bereich wohl nicht folgenlos bleiben werden, wenngleich bislang noch nicht einmal über Rahmenrichtlinien hinreichender Konsens besteht. Um die Qualität in Forschung und Lehre zu verbessern und die Vergleichbarkeit zwischen den einzelnen Hochschulen im europäischen Bereich zu sichern, sieht das Bolognadekret bekanntlich anstelle der bisherigen Abschlüsse einheitlich gestufte und weitgehend modularisierte Studiengänge vor, die nach drei Studienjahren zum Bachelor- und nach weiteren anderthalb bis zwei Jahren zum Masterabschluß führen sollen. Wie immer man den Bolognaprozeß im einzelnen beurteilen mag: sollen die aktuellen Studienreformdebatten nicht formale Planspiele bleiben, wird man sich primär über Gehalte und darüber zu verständigen haben, welche Aufgaben und Ziele, Fragestellungen und Verfahren evangelischer Theologie eigentümlich sind und sie zu dem machen, was sie zu sein hat. D.s Bestimmung der Theologie als kritische und methodisch reflektierte Interpretation der christlichen Kommunikation des Evangeliums will zu solcher Verständigung beitragen.

Was die Bestimmung, evangelische Theologie sei die Interpretationspraxis der christlichen Kommunikation des Evangeliums, genau besagt, wird in einem *zweiten* Schritt perspektivenreich und mit hohem Reflexionsaufwand entfaltet. Thematisiert werden der differenzierte Zusammenhang von christlicher Theologie und Kultur, der christliche Glaube und seine Genese, die christliche Kommunikation des Evangeliums, die sich gemäß der responsorischen Gründung des Glaubens im Evangelium nur in der österlich-pfingstlichen Gewißheit der Selbstkommunikation des Evangeliums und des Selbstbewährungsvermögens der offenbaren göttlichen Wahrheit recht zu vollziehen vermag, sowie die komplexe Praxis theologischer Interpretation. In ihr werden, wie eingangs des zweiten Abschnitts gesagt ist, „mittels gemeinsamer Deuteaktivitäten und Gestaltungsverfahren methodisch kontrollierbar drei – an jedem Punkt ineinander greifende – Interpretationsprozesse aufeinander bezogen (...), nämlich: 1. die *Interpretation christlichen Glaubens* anhand der Zeugnisse, die Christen als maßgebliche Auslegung des Ursprungsverständnisses ihres Glaubens anerkennen und an denen sich die Ausbildung christlichen Selbstverständnisses in immer wieder neuen geschichtlichen Situationen maßgeblich orientiert; 2. die *Interpretation christlichen Glaubenslebens* in seinen individuellen und organisierten Formen in einem kulturellen Gesamtgefüge in Geschichte und Gegenwart im Licht des so erhobenen Selbstverständnisses des christlichen Glaubens; und 3. die *Interpretation des jeweiligen kulturellen Gesamtgefüges* in all seinen Dimensionen, einschließlich der Rolle und Funktion christlichen Glaubenslebens in seinen verschiedenen Formen in diesem Gefüge, im Licht der Grundorientierung des christlichen Glaubens." (53)

Als „Reflexion christlichen Glaubenslebens in all seinen Dimensionen des Erlebens, Wissens und Handelns zur Steigerung der Orientierungsfähigkeit und Gestaltungskraft christlichen Lebens" (I. U. Dalferth, Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Freiburg i. Br. 1991, 12) ist christliche Theologie auf verschiedene Aufgabenfelder und unterschiedliche Interpretationsprobleme bezogen, die sie multidisziplinär wahrzunehmen hat. Ihren Ausgang nimmt sie in all ihren Vollzügen von der Kommunikation des Evangeliums in der christlichen Tradition und Lebenspraxis. Sie beschränkt sich aber nicht darauf, Theologie des Christentums in Geschichte und Gegenwart zu sein, sondern entfaltet sich darüber hinaus als, wie D. sagt, Theologie der Welt vom Christentum aus, welche auf den Gesamtzusammenhang menschlichen Daseins ausgerichtet ist. Dabei erstrebt sie in beiden Arbeitsfeldern, die relevanten Phänomene nicht lediglich deskriptiv als historisch-empirische Fakten zu erfassen, sondern interpretiert sie kritisch-theologisch, indem sie deren Weltsinn in der Perspektive coram Deo in Betracht zieht. Darin besteht das wesentlich Theologische christlicher Theologie, für deren evangelischen Charakter die Tatsache kennzeichnend ist, daß „sie die orientierenden Grundunterscheidungen ihrer theologischen Interpretationsperspektive *coram deo* maßgeblich aus der kritischen Interpretation des Evangeliums gewinnt" (130).

Nachdem die Problemdimensionen theologischer Interpretation in einem *dritten* Schritt detailliert erschlossen worden sind, werden in einem abschließenden *vierten* unter dem Gesichtspunkt kanonischen Schriftgebrauchs, kirchlichen Bekenntnisses sowie akademischer Forschung und Lehre die kritischen, historischen, systematischen und praktischen Interpretationsaufgaben evangelischer Theologie benannt und im Sinne einer theologischen Enzyklopädie ansatzweise beschrieben. In ihrer Gesamtanlage praktisch orientiert und auf die christliche Lebenspraxis hingeordnet gewinnt evangelische Theologie ihre innere Einheit in der Differenziertheit ihrer Disziplinen durch konzentrierte Besinnung auf die Kommunikation des Evangeliums, die zu interpretieren ihre Primäraufgabe ist. Wem diese Aufgabenbestimmung auf eine sachliche oder methodische Engführung hinauszulaufen scheint, dem hält D. entgegen, daß es schlechterdings nichts gibt, was nicht unter Bezug auf die vom Evangelium bestimmte Lebenspraxis in der für die Theologie charakteristischen doppelten Interpretationsbewegung vom Evangelium her und auf das Evangelium hin deutend in den Blick gefaßt werden kann und in den Blick gefaßt werden muß.

München Gunther Wenz

Lehmann, Hartmut: **Säkularisierung**. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion – Göttingen: Wallstein 2004. 171 S. (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung, 5), kart. € 21,00 ISBN: 3–89244–820–5

Vom 14.–19. November dieses Jahres veranstaltete die Kath.-Theol. Fakultät Münster ihre traditionelle, alle vier Jahre stattfindende „Theologische Studienwoche" mit dem äußerst aktuellen Thema: „Im Namen Gottes ..." Religion in politischen Konflikten. Die Gesamtthematik wurde im Anschluß an Vorlesungen von Fachleuten aus der ganzen Welt diskutiert. Einer der Gesichtspunkte war der „Fundamentalismus und die Rolle der Religion in politischen Konflikten". Hier hielt der renommierte amerikanische (jedoch aus Spanien stammende) Religionssoziologe José Casanova die einleitende Vorlesung, die Sache wurde in einem der sich jeweils anschließenden Seminare im Beisein von Casanova diskutiert (J. Casanova, K. Gabriel, H. Wagner, J. Werbick).

Man realisierte sofort, in welchen aktuellen Zusammenhängen man sich bewegte. Der in New York an der New School for Social Research lehrende und arbeitende Casanova vertritt schon seit Beginn der neunziger Jahre die eindrucksvolle These vom Wiedererstarken öffentlicher Religionen, und dies in Abgrenzung zu den westlichen Säkularisierungstheorien, die mit einem (weiteren) Absterben der Religion in der Moderne und unter dem Druck der Moderne rechnen. Casanova geht aus von der islamischen Revolution im Iran 1979, von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie u. a. und kommt zu der Einsicht, daß die Religionen aus ihrer vorherigen Privatisierung herausgetreten sind („de-privatization") und nun den Anspruch erheben, sich an politischen Prozessen in den modernen Gesellschaften beteiligen zu wollen. Die machtpolitischen Einflüsse religiöser Überzeugungsträger wirken sich auch auf den administrativen Bereich solcher Gesellschaften aus. So bemerkte man in Europa mit Erstaunen, wie stark die religiösen Kräfte etwa die Regierung Bush in den USA (und die dortige Administration) direkt beeinflussen. Sie waren die treibenden Kräfte im Irakkrieg und haben wohl auch letztlich die Wiederwahl von George W. Bush mitbewirkt. Das alles ist wohl eine eindrucksvolle Bestätigung der These Casanovas auf globaler Ebene und kennzeichnet die europäische Entwicklung, wo Religion nach wie vor meist im Privaten verbleibt, als europäischen „Sonderweg".

Der Bd von Hartmut Lehmann, Honorarprofessor an den Universitäten Kiel und Göttingen und früher Direktor am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen, widmet sich in den Beiträgen dieses Bdes (bis auf eine Ausnahme schon publiziert) dem Phänomen der Säkularisierung und speziell, wie der Untertitel anzeigt, den „europäischen Sonderweg" im Vergleich mit der globalen Entwicklung. Dabei steht die Zentralfrage im Mittelpunkt, ob wohl Europa im Prozeß der Säkularisierung weiter so voranschreiten wird oder ob dieser „Sonderweg" sich nicht der allgemeinen Entwicklung anpassen wird. Vielleicht werden sich aber auch andere Länder und Kulturen dem Weg Europas nähern.

Ein mehr als spannendes Buch, das zwischen theologischen, historischen und religionssoziologischen Perspektiven vermittelt.

Münster Harald Wagner

Schulz, Michael: **Hans Urs von Balthasar begegnen.** – Augsburg: Sankt Ulrich 2002. 174 S. (Zeugen des Glaubens), kt € 11,90 ISBN: 3–929246–82–1

In der Reihe „Zeugen des Glaubens" zeichnet der Dogmatiker von Lugano die eindrucksvolle Gestalt des Baseler Theologen und Philosophen, dessen immenses Werk umfangreicher ist als ein Mensch in seinem Leben zu lesen vermag, wie man einmal bemerkt hat, der aber wie wenige geistliche Gestalten des 20. Jh.s die Kirche beeinflußt hat. Der Bd schildert im ersten Teil, nicht immer frei von Pathos, „Ein Leben im Einsatz Gottes", also den biographisch-geistigen Lebensgang des Patriziersohnes, der von Brüchen nicht frei geblieben ist.

Ausführlich und einfühlsam geht Schulz dem schwierigen Verhältnis Balthasar – Adrienne von Speyr nach. Die Darstellung bleibt auf weite Strecken unkritisch. Das gilt nicht für die Behandlung des Verhältnisses zu Karl Rahner, mit dem der Vf. mit einem Buch in der gleichen Reihe Begegnung stiften will; hier sucht er eine Synthese der beiden Theologen nachzuweisen. Ob Balthasar mit der Darstellung seines gespannten Verhältnisses zum Opus Dei zufrieden wäre, mag man anzweifeln können. Teil II behandelt serienschematisch den Grundgedanken des Œuvres von Balthasar unter dem zutreffenden Kennwort „Herrliche Theologie". Naturgemäß dürfte er der Leserin und dem Leser größere Verstehensschwierigkeiten bereiten. Es gelingt ihm jedoch, in Konzentration der Gedankenfülle auf den trinitätstheologischen Ansatz seines Protagonisten dessen Leitvorstellungen Profil zu geben. Man kann die Theologiegeschichte des letzten Saeculums kaum ohne sie verstehen: Wer einen Zugang sucht, wird mit der Schrift gut bedient. Als Beigaben sind zu registrieren eine Chronologie des Lebens am Anfang, „Lesetips und Kurztitel" am Schluß des Bändchens.

Pentling Wolfgang Beinert

Bibelwissenschaften

Stühlmeyer, Thomas: **Veränderungen des Textverständnisses durch Bibliodrama.** Eine empirische Studie zu Mk 4,35–41. – Paderborn: Schöningh 2004. 471 S., 48 sw. Abb. (Paderborner Theol. Stud., 36), kt € 64,00 ISBN: 3–506–70126–6

„Veränderungen des Textverständnisses durch Bibliodrama. Eine empirische Studie zu Mk 4,35–41" – der Titel der an der Theologischen Fakultät Paderborn als Inauguraldiss. angenommenen Untersuchung stellt pointiert das Forschungsanliegen von Thomas Stühlmeyer dar: Es geht ihm – ein Desiderat gegenwärtiger Forschung aufgreifend – darum, die Wirkung bibliodramatischer Bibelarbeit empirisch zu erforschen. Diesbezügliche Veröffentlichungen der letzten Jahre hat er so gelesen, als bestünde ein Bedarf nach einer empirischen „Absicherung" des Bibliodramas (16). Die Entscheidung, den Untersuchungsfokus auf Veränderungen des Textverständnisses bei den Teilnehmenden eines Bibliodramas zu legen, geht einher mit der Verortung seines Bibliodramaverständnisses als einer Rezeptionsmethode.

In Kap. 1 werden präzise und umfassend zuerst Herkünfte, Entwicklungen und Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Grundtypen und Varianten des Bibliodramas beschrieben und anschaulich mit Tabellen visualisiert, den Abschluß bildet dann der gegenwärtige Stand der Bibliodramaforschung. S. betont sein pastoralpsychologisches Anliegen und ordnet sich selbst dem eher textzentrierten und psychodramatisch orientierten Bibliodrama zu. Um Veränderungen des Textverständnisses der Teilnehmenden untersuchen zu können, legt er in Kap. 2 systematisch dar, welche Festlegungen und Vorentscheidungen er getroffen hat, um dann mit Hilfe standardisierter Fragebögen und quantifizierbar-geschlossener Fragen zu belegen, daß sich in Orientierung an dem päpstlichen Schreiben zur Interpretation der Bibel „die Methode" des Bibliodramas für eine Aneignung der Heiligen Schrift in nicht spezialisierten Kreisen als „nützlich" erweisen kann (91). Mit einer Textwahrnehmung aus exegetisch narrativer Perspektive löst er „bedeutsame" Textelemente als Untersuchungsgegenstand heraus, damit im konkreten Text v.a. die Erzählmuster des Jüngerunverständnisses in den Blick genommen werden können. Im bibliodramatischen Prozeß soll sich rund um das Motiv des Jüngerunverständnisses eine Dynamik entwickeln, die sich aus der Beziehungsspannung zwischen den Jüngern und Jesus ergeben kann und eine Veränderung des Textverständnisses provozieren sollte. Auf der Grundlage festgelegter Textelemente will er dann im Rahmen dieser Dynamik herausarbeiten, ob sich innerhalb des Jüngerunverständnismotivs Veränderungen des Textverständnisses von Mk 4,35–41 empirisch belegen lassen können. Zur Unterscheidung von Rezeptions- und Texteffekten stellt S. acht Hypothesen auf, um letztere in Kap. 3 zu operationalisieren und die jeweiligen Erhebungsinstrumente und Fragebogenfragen zu entwickeln. Innerhalb des Kap.s wird eine Binnendifferenzierung vorgenommen: Den Hypothesen 1–5 legt er als gemeinsamen Fokus zugrunde, daß sie Veränderungen des Textverständnisses der Teilnehmenden als einen Effekt des *gesamten* Bibliodramas zu Mk 4,35–41 erwarten lassen. In den Hypothesen 6 und 7 nimmt er eine Veränderung als Effekt eines ausgewählten Faktors des Rollenspielprozesses, nämlich der Psychodynamik der Verschmelzung mit einer gespielten Rolle an. Für Hypothese 8 gibt es keinen gemeinsamen Fokus mit einer weiteren Hypothese, hier erwartet er Veränderungen als Effekt sozialpsychologisch beschriebener Faktoren im Erzählmuster des Jüngerunverständnisses. In Bezugnahme auf vorher festgelegte Aspekte von Veränderungen des Textverständnisses werden zu fünf unterschiedlichen Befragungszeitpunkten im Rahmen eines Meßwiederholungsdesigns die Hypothesen weitgehend bestätigt. S. weist darauf hin, daß kein klassisches Experimentaldesign zugrunde gelegt wurde und entsprechend aus den Ergebnissen der Arbeit auch keine strengen Kausalitätsaussagen abgeleitet werden können (391). Er kommt in seiner Arbeit zu dem Ergebnis, daß für die Hypothesen 6 und 7, in denen ein Zusammenhang der Intensität der Verschmelzung mit der gespielten Rolle und dem Ausmaß von Veränderungen des Textverständnisses von vor bis nach dem Rollenspiel vorhergesagt worden ist, aufgrund einer zu geringen Anzahl von Beobachtungen die Prognosen weder bestätigt noch widerlegt werden können. Die Hypothese 8 hingegen, in der Veränderungen des Textverständnisses als ein Effekt des Textes selbst bzw. als des dort zu findenden Erzählmusters des Jüngerverständnisses aufgefaßt wurde, konnte auf der Grundlage direkter Selbsteinschätzung der Teilnehmenden weitgehend bestätigt werden. S.s Ziel, mit Hilfe des im Bibliodrama bedeutsamen Rollenspiels Veränderungen im Textverständnis zu bewirken, hat die Erkenntnis hervorgebracht, daß kein quantitativer Kausalzusammenhang zwischen der Intensität der Rollenverschmelzung und dem Ausmaß an Veränderung des Textverständnisses besteht, sondern es zielführender ist, eine Balance von intensiver Verschmelzung bei gleichzeitiger Distanz gegenüber der Rolle anzustreben. Die Arbeit schließt mit Überlegungen zu zukünftig möglichen empirischen Wirkforschungen, indem ein Schema für weiterführende Forschungsvorhaben vorgestellt wird, das er ausdifferenziert in Wirkfaktoren und Wirkbereiche.

S. hat zwar innerhalb eines kriteriologisch klar umrissenen Blicks auf einen begrenzten Textausschnitt empirisch den Vorwurf widerlegt, der Text biete im Bibliodrama „nur" die Projektionsfläche für die Teilnehmenden, am Ende seiner Arbeit entwickelt er dann aber die Vorstellung eines standardisierten Bibliodramas mit abschätzbaren Wirkungen auf Textverständnisänderungen, um „kontrollierend-sichernd ‚Herr' über den biblischen Text und seinen Überwältigungen bleiben zu wollen" (418) – eine Konsequenz, die bei den meisten, wenngleich aus unterschiedlichen Schulen kommenden BibliodramaleiterInnen sicher auf Ablehnung stoßen wird.

S. weist selbstkritisch immer wieder darauf hin, wo sein Ansatz Gefahr läuft, die klassische LehrerInnen-SchülerInnen-Relation von „A beeinflusst B in Richtung eines vorher festgelegten Zieles" zu bedienen. Letztlich hat er stärker die Bemächtigung des Subjekts denn die Ermächtigung zum Subjekt im Blick. Er benennt zwar – Kritik vorwegnehmend – die Fragen derer, die sich stärker als gegenseitige LernpartnerInnen in einem ausgewogenen, gleichberechtigten und wechselseitigen Prozeß von Begegnung (Subjekt-Subjekt-Text-Relation) sehen wollen, ohne jedoch einen Zweifel an seinem ganz anderen Erkenntnisinteresse zu lassen. Für hermeneutisch ausgerichtete ReligionspädagogInnen, die selber am Text und in der jeweiligen Gruppe lernen wollen neu und anders wahrzunehmen, für die Vertrauen insofern eine praxisrelevante Grundvoraussetzung theologisch-christlichen Handelns ist, als sie (auch unerwartete) Kompetenzentwicklung ermöglicht, ist das Ergebnis S.s eher redundant – Veränderungen des Selbstverständnisses der Teilnehmenden in bibliodramatischen Prozessen spart er betont aus. Aber es gibt eben einerseits jene grundsätzliche Skepsis an der Wissenschaftlichkeit bibliodramatischen Arbeitens und für ein solches Frageinteresse handelt es sich hier um eine überzeugende Dokumentation für eine wissenschaftliche Arbeitsweise: „diese vergewissernd-kontrollierende Seite ist eine notwendige Grenzmarke im Fahrwasser des Bibliodramas" (419). Andererseits existiert eben auch jenes utilitaristisch ausgerichtete Bemühen, biblische Texte für vorgegebene katechetische Ziele zu funktionalisieren, und für diesen Rezipientenkreis ist S.s Arbeit mit seiner Vision von einem standardisierten Bibliodrama als effektiver Methode zur Rezeption biblischer Texte mit klaren Zielvorgaben hinsichtlich des zu verändernden Textverständnisses sicherlich sehr überzeugend. Zwiespältig und als offene Frage bleibt, ob man ein solch standardisiertes Bibliodrama will und – nicht zuletzt vom Text her – gutheißen kann!

Münster Gudrun Lohkemper-Sobiech

Exegese NT

Busse, Ulrich: **Das Johannesevangelium.** Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986–1998. – Leuven: Peeters 2002. XIII, 572 S. (BEThL, 162), pb € 74,20 ISBN: 90–429–1100–X

Der stattliche Bd von U. Busse zum Johannesevangelium hat einen eigenen Charakter und von allem etwas: Kommentar, thematische Monographie, Sammelbd und Kompendium. Die jahrzehntelange Beschäftigung des Vf. mit dem Johannesevangelium findet hier ihren Niederschlag und ihre Zusammenfassung. Auf der Basis früherer Aufsätze, die in erweiteter und überarbeiteter Form Eingang gefunden haben, bespricht B. zunächst methodische Fragen, bietet dann

im Hauptteil eine durchlaufende Besprechung der 21 Kap. des vierten Evangeliums und leitet dann über zu den joh Leitmetaphoriken. Der Bd schließt mit einem Anhang, der einen posthum publizierten, nicht näher datierten Aufsatz von E. Haenchen (1894–1975) zum Verhältnis von gnostischer und joh Weltsicht (415–423), ein Abkürzungsverzeichnis (gemeint ist insbesondere die in den Fußnoten abgekürzt zitierte Literatur), reiche Indices und eine Bibliographie zum JohEv für die Jahre 1986–1998 (435–527) enthält.

Die umfangreiche, wertvolle Bibliographie ist thematisch und in chronologischer Entsprechung zu den einzelnen Kap.n des Bdes gegliedert. Den Lesern und Leserinnen des Bdes ermöglicht diese Anordnung ein entsprechendes, vertieftes Weiterstudium. Zugleich eignet sich die Bibliographie auch als Nachschlagewerk, das die Literatur nach Perikopen bzw. Themen aufführt. Bedauerlicherweise erfassen die abschließenden Register nur den Text des Bdes, nicht aber die Bibliographie, die dann noch besser ausgewertet werden könnte.

In der *Einleitung* setzt der Vf. ein mit einer methodischen Standortbestimmung der Johannesexegese: B. weist die teilweise hypertrophe Literar- und Traditionskritik, die große Teile der Johannesforschung des 20. Jh.s auszeichnet, zurück (2f.11f.32–44[1]) und ersetzt dieses Paradigma durch die Ergebnisse „moderner Literaturtheorie" (3; vgl. 3–18.57; vgl. die Stichworte: Intertextualität; synchrone Analyse; Narratologie; rhetorische Strategie). Im Kontext seines Plädoyers für die synchrone Analyse deutet B. auch das Kap. 21 als integralen Bestandteil des JohEv (vgl. 2 Anm. 6; 16.260–271.403). Diesem Urteil, das seine Stärke in der kritischen Abweisung des vermeintlich ‚frühkatholischen' Charakters von Joh 21 hat, und der Interpretation des Imperativs in 14,31 („nur ein Bestandteil des andauernden Diskurses über die Bedeutung der freiwilligen Annahme von Jesu Tod auch für seine ihm nachfolgenden Jünger"; 15; vgl. 211–217) werden nicht alle Johannesforscher folgen wollen. Um so überzeugender sind dann die Hinweise und Beobachtungen zur Kenntnis der synoptischen Evangelien seitens des Evangelisten Johannes (vgl. 3 Anm. 9; 16.233–235). Abschließend spricht B. von einer „exquisiten Neuinszenierung der Jesusgeschichte" (406) durch den Evangelisten Johannes. Positiv setzt B. sich als *Ziel*, in seinen folgenden Ausführungen die literarische, erzählerische, rhetorische und theologische Konsistenz des Endtextes des JohEvs aufweisen und inhaltlich bestimmen zu können. Dies geschieht weithin durch die überzeugenden Hinweise auf die nachösterliche Erzählperspektive (12f) und die ausgefalteten metaphorischen Netzwerke (13) im JohEv. Inhaltlich – und darin besteht eine forschungsgeschichtlich neue These des Vf. – begreift er das JohEv als „die Darstellung eines dynamischen rituellen Prozesses (...): Der johanneische Jesus hebt im krisenhaften Übergang zu seinem Vater, durch Tod und Auferstehung, die Barrieren auf, die den Einzelnen von Gott trennen" (17). B. rekurriert hierzu auf die Ritus-Theorie von Victor W. Turner (1920–1983; vgl. 17.398–401).

Unter dem Stichwort „Horizonte der Auslegung" (= *Kap. A*) findet sich ein zuverlässiger forschungsgeschichtlicher Durchblick über die Johannesforschung des 18., 19. und 20. Jh.s (zu den Themen: Theologie bzw. Christologie; Literarkritik, Religionsgeschichte, Traditionsgeschichte). Es gehört insgesamt zu den Stärken der Johannesforschung von B., auch die weithin vergessene Johannesforschung vor und neben der mit dem Namen R. Bultmann verbundenen Zäsur angemessen zu berücksichtigen. Dazu bezieht sich der Vf. mehrfach auf E. Haenchen, einen frühen Antipoden von R. Bultmann (vgl. 26–32; vgl. hierzu auch die Position von E. Haenchen, der eine gnostische Interpretation des JohEv zurückweist: 415–423).

Kap. B – unter dem etwas umständlichen Titel „Der Diskurs über die theologische Reputation Jesu" – bildet eine „eigene Erzähltext-Analyse des Evangeliums unter der Voraussetzung der Textkohärenz" (14) und hat in weiten Strecken kommentierenden Charakter. Im Durchgang durch die gesamte Textwelt des JohEv, der hier nicht en detail vorgestellt und besprochen werden kann, beschreibt und interpretiert der Verf. die Leserführung und die narrativ vermittelten theologischen Intentionen des Evangelisten. Originell, aber auch diskussionswürdig ist die hier vertretene These, nach der Joh 1–6 so etwas wie „den theologischen Grundkurs des Gesamtwerks" (73; vgl. 321) bildet. Die Auslegung von B. betont durchgehend die biblische Grundierung und Verankerung sowie die jüdische Theologie des vierten Evangeliums, das sich selbst nicht als antijüdisch versteht (vgl. 302–323.411).

Das *Kap. C* stellt die herausragenden, oft noch nicht ausreichend wahrgenommenen metaphorischen Netzwerke im JohEv vor: soziale Metaphern (vgl. 275–289; vgl. hier auch die anregenden und zur weiteren Diskussion einladenden Ausführungen zum Lieblingsjünger: 289–302; vgl. 237 Anm. 667; 270f); die Ehe-Metaphorik (vgl. 108.315–323), die Hirtenmetaphorik (376–389) und die Tempelmetaphorik als „theologisches Zentrum" (323–366; vgl. 92–98). B. gelingt es aufzuweisen, daß die joh Tempelmetaphorik – ähnlich wie die Familienmetaphorik, die J. G. van der Watt (in wechselseitiger Zusammenarbeit mit U. Busse) monographisch bearbeitet hat[2] – im Gesamt des JohEv umfangreichere bzw. weitreichendere Bezüge entfaltet hat, als bisher angenommen wurde (vgl. seine Auslegungen zu Joh 1,14.19–20.29.36.51; 2,13–22; 4,4–44; 6,45; 7,15.37–39; 11,47ff; 14,2–3; 15,1–8; 16,33; 19,14.31–37). Johannes deute „die Jesusgeschichte als ‚Tempel im Vollzug'" (365) und erweise so seinen synthetischen Denkstil „nicht in konkurrierenden, sich gegenseitig ausschließenden, sondern relationalen Kategorien" (365). „Die relationale Christologie des vierten Evangeliums verbindet soteriologisch Himmel und Erde, Anfanglosigkeit und Geschichte, Not und Beistand" (412).

Nicht recht überzeugend fällt die doch recht knapp eingeführte Kategorie des Rituals für die Gesamtinterpretation des JohEvs aus (390–401). Es scheint auch fraglich, ob das JohEv wirklich einen sich langsam entwickelnden und steigernden Konflikt darstellt (vgl. 404f). Wird der Konflikt in seiner ganzen Schärfe nicht schon von Beginn an (einschließlich des Prologs) vor Augen geführt?

Die Johannesforschung wird diesen Bd als wertvolles und anregendes Kompendium gerne und dankbar aufnehmen.

Würzburg Klaus Scholtissek

[1] Vgl. ebd. 43: „Das Denkmodell der historischen Differenz innerhalb eines Textes kauft sich allerdings vom Erklärungsnotstand frei, indem es dem Verf. des Endtextes unverzeihliche Fehler auf inhaltlichem wie formal-literarischem Gebiet vorwerfen kann, unter der Annahme, dass nur die rekonstruierten Grundschriften fehlerfrei seien."

[2] Vgl. J. G. van der Watt, Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John (BIS 47), Leiden 2000 (vgl. ThRv 97, 2001, 284f).

Langner, Cordula: **Pro-Existenz Jesu.** Das Jesus-Bild Heinz Schürmanns: Glaubenszeugnis der exegetischen Reflexion und Ausdruck seiner Jesus-Beziehung. – Münster: LIT 2003. 384 S. (Religion und Biographie, 9), pb € 29,90 ISBN: 3–8258–7009–X

Heinz Schürmann (1913–1999) hat in seinem umfassenden Werk kein Jesus-Buch geschrieben, wohl aber eine Fülle von wegweisenden Aufsätzen zur Rückfrage nach Jesus und zur Rekonstruktion eines Jesus-Bildes. Daher unternimmt diese bei Beutler in Frankfurt verfaßte Diss. „den Versuch, das Jesus-Bild eines großen Exegeten des 20. Jh.s (...) nachzuzeichnen" (10).

Die Arbeit enthält zwölf Kap. und eine knappe Einleitung (10–16). Letztere stellt Thema, Methode und Hermeneutik vor. Dann folgen „1. Die Frage nach Jesus in der ‚Leben-Jesu'-Forschung; 2. Kritik an der ‚Leben-Jesu'-Forschung; 3. Die ‚Neue Frage' als ‚Rückfrage' nach dem historischen Jesus; 4. Von Jesus reden; 5. Darstellung und Einordnung von H. Schürmanns bibliographischem Gesamtwerk; 6. Jesu Verkündigung in Worten; 7. Die Bedeutung der Taten Jesu; 8. Der Anspruch Jesu; 9. Der Tod Jesu; 10. Jesu ‚Pro-Existenz'; 11. Das Jesus-Bild H. Schürmanns".

Kap. 1–3 umfassen die Forschungsgeschichte bis zu Schürmann, Kap. 4 bringt die Hermeneutik; Kap. 5–10 beschreiben sein Jesus-Bild; Kap. 11 bietet die Zusammenfassung.

Die Einleitung ist von besonderem Gewicht. Sie erläutert den Untertitel der Diss.: „Glaubenszeugnis der exegetischen Reflexion". Langner hat den Ehrgeiz, die seit Bultmann sattsam bekannte Vorurteilsproblematik der wissenschaftlichen Exegese neu aufzurollen, und zwar mit der Kommunikationstheorie. Jede Aussage hat einen Sach- und Beziehungsaspekt. Die objektive Exegese analysiert nur den Sachgehalt und läßt den Beziehungsgehalt des Interpreten zum Text als subjektiv außer acht, oder bringt ihn wie Schürmann in separaten, spirituellen, „nicht-wissenschaftlichen" Aufsätzen. An dieser Stelle weist L. leider zu knapp und zu sporadisch auf die gegenwärtigen exegetischen Ansätze hin, die die eigene, subjektive Beziehung in die Exegese einbeziehen, z. B. auf die pragmatische Exegese (14f; 111f; 127–130; 143f; 202; 339f).

Die Rezeptionsforschung z. B. sieht Autor und Hörer/Leser in einer Beziehung, die analog zu der des Auslegers und seiner Rezipienten sein kann. Der heutige Ausleger hat ständig die Möglichkeit, die Nähe und Distanz zu der hypothetischen, historischen Kommunikationssituation aufzudecken, also die rekonstruierte Textpragmatik selbstkritisch zu beleuchten.

Bei der objektivistischen Leben-Jesu-Forschung wird in der Tat diese Möglichkeit zugedeckt, unterschiedliche Auslegungen als historisch möglich und abhängig von der eigenen Glaubensentscheidung zuzulassen. Die Ablösung der jeweils herrschenden Jesus-Bilder ab Reimarus erfolgt nach L. zum einen durch die Verfeinerung der objektivistischen Methodologie, zum anderen durch die Einbeziehung der Kritik des Glaubens des Auslegers (D. F. Strauss). Doch es wird immer nur eine Auslegung zugelassen. Strauss wird zwar von der protestantischen Universitätstheologie hinausgedrängt, so daß sein Ansatz nicht zum Tragen kommt (25f), doch das Aufkommen des Historismus stellt erneut und klarer die Frage nach dem Zusammenhang von Geschichte und Glaube. Von Schweitzer zu Bultmann wird diese Frage anspruchsvoll vertieft, „während das kirchliche Lehramt gerade anfängt, sich mit der Frage nach (historisch-)kritischer Bibelforschung und Jesu ‚Menschsein' zu beschäftigen" (58). Verdienstvoll ist, daß L. bei den forschungsgeschichtlichen Kap. 1–3 jeweils die Stellungnahmen des kath. kirchlichen Lehramtes ausführlich referiert. So wird der kulturelle Rückstand oder katholische Bildungsnotstand sichtbar, in dem sich Schürmann bei seiner Diskussion mit Bultmann befand. Diese konfessionelle Diskrepanz, die heute weitgehend Vergangenheit ist, deckt Schürmann nicht auf. Denn das kath. Lehramt hatte zwar auf der einen Seite die Freiheit der historisch-kritischen Forschung ausdrücklich erlaubt (ab 1943 „Divino afflante Spiritu", 53f), wachte auf der anderen Seite aber repressiv darüber, daß die historisch-kritischen Exegeten die römische Schuldogmatik nicht zu offenkundig in Frage stellten. Doch Schürmann ging es nie um die eigene Sicherheit, das stellt L. wiederholt deutlich heraus, sondern immer um die Sicherung des

Glaubenszeugnisses der Katholiken in der DDR. Dieser Gesichtspunkt wird aber von L. zu wenig gewürdigt, er hätte auch eine neue, hier nicht zu leistende Fragestellung nach „kontextueller Theologie" erfordert. Er vermag vielleicht anzudeuten, weshalb Schürmann seinen Katholiken noch kein elementarisiertes, kritisches Jesus-Buch zumuten wollte.

Kap. 3 und 4 führen dann in die damalige Diskussion um die neuen Oppositionen von „historisch" und „geschichtlich", Suche nach „ipsissima verba" und facta, irdischer Jesus und kerygmatischer Christus, Glaube und Wissenschaft kompetent ein. Gleichzeitig werden diese Unterscheidungen von der gegenwärtigen hermeneutischen Diskussion kritisch befragt. L. stellt die Parallelität der Herstellung eines Jesus-Romans und kritischen Jesus-Buches heraus. Doch der „wissenschaftliche Anspruch" beim Lesen unterscheidet letzteres vom ersteren (127–130). Doch nun müßte noch deutlicher unterschieden werden zwischen unterschiedlichen Leseweisen, die zum einen vom Text und zum anderen von der Aktivität des Rezipienten ausgehen. Richtig wird der implizite Glaubensbegriff geklärt als „fides quaerens intellectus". Es geht um affirmative Bestätigung von Lebenserfahrungen, um ihre kritische Veränderung, um die forschende Metakritik über Erfahrungen (141–145). Doch wie verbinden sich diese Glaubenserfahrungen mit historisch-kritischer Exegese? Diese Anfrage bleibt noch eine Aufgabe für die Zukunft.

Kap. 6–8 erarbeiten dann die wissenschaftliche Position und das spirituelle Anliegen von Schürmann. Die Komplexität arbeitet L. deutlich heraus: „H. Schürmanns Jesus-Bild ist in seiner spirituellen, lebensgeschichtlichen, kirchlichen und wissenschaftlichen Situation aus seinen Erfahrungen, seinen exegetischen Untersuchungen und seinen spirituellen Begegnungen mit Jesus entstanden, es ist demnach ganzheitlich, existentiell, erfahrungsbezogen und auf Beziehung bzw. Begegnung mit Jesus ausgerichtet" (164). Es ergibt sich ein eindrucksvolles Porträt des vorösterlichen Jesus, die eine Skizze anschaulich zusammenfaßt (329): Jesus verkündet mit Worten die Basileia Gottes und seine Abba-Beziehung aufgrund seines besonderen Sohn-Seins. Mit Taten bewirkt er Zeichenhandlungen und seinen Tod und realisiert so das eschatologische Heil. Der besondere Anspruch seiner Basileia-Verkündigung und seines Todes ist die „Pro-Existenz".

Diese Arbeit hat in gründlicher Weise die zahlreichen Aufsätze und Monographien von Heinz Schürmann zu den Fragen der Leben-Jesu-Forschung und der „Neuen Frage" nach Jesus zusammengestellt. Es wird ein konsistentes Gesamtbild entwickelt. L. konnte eindrucksvoll nachweisen, daß Schürmann bis 1999 auf der Höhe der Forschung steht, energisch Kritik an den Quellen betreibt und zugleich seine Grundüberzeugungen des Glaubens nicht revidieren muß. An dieser Stelle übt die Vf.in aber Kritik. Schürmann hätte den hermeneutischen Zusammenhang zwischen seinen Glaubensüberzeugungen und dem Entwerfen des Jesus-Bildes deutlicher explizieren und seine Glaubensüberzeugungen entsprechend vorsichtig revidieren müssen. Doch zur Zeit seiner Hauptschaffensphase, so das immer wiederkehrende Fazit der Arbeit, war diese hermeneutische Selbst-Reflexivität in der Exegese noch nicht üblich und – so ist zu ergänzen – für die kath. Leserschaft eine Überforderung.

Trotz dieser Vernachlässigung der eigenen Standortbeschreibung gelang es Schürmann, eindrucksvolle wissenschaftliche und spirituelle Möglichkeiten des Jesusbildes zu entwickeln, die bis heute maßgeblich nachwirken. Z. B. wurde der Begriff „Pro-Existenz" von Schürmann in die Exegese eingeführt und als ein Konzept ausgearbeitet, das die Heilsbedeutung des vorösterlichen Jesus adäquat umschreibt und mit der traditionellen Hoheitschristologie vermittelt.

Die Arbeit zeugt von hoher selbständiger Kompetenz, das forschende Lesen und Auslegen eines anerkannten Wissenschaftlers aus verstreuten Quellen zusammenzutragen, nachzuzeichnen und kritisch zu würdigen.

Dortmund Detlev Dormeyer

Lohse, Eduard: **Der Brief an die Römer**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 423 S. (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 4), Ln € 59,00 ISBN: 3–525–51630–4

Der vorliegende Bd stellt das fällige Nachfolgewerk zu O. Michels Auslegung von 1955 dar, die bis 1978 immerhin fünf Auflagen erlebt hat, und ist damit insgesamt die 15. Auflage des Röm-Bd.s in der traditionsreichen Reihe „KEK". Der Vf. zählt ohne Zweifel zu den Altmeistern der historisch-kritischen Exegese im Raum der Evangelisch-Lutherischen Kirche, und lange wie kaum ein anderer konnte er Erfahrungen in Wissenschaft und Kirchenleitung sammeln. Ein Kommentar aus seiner Feder, zumal zum Römerbrief, ist ein Ereignis – und weckt Erwartungen. Ich meine, er wird ihnen auf seine Weise gerecht.

Der Kommentar bildet ein textorientiertes Arbeitsinstrument: Einer ausführlichen Literaturdokumentation zum Röm (13–35) und einer knappen „Einleitung" zu Veranlassung und Thematik des Briefes (37–56) folgt die perikopenweise strukturierte und stets am Text entlanggehende Einzelauslegung, der jeweils eine eigene Übertragung des Textes ins Deutsche und zahlreiche spezifische Literaturverweise vorausgehen; eine formale Analyse leitet die Vers-für-Vers-Besprechung ein. An geeigneten Stellen eingeschobene Exkurse erläutern Hintergrund und Bedeutung von Zentralbegriffen paulinischen Denkens (wie *euaggelion* oder *dikaiosyne theou*). Wort- und Sachregister fördern die Handhabung. Dabei zeigt sich die Kommentierung trotz anspruchsvoller theologischer Inhalte gut lesbar geschrieben (und gedruckt) und erweist sich inhaltlich als in sich geschlossen und stringent.

Bereits in der einführenden Sektion, die die ersten Christen in Rom als AdressatInnen in den Blick nimmt und sich völlig zu Recht vorsichtig gegenüber literarkritische Operationen am Text äußert, wird die Perspektive des Auslegers auf den Paulustext unmißverständlich deutlich. Die Absicht des Paulus bei der Abfassung des Briefes bestehe darin, „eine gründlich durchdachte Rechenschaft über die Bezeugung des Evangeliums" (45) vorzutragen, deren Charakter als Zusammenfassung L. als „Summe des Evangeliums" (45.46) bezeichnen kann; es wird also ein strikt *theologischer* Zugang zum Röm beschritten. Mittels des Theologumenons von der Gerechtigkeit Gottes werde die „umfassende Gültigkeit der Rechtfertigungslehre als einzig sachgerechter Auslegung des Evangeliums (...) deutlich herausgestellt und als die ‚summa evangelii' beschrieben" (54), was „die verbindliche Auslegung der frohen Botschaft für Juden und Heiden" (55) aus der Sicht des Paulus beinhalte. Gegenüber dieser in lutherischer Tradition stehenden theologischen Zuspitzung treten in L.s Auslegung die aktuellen Probleme der römischen Gemeinden in den Hintergrund; die konkrete Lage in Rom scheint mir auf diese Weise unterbewertet. (Der auf S. 56 zu findende Hinweis auf die apostolische Autorität des Röm greift freilich bereits zu weit über die Zeit des Briefes hinaus.)

Dieses theologische Hauptinteresse des Kommentars schlägt sich dann auch in dem Exkurs „Neue Erwägungen zur Paulusauslegung" (140–145) nieder, wo sich L. sehr kritisch gegenüber einer „New Perspective on Paul", wie sie von E. P. Sanders eingeläutet und von J. D. G. Dunn entwickelt wurde, äußert, da er hier offenbar die Gefahr einer soziologischen Reduktion der paulinischen Aussagen zum Gesetz sieht. Entgegen der „New Perspective" sei die Frage nach dem Gesetz nicht auf das Verhältnis Juden–Heiden (und dort im Sinne von durch das Gesetz identitätsstiftend gegebenen identity markers) konzentriert, sondern – theologisch – auf das Verhältnis des Menschen zu Gott: Es handelt sich um eine „grundsätzliche Auseinandersetzung ‚Christus – oder Gesetz'" (145).

Notwendigerweise scheiden sich bereits in der Einschätzung des Grades an Situationsbezogenheit der paulinischen Ausführungen im Röm ganz grundlegend die lesenden Geister. Ich würde an dieser Stelle sehr viel weiter gehen als L., sowohl hinsichtlich des Einflusses der konkreten Absicht des Paulus, die römischen Gemeinden für sein Missionsvorhaben zu gewinnen (und das im Angesicht der bevorstehenden, „politisch" äußerst aufgeladenen Übergabe der Kollekte in Jerusalem), als auch im Blick auf potentielle Spannungen innerhalb und zwischen diesen Gruppen, die eine konfliktschwangere soziale Struktur aus „traditionellen" und „liberalen" jüdischen Überzeugungen aufweisen, von der politisch-gesellschaftlichen Bedrohung durch die Machtfaktoren römischer Sozial- und Ordnungsstrukturen ganz abgesehen.

Aber genau an Pauli Stellungnahme zur politischen Lage in Rom (Röm 13,1–7) wird dieser Situationsbezug m. E. besonders deutlich: L. interpretiert die Verse in gut lutherischer Tradition als „die nach Gottes Ordnung geschuldete Achtung gegenüber der staatlichen Gewalt", was ohne Hinweis „auf Verhältnisse in der Hauptstadt des Reiches" eine „auf allgemeine Gültigkeit zielende Argumentation des Paulus" darstelle (358). Mir scheint es kaum vorstellbar, daß Paulus eine fraglose Unterordnung dem Staat gegenüber den von der soziokulturellen Übermacht potentiell bedrohten Jesus-Gruppen in Rom abverlangt, ohne deren (ihm auch selbst vertrauten) Erfahrungen von Unterdrückung ernst zu nehmen; aus der Perspektive Unterdrückter ließe der Text allerlei kritische Untertöne hören.

Aber auch sonst ist L. eher zurückhaltend gegenüber direkten situativen Bezügen, z. B. wenn er den Begriff *euaggelion* ausdrücklich *nicht* aus der Auseinandersetzung mit dem Kaiserkult verstanden wissen will (62f).

Viel lernen läßt sich aus L.s Kommentar über die Theologie des Röm. Bei der ersten Nennung des Zentralbegriffs *dikaiosyne* in 1,17 beispielsweise spürt L. der Semantik in einem Exkurs nach (78–81), in dem er sich innerhalb der Forschung eindeutig positioniert: „Gottes Gerechtigkeit wird darum nicht nur als eine göttliche Eigenschaft begriffen, die auf seine Bundestreue hinweist, sondern als Geschenk, das den Glaubenden – den Juden wie auch den Heiden – zuteil wird (Gen. auctoris)." (81) Wenn die göttliche Gerechtigkeit den „Charakter der Gabe, die von ihrem Geber nicht gelöst werden kann," (81) besitzt, überwindet L. zu Recht eine in der zurückliegenden Forschung diskutierte scharfe Entgegensetzung von Gerechtigkeit als Eigenschaft Gottes (Macht; z. B. E. Käsemann) bzw. Gabe Gottes (Geschenk des Heils; z. B. R. Bultmann).

Sorgfältige Hintergrundinformationen und sachgemäße Auslegungen helfen zum Verstehen des Textes, freilich nicht, ohne daß L. Position bezieht. Den wichtigen Text Röm 3,21–31, der Gottes Gerechtigkeit im Zusammenhang mit dem Gesetz thematisiert und in aller Regel so verstanden wird, daß diese Gerechtigkeit durch Jesu Sühnopfer wirksam wird, erklärt L. (wie schon in seiner Habil. „Märtyrer und Gottesknecht", Göttingen 1955, ^{2}1963) abweichend von einer breiten Auslegungstradition, die den jüdischen Kult des Versöhnungstages als Hintergrund annimmt: Der Begriff *hilasterion* sei aus der zeitgenössischen jüdischen Märtyrerüberlieferung (v. a. 4 Makk 17,21f) zu verstehen im Sinne eines sühnenden Opfer(todes); so ist „Christi Tod ein für allemal geschehen, weil Gott selbst ihn hingab als Sühnopfer" (135).

Ein grundlegendes Problem der Röm-Auslegung stellt nach wie vor die Erklärung der so unterschiedlich anmutenden Aussagen des

Paulus zum jüdischen Gesetz, zur Tora, dar. Daß Paulus das Gesetz „aufrichtet" (3,31), bedeutet nach L., daß Paulus es durch seine Auslegung des Evangeliums „zu seiner eigentlichen Bestimmung bringt" (360). Die jeweilige Einschätzung des Kommentators tritt deutlich an der Behandlung von 13,8–10 hervor (die Liebe als Erfüllung des Gesetzes). Zur Formulierung seines Verständnisses stellt L. dabei „Buchstabe des Gesetzes" gegen „Liebe", die „den ursprünglichen Willen Gottes" freilege (360); im Liebesgebot treten „der tiefste Sinn und die eigentliche Verpflichtung des Gesetzes" hervor, so daß es obsolet wird, „wie im knechtenden Gottesdienst in kasuistischen Bestimmungen" das einzelne Verhalten zu regeln (362). Eine latente Abwertung des Gesetzes läßt sich nicht überhören. – Ob wir nicht im Blick auf heutige Einsichten zum Tora-Verständnis im Frühjudentum zu einer differenzierteren Einschätzung und Sprachfassung der paulinischen Tora-Hermeneutik vordringen müssen, sei abschließend als Anfrage gestattet.

Der Kommentar zwingt zur Auseinandersetzung in vitalen Fragen christlicher Theologie. Das ist gut so. In seiner Herangehensweise und Darstellung ist er eher „klassisch" und steht so für eine Generation von Auslegern, die den Theologen Paulus in den Mittelpunkt exegetischen und kirchlichen Interesses rückten. Daß sich diese Perspektive sozial- und religionsgeschichtlich erweitert, ist ein Prozeß, dessen Früchte sich noch ausweisen müssen anhand eines umfassenderen Zugangs zu dem exponierten, weil artikulierten Vertreter der ersten Christen. Daß hierfür Maßstäbe gesetzt sind, zeigt L.s Kommentierung.

Münster Stefan Schreiber

Lührmann, Dieter: **Die apokryph gewordenen Evangelien.** Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen. – Leiden: Brill 2004. XII, 292 S. (Supplements to Novum Testamentum, CXII), geb. € 85,00 ISBN: 90–04–12867–0

Noch immer spielen christliche Apokryphen gerade auch in der deutschsprachigen Exegese nur am Rande eine Rolle. Dies hängt zumindest zum Teil mit dem Vorurteil zusammen, es handele sich dabei grundsätzlich um epigonale, häretische und auch aus historischer Sicht zweitrangige, letztlich zu vernachlässigende Texte. Stellvertretend für viele mag das Urteil von W. Michaelis stehen, der in seiner einst weit verbreiteten und viel gelesenen Sammlung apokrypher Texte diese pauschal als „epigonenhafte Weiterbildungen und Wucherungen", als einen „Seitenzweig, der, einst kräftig und viele Blätter treibend, später allmählich verdorrt und abgefallen"[1] sei, bezeichnete. Schon aus diesem Grunde ist es von hoher Bedeutung, daß nun mit Dieter Lührmann einer der profiliertesten deutschen Forscher an christlichen Apokryphen einen Überblick und eine Zusammenschau über seine bisherige Arbeit an einigen zum Teil wenig bekannten Evangelien vorgelegt hat.

Bevor L. mit der konkreten Arbeit an Texten beginnt, diskutiert er entscheidende hermeneutische Vorgaben.

Kap. 1 stellt die Frage nach dem Verhältnis zwischen Kanon und „apokryph gewordenen Evangelien". Dabei stellt L. die auch in der bekannten Definition W. Schneemelchers zum Tragen kommende Alternative zwischen kanonischen und apokryphen Evangelien (und damit die im Zusammenhang damit stehenden positiven wie negativen Konnotationen beider Begriffe) in Frage. Sowohl die Bezeichnung als „kanonisch" als auch die als „apokryph" ist den Texten ja erst im Verlauf ihrer Überlieferung beigemessen worden. So fordert L. die präzisere Bezeichnung der Texte als kanonisch wie auch apokryph *geworden* und gibt damit der Exegese schon deswegen einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel in die Hand, weil mit dieser Bezeichnung einerseits klar wird, daß Kanonizität keine Eigenschaft ist, „die den so bezeichneten Evangelien von sich aus zukommt" (2), sondern weil damit auch die Perspektivik der Untersuchung der jeweiligen Texte bewußt zum Tragen kommen kann.

Kap. 2 beschäftigt sich mit dem *Petrusevangelium*, einem Text, zu dessen Erforschung D. L. gerade auch mit der – wenn auch umstrittenen – Zuordnung von neuen Fragmenten Entscheidendes beigetragen hat. Nach einem Überblick über altkirchliche Zeugnisse dieses Werks – Hinweise z. B. bei Serapion von Antiochien, Eusebius von Caesarea, Origenes, Didymus von Alexandrien und Theodoret von Cyrus – diskutiert Lührmann diejenigen Fragmente, die seiner Meinung nach das Petrusevangelium bezeugen. Im Bezug auf den Hauptzeugen, den Akhmim-Codex P.Cair. 10759, korrigiert er die immer noch in vielen Veröffentlichungen begegnende Datierung ins 8. Jh zu Recht ins 6. Jh. Während sich für P.Oxy. 2949 tatsächlich ein Text rekonstruieren läßt, der weitgehend mit den V. 3–5 des Petrusevangeliums aus Akhmim in Einklang zu bringen ist, ergeben sich m. E. mit den beiden anderen Fragmenten P.Oxy. 4009 und P.Vindob. G 2325 Schwierigkeiten. So ist zwar L.s Rekonstruktion des Recto von P.Oxy. 4009, auf dessen 21 Zeilen jeweils nur wenige Buchstaben zu erkennen sind, unübertroffen. V. a. mit Hilfe der Parallele 2Clem 5 gelingt es, einen fließenden und schlüssigen Gesamttext zu rekonstruieren. Ob die Tatsache, daß im rekonstruierten Text ein „Ich" spricht, wo im 2Clem Petrus als Sprecher auftritt, reicht, um das Fragment dem Petrusevangelium zuzuweisen, ist natürlich fraglich. Hier zeigt sich das Problem auch der Zuweisung des Akhmim-Codex selbst, wo der sich dort findende Passions- und Auferstehungstext nur aufgrund des Ich-Sprechers Petrus in V. 60 als Petrusevangelium identifiziert wurde. Tatsächlich ist in der Alten Kirche nie von mehreren Petrusevangelien die Rede – trotzdem sollte m. E. von einem Ich-Sprecher Petrus (v. a. im rekonstruierten Teil von Fragmenten) nicht zu schnell auf das Vorliegen „des" Petrusevangeliums geschlossen werden. Ähnliche Ansätze zur Diskussion bieten die Fragmente P.Vindob. G 2325 oder das inzwischen trotz ausführlicher Recherchen offensichtlich nicht mehr auffindbare Ostrakon Van Haelst 741 – dieses Ostrakon wurde erst durch Lührmann der Vergessenheit entrissen.[2] L. schließt diesen Abschnitt mit Gedanken zur textlichen Entwicklung des Petrusevangeliums, er spricht die Bedeutung alttestamentlicher Motive für die erhaltene Erzählung an, diskutiert die Einführung des „Ich-Erzählers" Petrus und charakterisiert das Werk „Petrusevangelium" treffend als „bewußte Neuformulierung vorhandener Jesusüberlieferung" (102) im 2. Jh.

Kap. 3 bietet die überarbeitete Fassung eines ursprünglich im Jahre 1988 in der Zeitschrift *Novum Testamentum* erschienenen Beitrags zu den griechischen Fragmenten des Mariaevangeliums (P.Oxy. 3525 und P.Rylands 463). Nach einem Überblick über die turbulente Editionsgeschichte der bekannten Fragmente des Mariaevangeliums gibt L. eine Transkription beider Fragmente mit textkritischem Apparat und Übersetzung und kurzer Kommentierung. Als Botschaft des Mariaevangeliums arbeitet er „einerseits die Aufhebung der Geschlechtlichkeit im ‚vollkommenen Menschen', der nicht mehr männlich oder weiblich ist, zum andern das Schweigen als Erlösung" (120) heraus, er datiert den Text ins 2. Jh. Den besonderen gnostischen Charakter des Textes interpretiert der Autor als Hinweis auf Diskussionen innerhalb gnostischer Kreise, darüber hinaus verweist er auf die Betonung der gesetzesfreien Verkündigung im Mariaevangelium. Wichtig ist auch hier der Hinweis, daß bereits die wenigen Zeugen des Mariaevangeliums – neben den beiden griechischen Fragmenten der Gesamttext im koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (BG 8502, 5. Jh.) – eine deutliche textgeschichtliche Dynamik aufweisen: Beispielhaft kann L. hier das manchmal zu wenig beachtete Problem ansprechen, daß die Textgeschichte der meisten Apokryphen ungleich fragmentarischer nachvollziehbar ist als die kanonischer Texte, was um so problematischer ist, da die Texte christlicher Apokryphen meist deutlich weniger stabil überliefert wurden, als die etwa der kanonischen Evangelien.

Kap. 4 – erstmals 1992 in der Festschrift für F. Neirynck erschienen – diskutiert die Bedeutung von P.Köln 255 für das Verständnis des Apokryphons auf P.Egerton 2. Auch hier gibt L. einen pointierten Überblick über wichtige Fragen der Forschungsgeschichte. Der 1987 veröffentlichte P.Köln 255 bestätigt bereits vorliegende Rekonstruktionen von P.Egerton 2. V. a. aber bietet er mit dem nun rekonstruierbaren Satz μηκέτι ἁμάρτανε eine Ergänzung von fr 1r Z. 23 nach Joh 5,14 (am Ende der Heilung eines Aussätzigen). Diese Ergänzung läßt darauf schließen, daß auch die genannte Heilungsszene auf P.Egerton 2 sich als Verbindung synoptischen und johanneischen Gutes erklären lasse. Möglicherweise sei selbst die bisher angenommene Sequenz der Szenen anhand der Reihenfolge ihrer nun besser erklärbaren intertextuellen Verbindungen zum Johannesevangelium zu korrigieren. Was die durch P.Köln 255 notwendig gewordene Neuinterpretation der Aussätzigen-Szene des Egerton-Papyrus ergibt, muß man L.s Erklärung, dies sei nicht auf das vorherige Verhalten des Geheilten zu beziehen (135–136), m. E. nicht unbedingt folgen. Die Aufforderung Jesu an den Leprosen, nicht mehr zu sündigen, am Ende der Szene entspricht m. E. sehr schön der einleitenden Rede des Kranken. Das dort aufscheinende Motiv, daß der Bittende sich lange in der Gesellschaft von Leprosen aufgehalten und mit ihnen sogar gegessen habe, müßte sonst überflüssig erscheinen, läßt sich aber so als Hinweis auf die Sünde, die zur Krankheit führt, interpretieren.

Ein Gesamttext des vielleicht am breitesten die Diskussion um den Wert apokrypher Texte bestimmenden Werks, des Thomasevangeliums, liegt – in koptischer Sprache – erst seit den Funden von Nag Hammadi vor (NHC II 2). Mit Hilfe dieses Fundes konnten damals auch die griechischen Jesuslogien auf den in Oxyrhynchos, dem heutigen El Bahnasa, entdeckten P.Oxy. 1, 654 und 655 zugeordnet und z. T. in verbesserter Weise ergänzt werden. Diesen auf das 3. Jh. zurückgehenden, weniger als der koptische Zeuge bekannten Fragmenten wendet sich L. in Kap. 5 zu. Der Autor zeigt, warum P.Oxy. 654 ursprünglich als Fragment des Hebräerevangeliums angesehen wurde. Obwohl die Zuordnung zum Thomasevangelium nun gesichert ist, zeigen die griechischen Fragmente im Gegenüber zum Koptischen durchaus ein eigenes Profil, dem sich L. nun widmet. Er arbeitet dabei akribisch heraus, daß die griechischen Fragmente für eine ältere Überlieferungsstufe des Thomasevangeliums stehen, die als eigene Textfassung zu begreifen ist. Deutlich gemacht werden hierbei auch Probleme der Engführung des Interesses am Thomasevangelium allein unter form- und literarkritischen Fragestellungen, die mehr und mehr Einzellogien in den Blick nimmt. L. lenkt demgegenüber den Blick auf das Gesamt des Texts. Der Text könne als Korrektur „an einem anderen Verständnis von Christentum" aufgefaßt werden: „einmal die ironische Persiflage der Rede vom ‚*Himmel*reich', zum anderen die Kritik an der Etablierung von Kriterien für christliche

[1] W. Michaelis, Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament (Sammlung Dieterich 129), Bremen [2]1958, xv und xx.

[2] Zu diesen Fragmenten und ihrer problematischen Zuweisung zum Petrusevangelium jetzt ausführlicher: T. J. Kraus / T. Nicklas, Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung [GCS NS 11; neutestamentliche Apokryphen I], Berlin / New York 2004.

Lebensgestaltung in der Art und Weise zu fasten, zu beten und Almosen zu geben oder Speisegebote zu beachten. (...) Alles zusammen weist auf eine Front gegen die spezielle Ausprägung, die die Jesusüberlieferung im Matthäusevangelium erfahren hat. Dabei geht es nicht so sehr um literarische Beziehungen zwischen Texten, sondern um den Konflikt zwischen konkurrierenden Entwürfen, die sich beide auf Jesu eigene Worte berufen" (179). Diese Konfrontation mit dem matthäischen Entwurf des Christlichen sei zwar auch noch im koptischen Text aus Nag Hammadi zu spüren, dort aber bereits in abgeschwächter Weise.

Weniger bekannt als die bisher erwähnten Texte ist die Tatsache, daß die in Tura bei Kairo entdeckten Werke des Didymus von Alexandrien (veröffentlicht ab 1962) eine Vielzahl apokrypher Texte enthalten. L. diskutiert in Kap. 6 einen Hinweis auf das Hebräerevangelium in Didymus' Interpretation von Ps 33,1 LXX – ein Bruchstück, in dem der Levi des Lukasevangeliums nicht mit Matthäus, sondern Matthias identifiziert wird. Von hier aus kann er aufgrund souveräner Quellenkenntnis erstaunliche Verbindungen zu den verschiedensten altkirchlichen Texten herstellen. Ausführlich wird auch die Fassung der Geschichte von der Ehebrecherin, die bei Didymus überliefert ist, diskutiert. Dabei stellt L. die mehrfach geäußerte Meinung, Didymus habe sich auf Joh 8,3–11 bezogen, in Frage. Dies zeigt er u. a. damit, daß das Gerüst der bei Didymus zu findenden Erzählung deutliche Unterschiede zu jeder bekannten Fassung von Joh 8,3–11 aufweist. So zeigt sich etwa, daß die in einzelnen Handschriften der kanonischen Evangelien zu findende Fassung der Perikope keineswegs so alt sein kann, wie immer wieder angenommen wird. Im Vergleich zur bei Didymus erzählten Szene zeige sie sich gerade als „novellistisch" ausgeschmückt. Die Entstehung der Fassung in Joh 8,3–11 verstehe sich also wohl im Zusammenhang etwa mit der Frage einer „zweiten Buße" bzw. Auseinandersetzungen mit montanistischen Anschauungen. Didymus selbst habe die bei ihm erwähnte Szene mit einiger Wahrscheinlichkeit dem Hebräerevangelium und daneben einem weiteren, uns unbekannten Werk (möglicherweise Papias) entnommen.

Kap. 7 geht von dem von A. F. J. Klijn formulierten Konsens aus, daß insgesamt drei „judenchristliche Evangelien" voneinander zu unterscheiden seien, das Hebräer-, das Nazoräer- und das Ebionitenevangelium. L. setzt seine Kritik bereits am Begriff „judenchristliche Evangelien" an. Dieser sei aus einem Verständnis der kanonischen Evangelien heraus formuliert, das sich heute nicht mehr halten lasse. Von hier aus diskutiert er noch einmal die äußerst komplexe Quellenlage und kommt zu folgendem Schluß: „Angesichts solcher differenzierter Zusammenhänge erweist sich der Oberbegriff ‚judenchristliche Evangelien' als von Hieronymus ausgehende Suggestion, die jeglichen strukturierenden Wert für die Darstellung verloren hat. Zu den apokryph gewordenen Evangelien gehören das Evangelien [sic] der Ebionäer und, so weit die Fragmente dem 2. Jh. zugeordnet werden können, das Hebräerevangelium. Beim Nazaräerevangelium hingegen handelt es sich um eine aramäische Übersetzung des 3. oder erst 4. Jh.s, als im griechischen wie im lateinischen Bereich bereits bewußt von einem Kanon gesprochen wurde und erst recht im Mittelalter." (257)

Kap. 8 schließt sich direkt an 7 an und verfolgt die Spuren des Einflusses von Hieronymus' Aussagen bei Gotthold Ephraim Lessing, Friedrich Schleiermacher bis Heinrich Julius Holtzmann und von hier aus in die historische Jesusforschung des 20. Jh.s. Dabei plädiert er erneut dafür, den Oberbegriff „judenchristlich" nicht zuletzt deshalb fallen zu lassen, weil er falsche Hoffnungen etwa im Bezug auf die Möglichkeiten, die judenchristliche Evangelien für das jüdisch-christliche Gespräch böten, wecke. So gibt L. hier nicht nur einen klassischen Forschungsüberblick. Er zeigt die Wurzeln einiger „großer" exegetischer Fragen des 19. und 20. Jh.s auf, zeichnet ihre Entwicklungen nach und erweist damit exemplarisch auch die Zeitbedingtheit historischer Exegese.

Immer wieder zeigt sich L. als Meister der Kenntnis antiker christlicher Quellen. Gleichzeitig überblickt er im Detail die ältere wie die aktuelle Forschungsgeschichte. So läßt sich dieser Bd nicht nur als eine Fundgrube von Informationen über einige der interessantesten apokryph gewordenen Evangelienfragmente des frühen Christentums bezeichnen. Vielleicht erscheinen manche der – immer vorsichtig und zurückhaltend vorgebrachten – Thesen des Autors etwas spekulativ, sie sind aber immer höchst anregend. Dabei zeigt L. immer wieder exemplarisch, welche Pionierarbeit weiterhin für das Verständnis vieler frühchristlicher Texte – und damit der Vielfalt des antiken Christentums überhaupt – möglich ist und notwendig bleibt. V. a. aber wird dieses wichtige Buch hoffentlich weiter helfen, pauschale Aburteilungen christlicher Apokryphen als bedeutungslos und zweitrangig mehr und mehr zu überwinden. Dafür gibt es nicht nur eine Vielzahl interessanter Textbeispiele und Interpretationen an die Hand, sondern auch wichtige Ansätze entsprechender hermeneutischer Schlüssel.

Regensburg Tobias Nicklas

Schmid, Hansjörg: **Gegner im 1. Johannesbrief?** Zu Konstruktion und Selbstreferenz im johanneischen Sinnsystem. – Stuttgart: Kohlhammer 2002. 335 S. (BWANT, 8. Folge, 159), kt € 35,00 ISBN: 3–17–017599–8

Die Freiburger Diss. von Hansjörg Schmid geht neue Wege. Und sie hat sich ein anspruchsvolles Ziel gesetzt: Die Rekonstruktion des joh Sinnsystems. Am Beispiel der exegetisch hochkontroversen Frage nach der Identität und theologischen Verortung der Gegner, die im 1. Johannesbrief angesprochen werden (als einer klassischen *crux interpretationis* der Auslegung des 1 Joh), erprobt Sch. einen neuen Zugang zur Textauslegung, der die Erkenntnisse des Konstruktivismus und der Systemtheorie auf die Auslegung des Neuen Testaments anwendet. Das Ergebnis seiner Analysen lautet: Gegner, gegen die sich der Verfasser des 1 Joh wendet, gibt es allein *im Text*, genauerhin im „joh Sinnsystem", nicht aber in der realen Lebenswelt des Verfassers und seiner Adressaten.[1]

Auf dem Weg zu dieser These, die weitreichende Konsequenzen für die Auslegung des JohEv wie des 1 Joh (sowie die exegetische Forschung insgesamt) hat, bespricht und rezipiert Sch. konstruktivistische und systemtheoretische Positionen, die er über eine Analyse literarischer Kommunikation (Sprechakte und Leseakte) literaturwissenschaftlich auswertet. Die folgenden exegetischen Passagen stellen in detaillierten Analysen die sogenannten ‚Gegnertexte' 1 Joh 2,18–27 und 4,1–6 vor. Ein besonderes Kennzeichen seiner Interpretationen ist die intertextuelle Lektüre dieser Passagen im Licht verwandter Texte im JohEv. Der Vf. fährt dann fort mit der Besprechung weiterer potentieller ‚Gegnertexte' und einer ebenfalls gründlichen Besprechung der „Hauptthemen von 1 Joh in systemimmanenter Lektüre" (bes. Eschatologie und Ethik). Die innovative Monographie schließt mit einer Auswertung und aussagekräftigen Registern.

Sch. setzt ein bei dem wenig befriedigenden Befund, daß die bisherigen Versuche, die ‚Gegner' in 1 Joh zu identifizieren, zu keinem konsensfähigen Ergebnis führen (vgl. auf S. 303 die Graphik, die die aktuelle Forschungssituation vor Augen führt: Sch. unterscheidet zwischen einer judenchristlichen Christologie, einer Trennungschristologie und einer doketistischen Christologie als gegnerischer Position, der er seine eigene „unpolemische Lesart" gegenüberstellt). Die aporetische Forschungssituation führt Sch. zu einer erheblichen Problematisierung einer exegetisch zuverlässigen Rekonstruktion von gegnerischen Positionen, auf die sich ein Text bezieht. Über manche Vorgänger, die vor einer vorschnellen Gleichsetzung und Übertragung von textlicher und zeit- bzw. gemeidegeschichtlicher Wirklichkeit warnen (K. Berger, J. M. G. Barclay; K. Backhaus), hinausgehend zielt Sch. darauf, ein *non-polemical reading* von 1 Joh zu etablieren, das ohne jede gemeindegeschichtliche Kontextualisierung auskommt (in diesem Sinne auch D. Neufeld[2]). Damit wendet sich der Vf. gegen alle Versuche, das JohEv und die drei Johannesbriefe gemeindegeschichtlich auszulegen. Die gegenwärtig verbreitetste These sieht 1 Joh als „situative Krisenintervention und Korrektur einer falschen Auslegung des JohEv" (16). Sch. hingegen verzichtet ganz auf eine (ebenfalls notorisch umstrittene) Chronologie der joh Schriften und setzt an deren Stelle den Hinweis auf intertextuelle Bezugsmöglichkeiten zwischen 1 Joh und dem JohEv, die in beide Richtungen funktionieren (das JohEv als Hypotext des 1 Joh et vice versa; vgl. 31–34.124.162.284). Ziel seiner Interpretation ist nicht die Erklärung bzw. Erhellung einer außertextlichen Situation (in die hinein gegebenenfalls die Polemik des Autors spricht), sondern die Fragen: „Wie funktioniert der Text? Welche Grenzen zieht der Text und in welchem Zusammenhang stehen diese Grenzen?" (20). Diese von ihm als „unpolemische Lesart" bezeichnete Lektüre des 1 Joh hält er ausweislich der von ihm vorgelegten exegetischen Analysen einer gemeindegeschichtlichen Auslegung für überlegen.

Methodisch wählt Sch. ein rezeptionsästhetisches Intertextualitätsmodell, das nicht die zeitliche Entstehung (hier von JohEv und 1 Joh), sondern die Leseraktivität in den Blick nimmt: So fungiert das Corpus Johanneum als ein „Raum der privilegierten Kontexualisierung der in ihm dargebotenen Teiltexte" (31; Zitat von G. Steins[3]). Innerhalb des Corpus Johanneum kommt dem JohEv und 1 Joh die Funktion von Basistexten für 2 und 3 Joh zu. Gattungsgeschichtlich ordnet Sch. das JohEv am ehesten der biographischen Literatur zu, 1 Joh bestimmt er als „*Grundlagendokument* der joh Gemeinde" (46). Gerade diese offene Gattungsbestimmung des 1 Joh und die Abweisung der Textsorte Brief (zwar sind Merkmale eines Briefes vorhanden, diese sind aber nicht vollständig; vgl. 42–44) werden Rückfragen provozieren.

[1] Vgl. auch H. Schmid, Gegner werden gemacht. Neutestamentliche, religionsgeschichtliche und aktuelle Perspektiven: ZKTh 124 (2002) 385–396.

[2] Vgl. D. Neufeld, Reconceiving Texts as Speech Acts. An Analysis of 1John (BIS 7), Leiden 1994.

[3] G. Steins, Die ‚Bindung Isaaks' im Kanon. Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg 1999, 81.

Seine methodische Position sichert der Vf. ab, indem er das Corpus Johanneum insgesamt als ein „selbstreferentielles Sinnsystem" (N. Luhmann) bestimmt, das nicht einfach im Sinne eines erkenntnistheoretischen Positivismus Wahrheit im Sinne der Übereinstimmung von Welt und Wissen beansprucht, sondern das (konstruktivistisch) eine Wirklichkeitsdeutung hervorbringt, die als Handlungswissen an gelingenden Lebenswegen orientiert ist (*Viabilität*; vgl. 48). Angewendet auf Texte, hier das JohEv und 1 Joh, ergibt sich die Konsequenz: *„Ein Text ist also eine Wirklichkeitskonstruktion und keine Abbildung"* (53). Auf diesem Hintergrund wird 1 Joh als „Strategie" verstanden, „das joh Sinnsystem zu konservieren" (54). Die Theorie des selbstreferentiellen Sinnsystems (vgl. 58–63) bringt es mit sich, auch Aussagen über Gegner nicht fremd-, sondern eben selbstreferentiell zu lesen. Für 1 Joh heißt dies: „Die polemische Fremdreferenz von 1Joh" „dient nicht der Beschreibung des anderen, sondern der Systembildung durch Abgrenzung" (63). Da Kommunikation als Medium des joh Sinnsystems unter systemtheoretisch-konstruktivistischen Vorzeichen nicht als Informationsübermittlung verstanden werden kann, wird der Blick frei für die Analyse und Interpretation von möglichen *Sprech- bzw. Leseakten*: Das JohEv und 1 Joh bieten ihren Lesern je unterschiedlich, aber komplementär eine Wirklichkeitsdeutung an, die sie selbst mit-konstituieren und übernehmen sollen (vgl. 64–77). Aber kann man wirklich davon sprechen, daß 1 Joh den Leser einlädt, „ein Sinnsystem zu konstruieren und mit der eigenen Lebensweise ins Gespräch zu bringen" (76)? Ist nicht im Gegenteil das Sinnsystem des JohEv wie des 1 Joh längst weitgehender festgelegt, als es die konstruktivistische Theorie zuläßt?

Mit dem genannten theoretischen Rüstzeug ist der Rahmen vorgestellt und reflektiert, der für die folgenden exegetischen Analysen herangezogen wird, und es muß sich zeigen, ob diese Ideen die Auslegung der Texte tatsächlich erhellt und vorantreibt oder ihnen ein vorgefertigtes Prokrustesbett überstülpt:

Die exegetischen Ausführungen zu 1 Joh 2,18–27 und 4,1–6 sind gleichmäßig und exegetisch ‚konventionell' aufgebaut (Syntax, Struktur, Kontext, Semantik). Innovativ deutet Sch. beide Passagen in ihren Zusammenhängen als Exkurse, die die Funktion haben, das im Kontext angesprochene Thema bzw. die mit diesem Thema verbundene Einstellung bzw. Handlungsweise (vgl. 1 Joh 2,17 für 2,18–27; 3,23 für 4,1–6) nachdrücklich zu verstärken (vgl. 91–95.148–151). Die ‚Gegner'-Aussagen in beiden Passagen, die inhaltlich das gleiche Anliegen vertreten (vgl. 153–155), sind weder Leitthemen des 1 Joh insgesamt, noch Leitaussagen innerhalb der beiden Perikopen, sie beziehen sich auch nicht auf eine außertextliche Wirklichkeit, sondern dienen funktional der eschatologischen und ethischen Leitperspektive des 1 Joh. Nach Ansicht des Vf. stehen in 1 Joh die christologischen und die Gegner-Aussagen nicht für sich, sondern sie erhöhen die Dringlichkeit der Leitaussagen (vgl. 92 u. ö.).

Gleichwohl scheint die Formulierung: in 1 Joh „2,18–27 steht die Gegnerfrage also nicht im Vordergrund und beschränkt sich auf vage, allgemeine Anspielungen" (89) doch die massiven Aussagen in 2,18–19 zu sehr zu relativieren. Auch die Einschätzung, die apokalyptischen Topoi in 2,18–27 (vgl. „letzte Stunde"; „Spaltung"; Gegner als „Antichristoi"; „Verheißung"; „Irreführende") haben ‚nur' „illustrativen Charakter" (95) für die eschatologische Zeitansage in 2,17 greift möglicherweise zu kurz. Hier besteht die Gefahr, inhaltliche Zusammenhänge zwischen Christologie, Eschatologie und Ethik in ein Gefälle zu bringen, das der joh Theologie so nicht gerecht wird. Die Thesen, im JohEv komme der Ethik im Gegenüber zur Christologie eine weitaus geringere Rolle zu, während 1 Joh umgekehrt die Ethik viel stärker herausstelle und die Christologie nur funktional einsetze (vgl. 92.151.185.204.277–283), ist so m. E. sowohl für das JohEv wie für 1 Joh kontrovers zu diskutieren (282 und 286 betont Sch. hingegen den inneren Sachzusammenhang zwischen Ethik, Christologie und Theologie). Auch die noch weitergehende These, die christologische Kontroverse „als *Stellvertreterkonflikt und Projektionsfläche* für die ethische Problematik, die den Leser in 1Joh primär beschäftigt" (282) zu deuten, ist zwar genial, aber vielleicht doch nicht zutreffend.

Anregend sind die jeweiligen intertextuellen Auslegungen von 1 Joh und dem JohEv: 1 Joh 2,18–27 wird mit Joh 20,31; 14,6 und 8,19 und 10,24.30 sowie besonders 6,60–71 (= „metareflexive Klimax" von Joh 6; 116–118) in Beziehung gesetzt. Betont das JohEv den Zusammenhang von christologischem Glaube und Gabe des ewigen Lebens, so 1 Joh den Konnex von Ethik und Lebensgabe (vgl. 127). Inhaltlich geht es nach Sch. sowohl in Joh 6,60–71 als auch in 1 Joh 2,22–23 um ein und dieselbe christologische Aussage, die im JohEv narrativ und in 1 Joh reflexiv dargestellt werde (125). Joh 6,60–71 und 8,21–59 werden als Hypotext zu 1 Joh 4,1–6 gelesen (vgl. 155–162). Dabei wird der joh Dualismus insgesamt mit guten Gründen nicht als kosmologisch-ontologischer, sondern als christologischer (Entscheidungs-)Dualismus gedeutet (1 QS 3,13–4,26 ist nicht metaphysisch-dualistisch, wohl aber deterministisch zu verstehen; vgl. 181).

Sch. interpretiert im Sinne seiner Gesamtthese auch die Verse 1 Joh 1,6.8.10; 2,4.6.9; 4,20 und 5,6–8 „unpolemisch", d. h. nicht als Verse, die gegnerische Positionen zu erkennen geben bzw. sich mit solchen auseinandersetzen (vgl. 186–204). 1 Joh 5,6–8 erweist sich in seiner Auslegung als „integrativer christologischer Höhepunkt von 1Joh" (204). Zusammenfassend deutet Sch. die sogenannten ‚Gegner'-Texte in 2,17–28 und 4,1–6 als Reflexionen innerhalb des joh Sinnsystems, die nicht gemeindegeschichtlich, sondern *systemimmanent* gelesen werden können und wollen.

Als Schlüssel für das Hauptthema des 1 Joh verweist er auf Joh 13,1–30 bzw. die joh Abschiedsrede 13–17 insgesamt, die proleptisch auf diejenige Situation blicken, die auch für 1 Joh kennzeichnend ist (210). Dabei entfalte und vertiefe 1 Joh die ethischen Grundlinien und die Geistverheißung, die in Joh 13–17 grundgelegt sind. Überzeugend verweist Sch. dann auf die übereinstimmenden eschatologischen Aussagen im Joh und in 1 Joh, deren präsentisch-eschatologische Linie mit Recht nicht gegen deren futurisch-eschatologische Akzente ausgespielt werden darf, sondern gerade durch die Ethik in 1 Joh zusammengehalten werden (220–231). Sch. entfaltet dann in umsichtigen Ausführungen die ethischen Leitthemen in 1 Joh und dem JohEv: „Sünde als innere Annäherung an die Systemgrenze", „Liebe als positives Prinzip des Systems" sowie „Welt und äußere Abgrenzung durch Gegenbilder" (die Gegenbilder werden als personalisierte Antithesen zum joh Sinnsystem entworfen: Gegner, Kosmos, ‚die Juden', vgl. auch die „Götterbilder" in 1 Joh 5,21). Treffend wird dabei herausgestellt, daß die joh Grenzziehungen nicht absolut, sondern durchlässig sind, da die Liebe als Ziel des joh Sinnsystems eine universale Reichweite hat (vgl. 183.287–289).

Bei der inhaltlichen Auseinandersetzung mit den Thesen von Sch., die oben schon angedeutet wurde, sind Fragen zu stellen: Welche erkenntnistheoretischen Implikationen hat der Konstruktivismus und werden diese gegebenenfalls bejaht? Läßt sich nicht doch mehr zur Situativität des 1 Joh sagen, als es bei Sch. systembedingt möglich ist? Wenn Sch. in bezug auf Joh 13–17 und 1 Joh von derselben, „in den Blick genommenen Situation des Lesers" (210) spricht, kommt doch wieder die Adressatensituation ins Spiel. Auch wenn Sch. diese Adressatensituation weit bescheidener erkennen zu können glaubt, als das andere Ausleger des 1 Joh in Anspruch nehmen, läßt offensichtlich auch eine gemäßigt konstruktivistische Interpretation des joh Sinnsystems auf mögliche Adressaten schließen – diejenigen Leser nämlich, die dieses Sinnsystem kennen, denen dieses Sinnsystem erneut und mit der Absicht der Verteidigung vor Augen gestellt wird.

Es besteht kein Zweifel, daß Sch. eine hochinteressante, innovative und im besten Sinne des Wortes herausfordernde Studie vorgelegt hat, die zum ersten Mal mit dieser Konsequenz den Konstruktivismus und die Systemtheorie für die Auslegung neutestamentlicher Texte fruchtbar gemacht hat.

Würzburg Klaus Scholtissek

Dogmatik

Johann Sebastian Drey: Praelectiones dogmaticae 1815–1834. Mit textkritischem und sachbezogenem Apparat, Verzeichnissen und Registern, hg. und eingeleitet v. Max Seckler. Editorisch bearb. v. Winfried Werner. – Tübingen und Basel: Francke 2003. XVIII, 125*, 775 S. (Johann Sebastian Drey: Nachgelassene Schriften, 2), geb. € 129,00 ISBN: 3–7720–2491–2

Just zum 150. Todesjahr Johann Sebastian Dreys (1777–1853) konnte Max Seckler nunmehr den zweiten von Winfried Werner mit großer Sorgfalt editorisch bearbeiteten Bd der „Nachgelassenen Schriften" Dreys der Öffentlichkeit übergeben. Das in zwei Teilbden erschienene Werk enthält die „Praelectiones dogmaticae", d. h. die Dogmatik-Vorlesungen, die der erste Dogmatiker der Katholischen Tübinger Schule selbst zu Papier gebracht hat und die ihm in den Jahren 1812 bis 1834 als Manuskriptvorlagen für den Vortrag der Dogmatik an der Friedrichs-Universität Ellwangen (1812–1817) und – nach deren Aufhebung – an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen (1817–1838) dienten. Wer sich bislang anhand von Primärschriften mit der Dogmatik Dreys befassen wollte, war auf das mühsame Studium der in der Bibliothek des Tübinger Wilhelmsstifts aufbewahrten drei Handschriftenbände mit den drei Fassungen von „Praelectiones dogmaticae" aus der Feder Dreys verwiesen, von denen jeder je eine Fassung seiner Dogmatik-Vorlesungen enthält, und zwar die zweite, die dritte und die vierte Fassung; die erste Fassung ist als in sich geschlossene Texteinheit nicht auf uns gekommen. Die drei Handschriftenbde liegen nunmehr in der vorliegenden kritischen Edition erstmals komplett transkribiert vor und eröffnen somit nicht nur dem engeren Kreis von Drey-Forschern, sondern einer breiteren theologischen Öffentlichkeit die Möglichkeit, Drey verstärkt auch als Dogmatiker wahrzunehmen.

Für die Einordnung der „Praelectiones dogmaticae" in das theologische Gesamtwerk Dreys und für das Studium und Verständnis der Textedition ist die Lektüre der in der 125 Seiten umfassenden Einleitung zum ersten Teilbd abgedruckten Beiträge von Hg. und Bearbeiter sehr empfehlenswert, teilweise sogar notwendig.

Drey ging in erster Linie als Apologetiker bzw. – so wie er diese Disziplin verstand und konzipierte – als Fundamentaltheologe in die Theologiegeschichte ein. Dies rührt vorzüglich daher, daß Dreys große Publikationen „Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System" (Tübingen 1819) und das in drei Bden erschienene

Werk „Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung" (Mainz 1838–1847) den theologischen Grundlegungs- und Grundlagendisziplinen gewidmet waren. Demgegenüber spielt seine Dogmatik theologiegeschichtlich eine untergeordnete Rolle – und dies, obwohl die Dogmatik sein Hauptfach war und er schon zu seinen Lebzeiten als führender Dogmatiker galt. Wiewohl Drey schon bald nach Aufnahme seiner Professur an der neu gegründeten Universität Ellwangen den Plan zur Veröffentlichung sowohl eines „Handbuch[s] der christlichen Dogmatik" als auch „Eine[r] pragmatische[n] Geschichte des katholischen Dogmensystems" faßte, kam es doch nie zur Einlösung dieses Vorhabens, so daß seine Dogmatik letztlich unveröffentlicht blieb. Auf Gründe und Hintergründe geht Seckler in einem ersten einleitenden Beitrag „Die Praelectiones dogmaticae im Licht der Publikationspläne Dreys" ein.

Die zentrale Bedeutung des Faches Dogmatik im Kontext der von Drey zu vertretenden systematisch-theologischen Disziplinen untersucht der Hg. in einem zweiten Beitrag „Die Dogmatik im akademischen Lehramt Dreys". Hier weist Seckler auch auf zwei wichtige Grenzen von Dreys Vorlesungsmanuskripten hin: Drey war in der Gestaltung seiner dogmatischen Vorlesungen nicht ganz frei; so war er behördlich dazu verpflichtet, die Dogmatik gemäß dem Lehrbuch von Engelbert Klüpfel „Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum auditorum" (Pars I–II, Wien ^{3}1807) vorzutragen. Wie weit sich Drey von Klüpfel hat beeinflussen lassen, wäre im einzelnen zu untersuchen. Daß sich Drey zunehmend von Klüpfels Konzept absetzte, zeigen seine „Praelectiones dogmaticae" selbst. Allerdings hat sich Drey im Vortrag der Dogmatik kein zu enges Korsett anlegen lassen, wie ein Vergleich der „Praelectiones dogmaticae" mit den bis heute leider unveröffentlichten studentischen Vorlesungsmit- und -nachschriften zeigt. Aus diesen, als Beispiel wird in einem ersten Anhang die Disposition einer Dogmatik-Vorlesung Dreys von 1828/29 gemäß der Vorlesungsnachschrift von Caspar Fuchs (1829) abgedruckt, läßt sich entnehmen, daß Drey in den Vorlesungen mündliche Ergänzungen und Erläuterungen anfügte, die sich in den „Praelectiones dogmaticae" nicht finden. Das Verhältnis zwischen den „Praelectiones dogmaticae" und dem aus den studentischen Mit- und Nachschriften mit zu rekonstruierenden tatsächlichen Vortrag im Hörsaal weist zwar eine enge Verbindung, aber keine schlechthinnige Deckungsgleichheit aus; die „Praelectiones dogmaticae" bieten das formale Gerüst und die inhaltliche Grundlage für die faktisch gehaltenen Vorlesungen. Insofern stellen die „Praelectiones dogmaticae" und dementsprechend auch die vorliegende Textedition nicht einfach *die* Dogmatik Dreys dar. Wie das von Drey projektierte „Handbuch der christlichen Dogmatik" ausgesehen hätte, läßt sich nicht allein mit dem Verweis auf seine eigenen Vorlesungsmanuskripte beantworten. Eine Rekonstruktion seiner Dogmatik müßte – wie Seckler zu Recht feststellt – darüber hinaus die studentischen Mit- und Nachschriften seiner dogmatischen Vorlesungen sowie das literarische Gesamtwerk Dreys, besonders seine zahlreichen Abhandlungen und Rezensionen, v. a. in der von ihm mitbegründeten „Theologischen Quartalschrift" mit berücksichtigen. Das in einem zweiten Anhang zu diesem Beitrag aufgeführte „Verzeichnis der von Drey während seiner Lehrtätigkeit in Ellwangen (1812–1817) und Tübingen (1818–1846) angekündigten Vorlesungen (mit chronologischer Einordnung der bis jetzt bekannten studentischen Kolleg-Manuskripte zu den Dogmatikvorlesungen Dreys)" informiert übersichtlich über die von Drey vorgetragenen dogmatischen und anderen systematisch-theologischen Vorlesungen während seiner gesamten akademischen Lehrtätigkeit.

Obgleich die „Praelectiones dogmaticae" bereits in dem seit 1865 in Gebrauch befindlichen allgemeinen Benutzerkatalog der Bibliothek des Wilhelmsstifts geführt wurden, wurden diese doch erst seit Beginn des 20. Jh.s nach und nach „entdeckt". Hierüber und über die weitere Forschungsgeschichte zur Dogmatik Dreys informiert der dritte Beitrag Secklers „Zur Entdeckungs- und Rezeptionsgeschichte der Praelectiones dogmaticae".

Ein vierter, nur eine halbe Seite umfassender Beitrag Secklers befaßt sich mit der knappen „Publikationsgeschichte der Praelectiones dogmaticae".

Unter Berücksichtigung der einschlägigen Forschungsliteratur folgt in einem fünften einleitenden Beitrag von Winfried Werner eine eingehende „Beschreibung des Manuskripte der Praelectiones dogmaticae", wobei die Handschriften zunächst knapp im Blick auf ihre äußere Form und ihren dinglichen Zustand und sodann ausführlich unter inhaltlichen und formalen Kriterien beschrieben werden.

Der folgende Beitrag Werners bietet eine für die weitere Erforschung der Dogmatik Dreys anregende und wichtige „Beschreibung" der in den beiden vorgelegten Teilbden freilich nicht enthaltenen „studentischen Kolleg-Manuskripte zu den Praelectiones dogmaticae", unter denen sich auch die Vorlesungsmit- und -nachschriften so prominenter späterer Professoren wie Heinrich Joseph Wetzer und Carl Joseph Hefele finden. Diese eröffnen dem Leser präzisere „Vorstellungen sowohl von der inhaltlichen Seite wie auch von der sprachlichen Eigenart von Dreys dogmatischen Vorlesungen im Hörsaal" (Teilbd I, S. 93*). Für die weitere Erforschung der Dogmatik Dreys sind diese Handschriften von beträchtlicher Bedeutung.

Der von Seckler und Werner gemeinsam verfaßte „Bericht zu dieser Edition der Praelectiones dogmaticae" weist den Leser schließlich in die editorischen Richtlinien zu Textgestaltung und Transkription sowie in die Gestaltung des textkritischen und des sachbezogenen Apparates ein. Das Studium dieses Beitrages ist für das Verständnis der verschiedenen editorischen Zeichen, Zusätze und der sehr präzisen Apparate unabdingbar notwendig.

Die in der vorliegenden Edition abgedruckten dogmatischen Vorlesungsmanuskripte Dreys zeigen deutlich, daß diese noch keineswegs literarisch fertig ausgearbeitet sind – und aus der Sicht Dreys so gewiß nicht druckreif waren. Völlig zu Recht schreibt Seckler: „Wir befinden uns hier in der Werkstatt eines Konstrukteurs, der noch an der Ausfertigung seiner Entwürfe arbeitet, deren Konstruktionsprinzipien aber bereits genau feststehen" (Teilbd I, S. VIII). Die „Praelectiones dogmaticae" weisen infolge des jeweils mehrmals wiederholten Vortrags im Hörsaal mehrere Überarbeitungsschichten in Form von Randbemerkungen, Ergänzungen am Seitenrand und zwischen den Zeilen sowie Streichungen auf. Alle drei Fassungen sind, von kleineren Textpassagen abgesehen, in lateinischer Sprache abgefaßt.

Inhaltlich gesehen enthält der erste Bd der „Praelectiones dogmaticae" eine bis auf Sakramentenlehre und Eschatologie vollständige Dogmatik, bestehend aus einer kurzen Einleitung in die Dogmatik, einer Gottes- und Trinitätslehre, einer Schöpfungslehre, einer Lehre vom Sündenfall, einer Christologie und einer Soteriologie; die Ekklesiologie behandelt Drey grundsätzlich nicht innerhalb der Dogmatik, sondern im Rahmen der Apologetik. Nach Ausweis dieser Edition umfaßt auch der zweite Bd eine, von Sakramententheologie und Eschatologie abgesehen, thematisch vollständige Dogmatik, die nach einer „Praefatio" in zwei große Teile zerfällt, von denen die „Pars prior" der „Theologia", d. h. der Gottes- und Trinitätslehre gewidmet ist, während die „Pars secunda" die „Oeconomia", d. h. die Heilsgeschichte behandelt in den Einzeltraktaten Schöpfungstheologie, Lehre vom Sündenfall, Christologie und Soteriologie. Der dritte Bd schließlich besteht nach einer „Praefatio" und einer Einführung in die Dogmatik – wie der zweite – aus zwei Teilen: die „Pars prior" beinhaltet wiederum unter der Überschrift „Theologia" eine Gottes- und Trinitätslehre, die „Pars Altera" mit der Bezeichnung „Oeconomia" über die Einzelthemen des zweiten Bdes hinaus eine Sakramentenlehre und eine Eschatologie. Dazu kommen umfangreiche „Annotationes" zur Soteriologie, zur Rechtfertigungslehre, zur Gnadenlehre, zur Sakramentenlehre und zur Eschatologie. Alle drei Bde von Dreys „Praelectiones dogmaticae" orientieren sich von der Ordnung der Gegenstände her an der Heilsgeschichte. Alle drei Bde weisen ferner Dreys Anliegen einer Vermittlung von Vernunft und Geschichte, von aufgeklärtem Anspruch auf Rationalität und positivgeschichtlichem Christentum aus. Dem dient die vom ersten bis zum dritten Bd durchgehaltene Verbindung der Positivität des Christentums mit deren spekulativ-theologischer Durchdringung im Lichte der Reich-Gottes-Idee als der Grund- und Zentralidee des Christentums.

Hg. und Bearbeiter der Edition haben eine originalgetreue Wiedergabe der „Praelectiones dogmaticae" vorgelegt, die dem Leser einen präzisen Eindruck von den Schreibgewohnheiten Dreys und den Charakter eines transkribierten Autographs vermittelt. Zum Zwecke der Sicherung, Erläuterung und Erschließung der Textgestalt wurde die Edition mit einem textkritischen und einem sachbezogenen Apparat ausgestattet, der aufgrund seiner Positionierung am jeweiligen Seitenende stets mitgelesen werden kann. Dazu kommen verschiedene Abkürzungs- und Literaturverzeichnisse sowie Register.

Mit der vorliegenden kritischen Edition von Dreys „Praelectiones dogmaticae" ist deren Hg. und Bearbeiter ein wichtiger Beitrag für die Drey-Forschung gelungen, die mit Hilfe dieses Werkes verstärkt in die Lage versetzt wird, Drey neben seiner unbestrittenen Bedeutung

für die Fundamentaltheologie auch als profilierten Dogmatiker zur Kenntnis zu nehmen.

Vechta Raimund Lachner

Kirchengeschichte

Der Passauer Vertrag von 1552. Politische Entstehung, reichsrechtliche Bedeutung und konfessionsgeschichtliche Bewertung, hg. v. Winfried Becker. – Neustadt a. d. Aisch: Degener & Co. 2003. 208 S. (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, 80), geb. € 28,80 ISBN: 3–7686–4221–6

Der vorliegende Bd vereinigt die elf Beiträge, die auf einem Symposium an der Universität Passau gehalten wurden, das aus Anlaß des 450. Jahrestages des Passauer Vertrages am 7. und 8. Juni 2002 im Rahmen einer Jubiläumsfeier stattfand. Wie bedeutungsschwer dieses Vertragswerk auf dem Weg zum Augsburger Religionsfrieden von 1555 war, ist nur auf dem Hintergrund der grundstürzenden Ereignisse seit 1530 zu würdigen. Denn auf dem Augsburger Reichstag von 1530 trat deutlich zutage, daß die Glaubensspaltung vollzogen war und nicht mehr durch Kompromißformeln überbrückt werden konnte – sie war irreversibel. Der Reichstagsabschied vom 19. November 1530 wurde, wie in Worms 1521, ohne die protestantischen Stände erlassen; diese hatten bereits zwei Monate zuvor den Reichstag verlassen. Er stellte alle kirchlichen Neuerungen von Reichs wegen unter Strafe, sagte der alten, das heißt katholischen Kirche den Rechtsschutz des Reiches zu und gebot die Restitution der säkularisierten Kirchengüter und der alten kirchlichen Verhältnisse bis zum 15. April 1531. Widerstand wurde als Landfriedensbruch mit der Reichsexekution bedroht. Die protestantischen Stände beantworteten den Augsburger Abschied mit dem im thüringischen Schmalkalden geschlossenen „Schmalkaldischen Bund". Als politische Organisation der protestantischen Reichsstände bildete dieses militärisch-politische Widerstandsbündnis den stärksten Gegenspieler des Kaisers bis zu seinem Sieg über die Schmalkaldischen am 24. April 1547 bei Mühlberg an der Elbe. Karl V. glaubte nun, die Religionsfrage durch Reichsgesetz ordnen zu müssen, zumal die Evangelischen ihre Teilnahme am Konzil abgelehnt hatten. Dies geschah auf dem „geharnischten Reichstag" zu Augsburg (1547/48) durch das sogenannte „Augsburger Interim", auch „kaiserliche Zwischenreligion" genannt. Vom Kaiser als provisorische Kompromißlösung gedacht, stellte es eine neue „vergleichende" Bekenntnisformel bis zur endgültigen Entscheidung durch das Konzil dar. Das Interim blieb jedoch eine unbefriedigende Lösung für beide Parteien, und in beiden Lagern erhob sich Widerspruch. Das eigentliche Übel lag darin, daß hier noch einmal Gegensätze verschleiert wurden, die nicht mehr durch Kompromißformeln verschleiert werden konnten.

Zwei Jahre nach dem „geharnischten Reichstag" begann die Opposition gegen den Kaiser sich erstmals in großem Stil zu organisieren. Der skrupellose Kurfürst Moritz von Sachsen, der dem Kaiser seinen Aufstieg verdankte, wechselte die Fronten und lief zu den Truppen der Fürstenopposition über. Im März 1552 fiel der König von Frankreich im Westen ein, und noch im selben Monat traten auch die deutschen verbündeten Fürsten in Aktion. Als politisches Programm verkündeten sie Freiheit für das Evangelium, fürstliche Libertät anstelle viehischer spanischer (habsburgischer) Servitut, Befreiung der gefangenen Fürsten und immerwährenden Religionsfrieden. Der Überfall geschah so überraschend, daß der Kaiser seine Truppen nicht rechtzeitig heranführen konnte. Die verbündeten protestantischen Fürsten drangen über Augsburg bis an den Bodensee und nach Innsbruck vor. Karl V. mußte in höchster Eile fliehen. Das Konzil in Trient löste sich auf. Nun war deutlich geworden, daß an eine militärische Lösung der Religionsfrage nicht mehr gedacht werden konnte. Karl V. begann jetzt zu resignieren. In der Religionsfrage waren seine Bemühungen gescheitert, nicht zuletzt durch die Politik der Päpste.

Die Vermittlung zu den rebellierenden Reichsfürsten und den Abschluß eines Religionsfriedens überließ der Kaiser deshalb seinem Bruder Ferdinand I. Am 2. August 1552 wurde in Passau, einer überkonfessionell angesehenen Stadt gelehrter Humanisten, zwischen Ferdinand I. (für Kaiser Karl V.) und Kurfürst Moritz von Sachsen (für die Fürstenopposition) der Friede geschlossen. Dieser Passauer Vertrag hob das Augsburger Interim auf und gewährte den Anhängern der Augsburger Konfession Duldung bis zum nächsten Reichstag, obwohl man sich über den nicht mehr begrenzten Religionsfrieden bereits einig war. So ebnete der Passauer Vertrag, den Leopold von Ranke als „unermessliches Glück für Deutschland" bewertete, den Weg zum Augsburger Religionsfrieden von 1555. Er schuf eine diplomatische Basis für die europäische Friedensordnung, die Grundlagen für eine friedliche Kohabitation von Katholizismus und Protestantismus in Deutschland. Seit dem Ausbruch der Reformation war mit den Passauer Vereinbarungen erstmals ein Dokument der Einigung geschaffen worden. Doch dauerte die Reise von Passau nach Augsburg auf der konfessionspolitischen Landkarte noch gut drei Jahre.

Das von Winfried Becker herausgegebene Kompendium enthält die neuesten Forschungsstand referierenden Beiträge: Eike Wolgast, Die Religionsfrage auf den Reichstagen 1521 bis 1550/51; Volker Henning Drecoll, Verhandlungen in Passau am 6. Juni 1552: Eine Einigung in der Frage der Religion?; Maximilian Lanzinner, Passau als Verhandlungsort; Albrecht P. Luttenberger, Politische Kommunikation, Neutralität und Vermittlung während des Fürstenaufstandes 1552; Günther Wartenberg, Moritz von Sachsen und die protestantischen Fürsten; Alfred Kohler, Kaiser Karl V. und der Passauer Vertrag; Anton Schindling, Der Passauer Vertrag und die Kirchengüterfrage; Alexander Koller, Der Passauer Vertrag und die Kurie; Helmut Neuhaus, Der Passauer Vertrag und die Entwicklung des Reichsreligionsrechts: Vom Nürnberger Anstand zum Augsburger Religionsfrieden; Jörg Haustein, Das Verhältnis der Konfessionen um die Mitte des 16. Jh.s. Ein europäischer Vergleich; Winfried Becker, Der Passauer Vertrag in der Historiographie. Ein Personen-, Orts- und Sachregister schließt den Bd ab, der sich als Standardwerk zum Passauer Vertrag, seiner Vorgeschichte, seines Verlaufs, seiner Bedeutung und Rezeption erweisen wird.

München Manfred Heim

Müller, Winfried: **Die Aufklärung**. – München: Oldenbourg 2002. X, 150 S. (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, 61), brosch. € 19,80 ISBN: 3–486–55764–5

Der vorliegende Bd folgt dem bewährten Konzept der „Enzyklopädie Deutscher Geschichte". In einem ersten Teil wird ein enzyklopädischer Überblick über Begriff, Ort und Programm der Aufklärung als „ständeüberwölbendes Paradigma der Bürgerlichkeit" (15), ihre neuen voluntaristischen Assoziationen, die Wege ihrer Verbreitung und ihre Hauptaktionsfelder „Weltdeutung" sowie „Regieren und Verwalten" gegeben (1–61). Teil 2 wendet sich den Grundproblemen und Tendenzen der Forschung zu. Hier ist aus kirchenhistorischer Perspektive die ausführliche Thematisierung von katholischer Aufklärung hervorzuheben. Nach einer eindeutig negativen Beurteilung der Aufklärung in der katholischen Historiographie begann erst mit Sebastian Merkle seit 1908 eine positivere, historisch ausgewogenere Sicht dieser Epoche. Freilich ist bei Merkle zu bedenken, daß auch seine Bemühung nicht wertfrei historistisch erfolgt. Wenn er von den Verfolgern katholischer Aufklärer redet, meint er im Grunde die Antimodernisten um Pius X. seiner eigenen Zeit, über die aber aus Angst vor Suspendierung nicht geredet werden kann. Forschungsgeschichte, Erziehung und Geschlechtsdifferenz, Gegenströmungen und Aufklärung als Kunstepoche werden als weitere Grundprobleme thematisiert (63–108). Teil 3 bietet ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (109–137). Der Bd sei Studenten der Kirchengeschichte und Theologie (hier vor allem die Auseinandersetzung mit der theologischen Weltdeutung und die Vorstellung eines Naturzustandes wie einer philantrophischen Glückseligkeitsdoktrin der Aufklärung) mit Nachdruck empfohlen. Was der Verfasser über den Kaffee als Getränk der Aufklärung (17f) ausführt, gilt für sein Buch über die Aufklärung gleichermaßen: „Während Alkohol benebelte und enthemmte, war er [sc. der Kaffee] sozusagen die pharmakologische Stütze jener, die beim Arbeiten einen klaren Kopf brauchten." – Den hat man nach der Lektüre des Werks.

Münster Hubert Wolf

Liturgiewissenschaft

Freilinger, Christoph: **Die Amtseinführung des Pfarrers.** Die liturgischen Ordnungen und ihre Bilder des Gemeindeleiters – eine Studie zum deutschen Sprachgebiet in der Neuzeit. – Regensburg: Pustet 2003. 469 S. (Stud. z. Pastoralliturgie, 16), kt € 49,90 ISBN: 3–7917–1854–1

Nicht alle liturgischen Feiern der katholischen Kirche sind zentral von Rom geregelt. Das gilt z. B. für die Fronleichnamsprozession, andere sind auch nicht auf der Ebene einer Bischofskonferenz geregelt.

Eine oder mehrere Diözesen haben eine solche liturgische Ordnung, andere nicht. Zu den letztgenannten Fällen gehört die Amtseinführung des Pfarrers, zu der es bisher noch keine monographische Untersuchung gab. Insofern greift man erwartungsvoll zu dem umfangreichen Bd. Bereits das ausgiebige Quellen- und Literaturverzeichnis (12–39) zeigt eine erstaunliche Fülle vorhandenen Quellenmaterials im Sinne rechtlicher und liturgischer Ordnungen.

Zunächst definiert Freilinger in der Einführung (40–54) Thema und Ziel seiner Arbeit und stellt sechs verschiedene Bezeichnungen für den zu untersuchenden Sachverhalt vor: Institutio, Installatio, Investitur, Introductio, Ingressus neoparochi in parochiam, Feier der Amtseinführung. Im Ausgangspunkt (55–67) wird deutlich, daß die rechtlichen Bestimmungen zur kanonischen Amtseinführung vor den liturgischen Feiern anzusetzen sind. Diese rechtlichen Anordnungen zur Amtseinführung (68–105) werden dann im einzelnen dargelegt. Im Hauptkap. „Liturgische Ordnungen zur Feier der Amtseinführung" (106–254) werden diese für die Zeit bis zum II. Vatikanum und danach getrennt vorgestellt. Die ältesten Ordnungen stammen übrigens aus Böhmen und Mähren sowie aus Polen. Das 19. Jh. bringt eine ganze Reihe liturgischer Einführungsordnungen und macht sie im ganzen Untersuchungsbereich heimisch. Die nachkonziliaren Ordnungen werden getrennt für Deutschland, Österreich und die Schweiz dargestellt. Dann wird das römische Modell für die Amtseinführung im Caeremoniale Episcoporum und seine deutschsprachige Ausgabe analysiert und schließlich noch ein Blick auf die italienische Ordnung geworfen. Aus diesem Material wird schließlich die Grundgestalt der Amtseinführungsfeiern erhoben, die sich in den zwei verschiedenen Grundformen des Empfangs und der Einführung ausdifferenziere. Dann folgt gleichsam das zweite Hauptkap. mit „Einzeluntersuchungen" (255–410) zu den Amtseinführungsfeiern, wobei nacheinander Sendung und Führung in das Amt, die Übergabe der Schlüssel, das Geleit zu den liturgischen Orten (Altar, Ambo, Sitz, Taufort und Beichtstuhl), Gewänder und sonstige ausdeutende Zeichen und schließlich „Liturgische Texte" abgehandelt werden. Der letztgenannte Abschnitt umfaßt Untersuchungen zu den verwendeten Schriftlesungen, Gebeten sowie Ansprachen und Predigten. In den ekklesiologischen Aussagen dieser Texte spiegelt sich der konziliare Wandel des Kirchen- und damit auch Pfarrerbildes am deutlichsten wider. Im sechsten Kap. (411–435) wird in einer Zusammenschau die Bedeutung der Feier herausgestellt und neben anderen Aspekten als Übergangsritus gekennzeichnet.

Eine gelungene „Zusammenfassung" (436–441) gibt in 17 Thesen das Ergebnis der umfangreichen Forschungsarbeit wieder, die man gut und gerne als Einstieg in die Gesamtthematik empfehlen kann. Begrüßenswert auch die Register (442–463). Im „Anhang" (464–469) stellt F. in Schaubildern die Abhängigkeiten und Verbindungen zwischen den Liturgischen Ordnungen der mitteleuropäischen Länder dar.

F. hat in dieser Studie eine immense Zahl von Quellen zusammengetragen und bearbeitet. Der Rez. kann hoffen, daß seine Ritualienbibliographie von 1993 wohl gute Hilfe für das Auffinden der liturgischen Ordnungen geleistet hat (vgl. 12–16). Die Studie hat besondere Relevanz für alle, die sich für das Thema Amt und Gemeinde, Priester und Laien interessieren. Sie zeigt, wie zeitgebunden viele Aussagen zu nehmen sind, wenn die Einführung des Pfarrers als Eheschließung mit der Gemeinde oder als Adoption der Pfarrkinder verstanden wird. So sind diese Feiern der Amtseinführung Zeugen dafür, daß Liturgie, gerade auf der Ebene der Basis, auf der wir uns mit diesem Thema bewegen, liturgia semper reformanda bleiben muß.

Vallendar Manfred Probst SAC

Wort-Gottes-Feier. Werkbuch für die Sonn- und Festtage, hg. v. d. Liturgischen Instituten Deutschlands und Österreichs im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und des Erzbischofs von Luxemburg. – Trier: VzF Deutsches Liturgisches Institut 2004. 207 S., kt € 14,90 ISBN: 3–937796–02–9

In zahlreichen Ortskirchen der katholischen Kirche ist es schon lange traurige Realität, daß Gemeinden am Herrentag nicht das Herrenmahl feiern können. Die Kongregation für den Gottesdienst veröffentlichte dazu am 2. Juni 1988 ein Direktorium „Sonntäglicher Gemeindegottesdienst ohne Priester" [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der DBK Bonn, Nr. 94] mit liturgischen Leitlinien und pastoralen Hinweisen für nichteucharistische Gottesdienste am Sonntag „absente presbytero". Wie schon der CIC/1983 (c. 1248 § 2) weist auch dieses Dokument die Einführung und Aufsicht über Wort-Gottes-Feiern dem Bischof zu.

Das führt im deutschen Sprachgebiet zu der liturgierechtlich inzwischen höchst ungewöhnlichen Situation, daß bis heute jede Diözese ihre eigene Ordnung für Wort-Gottes-Feiern erläßt – woran auch das hier vorzustellende Buch nichts ändert: Es ist zwar in Auftrag der deutschen und österreichischen Bischöfe erschienen, ist aber kein verpflichtendes liturgisches Buch der Bischofskonferenzen, sondern kann/muß von jedem einzelnen Ortsordinarius für seinen Sprengel in Kraft gesetzt werden. Das vorliegende Buch bildet den vorläufigen Schlußpunkt einer Kette von Publikationen und Dokumenten im deutschen Sprachgebiet:

Hier hatten zuerst in den 60er Jahren des vergangenen Jh.s die Bischöfe der DDR für die kleinen Diaspora-Außenstationen eine Ordnung entwickelt, nach der (Laien-)Diakonatshelfer aus der Sonntagseucharistie der Hauptkirche die Kommunion mitnahmen und dort einen sog. „Stationsgottesdienst" leiteten (eingegangen in die „Kommunionfeier", Gotteslob Nr. 370). Auf offizieller gesamtdeutscher Ebene beschäftigte sich mit dem Thema erstmals die Würzburger Synode in ihrem Beschluß „Gottesdienst" (vgl. dort 2.4.3.), 1983 dann die DBK auf ihrer Herbst-Vollversammlung (vgl. „Empfehlungen für die Feier von sonntäglichen Gemeindegottesdiensten ohne Priester. Unveröffentlichtes Protokoll der Herbst-Vollversammlung der DBK vom 19.–22. 9. 1983 in Fulda, referiert bei St. Rau, Sonntagsgottesdienst ohne Priester. Problematik und Hilfen für die Praxis, Kevelaer 1999, 25ff). Zu diesem Zeitpunkt war die Situation schon sehr disparat: Während im süd- und südwestdeutschen Raum zahlreiche Gemeinden am Sonntag regelmäßig Wort-Gottes-Feiern erlebten, ist das Phänomen bis heute in manchen westdeutschen Bistümern nahezu unbekannt. Dokumentiert ist diese Situation in Heft 12 der Reihe „Pastoralliturgische Hilfen" des Deutschen Liturgischen Instituts: „Wort-Gottes-Feiern am Sonntag. Erfahrungen und Anregungen", Trier 1998. Die Publikation enthält die Ergebnisse einer Umfrage zu sonntäglichen Wort-Gottes-Feiern in deutschen Diözesen, die deren Liturgiereferenten angeregt hatten, außerdem Richtlinien und Arbeitshilfen der Bistümer, theologische Leitlinien und ein Verzeichnis von auch damals schon zahlreichen privaten Publikationen zum Thema. Zur gleichen Zeit erschien in der Schweiz das erste offizielle liturgische Buch zu Wort-Gottes-Feiern im deutschen Sprachgebiet: „Die Wortgottesfeier. Der Wortgottesdienst der Gemeinde am Sonntag. Vorsteherbuch für Laien, hg. vom Liturgischen Institut Zürich im Auftrag der deutschschweizerischen Bischöfe, Freiburg/CH, 1997".

Die vorliegende Publikation ist das Ergebnis einer Arbeitsgruppe, die, wie zur Erarbeitung der deutschsprachigen liturgischen Bücher üblich, durch die Bischofskonferenzen unter Federführung des Deutschen Liturgischen Instituts Trier eingesetzt wurde (eine Ausnahme bildet hier z. Zt. die Neuübersetzung des Missale Romanum, die direkt beim Sekretariat der DBK angesiedelt ist). Im Geleitwort empfehlen denn auch die Vorsitzenden der Liturgiekommissionen Deutschlands und Österreichs und der Erzbischof von Luxemburg das neue Buch „nachdrücklich (...) und wünschen ihm weite Verbreitung." (3)

Es ist ein zweiter Bd angekündigt für Wort-Gottes-Feiern am Werktag, worin eine wichtige Unterscheidung deutlich wird: Zum Sonntag des Christen gehört die Eucharistiefeier, Wort-Gottes-Feiern bleiben eine Notlösung. Im Gegensatz dazu sind Wort-Gottes-Feiern am Werktag seit ältester Zeit als „Normalfall" belegt, die Eucharistiefeier zunächst die Ausnahme. So ist es sehr zu begrüßen, daß ein zweiter Bd für Wort-Gottes-Feiern am Werktag erscheinen soll, in dem sich dann der grundlegende theologische und spirituelle Unterschied zwischen Sonntag und Werktag in Struktur und Inhalt der Wort-Gottes-Feiern zeichenhaft spiegelt. Vgl. dazu hier in der Pastoralen Einführung zu den „Feier-Formen" Tagzeitenliturgie und Wort-Gottes-Feier (15ff).

Das Werk hat wie alle liturgischen Bücher eine „Pastorale Einführung" (9–18), die eine sehr beachtenswerte Theologie des Wortes Gottes, der Gegenwart Christi im Wort und seiner Feier in der Gemeinde entwickelt.

Im I. Teil „Die Wort-Gottes-Feier" (19–68) werden zunächst deren Grundelemente beschrieben, es folgt ein Aufbauschema (44f) und dann analog zum „Ordo Missae" die Grundordnung mit den konkreten Einzelelementen.

Der Aufbau einer verantwortlich gestalteten sonntäglichen Wort-Gottes-Feier kann nur geprägt sein einerseits vom anthropologisch und theologisch evidenten Aufbauschema Eröffnung – Verkündigungsteil – Schlußteil und andererseits von der Leseordnung der Sonntagseucharistie. Eine offene Frage ist dagegen die nach dem Feiercharakter: Wie kann man durch die Gestalt erfahrbar machen, daß ein solcher Gottesdienst Notlösung, keine Eucharistiefeier, gleichwohl aber echte liturgische Feier der Kirche ist – und nicht nur verbales oder musikalisches Wortgeschehen? Mit sehr überzeugenden Gründen schließt sich das Buch den Stellungnahmen zahlreicher Bischöfe an, die im Interesse einer gesunden Spiritualität der Eucharistiefeier die Tabernakelkommunion als naheliegendstes nonverbales Feierelement bei Wort-Gottes-Feiern ausschließen. Es bleibt die Frage: Wie lassen sich – jenseits von angestrengten und schnell verbrauchten Einmal-„Symbolen" – im Ordinarium für Wort-Gottes-Feiern starke, wiederholbare, charakteristische „Sonntags-Zeichen" finden?

Hierzu bietet das Buch überzeugende Lösungen:

Ohne in die Falle eines Quasi-Hochgebetes zu tappen wird ein „Sonntäglicher Lobpreis" eingeführt: In der Tradition der jüdischen Berakah wird zwischen Kollekte und Fürbitten von dem/der Leiter/in ein längerer Lobpreis gesprochen, der von der Gemeinde mit Akklamationen begleitet wird und in den Gloria-Hymnus mündet, ein aus der Meßfeier bekanntes „Sonntagselement". Für diesen Lobpreis werden sieben Alternativvorschläge angeboten (172–185). (Eine kleine Frage sei hier erlaubt bezüglich der Abfolge der Elemente: Würde die Gemeinde nicht die Bedeutung dieses Lobpreises noch stärker erfahren, wenn er sich an das wichtige Friedenszeichen anschlösse und die Kollekte mit den Fürbitten als „Gebet und Tun für die Notleidenden" verbunden wäre?) Zusätzlich können je nach Fest oder Jahreszeit Taufgedächtnis, Luzernarium, Weihrauchspende oder ein Zeichen der Verehrung des Wortes Gottes die einzelne Feiern bereichern oder als fixes Element je nach Gemeindesituation eingeführt werden (Auswahltexte 186–200).

Ausdrücklich als Ausnahme wird am Schluß dieses Teil I ein Kommunionmodell angehängt (65f); darin wird entsprechend der Rahmenordnung der DBK von 1999 „Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern" [Die deutschen Bischöfe Nr. 62] Nr. 63, als wichtiges Unterscheidungsmerkmal zur Eucharistiefeier der Platz der/des Leiterin/s *vor* dem Altar, also mit der Gemeinde und nicht ihr gegenüber, bestimmt.

Teil II bietet Auswahlelemente, mit denen die Grundstruktur gefüllt werden kann. Fast die Hälfte des Buches (76–168) machen darin die Eröffnungsgebete aus, die in der Tradition der „collecta" am Schluß des Eröffnungsteils die Gemeinde zum Fest- oder Feierinhalt des Tages hinführen. Sie bestehen hier dem Liturgischen Jahr folgend für die Festzeiten aus den Tagesgebeten des Meßbuches, für die Zeit im Jahreskreis werden zudem für jeden Sonntag drei Perikopenorationen zu den Evangelien der drei Lesejahre bereitgestellt; solche liegen seit langem in vielen muttersprachlichen Meßbüchern vor und fehlten im deutschen Sprachgebiet bislang.

Etwas irritierend wird für viele Feiernde zunächst der bewußte Verzicht auf die gewohnte Schlußoration der Eucharistiefeier sein – der Bd bietet nur für den Fall einer Kommunionfeier neun Schlußgebete zur Auswahl (169ff): Die Wort-Gottes-Feier endet mit dem Vaterunser, einem Danklied und dem Segensgebet.

Sehr empfehlenswert v. a. für Autoren von Fürbittbüchern sind die sechs Fürbittmodelle (201–206), die in der alten Tradition z. B. der Fürbitten am Karfreitag echte Für-Bitten und keine moralischen Selbst- oder Fremdverpflichtungen formulieren.

Das vorliegende Buch ist eine wichtige Ergänzung des Kanons der liturgischen Bücher der deutschsprachigen Katholiken und füllt eine seit langem bestehende Lücke. Es bietet eine theologisch gut begründete Rahmenordnung und ermöglicht durch zahlreiche Anregungen und Auswahltexte eine pastoral gebotene situative Gestaltung der einzelnen Feiern. Es ist zu hoffen, daß der angekündigte zweite Bd ebenso schlüssige Grundformen und sprechende Einzelelemente für die theologisch gänzlich andere Situation der Wort-Gottes-Feiern am Werktag entwickeln kann.

Münster Stefan Rau

Liturgiereform – eine bleibende Aufgabe. 40 Jahre Konzilskonstitution über die heilige Liturgie, hg. v. Klemens Richter / Thomas Sternberg. – Münster: Aschendorff 2004. 143 S., pb € 12,80 ISBN: 3–402–06553–3

Die katholische Liturgie, oder genauer gesagt, das für die Feier der Liturgie zuständige Dikasterium und andere leitende Persönlichkeiten in Rom haben in den letzten fünf Jahren zunehmend für Schlagzeilen und Aufregungen um die Feier der Liturgie gesorgt. Der Rez. selbst glaubt – auch aufgrund eigener Erfahrungen vor Ort –, daß sich in Rom eine wirkliche Wende im Umgang mit Liturgie und liturgischen Reformen vollzogen hat, die deutlich rückwärts gewandt ist. Seit „Liturgiam authenticam", der Fünften Instruktion zur Liturgiereform vom 28. März 2001 über den „Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie", und der Instruktion „Redemptionis Sacramentum" vom 25. März 2004 „über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind" fragt man sich bange oder ärgerlich, wenn von einem weiteren Dokument inoffiziell oder offiziell die Rede ist, an welcher Stelle nun diesmal die Schraube weiter rückwärts gedreht wird.

Auf diesem Hintergrund sollte man das hier angezeigte Büchlein lesen und fragen, wo stehen diese für Kirche, Liturgiewissenschaft und Kirchenmusik repräsentativen sieben Männer: Bischof Reinhard Lettman, Klemens Richter, Winfried Haunerland, Benedikt Kranemann, Stefan Rau, Wolfgang Bretschneider und Albert Gerhards (Frauen sind nicht unter den Autoren!) in bezug auf die Liturgiereform. Wie soll es in Deutschland mit der Liturgie weitergehen angesichts der Tatsache, daß zwölfjährige, weitgehend ehrenamtliche Arbeit an der Meßbuchrevision einer großen Zahl von Fachmännern und -frauen in der Schublade der Liturgiekommission der Deutschen Bischöfe verschwunden ist und inzwischen eine gute Übersetzung des römischen Meßbuchs gemäß „Liturgiam authenticam" in Auftrag gegeben wurde?

Das hier anzuzeigende Büchlein kann ermutigen und Hoffnung stiften, denn alle Autoren stehen zu den Grundsätzen der Liturgiekonstitution, der Magna Charta der Liturgischen Reform. Niemand von ihnen glaubt, daß eine Übersetzung römischer Liturgiebücher der beste Weg der Liturgie in die Zukunft ist, niemand vertritt, daß in Europa respektive Deutschland keine Inkulturation der Liturgie notwendig sei, niemand glaubt, daß unsere Liturgie landauf landab von groben Mißständen gezeichnet ist. Keiner gibt vor, ein Patentrezept für die schwierige Situation heute zu haben. Alle sehen, daß die heute erreichte Situation auch Mängel aufweist. Aber niemand ruft nach neuen Verboten, sondern alle sind auf der Suche, den Menschen von heute Wege zum Verstehen und intensiveren Mitvollzug der Liturgie als Heilsgeschehen zwischen Gott und Mensch zu erschließen. Es macht Mut, von einem Kollegen unter fünfzig zu lesen: „Die römische Sorge um die authentische Liturgie, den richtigen und rechtgläubigen Gottesdienst und um die Einheit der Kirche führt jedenfalls je länger je mehr zu einem Zentralismus, der den Eindruck erweckt, Einheit könne allein durch Einheitlichkeit gesichert werden" (57). Es ließen sich viele ähnliche Sätze desselben und der anderen Autoren hier anführen, die für eine kurze Vorstellungsrezension jedoch zu weit führten. Die mehrfach thesenartig angelegte Standortbestimmung dieses Büchleins zum 40jährigen Jubiläum der Liturgiekonstitution kann dazu helfen, Bewußtsein zu bilden und seinen eigenen klaren Standort in den noch vor uns stehenden Auseinandersetzungen um die Liturgie der Kirche zu finden.

Vallendar Manfred Probst SAC

Stubenrauch, Thomas: **Wer ist Träger der Liturgie?** Zur Rezeption des II. Vatikanischen Konzils im Codex Iuris Canonici von 1983. – Trier: Paulinus 2002. XL, 352 S. (TThSt, 68), kt € 40,00 ISBN: 3–7902–1297–0

Als nur 66 Jahre nach dem ersten Codex Iuris Canonici der Kirchengeschichte 1983 dessen Nachfolger erschien, fragten sich viele in Kirche und theologischer Wissenschaft, inwieweit dieses Gesetzbuch die Impulse des II. Vatikanums aufnehmen und sichern oder ignorieren, ja zu verhindern suchen würde. Verhältnis von Teil- und Ortskirchen zur Gesamtkirche, Leitungskompetenzen der Bischöfe und Bischofskonferenzen, Zusammenspiel von Bischof und Presbyterium, Dienstcharakter der ordinierten Ämter auf dem gemeinsamen Heilsweg mit den Laien, Laienverantwortung und -dienste – v. a. die bahnbrechenden ekklesiologischen Impulse des Konzils warteten auf ihre Umsetzung in die Rechtsordnung der Kirche. Gleiches galt für den Bereich der Liturgie: Es ist vielfach darauf hingewiesen worden, daß das entscheidend Neue der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" nicht die Änderung liturgischer Formen, sondern die theologischen Grundentscheidungen waren, aus denen sich dann formale Konsequenzen wie selbstverständlich ergaben: die Gemeindeversammlung als Subjekt der Feier ruft nach Inkulturation, Volkssprache und situativer Gestaltung, die dynamischen Gegenwartsweisen Christi rufen nach einer Vielfalt liturgischer Feiern, die je nach sakramentalem Charakter von Ordinierten oder Laien geleitet werden, aber z. B. nie auf eine Lesung aus der Hl. Schrift verzichten können usw.

Hier schließt die Thematik der vorliegenden kanonistischen Trierer Diss. an. Seine Fragestellung hängt der Vf. an die Instruktion „Ecclesia de mysterio" – Zu einigen Fragen der Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester – von 1997, aktuell ließe sich als Quelle ebenso die jüngst erschienene Instruktion „Redemptionis Sacramentum" anfragen: Welche ekklesiologischen, liturgietheologischen und amtstheologischen Prinzipien benennen solche vatikanischen Normierungen, welche unausgesprochenen Prämissen lassen sie darüber hinaus erkennen? Sie befragt der Vf. „nach dem Wesen und Aufbau der Kirche, nach der Trägerschaft ihrer Vollzüge sowie nach der je eigenen Berufung der geistlichen Amtsträger auf der einen und der Laien auf der anderen Seite und deren gegenseitige Hinordnung (...)" (3). Darauf aufbauend zielt die Studie dann auf die Frage, „inwieweit die Konzeption des derzeit geltenden Gesetzbuchs der Lateinischen Kirche hinsichtlich der Trägerschaft der Liturgie der diesbezüglichen Lehre des II. Vatikanischen Konzils entspricht." (4) Die hier angestrebte Analyse des Liber IV des CIC/1983 läßt für die Zukunft wichtige Rückschlüsse zu über die Theologie des Gesetzgebers und sein Verständnis der Kirche: Wer wird auf Dauer als Träger der Liturgie verstanden und durch Rechtsnormen geschützt und geför-

dert – die ordinierten Amtsträger, die für die Gläubigen Gottesdienst feiern, oder die versammelte Gemeinde, je nach Feier mit ordinierten oder beauftragten Vorsteher/innen?

Auf diese Fragen hin führt der Vf. seine Untersuchung bewußt eng in drei großen Abschnitten: Verständnis von Trägerschaft der Liturgie 1. im CIC/1917 (9–58), 2. in der Liturgie- und Kirchenkonstitution des II. Vatikanums (59–120), 3. im CIC/1983 (121–342). Dem vorgeschaltet sind mit der Einleitung Inhalts-, Abkürzungs-, Quellen- und Literaturverzeichnis, und es beschließen Zusammenfassung und kritische Würdigung diese Arbeit (343–352).

Im ersten Teil scheint der Vf. manchmal etwas überrascht, wie sehr der CIC/1917 theologisches „Kind seiner Zeit" ist. Bei seiner ansonsten instruktiven Darstellung der liturgischen Normen kritisiert er immer wieder aus heutiger theologischer Perspektive die Theologie des CIC/1917: das Spender/Empfänger-Schema, der Priester als Zelebrant und damit alleiniger Träger des Gottesdienstes, die Unterscheidung von Kult und Sakramenten, der Ausschluß bzw. die Entbehrlichkeit von Gemeindebeteiligung bei „privater" Gottesdienstfeier etc. In diesem Sinne ist dieses Kap. bei allem gut verarbeiteten Material nicht ganz frei von Anachronismen, zumal sich entsprechende Wertungen immer wieder in den laufenden Text einschleichen („gravierende Mängel im Liturgieverständnis des Gesetzgebers" [16], „verräterisch für das einseitige Verständnis der Liturgieträgerschaft" [23]). So verwundert als Ergebnis des ersten Kap.s nicht, „dass die Lehre des alten Codex von der Trägerschaft der Liturgie in mehrfacher Hinsicht Verkürzungen bzw. Verzerrungen" aufweist" (47). Natürlich kann man das Liturgieverständnis des CIC/1917 aus heutiger Sicht als veräußerlicht, individualistisch und klerikalistisch bezeichnen (47–52); statt allerdings unausgesprochen die Kriterien der Liturgie- und Kirchenkonstitution des II. Vatikanums an einen 50 Jahre älteren Text anzulegen, wäre hier wohl ein vorgeschaltetes Kap. zum Kirchen- und Liturgieverständnis der Neuscholastik hilfreicher gewesen.

Kap. II faßt knapp den Forschungsstand zur Lehre des II. Vatikanums von den unsichtbaren und sichtbaren Trägern der Liturgie zusammen. So folgen hier der Trias Christus – Kirche – Hl. Geist die sichtbaren Träger Gemeindeversammlung – ordinierter Leitungsdienst – Laien mit ihren originären und stellvertretenden Aufgaben und Diensten. Die Präsentation der einschlägigen Quellen ist insgesamt sehr gelungen, allerdings scheint uns die theologische Klärung bzgl. sakramentaler Leitung durch ordinierten Leitungsdienst und funktionaler Leitung durch immanente oder ausdrückliche Beauftragung schon vielfach weiter vorangetrieben.

Den Hauptteil der Arbeit stellt das Kap. III dar. Es bietet (155–342) eine Analyse der Kanones 834–1185 des CIC/1983, wobei der Schwerpunkt jeweils auf den einleitenden dogmatischen Kanones eines Abschnitts liegt. Ausführlich äußert sich der Vf. zu deren genereller Legitimität und Funktion (128–133), wobei seine Überlegungen zur Diskussion herausfordern: Selbstverständlich ist es wichtig und richtig, wenn der Codex sich nicht nur seiner theologischen Bedingungen bewußt ist, sondern diese auch nennt. Die Frage bleibt aber, ob eine „Zusammenfassung" z.B. der Eucharistie- oder Tauftheologie in den wenigen Zeilen eines Kanons nicht eine solch prinzipielle Überforderung darstellt, daß sie auch bei bestem Willen zum Scheitern verurteilt ist (so Rez. 1990 in seiner Arbeit: St. Rau, Die Feiern der Gemeinden und das Recht der Kirche. Zu Aufgabe, Form und Ebenen liturgischer Gesetzgebung in der katholischen Kirche [MThA 12], Altenberge 1990 – vgl. hier Anm. 503). Das belegen u.E. 20 Jahre nach Erscheinen des CIC/1983 als ein Beispiel die Normen zum Stundengebet [vgl. 324]: Diese ganz sicher – aber eben nur – gut gemeinte Initiative E.J. Lengelings hat u.E. keinerlei Impuls für das Leben der Kirche oder die erneuerte Tagzeitenliturgie erbracht über das Stundenbuch und seine Allgemeine Einführung hinaus – würde der Kirche und dem Codex ohne diese Kanones wirklich etwas fehlen?

So bietet Kap. III (121–154) zunächst Grundlegendes zu Genese, Systematik und Theologie des CIC/1983, dann bespricht der Vf. ausgewählte konkrete Rechtsmaterien. Dabei legt er nach eigenem Bekunden großen Wert darauf, „dass ein relativ umfassender Blick auf den Codex gegeben ist und gesicherte Schlußfolgerungen hinsichtlich seines Verständnisses bezüglich des jeweiligen liturgische Propriums des Bischofs, der Presbyter [Priester], der Diakone und der Laien gezogen werden können." (122)

Wohl aus persönlichem Interesse schließt der Vf. noch einen Abschnitt zu c. 767 über die Homilie an, obgleich dieser außerhalb seines Untersuchungsfeldes des Liber IV liegt. Er kommt zu dem Schluß, daß die Normen des CIC keinen absoluten Ausschluß der Laienhomilie erzwingen; diesbezüglich hat allerdings das oberste Lehramt seit 1983 mehrfach mit größtmöglicher Klarheit Recht geschaffen (vgl. jüngst die Instruktion „Redemptionis Sacramentum" Nr. 64–68, 74,161).

Als Ergebnis seiner Untersuchung hält Vf. schließlich fest (343–352), daß im CIC/1983 Christus und die Kirche als Träger der Liturgie deutlich zum Tragen kommen, der Hl. Geist dagegen „ein Schattendasein" (344) führt. Hier darf man fragen, ob nicht auch diese „schweren Defizite und Verzerrungen" (345) in der Pneumatologie logische Folge der ekklesiologischen Einseitigkeit des CIC/1983 sind, die der Vf. später als Ursache von dessen klerikalistischen und individualistischen Reminiszenzen ausmacht.

Im Bereich der sichtbaren Träger der Liturgie ergibt sich ein differenziertes Bild: Einerseits hat der CIC/1983 die „kopernikanischen Wende" (E.J. Lengeling) des II. Vatikanums in Vielem nicht rezipiert. Statt die Gottesdienstversammlung als primäres Subjekt ernst zu nehmen spricht er z.B. durchgängig weiter von „Spender", Zelebrant und Empfänger. So ist festzuhalten, „dass es dem Codex nicht in wünschenswertem Maße gelungen ist, der Lehre vom gemeinsamen Priestertum als sakramentales Fundament der allen Gläubigen zukommenden ‚deputatio ad cultum' bzw. deren Berechtigung und Verpflichtung zur ‚participatio actuosa' den Charakter eines zentralen Grunddatums der kirchlichen Verfassung zu verleihen." (345) Das ist um so verwunderlicher, als SC 14 mit „Recht und Pflicht" ausdrücklich rechtliche Begriffe wählt, die geradezu nach der Umsetzung in einem Gesetzbuch rufen – wenn dieses die dahinter stehende Ekklesiologie rechtlich umsetzen will. Hier bleibt der CIC/1983 zumindest im Bereich des Gottesdienstrechts wohl in der Tat eher einem hierarchologischen als communialen Kirchenverständnis verhaftet (345). „Eine völlige Abkehr von der klerikalistischen Einseitigkeit des alten Codex bzw. eine uneingeschränkte Hinwendung zur erneuerten und vertieften Sichtweise des II. Vatikanischen Konzils wäre freilich erst dann gegeben, wenn der Codex auch im Buch über den Heiligungsdienst der Kirche den im Liber II vorgenommen Identitätswechsel des kirchlichen Hauptsubjekts vom Kleriker zum ‚christifidelis' umfassend und mit allen Implikationen vollzogen hätte." (349)

Andererseits werden Elemente der konziliaren Amtstheologie deutlich rezipiert: Die Normen des CIC/1983 nehmen die Neugewichtung des Bischofsamtes weitgehend, die Aussagen zum Presbyterat wenigstens teilweise auf, während der Diakonat fast einen Totalausfall erfährt (346f).

Neben einem umfassenden und ergiebigen Literaturüberblick macht v.a. das instruktive Schlußkap., dessen Essenz auf so manches Dokument auch nach 1983 zutreffen dürfte, die Lektüre dieser Untersuchung zu einem großen Gewinn für alle, die bei drängenden ekklesiologischen Fragen an der Korrelation von Kanonistik, Dogmatik und Liturgiewissenschaft interessiert sind.

Münster Stefan Rau

Winter, Stephan: **Eucharistische Gegenwart.** Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie. – Regensburg: Pustet 2002. 390 S. (ratio fidei, 13), kt € 47,00 ISBN: 3–7917–1823–1

Der Vf. studierte Philosophie in Frankfurt – St. Georgen (Ollig SJ) und in München – Berchmanskolleg (Ricken SJ), Theologie in Münster. Er legt mit dieser Studie seine in Münster angenommene Diss. vor (Müller, Richter). Sie will Sprachphilosophie, mittelalterliche Philosophie- und Theologiegeschichte, Dogmatik und Liturgiewissenschaft unter dem Stichwort „Transsubstantiation" miteinander verbinden. Auf alle Fälle gelingt es dem Unternehmen, innerhalb dieses Interessengeflechtes nicht nur das Interesse für mittelalterliche Liturgietheologie und Dogmatik zu wecken, sondern auch der Forschung im Umkreis des zweiten Eucharistiestreites zu einer neuen Einschätzung der eucharistie-theologischen Profile Berengars, Lanfrancs und Thomas' v. Aquin zu verhelfen.

Die Untersuchung ist in vier große Teile eingeteilt (A–D), die ihrerseits von zehn Kap.n umgriffen werden. So finden wir im Teil A, der hermeneutische und systematische Grundlagen erstellt, das 1. Kap. mit einem die diesbezüglichen Defizite (unpräzises Verständnis von ‚Wirklichkeit'; der nicht genügend beachtete Zusammenhang von Eucharistie- und Liturgie-Interpretationen und eine Voreingenommenheit gegenüber dem Mittelalter) beklagenden Forschungsbericht zum mittelalterlichen Eucharistieverständnis im Blick auf Frömmigkeitsgeschichte und Liturgiewissenschaft. Diesem Kap. sind zwei Zusätze beigegeben, deren erster das Verhältnis von Substanzbegriff in Physik und Eucharistie klärt, deren zweiter mit der „Chimäre" vom finsteren Mittelalter angesichts des v.a. dogmengeschichtlichen Forschungsstandes (neuscholastische und reformorientierte Ansätze) aufräumen möchte. Das 2. Kap. versucht, eine Hermeneutik zu erstellen, die sich am systematischen Potential mittelalterlicher Eucharistietheologie orientiert und erarbeitet systematische kommunikations- und sprachtheoretische Grundlagen für eine reflektierte christliche Glaubensrede, wobei auch die Transsubstantiation als eine solche Glaubensrede gilt. Auf diesem Hintergrund liefert dann das 3. Kap. philosophische Grundoptionen (Erfahrung und Sprache; Behauptbarkeit und Kognitivität religiösen Glaubens, zudem das Instrumentarium zu Textinterpretationen). Ein Zusatz behandelt drei verschiedene Vorstellungen von Existenz, wie sie für die eucharistische Gegenwart wichtig werden. Der folgende Teil „B. Aristoteles und die mittelalterliche Theologie" zeichnet mit dem 4. Kap. das Verhälnis von „auctoritas und ratio" als Antriebskräfte mittelalterlicher Eucharistietheologie, und dies mit dem 4. Zusatz über das grundsätzliche Verhältnis von auctoritas und ratio. Das 5. Kap. bietet eine Diskussion des Substanzmodells als Instrument einer kritischen Rekonstruktion sprachlichen Handelns: wichtig für die inhaltliche Bestimmung der dann in Teil C folgenden Analyse der Schlüsseltexte mittelalterlicher Eucharistietheologie mit Blick auf Transsubstantiation. Auch die eucharistische Wandlung wird (so) als Sprachgeschehen, genauer als Bitte an Gott gedeutet, den Leib und das Blut des menschgewordenen Gottessohnes in den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtig zu setzen. Das 6. Kap. behandelt demnach konkret Berengars „Grammatik" der eucharistischen Wandlung als Sprachereignis, indem es zunächst den traditionellen (dogmengeschichtlichen) Diskussionstand (Geiselmann, Jorissen etc.), die gegen Berengar gerichtete Position von Lanfrank (u.a.) angibt und zugleich die antwortende Kritik Berengars darstellt: Berengar will die Wandlungsworte als „metaphorische Prädikation" verdeutlichen. Vf. stellt diese Position zu An-

selms „significatio per se" in Beziehung und behandelt sie im Kontext frühscholastischer Berengar-Kritik. Die Auffassung des Thomas v. A. von den „accidentia remanentia" und die auch unter dieser Rücksicht propagierte „Performatik" der eucharistischen Wandlung als „locutio cum virtute factiva (divina)" behandelt das 7. Kap., während das 8. Kap. die Diskussion des Pseudo-Thomas zu Jesus Christus als „Verbum Dei sub sacramento" der eucharistischen Fragestellung erschließt und die Kategorienlehre des Aristoteles heranzieht. Teil D faßt den systematischen Ertrag unter den Stichpunkten von „sakramentale Gegenwart und metaphorische Prädikation" zusammen und liefert eine Gegenprobe zum erarbeiteten Ergebnis, in dem er die Rolle der Metapher für Darstellungen des intentionalen Inhaltes religiöser Erfahrungen aus analytischer Perspektive verdeutlicht, zudem einen 5. Zusatz zur Probematik „Referenz, Kausalität und Sprachgemeinschaft" ausarbeitet, um dann im 10. Kap. den Text „dass die Gaben von Brot und Wein geheiligt und uns zu Leib und Blut Christi werden" unter der Rücksicht Transsubstantiation sprachphilosophisch abzuklären. Ein Anhang bringt Bemerkungen zur Textgestaltung, ein Verzeichnis der wichtigsten Bedeutungsfestlegungen, Schemata und Schaubilder, natürlich ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister. Betrachtet man den Ertrag dieser etwas umständlichen und daher vielleicht auch sehr umfangreichen Arbeit, so läßt sich feststellen: 1. Dogmatische „Fakten" wie Transsubstantiation lassen sich sprachphilosophisch in Sprachgeschehen umwandeln, bzw. stellen ein solches dar. 2. Damit kann analytische Philosophie in einem Sprachkontext (univers of discourse: hier christlicher Glaube) pragmatisch die „Kognitivität" der Prädikatoren „ist der Leib Christi; ist das Blut Christi" bestimmen, also das, was sie (trotzdem) meinen, auch wenn vor und nach der Wandlung nur Brot und Wein gesehen werden. Die traditionellen Aussagen zu Berengars Zeit verstehen Leib Christi als den historischen Leib Jesu (kapharnaitisch), während der Meister aus Tours die Aussage „ist Leib Christi" nicht im eigentlichen (historisch-kapharnaitisch), sondern im tropischen, d. h. metaphorischen Sinne verstehen will. Analytische Philosophie nennt daher (wie Berengar) den eucharistischen Leib Christi tropisch, in einer Metapher. 3. Damit erscheint die Position Berengars in neuem Licht. Für ihn ist der Leib Christi auf dem Altar anwesend, „ohne dass im üblichen Sinne Einzelgegenstände per corruptio bzw. generatio subjecti aufgehört bzw. begonnen hätten zu exisiteren. Der frühscholastische Eucharistietraktat und dann maßgeblich Thomas von Aquin haben – der Sache nach in kritischer Weiterführung des von Berengar beschrittenen Weges – diesen Prädikationstyp durch den Terminus ‚transsubstantiatio' klassifiziert" (357); Thomas nennt diese dann „conversio supernaturalis" (358), die auf die direkte Schöpfung oder Gottes unmittelbares Heilshandeln zurückzuführen ist (358) im Modellrahmen einer Metapher. Die Frage nach den verbleibenden Brotakzidentien konnte man vernachlässigen (357f). 4. Der Vf. kann feststellen, daß Berengar auf Aristoteles zurückgreift, denn schon dieser hatte sich mit der Metapher beschäftigt. Ihre Behandlung in der Poetik und Rhetorik führte später allerdings dazu, die Metapher als „fröhliche Wortspielerei" (Richards) zu entwerten (358). Weil Berengar die tropische Rede (Metapher) im Kontext eucharistischer Wandlung nicht näher bestimmt, tut dies der Vf. (Aristoteles, Soscice, Kutschera): Metapher ist eine „Ausdrucksverbindung", in der sich das Bedeutungsspektrum (der Ausdrücke) nur berührt (361). Diese Art Metapher ist notwendig in religiösen Texten (auch in eucharistischen), die a. von Erfahrung sprechen, b. im Kontext des Gesamtglaubens (Eucharistiefeier) verständlich sein und c. Dimensionen des menschlichen Daseins einfließen lassen müssen (Leiblichkeit, Gefühle, Denken). Und so gilt: Mit dem Bekenntnis „(das Brot) ist der Leib Christi" drückt die christliche Sprachgemeinschaft ihre Sichtweise und ihren Zugang zur Realpräsenz aus: „Sie artikuliert, wie sie den betreffenden Ausschnitt der raum-zeitlich verfassten Wirklichkeit erfährt" (362). Der Erkenntniswert einer solchen „Redehandlung" ist nicht abzuwerten, besagt er doch etwas (Gehalt) über die angezielte Wirklichkeit und vermittels deren Wirksamkeit (363), wie dies Kunst, Brauchtum, Liturgie etc. zeigen (365). Dennoch kommt im Mittelalter auch einer in Richtung „Objekt" gerichteten „Deskription" des „das ist der Leib Christi" großes Interesse zu bis hin zur dogmatisch-lehramtlichen Fixierung in dem Terminus „Transsubstantiation". Berengar nähert sich in seinen Metapher-Reden dieser Beschreibung, indem er die in der Eucharistie gegenwärtigen Mahlelemente Leib und Blut Christi vom himmlischen Altar erhält (röm. Kanon), also den gestorbenen und auferstandenen Leib des Sohnes Gottes, nicht nur den historischen anwesend glaubt. Das macht die Überzeugung Berengars deutlich, „dass Gott nach gesamtbiblischem Verständnis ein Handlungssubjekt ist, das sich in Raum und Zeit mitteilt, ohne selbst raum-zeitlich verfasst zu sein; herausragende Ereignisse solcher Selbstmitteilung, die nach der Schrift die Heilsgeschichte maßgeblich strukturieren, sind Schöpfung, Exodus usf. und v. a. das Christusereignis; das Letzte Mahl Jesu und die Gedächtnisfeiern dieses Mahles setzen nach christlicher Überzeugung diese Heilstaten Gottes je neu gegenwärtig und machen sie für die Feiernden wirksam. In diesem Sinne fasst Thomas sowohl die creatio ex nihilo wie die transsubstantiatio als conversiones supernaturales auf" (367). Damit kann der Vf. Berengars Meinung „paraphrasieren bzw. extrapolieren" (367) in dem Sinn, daß viele christliche Glaubensinhalte nur als Metaphern auszudrücken sind: „Solche Metaphern haben durchaus einen begrifflichen Gehalt, auch wenn bzw. gerade weil sie keine wörtlichen Beschreibungen empirischer Sachverhalte bzw. von conversiones naturales liefern. Innerhalb religiöser Rede geht es garnicht darum, empirische Wahrnehmungen auszudrücken, sondern Erfahrungen des Handelns Gottes bzw. Erfahrungen von conversiones supernaturales; solchen Erfahrungen liegen seitens des Menschen eine Rezeption aus der Grundhaltung des Glaubens zugrunde" (367). Und hier zeigt sich m. E. schon das Problem der ganzen Untersuchung, das Vf. zugibt, wenn er fortfährt: „Das führt allerdings dazu, dass das Antezedens einer Schlussfolgerung wie etwa ‚Wenn das und das gegeben ist, dann kann korrekt behauptet werden, dass die eucharistischen Mahlelemente Leib und Blut sind', äußerst komplex wird. Welche Elemente zu diesem Antezedens hinzugehören und wie sie im einzelnen zu begründen sind, ist nicht Gegenstand dieser Arbeit (...) Hier stand die Aufgabe im Mittelpunkt, aufzuzeigen, dass die eucharistische Wandlung bzw. deren propositionaler Anteil überhaupt begrifflich gehaltvoll und somit prinzipiell wahrheitsfähig/kognitiv ist" (367). Besonders an Texten aus Thomas (S.th.) kann der Vf. die Performatorik eucharistischer Wandlung als Redehandlung und bes. als an Gott gerichtete Bitte zur Wandlung aufzeigen: „Thomas spricht von einer locutio cum virtute factiva, womit allerding kein menschlich beliebig zu steuernder ‚Automatismus' bezeichnet ist. Solche locutio kann nur mit Verweis auf den Glauben an Gottes Wirken angemessen verstanden werden" (367). Im Blick auf den „pseudo-thomanischen Eucharistietraktat ‚De Sanctissimo Sacramento Eucharistiae ad modum decem praedicamentorum'" des Aristoteles läßt sich zeigen, daß die eucharistische Wandlung, wie das eucharistische Hochgebet sagt, einen memorativen (Abendmahl) und einen eschatologischen Ausblick kennt und so Kreuzestod, Auferstehung und Wiederkunft zusammenfaßt. Die sakramentale Gegenwart Christi umfaßt all dies in einmaliger Individualität und „Persona". Diese Gegenwart ist so nur über Christi Gott-Sein zu erklären, so daß in der Eucharistiefeier die gesamte Geschichte der Anrede Gottes in Christus präsent bleibt und Antwort fordert (369), die immer nur metaphorisch sein kann (368), insofern sich in der Metapher die Erfahrung göttlichen Handelns niederschlägt und damit zugleich Gott in seiner Tat ernst genommen wird (370).

Wie oben schon gesagt, liefert der Vf. mit einer Gegenprobe aus analystischer Perspektive die Bedeutung der Metapher, die erstens erkenntnisleitend und daher fruchtbar sein kann; deren „Vagheit" zweitens nicht immer Schwäche, sondern durchaus theoretische Stärke aufweist, wenn sie als „theorie-konstituierende Metapher" ein Netzwerk neuer und frei zu erschließender Wirklichkeiten zuläßt; und drittens dazu dienen kann, „die Zusammenhänge zwischen kausal und explanatorisch signifikanten Merkmalen der Wirklichkeit zu erfassen, ohne zu beanspruchen, damit umfassende und definitive Erkenntnis zu generieren" (377f). Für mich ist der Gewinn der sich wiederholenden Studie ein zweifacher: Erstens muß die Dogmengeschichte mittelalterlicher Eucharistietheologie von einem neueren Verständnis des Berengar her neu durchgesehen werden; zweitens müssen die dogmatischen Redeweisen der Theologie auf ihren Charakter als Metaphern hin untersucht werden, bzw. ein theologisch verantworteter und so verwendbarer Begriff von Metapher bewußter im theologischen Mühen Platz finden. Und zum Schluß etwas pauschal: So überwältigend fruchtbar und den Fortschritt der Erkenntnisse im Eucharistieverständnis vorantreibend ist die Anwendung analytischer Philosophie auf die Theologie – wenigstens nach dieser Studie – auch nicht. Das dennoch viele Gute der Arbeit wäre wohl auch kürzer zu ermitteln gewesen.

Innsbruck Lothar Lies SJ

Ein evangelisches Zeremoniale. Liturgie vorbereiten, Liturgie gestalten, Liturgie verantworten, hg. v. Zeremoniale-Ausschuss der Liturgischen Konferenz. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. 220 S., geb. € 24,95 ISBN: 3–579–05523–2

„Ein evangelisches Zeremoniale mag manchem als Widerspruch in sich erscheinen. Sträubt sich evangelische Freiheit nicht gegen jede gesetzliche Einengung?" (9) In der Tat läßt „Zeremoniale" denken an lateinische Ordnungen für bischöfliche Hochliturgien oder penible rubrizistische Regelwerke vergangener Zeiten. Nichts weniger will aber das vorliegende Werk sein, das ein eigener Ausschuß der Liturgischen Konferenz unter Federführung des einschlägig ausgewiesenen Hamburger Liturgen Ottfried Jordahn erarbeitet hat. (Das Glossar klärt darüber auf [178], daß die „Liturgische Konferenz" seit 2002 Nachfolgerin der „Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands" ist, das Zeremoniale also eine Publikation für die Gemeinden der EKD ist.) Als ihre Aufgabe benennen die Hg. in der Einleitung (11ff): „Zwischen den vielfältigen denkbaren Positionen einen theologisch verantwortbaren Weg zu finden ohne gesetzlich-ritualistisch einzuengen ..." (9) Das Buch will nicht anordnen, sondern Möglichkeiten der „ars celebrandi" entfalten, da es bei aller evangelischen Freiheit nötig ist, Gottesdienste zu gestalten.

So wählen die Hg. mit offensichtlichem Bewußtsein auch für kleine Zeichen den Titel „*Ein* Zeremoniale" – es ist nicht *das* Zeremoniale für alle Kirchen, Gemeinden, Pfarrer/innen der VELKD, sondern entsprechend der Tradition der evangelischen Kirchen ein Handbuch mit begründeten Vorschlägen, das liturgische Kompetenz bei Vorbereitenden und Leitenden zu entwickeln helfen will. „Darum werden in diesem Buch Bedeutungen und Zusammenhänge aufgezeigt und mit den aus der Tradition überkommenen Bedeutungsgestalten (z. B. Kerzen auf dem Altar, Gebärden des Segnens etc.) in

Beziehung gesetzt." (13) Der Bd zieht Konsequenzen aus semiotischen Forschungen und ökumenischen Traditionen und sammelt diese zur Optimierung der verschiedensten Kommunikationsabläufe im Gottesdienst. So geht es „in diesem Zeremoniale nicht um fern gerückte ‚Ceremonien', sondern um verständliche Kommunikationsprozesse." (12) Dazu will das Werk Material zur Verfügung stellen aus der abendländischen Tradition, aus der Ostkirche, aus dem Feminismus, aus den Kommunikationswissenschaften (9).

Schon hier drängt sich allerdings die Frage auf: Welche liturgietheologischen Kriterien werden an derart unterschiedliche Impulse gelegt – es ist schwer vorstellbar, daß in einem Gottesdienst z. B. ostkirchliche Spiritualität und feministische Erfahrung als „gleich gültig" prägend nebeneinander existieren. So vermißt man in der Einleitung theologische Begründungen für „Zeremonien", Rituale, Ordnungen, Objektivität, Tradition im Gottesdienst und damit auch für Normierung und Begrenzung von Freiheit. (Entsprechendes findet sich dann an einer unerwarteten Stelle im Kap. „Die Sinne und der Gottesdienst", 43–55, vgl. dazu unten.) Wie weit geht die wünschenswerte Vielfalt, wo setzt die Theologie der/dem einzelnen Gestaltenden Grenzen, wie viel Freiheit brauchen die Feiernden, wie viel Einheit in der Gestalt verlangen die inneren Gesetze einer liturgischen Feier und die Identität einer Gemeinde und Kirche ...?

Nach der Einleitung (11ff) bieten sechs Kap. grundlegende historische und theologische Informationen und praktische Anregungen zu Grunddimensionen gottesdienstlicher Zeichen: Kirchenraum und Kirchenjahr (14–27), Ablauf und Handlungen („Zeremoniale des Gottesdienstes", 28–42), Paramente (56–62), Musik und Singen (63–72), Gestik und Körpersprache (73–83), Stille, Kontemplation und persönliche Frömmigkeit (84–88). Nach einer Agendenkunde (89–120) macht ein ausführliches und sicher auch für Laien hilfreiches „Liturgisches Glossar" (121–212) fast die zweite Hälfte des Werkes aus, das mit einem Literaturverzeichnis (213–220) endet.

Die eigentlichen Zeremoniale-Kap. erinnern mit ihren Beschreibungen an Generalrubriken oder die AEM, wobei sie anders als diese jede Andeutung von Normierung vermeiden. Die Texte wollen offenkundig auch liturgische Laien erreichen, sind gut verständlich und um die Vermittlung von basalem Wissen bemüht. Über ihre Praxisrelevanz bzw. Praktikabilität haben die betroffenen evangelischen Gemeinden zu entscheiden, uns scheinen viele Beiträge sehr hochkirchlich geprägt (vgl. etwa zur Osternacht 23 oder zum Weihrauch 33).

Gerade angesichts der sachkundigen und motivierenden Konkretionen aber fragt man nach deren theologischer Dimension:

Als Regel für das Umschreiten des Altares die ökumenische Tradition des „cor ad aram" ins Feld zu führen (31, 33, 82) ist sicher ökumenisch sympatisch, läßt aber nach der spirituellen Deutung durch den Handelnden fragen, stehen doch solch traditionellen Formprinzipien immer in der Gefahr der inhaltlichen Aushöhlung und verkommen nur zu rasch zu postmodernem Ästhetizismus.

Zu Beginn der Abendmahlfeier werden Patene, Pyxis, Kelch, Agende, Kerzen und Blumen proportionsgerecht zur Altargröße und zum Kirchenraum angeordnet. „Sollte auch noch ein Kruzifix auf dem Altar stehen, wird auch dieses in das Arrangement eingepasst, so dass ein in sich stimmiges Gesamtbild entsteht." (31) Welche sachlichen Kriterien aus der Wertigkeit der Dinge oder aus dem Ritus könnten hier über Ästhetik hinaus hilfreich sein?

Weihrauch ist ein uraltes und starkes gottesdienstliches Zeichen für den Geruchssinn, aber „was macht das" mit einer evangelischen Gemeinde, wenn sie unvorbereitet und ohne Begründung damit konfrontiert wird (33)?

Noch bedrängender empfindet der katholische Rez. dieses „Theologiedefizit", wenn der Umgang mit den übrig bleibenden eucharistischen Gaben „je nach Standpunkt" dem Einzelnen überlassen wird (36), oder wenn gegen bestehenden ökumenischen Konsens über Gebetscharakter und -struktur des Hochgebetes als „Lösung" bei fehlenden eucharistischen Gaben empfohlen wird: „Diese Gaben werden mit einer Kurzform der Einsetzungsworte nachkonsekriert." (35)

„Ökumenisch nicht vermittelbar" (142) wird die Praxis einer Diakonenanstalt genannt, die offenbar eine „nichtkanonische" Diakonenstola in Gebrauch hat – einen so deutlichen Standpunkt wünschte man sich auch bei ungleich wesentlicheren liturgischen Zeichen im Umfeld sakramentlichen Handelns. Aber vielleicht zeigt sich ja an dieser Stelle auch ein wirklicher Dissens im Liturgie- und damit Kirchenverständnis zwischen den alten und den reformatorischen Kirchen, der verstärkter Aufmerksamkeit im ökumenischen Diskurs bedürfte: ist für evangelische Christen Liturgie vielleicht letztlich doch äußer(lich)es, sekundäres Menschenwerk, da sich der entscheidende Dialog zwischen Gott und Mensch nur in dessen Herz und nicht im Ritus abspielt ...?

So erstaunen den Leser „aus der Ökumene" auch „großzügige" Übernahmen mancher Topoi ohne ihren theologischen Hintergrund (was natürlich generell legitim ist): Z. B. könnten von einem eventuell vorhandenen „Ambo" aus „(...) zur Gemeinde hin Kyrie, Gloria und Tagesgebet gebetet werden." (28) Das ist nun in der Ökumene gerade nicht der Sinn eines Ambo, der als eindeutiges Raumzeichen exklusiv der Verkündigung des Wortes Gottes vorbehalten ist. Auch hier wäre im ökumenischen Gespräch ein Ernstnehmen eigener und fremder liturgischer Zeichenhandlungen als Ausdruck der Theologie, Christologie und Ekklesiologie jenseits der „natürlichen" Kommunikationsgesetze hilfreich.

Bemerkenswert ist nun, daß es diesen Entwurf theologischer Kausalitäten im Zeremoniale gibt – allerdings versteckt im hier bislang nicht genannten Kap. „Die Sinne und der Gottesdienst" (43–55).

„Seit 450 Jahren gilt in der evangelischen Theologie und Praxis – mit Berufung auf Augustinus und Luther – eine Bevorzugung des menschlichen Hörsinns als angeblich von Gott gewählte Eingangspforte für sein ‚Wort'. Dem entspricht das Verständnis seines ‚Wortes' als Sprachgeschehen, neben dem andere Kommunikationsweisen zu vernachlässigen sind." (43) Aber: Der Schöpfer hat die Menschen mit fünf Sinnen ausgestattet, Offenbarung Gottes im Ersten Testament geschieht mindestens so stark über das Sehen wie über das Hören, Jesus Christus verkündigt das Reich Gottes über alle Sinne. Also: „Was berechtigt eigentlich Christen heute dazu, die vielfältigen Kommunikationsweisen Gottes in ihren Gottesdiensten theoretisch und praktisch zu beschränken?" (Ebd.) An dieser Frage hängt viel für die evangelischen Kirchen und für dieses Buch, wenn es mehr sein will als eine zeitgeistkonforme Reaktion auf Ritualerfinder und Symbolnutzer, die „aus dem Bauch heraus" nonverbale Kommunikationsformen als angenehm nebulöse Alternative zu stringenter Argumentation pflegen. Gefragt ist eine theologische Grundlegung des Gottesdienstes als kommunikativer Zeichenhandlung zwischen Gott und Mensch, in dem Verkündigung und Lehre ein Teil, aber nicht das alleinige Ziel ist. Genau das leistet dieses Kap. im Rahmen seines beschränkten Raumes:

Es schildert knapp die „diesseitigen" Aufgaben und Möglichkeiten menschlicher Kommunikation, führt dann aber weiter zum theologischen Erkenntnisziel, „dass Gott es immer mit dem ganzen Menschen und all seinen Gaben zu tun haben will, auch und vielleicht gerade – im gottesdienstlichen Geschehen." (44) „Den christlichen Gottesdienst als Kommunikationsgeschehen zu begreifen bedeutet, seine sich zu Gott hin öffnende Dimension allen Leistungszwanges und aller Gesetzlichkeit dem Spiel der Fantasie zu öffnen ..." (45); der Gefahr, „sich schwärmerisch unbestimmbaren Einfallskräften zu überlassen" beugt der Gedanke vor, daß wir mit allen Christen und der himmlischen Liturgie verbunden sind und wir uns „doxologisch und betend dem Gott zur Verfügung stellen, der seiner Gemeinde seine Nähe verheißen hat." (45) Einen noch ausstehenden Schritt tut das Buch am Ende dieses Kap.s: Nach einer Vorstellung der fünf Sinne trägt es „Grundaspekte der Gottesdienstgestaltung" zusammen (50–55): Hier wird nun gottesdienstliche Kommunikation als primär von Gott initiierte und ermöglichte ausdrücklich genannt und damit der lehrhafte Charakter des Gottesdienstes eingeordnet. Sehr klar wird die christologische Engführung der reformatorische Kirchen benannt und in das größere trinitarische Geschehen überführt. Die ganze Tradition der Gegenwartsweisen Christi wird betont, vom Abendmahl über das verkündigte Wort, die Gemeinde und ihren Leiter bis – theologisch durchaus frag-würdig – zu den Bildern. Als Gottesdienst der himmlischen und irdische Kirche „sollte jeder Gottesdienst im Bewusstsein und in der Verantwortung vor diesem Anspruch gefeiert werden" (53) und bestimmten Regeln – z. B. denen des Lima-Papiers – folgen. „In evangelischer Freiheit können wir diese Hilfen dankbar aufgreifen und uns regelmäßig danach richten, nicht nur bei Anwesenheit von Gästen aus der Ökumene." (54)

Anschließend an dieses Zitat sei zum Schluß eine Frage erlaubt: Gerade das zuletzt referierte Kap. bietet bedeutsame Elemente einer Liturgietheologie, das übrige Buch eine Fülle von hilfreichen Hinweisen für die Praxis, – aber fehlt hier nicht ein tertium comparationis? Reicht das aus: „(...) können wir diese Hilfen dankbar aufgreifen und uns regelmäßig danach richten (...)"? Wenn das hier theologisch über den Gottesdienst Gesagte und alle anthropologischen Bedingungen stimmen – was hindert dann einer größeren Verbindlichkeit? Kann sonst „evangelische Freiheit" nicht auch subjektives Abweichen vom Optimum bedeuten, vor dem man Gemeinden im Interesse Gottes und der Menschen durch deutlichere Ordnungen – mit entsprechenden Freiräumen zur Gestaltung – schützen muß?

Ein sehr hilfreiches und mutiges Buch, dem in evangelischen Gemeinden und in der Ökumene eine große Verbreitung und Diskussion zu wünschen ist – nicht nur über seine praktischen Anregungen.

Münster Stefan Rau

Kirchenrecht

Dennemarck, Bernd: **Der Taufaufschub.** Dogmatisch-kanonistische Grundlegung und rechtliche Ausgestaltung im Hoheitsgebiet der Deutschen Bischofskonferenz. – St. Ottilien: Eos 2003. 184 S. (Dissertationen Kanonistische Reihe, 18), kt € 16,00 ISBN: 3–8306–7158–X

In einer Zeit der sich zunehmend säkularisierenden Gesellschaft nimmt in gleichem Maße der Unmut vieler Seelsorger im Hinblick auf die Spendung der Sakramente zu. Oftmals empfinden sie sich als reiner Zeremonienmeister, der ein Familienfest feierlich gestalten soll, ohne daß für ihn eine sonderliche religiöse Motivation bei den Beteiligten ersichtlich wird. In solch einer Situation stellt sich die Frage, ob Sakramente in jedem Fall, in dem sie erbeten werden, gespendet werden sollen, oder ob man höhere Anforderungen an ihren Empfang stellen soll.

Bernd Dennemarck stellt diese Frage in seinem Buch, das die Veröffentlichung seiner Münchener Lizentiats-Diss. aus dem Wintersemester 2001/2002 ist, am Beispiel der Taufe. Der Taufaufschub, also die vorläufige Aussetzung der Taufspendung zum Zwecke der Klärung vorhandener Defizite, ist neu in den CIC aufgenommen worden und lohnt daher einer genaueren Analyse.

Die Arbeit ist in zwei Teile gegliedert: „Dogmatisch-kanonistische Grundlegung" und „Rechtliche Ausgestaltung". Der erste Teil beinhaltet drei Paragraphen: „Heilsnotwendigkeit der Taufe – geschichtliche Entwicklung", „Taufe unter kanonistischen Gesichtspunkten" und „Recht auf Taufe?". Der zweite Teil beleuchtet in zwei Paragraphen den „Taufaufschub bei Kindern" und den „Taufaufschub bei Erwachsenen".

Im Hinblick auf die Heilsnotwendigkeit der Taufe stellt der Vf. zunächst dar, wie sich dieses Axiom im Laufe der Kirchengeschichte exklusiv verengt hat, zeigt dann aber auf, wie parallel dazu außerordentliche Heilswege entwickelt wurden, da die Gnade Gottes auch außerhalb der sichtbaren Heilsgemeinschaft wirkt. Der wichtigste dieser außerordentlichen Heilswege ist das Theologumenon vom „votum baptismi", die sogenannte Begierdetaufe, die bereits im CIC/1917 kodifiziert worden war. Demnach war der Empfang der Taufe oder wenigstens das Verlangen danach zum Heil notwendig. Das Vat. II hat diesbezüglich eine grundlegende Neuorientierung gebracht, was der Vf. zwar in diesem Zusammenhang erwähnt, aber erst im folgenden Abschnitt entfaltet. Jedenfalls benennt der Vf. die wichtigsten Kritikpunkte an der Lehre von der Begierdetaufe, wie sie im Anschluß an das Vat. II formuliert worden sind und aufgrund derer bei der CIC-Reform zunächst versucht wurde, die Begierdetaufe aus dem kirchlichen Gesetzbuch herauszulassen. Dies ist jedoch letztendlich nicht geschehen. Der Vf. meint, daß die Begierdetaufe nur hätte weggelassen werden können, wenn auch die Heilsnotwendigkeit der Taufe nicht mehr erwähnt worden wäre, was letztendlich nicht habe befriedigen können. Sollte es wirklich möglich sein, daß das Konzil sowie namhafte Theologen (der Vf. nennt immerhin Ratzinger und Kasper) ohne den Rückgriff auf die Begierdetaufe auskommen, die CIC-Reformatoren jedoch nicht in der Lage sind, eine Formulierung zu finden, in der dies rechtlich umgesetzt wird? Eine befriedigende Erklärung des „Rückfalls" des CIC/1983 in die Diktion (und die Theologie?) des CIC/1917 wird – wie in den meisten Publikationen – hier nicht gegeben, kann möglicherweise auch nicht gegeben werden.

Den Abschnitt „Taufe unter kanonistischen Gesichtspunkten" unterteilt der Vf. in „Verfassungsrechtliche Aspekte" und „Sakramentenrechtliche Aspekte". Unter den verfassungsrechtlichen Aspekten handelt der Vf. von der Kirchengliedschaft, die die Taufe begründet, wobei unter Kirche zunächst einmal die Kirche Christi zu verstehen ist, sowie von der vollen Kirchengemeinschaft, also das Stehen in der Gemeinschaft der katholischen Kirche, das durch das Bekenntnis zu den drei vincula Bellarmins konstituiert wird. Dazwischen handelt der Vf. noch von der Zuordnung der Katechumenen zur Kirche, die gemäß c. 206 CIC gegenüber Ungetauften und nichtkatholischen Christen gewisse Vorrechte in der katholischen Kirche haben. Richtig arbeitet der Vf. heraus, daß das einzige wirkliche „Vorrecht" der Katechumenen das Recht auf ein kirchliches Begräbnis (c. 1183 § 1 CIC) ist.

Die sakramentenrechtlichen Aspekte befassen sich zunächst mit dem erneuerten Liturgieverständnis des Vat. II, wobei der Vf. dieses überraschenderweise nicht systematisch darstellt, sondern die Kritik von liturgiewissenschaftlicher Seite an der Umsetzung des erneuerten Liturgieverständnisses im CIC benennt und dann die Aufnahme liturgiewissenschaftlicher Neuansätze im kirchlichen Gesetzbuch aufzeigt. Ein dritter Abschnitt beleuchtet das Beziehungsverhältnis von Liturgie und Glaube, in dem der Vf. herausarbeitet: „Taufe und Glaube(nsbekenntnis) gehören (...) untrennbar zusammen. Daran hat die kirchliche Tradition auf Ganze gesehen entschieden festgehalten" (51). Als zweiten sakramentenrechtlichen Aspekt behandelt der Vf. die Taufe als Initiationssakrament, ebenfalls ein auf das Vat. II zurückgehender Aspekt. Hier weist der Vf. darauf hin, „dass die Eingliederung in die Kirche durch eine christliche Lebensführung allgemein verwirklicht wird, zu der dann auch die Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche gehört" (57).

Im dritten Paragraphen diese ersten Teils der Arbeit stellt der Vf. die Frage, ob es ein Recht auf Taufe gibt, da dies die Grundlage für die Bestimmung der Bedingungen für den Taufaufschub sei. Dabei fragt der Vf. zunächst, ob es ein Recht auf Taufe in der Beziehung des Menschen zu Gott gibt. Weil das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht mit rechtlichen Kategorien umschreibbar ist, kommt Vf. denn auch zu dem Schluß: „Gott steht zum Menschen nicht in einem Rechtsverhältnis. Das Verhältnis Gottes zum Menschen ist kein rechtliches, sondern ist von ungeschuldeter Gnade geprägt. Ein Recht auf Taufe als Anspruch des Menschen gegenüber Gott kann es deshalb nicht geben" (64). Wesentlicher in diesem Kontext ist die Frage nach einem Recht auf Taufe in der Beziehung des Menschen zur Kirche. Dabei muß natürlich c. 213 CIC zur Sprache kommen. Der Vf. zitiert in diesem Zusammenhang meine Aussage, daß c. 213 das Recht auf Sakramentenempfang grundlegend festschreibt, so daß es nicht im Hinblick auf die einzelnen Sakrament wiederholt werden muß, sondern auf jedes einzelne Sakrament anzuwenden ist (Ahlers, Das Recht auf Taufe, 2). Der Vf. kritisiert daran, daß diese Aussage zu weit gehe. Es handele sich bei dem Recht auf Empfang der Sakramente um einen bedingten, nicht um einen absoluten Anspruch. Dies – mit Verlaub – habe ich auch nicht behauptet. Nicht nur in dem zitierten Aufsatz habe ich auch darauf hingewiesen, daß die Kirche als von Christus gestiftete Glaubensgemeinschaft, die an ihr vorgegebene Offenbarungswahrheiten gebunden ist, bestimmte Voraussetzungen an den Empfang der Taufe knüpfen bzw. das Recht auf Taufe einschränken muß (Ahlers, Das Recht auf Taufe, 6–8). Dieser notwendige Aspekt ist jedoch m. E. dem Recht auf Taufe nachzuordnen, da es die vornehmste Aufgabe der Kirche ist, die Menschen zum Heil zu führen, und sie darf freudig verkünden, daß sie die dazu notwendigen Mittel hat. Spätestens an dieser Stelle fragt sich der Leser, warum der Vf. den Schwerpunkt seiner Überlegungen auf die Erschwernisse dieses Heilsweges legt. Das Ergebnis seiner Ausführungen zu c. 213 ist, daß aus ihm kein Anspruch auf Taufspendung als kanonisches Recht zu folgern ist. Dies ist insofern richtig, als der Mensch erst *nach* Empfang der Taufe Rechtssubjekt in der Kirche wird. Dennoch haben mehrere Kanonisten (Schmitz, Reinhardt, Olschewski) herausgearbeitet, daß es ein Recht auf Taufe gibt, das sich aus dem Taufauftrag Jesu (Mt 28, 19f), der Heilsnotwendigkeit der Kirche und der Verpflichtung des einzelnen ergibt, in die Kirche einzutreten, wenn er um sie weiß.

Ein weiterer Ansatzpunkt bei der Frage nach einem Recht auf Taufe ist für den Vf. die Frage, ob sich aus der Habilität zum Sakramentenempfang eine Rechtspflicht zur Spendung ergibt. Dies behauptet Beatrix Laukemper: Aus der Formulierung des c. 864 CIC, daß *jeder* Mensch zum Empfang der Taufe fähig ist, leitet sie einen impliziten Verpflichtungscharakter zur Spendung ab. Auch damit ist der Vf. nicht einverstanden. Die Habilität sei zwar Gültigkeitsvoraussetzung für jede Rechtshandlung, daraus könne jedoch im Umkehrschluß kein Rechtsanspruch gefolgert werden. Der Vf. zieht einen Vergleich zum Recht auf Weihe: Aus der Aussage des c. 1024 CIC, daß der getaufte Mann fähig zum Empfang der Weihe sei, könne kein Recht auf Weihe abgeleitet werden. Dies ist korrekt, m. E. aber nicht auf die Taufe übertragbar. Bei der Weihe geht es nicht vornehmlich um die Heiligung des Geweihten, sondern um einen Dienst in der Kirche, den die Kirche zu Recht an gewisse Voraussetzungen und Kompetenzen auf Seiten des zu Weihenden knüpft. Bei der Taufe dagegen geht es vornehmlich um das Heil des Einzelnen, das zu fördern Aufgabe der Kirche ist.

Schließlich fragt der Vf. nach der Heilsnotwendigkeit der Taufe als Grundlage für ein Recht auf Taufe. Hier bemüht er Klaus Lüdicke, der aus der in c. 849 CIC erwähnten Heilsnotwendigkeit der Taufe ein Recht auf Taufe ableitet. Dagegen argumentiert der Vf., daß im gleichen Canon eine Heilsmöglichkeit auch durch die Begierdetaufe eröffnet wird, so daß sich aus c. 849 gerade nicht zwingend ein Recht auf Taufe ableiten lasse. Hier muß die Frage erlaubt sein, ob man die Taufe und das Verlangen nach Taufe gleichrangig nebeneinander stellen darf. Sicherlich ist Gott nicht auf die Sakramente angewiesen, aber von seiten der Kirche sind sie die Mittel, durch die die Kirche das Angebot der Heilszusage Gottes verläßlich zusagen kann. Die Taufe ist daher das auf jeden Fall vorrangig Anzustrebende. Die Begierdetaufe – wenn man denn trotz Vat. II darauf zurückgreifen will – kann höchstens auf die größeren Möglichkeiten Gottes verweisen, sollte aber nicht dazu dienen, die Bedeutung der tatsächlich empfangenen Taufe herunterzuspielen und das Recht auf ihren Empfang zu negieren.

Ein weiterer Abschnitt befaßt sich mit der Frage, ob es denn – wenn es schon keinen Rechtsanspruch auf Taufe gibt – eine Rechtspflicht zur Taufe gibt. Eine solche Pflicht sieht der Vf. im Hinblick auf die Kindertaufe auf seiten der Eltern sowie der Kirche als ganzer, im Hinblick auf die Erwachsenentaufe auf seiten der geistlichen Amtsträger (c. 843 § 1 CIC). Schließlich bestehe eine Pflicht aller Menschen zur Annahme des Glaubens. So sieht der Vf. am Ende doch noch ein Recht auf Zulassung zur Taufe im CIC zumindest indirekt enthalten.

In einem Abschnitt über Religionsfreiheit und Recht auf Taufe betrachtet der Vf. kritisch meine These, daß das Recht auf Taufe aufgrund von Art. 14 des Grundgesetzes ein Grund- bzw. Menschenrecht sei (Ahlers, Das Recht auf Taufe, 3). In seiner Argumentation scheint der Vf. darauf abzustellen, daß Menschenrechte nicht zwingend Geltung in der Kirche beanspruchen können, was ich wiederum auch nicht behauptet habe. In dem zitierten Zusammenhang geht es ausschließlich um den staatlichen Rechtsbereich.

Der Vf. kommt zusammenfassend zu dem Ergebnis, daß es ein Recht auf Taufe kraft göttlichen Rechts gebe, das Folge aus der grundsätzlichen Berufung aller Menschen zum Heil sei. Dieses Recht sei im CIC nicht als Rechts*anspruch* formuliert, sondern als Rechts*pflicht* der geistlichen Amtsträger. Worin der praktische Unterschied zwischen beiden besteht und warum es dem Vf. so wichtig war, einen Rechts*anspruch* zu negieren, wird möglicherweise der zweite Teil der Arbeit zeigen.

Dieser zweite Teil beschäftigt sich zunächst mit dem Taufaufschub bei Kindern. Der Vf. stellt die einschlägigen nachkonziliaren Normen vor (Ordo

Baptismi Parvulorum [1969]; Pastoralanweisung der DBK über die Einführung eines Taufgesprächs [1970]; das deutsche Rituale „Die Feier der Kindertaufe" [1971]; Gemeinsame Synode [1974]; Pastoralanweisung der DBK zur rechtzeitigen Taufe der Kinder [1969]; „Instruktion über die Kindertaufe" der Kongregation für die Glaubenslehre [1980]), wobei er jeweils den Rechtscharakter ermittelt sowie den Inhalt darstellt. Danach erfolgt eine Analyse des c. 868 § 1 n. 2 CIC, den der Vf. „kodikarische Rahmenbestimmung" nennt, denn auf der Grundlage dieser Norm fragt er anschließend nach der Anpassung, Fortgeltung und Bewertung des bis dahin geltenden liturgischen und teilkirchlichen Rechts. In der Ergebnissicherung faßt der Vf. schließlich zusammen, unter welchen Umständen nach der derzeit geltenden Rechtslage ein Taufaufschub „nicht nur möglich, sondern geboten" (133) ist und was bei der Durchführung zu beachten ist. Dieses Kap. beinhaltet eine umfassende und informative Übersicht über die rechtlichen Bestimmung des Taufaufschubs bei Kindern. Es enthält jedoch auch einige wenig hilfreiche Spitzfindigkeiten, z. B.: „Für einen Taufaufschub ist (...) nicht nachzuweisen, dass keine Hoffnung auf eine katholische Erziehung besteht, sondern, dass die Gründe völlig fehlen, die auf eine katholische Erziehung hoffen lassen" (125). Überraschend ist die nachfolgende Aussage „Der Gesetzgeber räumt dem Schutz des grundlegenden Rechts auf Taufe einen höheren Stellenwert ein, als der Erfüllung der Elternpflicht auf katholische Erziehung", hatte der Vf. doch im ersten Teil der Arbeit herausgearbeitet, daß der CIC keinen Rechtsanspruch auf Taufe beinhaltet, wohl aber eine Rechtspflicht der Eltern, in der implizit eine Recht auf Taufe enthalten ist.

Im Kap. über den Taufaufschub bei Erwachsenen stellt der Vf. zunächst die rechtliche, pastorale und liturgische Ordnung der Eingliederung Erwachsener in die Kirche vor, wie sie v. a. im Rituale vorgesehen ist: Vorkatechumenat, Katechumenat und Vertiefung. Es folgt ein Abschnitt über die Zulassung bzw. Nichtzulassung Erwachsener zur Taufe, wie sie der CIC in c. 865 i.V.m. c. 843 § 1 regelt.

Ein letzter Abschnitt beschäftigt sich mit dem Taufaufschub bei Erwachsenen, die in ungültiger und kirchlich nicht zu ordnender Ehe leben, ein Thema, das von Verwaltungskanonisten tatsächlich kontrovers diskutiert wird, wie die Ausführungen des Vf.s zu den Diskussionen auf zwei Tagungen der Verwaltungskanonisten in den Jahren 1996 und 1997 zeigen (162–164). Um es vorwegzunehmen: Der Vf. kommt zu dem Schluß, daß die Lebensverhältnisse eines Erwachsenen, der in einer ungeordneten Ehesituation lebt, einer Taufspendung entgegenstehen. Dabei argumentiert er folgendermaßen: 1. Die Ehesituation ist bedeutsam für die Taufe. Das Vat. II und im Anschluß daran der CIC fordern vom Taufbewerber ein Versprechen zu und eine Einübung in das christliche Leben nach den Geboten der Kirche. Das Rituale fordere selbst in Todesgefahr einen tadellosen Lebenswandel des Taufbewerbers, womit die Polygamie nicht vereinbar sei. Auch in den klassischen Missionsländern werden Taufbewerber, deren eheliche Situation nicht geordnet werden kann, nicht zur Taufe zugelassen. Die DBK hat in ihren „Richtlinien für die ökumenische Praxis" verfügt, daß die Konversion eines in ungültiger Ehe Lebenden nicht möglich ist, wenn die Aufnahme eine bedingte Taufspendung voraussetzen würde. Von lehramtlicher Seite werden wiederverheiratete Geschiedene als schwere Sünder bezeichnet und von der Eucharistie ausgeschlossen. 2. Die Taufe ist (auch) ein Sakrament der Sündenvergebung. Diese aber setzt Reue voraus. Wer sein Leben in einer ungültigen Ehe nicht bereut, ist für die Taufe nicht recht disponiert. 3. Bei der Taufe eines Erwachsenen werden zugleich auch die anderen Initiationssakramente Firmung und Eucharistie gespendet, für die der in ungültiger Ehe Lebende ebenfalls nicht recht disponiert ist. Ein Auseinanderreißen der Initiationssakramente ist in diesem Fall nicht gerechtfertigt. Für die verwaltungskanonistische Praxis macht der Vf. deshalb folgenden Vorschlag: Lebt ein Taufbewerber in ungültiger, nicht zu ordnender Ehe, muß er zunächst zur Trennung angehalten werden. Ist er dazu (noch) nicht bereit, ist ihm zu vermitteln, daß er als Katechumene bereits mit der Kirche verbunden ist. Wenn es ernsthafte Gründe gegen eine Trennung gibt, muß der Taufbewerber sich zur cohabitatio fraterna verpflichten. Die Formulierung dieser Verpflichtung lehnt der Vf. an die Kautelenleistung bei der konfessionsverschiedenen Ehe an:

1. Wollen Sie in Ihrer Lebenssituation als katholischer Christ leben und den Glauben bezeugen?
2. Als katholischer Christ haben Sie die Pflicht, Ihr Leben nach den Geboten Gottes und der Lehre der Kirche auszurichten. Versprechen Sie, sich nach Kräften darum zu bemühen, in Ihrer Lebensgemeinschaft sich aller Akte zu enthalten, die allein Eheleuten vorbehalten sind, soweit das in Ihrer Lebenssituation möglich ist? (176)

Dies sind deutliche und auch harte Worte, die zugleich erklären, warum es dem Vf. im ersten Teil der Arbeit so wichtig, die Einschränkungen des Rechts auf Taufe herauszustellen. Man kann die Dinge sicher so sehen, und der Vf. begründet sie auch theologisch. Die Formulierung des Versprechens, das der Taufbewerber laut Vorschlag des Vf.s ablegen soll, macht jedoch auch schon die Schwierigkeit deutlich. Es ist in Anlehnung an das Versprechen des Katholiken in einer konfessionsverschiedenen Ehe im Hinblick auf die katholische Taufe und Erziehung der Kinder formuliert. Wenn man die Anmerkung 14 der Anmerkungstafel zum Ehevorbereitungsprotokoll der DBK dazu liest, rechnet der Gesetzgeber von vornherein mit der Möglichkeit, daß die Entscheidung gegen die katholische und für die evangelische Taufe ausfällt, und zwar aus ökumenischen Gründen: Auch die evangelische Taufe ist ein Gut. Ist das im Fall des „Taufversprechens" auch so? Wenn jene „Akte, die allein Eheleuten vorbehalten sind," in einer ungültigen Ehe sündhafte Akte sind, darf dann von vornherein mitgedacht werden, daß der Taufbewerber solche sündhaften Akte setzen wird? Ist das Versprechen dann nicht von vornherein ein Farce? Zumindest macht die Formulierung deutlich, daß man hier in der Praxis auf große Schwierigkeiten stößt. Bereits das Vat. II hatte darauf hingewiesen: „Wo nämlich das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten und das Kind als Ehegut in Mitleidenschaft gezogen werden" (GS 51). Zudem sollte bedacht werden, daß der Taufbewerber diese ungültige Ehe zu einer Zeit eingegangen ist, in der er womöglich von der diesbezüglichen Lehre der Kirche noch gar nicht wußte, deshalb kein Sündenbewußtsein haben konnte und die Ehe in gutem Glauben geschlossen hat. Es besteht außerdem eine schwere Gewissenspflicht zum Eintritt in die Kirche für denjenigen, der zum Glauben gefunden hat. Muß dann aber die Güterabwägung zwischen der Heilsnotwendigkeit der Taufe bzw. Kirche und dem Leben in einer ungültigen Ehe, die der Taufbewerber trotz guten Willens nicht ordnen kann, nicht zugunsten des Eintritts in die Kirche ausfallen? Bestünde nicht ansonsten die Gefahr, daß der Bewerber sich einer anderen Religionsgemeinschaft zuwendet?

Man sieht, das Buch regt zur Diskussion an, und das macht es wertvoll, auch wenn man verschiedene Meinungen vertritt.

Münster Reinhild Ahlers

Philosophie

Gloyna, Tanja: **Kosmos und System.** Schellings Weg in die Philosophie. – Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2002. VIII, 301 S. (Schellingiana, 15), pb € 62,00 ISBN: 3–7728–2199–5

Wie so oft ist es auch bei dieser Arbeit, die im Jahr 1999 vom Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin als Diss. angenommen wurde, der Untertitel, der deutlich macht, worum es der Vf.in geht: nämlich um eine philosophiegeschichtliche Darstellung des Weges Schellings in die Philosophie, d. h. von dem Weg, der ihn während der Jahre im Tübinger Stift zu seiner 1795 entstandenen Arbeit *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* führt. Daß dieser Weg sich tatsächlich als Denk*weg* rekonstruieren läßt, d. h. daß er das Ergebnis vorangegangener Studien ist, in denen sich Schelling mit einer Reihe von Werken auseinandersetzt, die in jenen Jahren allgemein bekannt waren, dies zu begründen ist die Intention der Arbeit, wie sie in der Einleitung (1–18) vorgestellt wird. So untersucht sie die Studienhefte Schellings sowie seine ersten Abhandlungen auf ihre Entstehungsbedingungen und interpretiert sie im Blick auf ihre Quellen und Vorlagen, soweit diese sich eruieren lassen. Der Wandel von einer in der Tradition des christlichen Platonismus stehenden philosophischen Theologie hin zu einer „ersten Philosophie", die die Trias von Gott, Welt und Mensch durch die Trias von absolutem Ich, Nicht-Ich und empirischem Ich ersetzt, wird dabei als ein Weg nachgezeichnet, der innerhalb von Schellings Verständnis der Philosophiegeschichte durchaus konsequent ist. Denn er versteht diese als „die Geschichte eines Fortschritts, in welchem ‚Wahrheit' auf ihre vollständige Entfaltung unter den Bedingungen der Welt-Zeit drängt: Geschichte der Philosophie" (2f). Diese als Kontinuität verstandene Geschichte, in der sich sowohl ihr vollkommenes System wie auch ihre Geschichte gleichermaßen und voneinander abhängig darstellen, ist auch die Grundlage der weiteren Entwicklung Schellings, bei der es immer wieder und je neu um diese geschichtliche Entfaltung der Wahrheit geht.

Konkret festmachen läßt sich dieser Wandel am unterschiedlichen Verständnis Platons. Stellte sich Schelling, wie der erste Teil („Die Vorgeschichte": 19–74) anhand seiner 1792/93 entstandenen Studien und ihrer Quellen zeigt, zunächst in die Reihe des sogenannten christlichen Platonismus, so wird in dem Anfang 1794 entstandenen *Timaeus* der Wechsel der Perspektive deutlich. Die Vf.in stellt im zweiten Teil („Der *Timaeus*": 75–198) diese erst vor einigen Jahren edierte Schrift Schellings zunächst in den ihr zugrunde liegenden Quellen vor (F. V. Plessing, W. G. Tennemann, K. L. Reinhold, J. Schulze) und zeigt dann auf, inwieweit sich darin ein neues Verständnis Platons findet. Denn hier erkennt Schelling in der *Übertragung* des Subjektiven auf das Objektive den Schlüssel zum Verständnis der Platonischen Philosophie und entwickelt damit ein Denkmodell, das im weiteren Verlauf des Schellingschen Denkens immer wieder aufgenommen wird (vgl. 12–18). Indem Schelling in-

folge seiner bewußten Weiterführung des Kantschen Denkens diese Übertragung zurücknimmt, gelangt er schließlich zu den Entwürfen seiner „ersten Philosophie", die der dritte Teil („Die erste Philosophie": 199–274) anhand der 1794/95 entstandenen Schriften *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* und *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* darstellt und in denen die (vermeintliche) Vollendung des Systems sowohl der dogmatischen wie der kritischen Philosophie erfolgt.

Etwas abrupt endet damit die Arbeit. Eine (nochmalige) kurze Zusammenfassung und v. a. ein über die Hinweise in der Einleitung hinausgehender Ausblick auf den weiteren Denkweg Schellings wären wünschenswert gewesen. Als Anhang findet sich eine hilfreiche Datierung der von Schelling im Tübinger Stift verfaßten Schriften, ein Literaturverzeichnis sowie ein Namen- und Stichwortregister. Auf jeden Fall hat G. mit dieser Arbeit eine sehr interessante und auch (was gerade in diesem Themenfeld nicht immer selbstverständlich ist) gut lesbare Studie zum Denkweg des frühen Schelling vorgelegt, die gerade im Aufweis der Eingebundenheit in die philosophische Diskussion seiner Zeit zu überzeugen weiß und die in der Konzentration auf eine begrenzte Zeitspanne zugleich einen Zugang zur Philosophie Schellings und zu den denkerischen Bemühungen jener Zeit zu weisen vermag.

Paderborn Burkhard Neumann

Mogk, Rainer: **Die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens.** Wilhelm Herrmanns Kant-Rezeption in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern. – Berlin / New York: de Gruyter 2000. XIII, 480 S. (Theol. Bibliothek Töpelmann, 106), pb € 118,00 ISBN: 3–11–016757–3

Drei Grundsätze erweisen die Weltansicht Immanuel Kants (1724–1804) nach dem Urteil Wilhelm Herrmanns (1846–1922) als den Forderungen des Evangeliums entsprechend: 1. „Die Wissenschaft besitzt keine abschließende Erklärung der Welt; die Welt bleibt ihr schließlich immer ein Geheimnis." (115) 2. „Die Wissenschaft kommt weiter in der Erkenntnis des Wirklichen, und die Welt ist infolgedessen eine Stätte unserer Arbeit." (ebd.) 3. „Von der Welt der Wissenschaft gibt es keinen Übergang in die Welt des Glaubens. Keine wissenschaftliche Anstrengung vermag die Wirklichkeit dessen festzuhalten, woran unser Glaube hängt." (ebd.)

Namentlich letzterem Grundsatz habe Kant dankenswerterweise nachdrücklich Geltung verschafft, indem er „die sinnlose Verbindung zwischen Glauben und Wissen mit den Messern seiner Kritik" (121) trennungsscharf zerschnitten und deutlich gemacht habe, „daß sich die Gewißheit des Glaubens nicht auf die wenigen zugänglichen Resultate der Wissenschaft stützt, sondern auf die allen Menschen verständliche, in ihrer ewigen Notwendigkeit faßbaren Forderungen der Sittlichkeit" (122). In der Verhältnisbestimmung von Religion und Sittlichkeit sieht Herrmann allerdings zugleich die Schranke des Kantschen Denkens: „*Kant* hat gemeint, der religiöse Glaube an den liebevollen und allmächtigen Gott sei eine einfache Folgerung aus der sittlichen Forderung. Wer die letztere sich wirklich zu Herzen nehme, komme ganz von selbst auf die befreiende Erkenntnis Gottes. Das ist nicht wahr und kann nicht wahr sein. Denn der Glaube ist nicht eine Frucht, die der in sittlicher Kraft stehende Mensch hervorbringt; sondern der Glaube ist eine Kraft, die dem sittlich schwachen und verlorenen Menschen geschenkt wird, um ihn zu retten. Und dieser rettende, sittlich befreiende Glaube wird uns geschenkt, indem die eine Tatsache unserer Welt, durch die uns Gott vernehmlich wird, auf uns wirkt, Jesus Christus. Durch ihn wird uns der wahrhaftige Gott vernehmlich, weil wir vor der Erscheinung dieses Menschen die Wirklichkeit des Gottes, der sich unser in unseren sittlichen Nöten annimmt, nicht verleugnen können. Der Eindruck dieser wunderbar gespannten Seele erhebt uns immer wieder zu der Zuversicht, daß ein liebevoller Wille der allmächtige Grund alles Daseins ist und daß wir durch ihn zu einem ewigen Gute, zu einem seligen Leben in sittlicher Freiheit berufen sind. Wer dazu gebracht wird, indem er sich die Tatsache, daß Jesus in unserer Welt vorhanden ist, zu Herzen nimmt, der glaubt an ihn wie ein rechter Christ, und wenn er auch von den schwierigen Lehren der Kirche über die Gottheit Christi nie etwas gehört hätte. Und der Kleinste von denen, die Jesum Christum so verstehen und so seine Erscheinung für sich verwerten, ist in demjenigen, was überhaupt dieses Lebens der Mühe wert macht, größer als der große *Kant*." (122)

Mit diesen Worten beendete Wilhelm Herrmann einen lange Zeit unveröffentlichten Vortrag, den er im Herbst 1884 vor Frankfurter evangelischen Pfarrern zum Thema „Kants Bedeutung für das Christentum" gehalten hat. (Vgl. W. Herrmann, Schriften zur Grundlegung der Theologie. Teil I. Mit Einleitung und Anmerkungen hg. v. P. Fischer-Appelt, München 1966, 104–122. Die vorangegangenen Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.) Der knappe Text kann in bündiger Form einen Eindruck davon verschaffen, wie eng Herrmanns Theologie in Konstruktion und Kritik auf das Kantsche Denken bezogen war. Namentlich das zentrale Thema seines Werkes, das Wesen der Religion in ihrem Verhältnis zur wissenschaftlichen Welterkennntnis und zur Sittlichkeit, ist ganz von der Kant-Rezeption und der Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern her entwickelt. Dies hat Mogk in seiner im WS 1998/99 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München angenommenen Diss. in Bestätigung und Weiterführung bisheriger Forschungen minutiös und detailliert nachgewiesen. Er hat damit einen wichtigen Beitrag geliefert zu einem kontextuellen Verständnis des Werkes des, wie es im Herrmann-Artikel der TRE heißt, „bedeutendsten Systematikers der Ritschl-Schule" (TRE XV, 171), dessen Relevanz für die Theologie „bis jetzt kaum ausgeschöpft" (RGG3 III, 277) sein dürfte.

M.s Arbeit basiert nach eigenen Angaben auf der „Annahme, daß die Begründung der Allgemeingültigkeit des christlichen Glaubens auf der Grundlage der kantischen Philosophie und in Auseinandersetzung mit den Marburger Neukantianern die entscheidene Fragestellung ist, von der aus sich Herrmanns Denkweg insgesamt verstehen läßt" (35). Die drei Brennpunkte der Beschäftigung mit Herrmann sind entsprechend, wie einleitend ausgeführt wird, die theologische Kantrezeption, der Neukantianismus als die zeitgenössische Schulphilosophie und die Allgemeingültigkeitsbegründung, welche die erkenntnisleitende Gesamtheitsperspektive bestimmt. Als unterscheidbare Werk- bzw. Schaffensphasen werden dabei eigens ins Auge gefaßt erstens die studentische Zeit Herrmanns (1868–1871), zweitens das Frühwerk (1876–1884), drittens eine mittlere Schaffensperiode (1884 bis ca. 1902) sowie viertens das Spätwerk (ca. 1903–1921). Einen besonderen Reiz der Studie macht es aus, daß zwei im Archiv der Universität Halle befindliche handschriftliche lateinische Preisschriften des Studenten Herrmann, die sich mit der Thematik von Moral und Religion bei Kant befassen, sowie Herrmanns handschriftliche lateinische Examensschrift zum Glaubensbegriff Kants im Vergleich mit demjenigen des Apostels Paulus erstmals ausgewertet werden. Dadurch fällt Licht auf das bisherige Dunkel der frühesten Stadien der – bereits damals von Lotze beeinflußten – Kantinterpretation Herrmanns. Schade nur, daß das Jacobischriftchen von 1869 als verloren gelten muß (vgl. 43, Anm. 25).

Nach einem konzentrierten Überblick über die Herrmann und den Marburger Neukantianismus sowie Rudolf Hermann Lotze betreffende Forschungslage skizziert der Vf. biographische und philosophische Grundlagen für Herrmanns Denkweg. Dabei wird nicht nur gezeigt, daß sich dieser früh schon als „regelrechter Kant-Interpret" (44) hervorgetan hat und daß „der Habilitand Herrmann die Erkenntnis der Konvergenz des Evangeliums mit Kant als den Ertrag seines Studiums" (47) angeben kann, es wird auch überzeugend deutlich gemacht, daß Kant für Herrmann lebenslang die entscheidende philosophische Bezugsgröße blieb. Dabei fungiert Lotzes Philosophie als maßgebender Faktor von Herrmanns Kantinterpretation. Seine biographischen und werkgeschichtlichen Beziehungen zu diesem sowie zu den Mitmarburgern Cohen und Natorp werden im einzelnen (vgl. 53–62) nachgezeichnet. Als weitere Philosophen kommen der Spätidealist Bergmann, Dilthey und Bergson in Betracht (vgl. 63–67). So entsteht ein facettenreiches Bild des geistesgeschichtlichen Kontexts der Herrmannschen Anfänge, was die Zentralstellung Kants nur noch einmal bestätigt. Im übrigen ist allein schon der Titel der Schrift über „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" von 1879, aus welcher der Vf. den grundlegenden Ansatz des Herrmannschen Frühwerkes vorrangig erhebt, ein weiterer Beleg hierfür.

Bevor der Inhalt dieser Schrift explizit gewürdigt wird, analysiert M. nach einer knappen Charakteristik der Epoche des Neukantianismus in seinen Vertretern Lotze, Cohen und Natrop (vgl. 79–97) die bereits angesprochenen Kant-Arbeiten des Studenten Herrmann (98–146). Dieser Abschnitt gehört nach meinem Urteil zu den Höhepunkten der Arbeit. Denn hier betritt der Vf. nicht nur Neuland der Forschung, er kann auch präzise beweisen, worin Herrmanns Ablehnung jeder rationalen Theologie und seine zeitlebens festgehaltene Grundannahme, daß die Vernunft auf theoretischem Wege zu keiner Erkenntnis Gottes gelangen kann, ihren Ursprung haben. Wenn infolgedessen die praktische Vernunft zum Rahmen des religiösen Glaubens erklärt wird, so geschieht auch dies in unmittelbarem Anschluß an Kant, wenngleich Herrmann eine moralische Funktionalisierung der Religion vermeiden und deren konstitutive Funktion für die Sittlichkeit behaupten möchte. Zu diesem Zweck richtet er seine besondere Aufmerksamkeit auf immanente Widersprüche Kants, wie sie besonders im Zusammenhang des Verhältnisses von Pflicht und Neigung, Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Tugendübung und Glückseligkeit zutage treten. Be-

merkenswert ist, daß zur Lösung dieser Aporien ausdrücklich auf Schleiermacher rekuriert wird, der freilich seinerseits nicht unkritisiert bleibt. Bemerkenswert ist ferner, daß sich in den studentischen Kantarbeiten Herrmanns bereits ein Hinweis auf das entscheidende Argument findet, „auf das er den Allgemeingültigkeitsbeweis stellen wird: Wenn das moralische Gesetz nicht als realisierbar gedacht werden kann, bricht es in sich zusammen, weil die Notwendigkeit auch an der Umsetzbarkeit hängt." (138f)

Auf die Durchführung dieses Allgemeingültigkeitsbeweises, den der Vf. entschieden von Apologetik und dem Nachweis der Absolutheit des Christentums im Unterschied zu anderen Religion abgehoben wissen will, ist der umfangreiche Abschnitt über „Herrmanns Denkweg in Auseinandersetzung mit der Philosophie" (vgl. 147–424) ausgerichtet, der das Zentrum der Untersuchung bildet. Die Notwendigkeit einer Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens, wie sie die Systematische Theologie zu leisten hat, liegt in diesem selbst begründet, insofern der Glaube die überindividuelle und universale Gültigkeit dessen voraussetzt und voraussetzen muß, woran er glaubt. Vorgezeichnet findet Herrmann den Weg der Allgemeingültigkeitsbegründung, wie erwähnt, durch Kants Verhältnisbestimmung von Religion und Sittlichkeit. Indes reproduziert Herrmann diese Verhältnisbestimmung nicht einfachhin, sondern schreitet von bloßer Kantauslegung zu produktiver Kantaneignung fort. Statt die Religion in Sittlichkeit aufzulösen, nimmt er eine Aporie Kantscher Sittlichkeitstheorie zum Anlaß, die konstitutive Bedeutung der Religion für die Sittlichkeit zu begründen. „Indem Herrmann in den Preisschriften auf das Problem des Übergangs von der Geltung des kantischen Sittengesetzes hin zu seiner Verwirklichung am Ort des konkreten Individuums stieß, wußte er um eine ergänzungsbedürftige Lücke in Kants Ethik. Irgendwann in den Jahren zwischen 1871 und 1878 muß es Herrmann deutlich geworden sein, daß er an dieser Stelle die Philosophie Kants in die Allgemeingültigkeitsbegründung einbauen konnte, ohne in dessen Religionsphilosophie zu verfallen." (159) Die Grundstruktur der Argumentation ist stets die, daß die geoffenbarte Religion das Verwirklichungsproblem löst, das beim Übergang vom noumenalen zum phänomenalen Ich, vom Autonomiebewußtsein reiner Sittlichkeit zum leibhaftigen Individuum entsteht. Der von Schleiermacher und Lotze angeregte Zentraleinwand gegen Kant moniert die Unkonkretisierbarkeit sowie schließlich die Unrealisierbarkeit des vom kategorischen Imperativ proklamierten Sittengesetzes. Um individuell angeeignet und damit konkretisiert und realisiert werden zu können, bedarf die Kantsche Ethik einer Ergänzung durch die geoffenbarte Religion. Diese Ergänzung aber ist von konstitutiver Bedeutung, insofern die Unrealisierbarkeit des Sittengesetzes dieses an sich selbst auflösen würde. Die These lautet: Erst die Religion als die Überzeugung von der Realität der Kraft, welche die Welt mit verborgener Macht dem höchsten Zweck des Menschen unterstellt, ermöglicht die konkrete Entwicklung des sittlichen Selbst. Religion kann daher weder auf Ethik reduziert, noch aus dieser abgeleitet werden.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu sehen, daß Herrmann den Begriff des Ding-an-sich, statt ihn als Grenzbegriff im Rahmen der theoretischen Vernunft zu deuten, praktisch faßt und mit dem die sittliche Persönlichkeit begründenden Selbstgefühl weltüberlegener Subjektivität verbindet. Von daher erhellt der Sinn des nachfolgend zitierten, auch bei M. an entscheidender Stelle begegnenden Schlüsselsatzes aus der Programmschrift „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit": „Derjenige religiöse Glaube, welcher uns ermöglicht, uns als ein von der Welt unabhängiges Ganzes *zu fühlen*, so daß wir die Forderung des Sittengesetzes, uns als ein von der Welt unabhängiges Ganzes *zu denken*, verstehen können, ist allgemeingültig." (W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie, Halle 1879, 275. Bei M. 243.) Der Vf. zieht daraus folgenden interpretatorischen Schluß: „Herrmann bemüht sich, den in der Glaubensgewißheit enthaltenen Allgemeingültigkeitsanspruch des Christentums als im Zusammenhang mit der Sittlichkeit einsehbar darzulegen. Seine Überzeugungskraft gewinnt der Anspruch dadurch, daß die Religion die konkrete Anwendbarkeit des zuvor anerkannten Sittengesetzes gewährleistet. Der Akzent liegt dabei auf den überindividuellen Bedingungen, die der Realisierbarkeit des Sittengesetzes im Wege stehen." (244)

Bleibt hinzuzufügen, daß die geschichtliche Gottesoffenbarung, wie sie in Jesus Christus statthat, für die Begründung des religiösen Selbstgefühls und damit auch für die Realisierung der Sittlichkeit unentbehrlich ist. Freilich wird dieser Aspekt im Frühwerk Herrmanns mehr angedeutet als ausgeführt. Ihn genauer auszuführen, blieb den späteren Schaffensperioden vorbehalten. Der Ansatz, die Allgemeingültigkeitsbegründung christlicher Religion nicht mittels der Metaphysik, sondern mittels eines der Kantschen Ethik internen Problems anzugehen, wird dabei beibehalten. Die Fortführung dieses bereits im Frühwerk entwickelten Ansatzes in einer ersten Lösungsvariante wird von M. mit der Wendung umschrieben: „Die Überwindung der sittlichen Not durch Jesus Christus." (293) Sie ist auf Herrmanns Auffassung bezogen, „daß die Kraft zur Erfüllung des Sittengesetzes durch den zum Guten unfähigen Menschen durch Jesus Christus vermittelt wird" (ebd.; bei M. hervorgehoben). Stärker als zuvor betont Herrmann nun die Bedeutung der Geschichte für den christlichen Glauben und bemüht sich zugleich um eine hamartiologische Vertiefung der Verhältnisbestimmung von Religion und Sittlichkeit (vgl. bes. 320ff). Stärker als zuvor gilt die Aufmerksamkeit ferner dem Unvermögen und Widerstreben des Einzelnen bezüglich der Erfahrung des Sittengesetzes, welches Unvermögen und Widerstreben im Erlebnis der Erlösung von sittlicher Not durch Jesus Christus überwunden wird, der die Kraft zur Erfüllung des Sittengesetzes vermittelt.

Eine zweite Lösungsvariante in der Durchführung des ursprünglichen Ansatzes kennzeichnet der Vf. mit der Formel „Die Religion als Wahrwerden des eigenen Lebens" (345). Diese zweite Variante war nach M.s Urteil wegen einer unlösbaren Aporie nötig geworden, in welche die erste Lösungsvariante geführt hatte. „Herrmann ist in eine Zwickmühle geraten: Für die Allgemeingültigkeit muß er die Freiheit zum sittlich Guten und zugleich die Unfähigkeit bei allen Menschen darlegen, um dann die Erlösung durch Jesus Christus daran anzuschließen. Beides kann aber nicht gleichzeitig bewiesen werden. Diese innere Aporie läßt seine erste Lösungsvariante in einer Sackgasse enden. Der Versuch, das kantische Sittengesetz und die christliche Offenbarung zu verbinden, scheitert an einem Selbstwiderspruch." (343)

Um diesen Selbstwiderspruch zu beheben, lockert Herrmann für seine erstrebte Begründung der Allgemeingültigkeit der christlichen Religion nach Urteil des Vf.s deren Verhältnis zur Sittlichkeit, um sie wieder stärker an das Selbstgefühl anzuschließen. Was damit näherhin gemeint ist, entfaltet M. auf den Seiten 345–418, die ich zum Zwecke eigener Urteilsbildung nachdrücklich zur Lektüre empfehle. Dabei sind die Seiten 356–373 sowie 404–418 von besonderer Wichtigkeit, da dort die systematischen Grundaspekte von Herrmanns Neuorientierung skizziert werden, wohingegen die dazwischen liegenden Erwägungen insonderheit die Frage zu beantworten suchen, ob diese Neuorientierung durch die (vermeintlich oder tatsächlich) neukantianische Auflösung der Religion in Sittlichkeit veranlaßt worden sei. Aus den angegebenen Passagen geht zugleich hervor, wo M. verbleibende offene Probleme in Herrmanns reifem Systementwurf sieht. Eine Zusammenfassung des Gesamtertrags (vgl. 419–424) ist ebenfalls beigegeben. Sie stellt noch einmal klar, daß unbeschadet aller modifizierenden Systemfortschreibungen Kant „von Anfang bis Ende Herrmanns philosphischer Hauptgewährsmann" (422) war.

M.s Arbeit schließt mit einem Ausblick auf die Wirkungsgeschichte der Herrmannschen Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens bei Karl Barth und Rudolf Bultmann (vgl. 425–448), die theologiegeschichtliche Kontinuität bei aller gegebenen Diskontinuität erkennen läßt. Die Grundthesen lauten: „Barth und Bultmann führen Herrmanns zweite Lösungsvariante fort. Barth verzichtet wie Herrmann auf eine Begründung der Allgemeingültigkeit mit Hilfe der Wissenschaft und der Ethik. Er radikalisiert die Eigenständigkeit und Selbstbegründung der Religion. Den Ansatz bei der Frage des Menschen nach sich selbst kehrt er um in den Ansatz beim Selbst Gottes und verlegt den Allgemeingültigkeitsanspruch in die Offenbarung. Bultmann setzt das existentielle Religionsverständnis des späten Herrmann fort, bekennt sich aber zur allgemeingültigen philosophischen Daseinsanalyse als rein formalem Vorverständnis für den christlichen Glauben. Vom philosophischen Standpunkt aus stellt sich der Glaube als eine – wenn auch nur verlorene und sinnlose – Möglichkeit dar." (425; bei M. hervorgehoben) Im Anschluß daran kommt der Vf. u. a. auf die Kontroverse zwischen Ebeling und Pannenberg über die Evidenz bzw. Krise des Ethischen zu sprechen, ohne allerdings selbst eine eindeutige Stellung zu beziehen.

M. hat einen wichtigen Beitrag zur Herrmann-Forschung geleistet, die er an einigen entscheidenden Punkten erheblich weiterführt. Das betrifft nicht nur die bisher unbearbeitetes Archivmaterial verwertenden Studien zum frühen Herrmann. Das gilt auch für die eindringlichen Analysen zu dessen reifem Werk. Das bestimmende Grundanliegen Herrmanns, die Allgemeingültigkeitsbegründung des christlichen Glaubens im Zusammenhang einer Theorie praktischer Vernunft so vorzunehmen, daß eine moralische Funktionalisierung der Religion verhindert und deren konstitutive Bedeutung für die Begründung der Sittlichkeit deutlich wird, tritt ebenso klar zutage wie die Tatsache, daß der unter den Bedingungen des Marburger Neukantianismus rezipierte Kant für Herrmann lebenslang die entscheidende philosophische Bezugsgröße geblieben ist.

München Gunther Wenz

Schumacher, Bernard N.: **Rechenschaft über die Hoffnung.** Josef Pieper und die zeitgenössische Philosophie. Aus dem Französischen von Jutta Danner. – Mainz: Matthias-Grünewald 2000. 288 S., kt € 24,50 ISBN: 3–7867–2278–1

Diese umfassende und gründliche Studie der Hoffnung behandelt nicht nur die Gedanken Josef Piepers, sondern eine Reihe von zeitgenössischen Philosophen, die in Vergleich zu Pieper gesetzt werden. Nach der Aufzeichnung der anthropologischen und ontologischen Grundlagen der menschlichen Hoffnung entfaltet Schumacher charakteristische Merkmale dieser Hoffnung, wobei er der Natur, den Eigenschaften, dem Objekt, dem Inhalt, dem Grund und der Berechtigung der menschlichen Hoffnung jeweils einzelne Kap. widmet. Zum Schluß behandelt der Vf. das Verhältnis von Hoffnung und Geschichte im Hinblick auf das Ende der Zeit – ein von Pieper ausführlich bearbeitetes Thema. Danach geht er auf den Gegensatz der Hoffnung, d. h. auf Vermessenheit und Verzweiflung ein. Der Tod wird als „Nicht-Hoffnung" beschrieben und die Bedeutung der Geschichte und deren Ende in Hinblick auf die Hoffnung werden aufgezeigt. Es werden zwei Dimensionen der Hoffnung unterschieden: eine alltägliche und eine fundamentale Hoffnung. Pieper versteht das mensch-

liche Leben als ein wechselseitiges Geschehen zwischen der vorgegebenen menschlichen Natur und ihrem freiheitlich auf Erfüllung gerichteten „Ganz-Sein". Er spricht auch der fundamentalen (metaphysischen) Hoffnung ein reales Endziel zu. Sehnsucht und Liebe charakterisieren somit wesentlich die gegenwärtige menschliche Situation. S. macht darauf aufmerksam, daß Pieper für die gewöhnlichen Merkmale der alltäglichen Hoffnung wenig Interesse zeigt. S. kritisiert Piepers Auffassung, daß die Tugend der Hoffnung allein als theologische Tugend auftreten kann, und behauptet, daß es auch eine rein natürliche Tugend der Hoffnung gibt. Pieper hingegen gründet seine Position auf eine Ontologie der Subjekt-Objekt-Beziehung und auf eine Seinsmetaphysik. Demnach ist Hoffnung eine liebende Bejahung der Wirklichkeit insgesamt und grundsätzlich.

Die besondere Leistung des Buches liegt in den eingehenden vergleichenden Darstellungen mehrerer Zeitgenossen Piepers: z. B. Ernst Bloch, Jean Paul Sartre, Teilhard de Chardin, Gabriel Marcel und Martin Heidegger. Aus der Konfrontation mit solchen Denkern seiner Gegenwart ist Piepers eigene Position entstanden. So entgegnet Pieper beispielsweise dem Vorwurf der „Jenseitsvertröstung", indem er den gleichen Vorwurf der Vorstellung entgegenhält, daß in einer undefinierten Zukunft das Glück zu erwarten sei, da diese jenseits der konkreten Existenz liege. S. zieht außerdem verschiedene psychologische, medizinische und psychiatrische Studien heran. So gelingt es Vf., die Einzigartigkeit Piepers herauszustellen und zugleich Schwächen und Auslassungen in dessen Denken zu entdecken und dafür Korrekturen anzubieten.

Münster William J. Hoye

Judentum

Weidner, Daniel: **Gershom Scholem.** Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben. München: Fink 2003. 415 S., kt € 44,90 ISBN: 3-7705-3754-8

Gershom Scholem (1897–1982) ist nicht nur Begründer und unerreichte Gallionsfigur der Kabbala-Forschung im 20. Jh. Als Vertreter eines antiassimilatorischen deutschen Judentums, Gegner von Martin Bubers erlebnisorientierter Chassidismus-Begeisterung und als Weggefährte des säkularen jüdischen Literaturtheoretikers Walter Benjamin, als Palästina-Exilant der zweiten Generation und als hochgeachteter Repräsentant eines historisch reflektierten und politisch abstinenten Judentums darf er inzwischen geradezu als moderner „Klassiker" (Joseph Dan) jüdischer Intellektualität gelten. Als solcher ist er in den letzten Jahren zunehmend selbst zum Gegenstand biographie- und wissenschaftsgeschichtlicher Untersuchungen[1], aber auch zum Thema kontroverser Debatten um den Ertrag seiner Forschung[2] geworden. Mit Daniel Weidners Diss. liegt nun ein weiterer gewichtiger deutschsprachiger Beitrag zu dieser Debatte vor. Sie verdankt sich nicht zuletzt dem Dunstkreis des auch für Theologen bemerkenswerten Projektes *Figuren des Sakralen in der Dialektik der Säkularisierung*, angesiedelt am Berliner Zentrum für Literaturforschung.

Um es gleich vorwegzusagen: Die größte Leistung W.s besteht in der Systematisierung des amorphen Gesamtwerks Scholems unter Reflexion seiner – wie W. im Titel formuliert und im Text solide begründet – „politischen, esoterischen und historiographischen" Dimensionen, die im deutschsprachigen Raum erst seit der Veröffentlichung von Scholems Briefen[3] und Tagebüchern[4] ins Bewußtsein treten und auch für W.s Analyse des Scholemschen ‚Schreibens' konstitutiv sind. Denn: „[d]ie vorliegende Arbeit will keine Monographie über Scholem sein, sondern seine spezifische ‚Schreibweise' untersuchen, sie fragt also weniger danach, was Scholem sagt als wie er es tut" (12). Dieses Vorhaben vollzieht sich in drei sowohl chronologisch wie thematisch profilierten Hauptteilen: *Das Politische Schreiben. Scholems zionistische Identität* (27–144), *Das esoterische Schreiben. Scholems philosophische und theologische Frühschriften* (145–290), *Das historiographische Schreiben. Scholems Religionsgeschichte der Kabbala* (291–420).

Der erste Teil der Arbeit untersucht die ‚politische Erziehung' und zeigt an den Tagebüchern, wie stark und krisenhaft das Streben nach Selbstrechtfertigung und Ortsbestimmung beim jungen Scholem ist; im zweiten Teil werden die frühen theoretischen Texte Scholems untersucht. Dabei läßt sich ein deutlicher Trend feststellen von allgemeinen Problemen (etwa der von Scholem schließlich abgelehnten neukantianischen Erkenntnistheorie) hin zu spezielleren Reflexionen über das Judentum und schließlich über einzelne Bereiche der jüdischen Überlieferung. Im dritten Teil erarbeitet W., wie Scholem ein Bild der Kabbala als religionsgeschichtlicher Bewegung entwirft. Hier wird die innere Struktur von Scholems Projekt innerhalb eines bestimmten wissenschaftsgeschichtlichen Kontextes plausibel.

W. vermag überzeugend nachzuweisen, daß Scholem nicht einfach in einer fiktiven Einheitlichkeit konsistente Forschungsergebnisse aneinanderreihte, wie dies ein bis heute gängiges Ideal suggeriert. Vielmehr zitiert er sich seit seiner Emigration 1923 nach Jerusalem immer wieder selbst, ‚überschreibt' also frühe, teilweise erst posthum publizierte Texte in neuen Kontexten und schreibt sich so selbst in die Tradition des Talmud und der Kabbala ein. Form und Inhalt seines Schreibens konvergieren auf einem Themenfeld, das Scholem selbst erst als solches konstituiert. W. wählt von diversen Kontexten, in denen eine solche Praxis des Schreibens beobachtet werden kann, die fünf wichtigsten aus: „den deutschen (Kultur-) Zionismus, den Neukantianismus v. a. Hermann Cohens, die durch Benjamin vermittelte Rezeption des Frühromantik, die antiliberale [protestantische] Theologie, die zeitgenössische Religionsgeschichte." (25) Bei dieser Aufzählung wird bereits deutlich, daß sich W. auf das Frühwerk Scholems und seine deutschsprachigen oder ins Deutsche übersetzten Publikationen konzentriert. Eine Einschränkung, die offensichtlich nicht von der Sache, sondern eher vom Autor und seinen Sprachkenntnissen her begründet ist. Die Auslassung v. a. der hebräischen Originaltexte erzeugt eine schmerzliche Lücke, dies gilt, zumal der Autor selbst bemerkt: „Die hebräische Sprache spielt für Scholems jüdische Identität von Anfang an eine zentrale Rolle" (133).

In der Durchführung seines Vorhabens, die jeweils von einer luziden Rekonstruktion der ‚Felder' begleitet wird, innerhalb derer Scholems „Schreiben" stattfindet, bewährt sich W.s leitendes Denkmodell einer fortwährenden „Reinskription" in eigene und fremde Texte und läßt das spannungsreiche Verfahren Scholems als roten Faden seines Schaffens sichtbar werden. So etwa, wenn er sein Verhältnis zum assimilativen deutschen Judentum der Kaiserzeit vor dem Hintergrund des Frühwerks charakterisiert: „Der direkt appelative Gestus von Scholems frühesten Schriften verschwindet mehr und mehr, die Texte werden (...) immer ‚objektiver', immer wieder wird das Schweigen beschworen, die Formulierungen gewollt und unverständlich: Scholem beginnt, die Sprache seiner Jugend durchzustreichen, um sich ganz von seiner Herkunft abzulösen; der Wechsel vom Deutschen zum Hebräischen [!] soll diesen Bruch vollständig machen." (38) Der *Zionist* Scholem enthüllt unter W.s Zugriff einmal mehr den messianischen Gehalt dieser säkularen Bewegung (40–55), das Verhältnis zu Benjamin erscheint als weit weniger harmonisch, als dies Scholem selber wahrhaben wollte (79–84); das gleiche gilt für seine Einwanderung nach Palästina, die bei genaueren Hinsehen durch die unmittelbare Konfrontation mit dem ‚real existierenden Zionismus' und seiner quasireligiösen Rhetorik eine tiefe Krise auslöste (104–123) und ihm seine Herkunft, die der „deutsche Professor" Scholem nie ablegen sollte, neu bewußt machte (115).

Eigentlich selbstverständlich, setzt sich W. im zweiten Hauptteil zunächst von drei problematischen Tendenzen der jüngeren Scholem-Forschung ab: der Konzentration auf ‚*Einflüsse*', die so lange ohne Ertrag bleibe, wie man „keine Kriterien hat, um die Verarbeitung dieser Einflüsse durch Scholem zu verstehen" (149), die Rekonstruktion seines Denkens mit Hilfe einer *Kumulation von Zitaten* quer zu den diversen Gattungen und Themenfeldern seines überbordenden Werkes (leider nennt W. hier die Werke nicht, gegen die sich seine Kritik richtet) sowie die Suche nach einer *Theologie* Scholems. W.s Identifikation von Theologie mit „irgendwelchen ‚letzten' Sätzen" (152) läßt allerdings auf einen ausgesprochen reduzierten Theologie-Begriff schließen. Auch sein Religionsbegriff scheint sich auf „Symbolik" zu beschränken (159).

Auch wenn W. keine dezidiert judaistischen Kenntnisse hat, was sich in einem etwas einseitigen Rekurs auf die Werke Jacob Neusners niederschlägt, kommt er auf den stärksten Seiten seiner Arbeit sowohl bzgl. Scholem als auch bzgl. der rabbinischen Tradition zu bemerkenswerten Ergebnissen. So spricht er bzgl. Scholem zutreffend von einem „Projekt der Aneignung jüdischen Erbes" (152) und bzgl. der Tradition schreibt W., sie konnotiere für Scholems eigenes Schreiben „sowohl Vorzeitigkeit des Überkommenen als auch die Gleichzeitigkeit des dauerhaft Gültigen" (154). Vom literarischen Charakter des talmudischen Kommentars – in der Forschung vielfältig histo-

[1] Joseph Dan: Gershom Scholem and the mystical dimension of Jewish history. New York (New York Univ. Pr.) 1987; Paul Mendes-Flohr (ed.): Gershom Scholem: The Man and his Work. Albany, NY (State University of New York Pr.) / Jerusalem (Israel Academy of Sciences and Humanities) 1994; Peter Schäfer (Hg.): Gershom Scholem. Zwischen den Disziplinen. Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1995; Elisabeth Hamacher: Gershom Scholem und die allgemeine Religionsgeschichte. Berlin (de Gruyter, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 45) 1999; Stéphane Mosès / Sigrid Weigel (Hg.): Gershom Scholem. Literatur und Rhetorik. Köln / Weimar / Wien (Böhlau) 2000.

[2] David Biale: Gershom Scholem. Kabbalah and counter-history. Cambridge, Mass (Harvard University Press) 1982; Peter Schäfer / Joseph Dan (ed.): Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years after (Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism) Tübingen (Mohr) 1993.

[3] Gershom Scholem: Briefe 1914–1982 (3 Bde). Im Auftr. des Leo-Baeck-Instituts hg. v. Ita Shedletzky. München (Beck) 2000.

[4] Ders.: Tagebücher Bd I (1913–1917, ersch. 1995) u. Bd II (1917–1923 ersch. 2000) Frankfurt a. M. (Suhrkamp).

ristisch verfehlt – heißt es im Rückgriff auf Arnold Goldberg richtig: „Die Dialogizität der rabbinischen Literatur ist (...) eine Fiktion der dialektischen Argumentation, die ihre Aussagen durch Verkettung und Gegenüberstellung, durch Vertextung von zitierten Sprechakten macht (...) die Autoren der großen Kommentarwerke haben ihre Spuren gut verwischt: Sie äußern sich nie, sie etablieren keine Metasprache, sondern sprechen in der Sprache ihrer Quellen." (157) Mit Michael Fishbane kommt W. zu der Einsicht: „Gerade weil das Zitieren zwischen Gebrauchen und Erwähnen schwankt, manifestieret sich in ihm eine Dimension der Sprache, in der Sinn und Phänomen, Bedeuten und Erscheinen zusammenhängen: Wenn die Rabbinen die Schrift zitieren, ist diese nicht nur ein Vorrat an Zeichen, ein System der Bedeutung, sondern in ihm erscheint Gott selbst." (161) Auf den folgenden Seiten (Philosophie, 163–229) erliegt W. der Schwierigkeit, die sich allen primär als *Lektüre* angelegten Studien stellt: Die Attraktivität des Textes der u. a. um Symbol, Sprache, Mystik und Prophetie kreist, steht und fällt mit der Auswahl der – allerdings äußerst erhellenden – Zitate aus dem Primärtext (in diesem Fall einiger der erst jüngst publizierten theoretischen Frühwerke Scholems)[5].

In seiner Auseinandersetzung mit der ‚Theologie' Scholems rächt sich W.s unklarer Theologiebegriff: Einerseits stellt er fest, daß es „für Geisteswissenschaftler außerordentlich schwer [sei], sich in das Innere der theologischen Problematik einzudenken" und distanziert sich von einem reduzierten Theologiebegriff im Sinne eines „exotische[n] Set[s] letzter Sätze oder privater Überzeugungen eines Autors" (231, Anm. 415), andererseits bietet er nirgendwo eine Alternative zu solcherlei Engführungen. Obwohl also im Kontext einer klaren Darstellung von Scholems Auseinandersetzung mit S. Kierkegaard, K. Barth, S. H. Hirsch und S. L. Steinheim Scholems Fassung des „Problem(s) der paradoxen Gegebenheit der Offenbarung" (258) ebenso gesehen wird wie der theologische Ertrag des lurianischen ZimZum-Modells, nämlich die Möglichkeit „auch die gottverlassene Gegenwart noch theologisch zu denken (...) eine geschichtstheologische Überbietung aller Skepsis und allen Zweifels dar[zu]stellen, eine Theologie [!] des abwesenden Gottes samt der messianischen Erwartung seiner Wiederkunft" (260), distanziert sich W. abschließend von jeder theologischen Lesart der Scholemschen Schriften: Schließlich finde sich bei ihm kein „unerschütterlicher Glaube an die Offenbarung" (268) – wo wurde der als konstitutiv für Theologie gefaßt? Der Rückzug Gottes in sich selbst sei für Scholem „nicht als dinghaftes Geschehen oder Handeln einer göttlichen Person vorzustellen" (269) – das also ist Thema der Theologie? Und schließlich gehe es ihm „nicht um das metaphysische Problem wo Gott ist, sondern um die Frage nach der Möglichkeit theologischer Aussagen, also nach der Möglichkeit von Theologie im eigentlichen Sinn" (ebd.) – das wäre also keine Theologie? Weidners Unkenntnis neuerer (fundamental-)theologischer Diskussionen muß nicht nur einem jungen Wissenschaftler im Zentrum profilierter deutscher Geisteswissenschaft, sondern vielleicht auch der deutschsprachigen Theologie selbst und ihrer Unfähigkeit, konsistent „ad extra" zu wirken, angelastet werden.

Die Ausführungen zur Herkunft Scholems aus der Religionsgeschichtlichen Schule, seiner Ablehnung sowohl der Erlebnismystik Bubers als auch der Religionsphänomenologie im Kontext seiner Arbeit an der Kabbala (291–389) bieten ebenfalls Neues: Stärken beweist W. hier vor allem beim Vorhaben einer literaturwissenschaftlichen Rekonstruktion von Scholems Blick auf die jüdische Tradition, etwa, wenn er das produktive Mißverstehen als „eine entscheidende Kategorie von Scholems historischer Logik" erkennt (358). Über Scholems spezifisch religionshistorisches Modell der Kabbala, profiliert gegenüber einer Übersetzung in religionsphilosophische Termini, schreibt Weidner treffend: „Die kabbalistischen Konzepte haben für ihn ein Eigengewicht, daß [sic] sich gegen eine solche Übersetzung sperrt; sie religionsgeschichtlich zu analysieren, bedeutet ja gerade, zugleich Inhalt und Form zu untersuchen. Scholem will die kabbalistischen Symbole nicht als Ausdruck für etwas lesen, sondern als Terminologie, d. h. zuallererst selbstbezüglich. Das betont gerade die Materialität der Ausdrucksseite und deren Undurchsichtigkeit auf einen einfachen ‚Sinn'." (363)

Scholems Reflexionen über den Frankismus als Vorläufer der Aufklärung und der jüdischen Moderne erhalten unter Weidners Blick nahezu tagespolitischen Charakter: „Nicht Künstler oder Krieger ist für Scholem der moderne Nihilist, sondern der *Terrorist*" (400) – ähnlich wie Max Weber, Ernst Troeltsch, Jacob Burckhardt oder Franz Overbeck hatte er Nietzsche rezipiert und sich zugleich von ihm distanziert.

Weidners Arbeit stellt, gerade auch wo literaturwissenschafltiche Methoden angesichts der theologischen und religionshistorischen bzw. -philologischen Facetten im Werk Scholems auf ihre Grenzen stoßen, eine nicht nur ungemein belesene und methodisch innovative, sondern auch für den Dialog zwischen Theologie, Religionswissenschaften und anderen Geisteswissenschaften ausgesprochen anregende Lektüre dar. Die Vermittlung zwischen Historie und religiöser Praxis, zwischen Religion und Individuum, die Intellektuelle wie Gershom Scholem exemplarisch vollzogen haben, über die Analyse von Schreibstilen hinaus zum Thema eines ‚Diskurses an der Grenze' zu machen, dürfte auch für die Zukunft ein lohnendes Thema des interdisziplinären Diskurses sein.

Freiburg Joachim Valentin

[5] Ders.: Über Klage und Klagelied, Tagebücher Bd II, 128–134; Notiz über talmudischen Stiel, ebd., 311–312; Über Jona und den Begriff der Gerechtigkeit, ebd., 522–532.

Theologie / Grenzfragen

Chenu, Marie-Dominique: **Leiblichkeit und Zeitlichkeit**. Eine anthropologische Stellungnahme. Aus dem Französischen von Otto Hermann Pesch und Michael Lauble, mit einer werkbiographischen Skizze von André Duval und einer Einführung von Christian Bauer, Thomas Eggensberger und Ulrich Engel. – Berlin: Morus-Verlag 2001. 77 S. (Collection Chenu, 1), kt € 6,80 ISBN: 3–87554–356–4

Die Veröffentlichung eines Textes des Dominikaner-Theologen Marie-Dominique Chenu (1895–1990) in deutscher Sprache ist ein seltenes Ereignis, das Erwähnung verdient. Daß mit der hier zu besprechenden Broschüre eine Reihe eröffnet wird, die weitere wichtige Texte von Chenu in deutscher Übersetzung zugänglich zu machen verspricht, läßt hoffen, das Projekt möge dazu beitragen, daß dieser große französische Theologe in der deutschsprachigen Theologie des 21. Jh.s etwas von der Beachtung findet, die ihm zu Lebzeiten weitgehend versagt geblieben ist.

Die Hg., das Team des im Jahr 2000 in Berlin in Verantwortung des Dominikanerordens gegründeten *Instituts M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin*, haben für den ersten Bd ihrer neuen Reihe einen Text ausgewählt, der in vielfacher Hinsicht als höchst charakteristisch für das theologische Schaffen Chenus – und für dessen bleibende Aktualität unter den gegenwärtigen Bedingungen des Theologietreibens im ekklesialen Kontext – anzusehen ist: Die Studie „Leiblichkeit und Zeitlichkeit. Eine anthropologische Stellungnahme" (Orig.: Situation Humaine. Corporalité et Temporalité) hat Chenu für einen Kongreß zur mittelalterlichen Philosophie in Leuven verfaßt. 1960 veröffentlicht, stammt sie aus dem Jahr 1958, dem Todesjahr Pius' XII., dessen Pontifikat ziemlich genau die Zeit der persönlichen Konfliktgeschichte Chenus mit dem römischen Lehramt abdeckt, wie die Hg. in ihrem einführenden Beitrag festhalten (vgl. 8).

Der Text kann als eine Art „double voiced discourse" (E. Showalter) gelesen werden: In der Aufarbeitung der konkurrierenden anthropologischen Positionen, die in der Theologie des 13. Jh.s miteinander im Widerstreit lagen – platonisch-augustinisch geprägte Denker wie Bonaventura und aristotelisch ausgerichtete Denker wie v. a. Thomas von Aquin –, nimmt Chenu implizit Stellung zu den (bis heute nicht wirklich erledigten) theologischen Kontroversen des 20. Jh.s: um die Geschichtlichkeit der Theologie, um das Kirche-Welt-Verhältnis und um eine Vielzahl von Derivaten, die sich aus diesen Konfliktlinien bis heute ableiten – die Hg. benennen aktuelle Anknüpfungspunkte vom Streit um die Befreiungstheologie in den 80er Jahren des 20. Jh.s bis zum gegenwärtigen Konflikt um die kirchliche Beteiligung an der Schwangerschaftskonfliktberatung im staatlichen System (vgl. 16–18).

„Leiblichkeit und Zeitlichkeit sind die zusammengehörigen Koordinaten der *Situation* des Menschen." (47) Das ist der Leitgedanke des Beitrags, in dem Chenu die *Situation* (in Abgrenzung zu *Natur* bzw. *Wesen*) des Menschen als „In-der-Welt-Sein" erschließt (24). Er tut dies, indem er Grundlinien der differenzierten theologischen Debatte des 13. Jh.s nachzeichnet, in der – auf der überlieferten Grundlage eines biblisch informierten, aber durch die „Brille Augustins" gelesenen Zeitverständnisses – um die Alternative von Essentialismus oder Realismus und die daraus resultierenden Konsequenzen für das Verständnis von Wahrheit, Geschichte und Gesellschaft ge-

rungen wird. Ohne den Duktus einer brillanten theologiegeschichtlichen Abhandlung zu verlassen, nimmt Chenu so nicht nur zu historischen Streitfragen, sondern implizit auch zu den die theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen des 20. Jh.s strukturierenden Konflikten Stellung. Bezeichnend erscheint dabei, daß er in der Aufhellung der Diskussionslinien der mittelalterlichen Kontroverse v.a. eine Lanze für die Pluralität der Auffassungen und für die wechselseitige Inspirationskraft pluraler Lösungsansätze bricht – gegen den Hang zu einer monolithischen Festlegung bestimmter theologischer Überzeugungen oder bestimmter theologischer Gewährsleute als einzig und zeitüberhoben wahr. Das Plädoyer gegen das (geschichtsvergessene) Konstrukt einer „philosophia perennis" bestimmt die Darlegung und ihr kritisches Potential.

Die „Zweigleisigkeit" des Diskurses, die für das theologische Œuvre Chenus insgesamt kennzeichnend ist (vgl. dazu die Dokumentation des Chenu-Kolloquiums Moyen Âge et Modernité, Cerf 1997; Bespr.: ThRv 96, 2000, 407–409), arbeiten die Hg. auch im Einführungstext des Bdes deutlich heraus und bieten damit den Rezipienten eine Leserichtung an: „Gegen die zu seiner Zeit mächtige neoscholastische Tendenz zur Harmonisierung der Pluralität mittelalterlicher Diskurse zu einer geschichtslosen ‚philosophia perennis' schärft Chenus Text das unterschiedliche Profil der beiden (Grund-)Positionen im anthropologischen Widerstreit um die Frage nach dem Wesen des Menschen, um sich unter Berufung auf Thomas von Aquin gegen die augustinistische Position zu wenden – ein versteckter Angriff auf die römische Neoscholastik seiner eigenen Zeit, deren kontextenthobene Wesensmetaphysik die materielle Leiblichkeit und geschichtliche Zeitlichkeit des ‚Menschen-in-der-Welt' abwertet." (11f)

Gerahmt wird die Abhandlung Chenus, die hier in der Übersetzung von Otto Hermann Pesch und Michael Lauble vorgelegt wird, durch den einführenden Beitrag der Hg. (7–20) sowie durch eine biobibliographische Skizze von André Duval (61–75). Sie ist dem o.g. Dokumentationsbd des Pariser Chenu-Kolloquiums von 1995 entnommen (Übersetzung durch Michael Lauble) und bietet mit einer instruktiven Einführung in die theologische Entwicklung und das Werk Chenus eine sehr sinnvolle Ergänzung des Bändchens, das die Aktualität und die unüberholte Bedeutung des Franzosen einmal mehr dokumentiert. So ist die Initiative zu einer Reihe deutschsprachiger Chenu-Veröffentlichungen sehr zu begrüßen und auf eine baldige Fortsetzung zu hoffen.

Bamberg Marianne Heimbach-Steins

Der Streit um die Zeit. Zeitmessung – Kalenderreform – Gegenzeit – Endzeit, hg. v. Markwart Herzog. – Stuttgart: W. Kohlhammer 2002. 214 S. (Irseer Dialoge, 5), kt € 19,00 ISBN: 3–17–016971–8

Der häufige Bahnbenutzer hat zum Ertragen von Verspätungen eine Hornhaut bekommen. Ist er auch noch Rezensent, wird er unzeitig anmutende Bücher über die Zeit zunächst mit einem leisen Seufzer zur Kenntnis nehmen: Der vorgelegte Sammelbd geht zurück auf eine Tagung, die 1999 im Kloster Irsee abgehalten wurde, da vor dem Millennium es wenig zeitgemäßere Akademie-Themen gab als die Zeit. Inzwischen sind wir längst diesseits der magischen Schwelle und tun so, als sei das neue Saeculum ganz das unsere, obschon doch aller derzeitigen Wissenschaftler bisheriger Zeitschwerpunkt jenes 20. Jh. war, von dem wir uns so distanzieren wie vom 3. oder 12. oder 19. Jh. Doch dann beginnt der Rezensent pflichtschuldig zu lesen – und ist erst einmal getröstet, daß erst seit der Eisenbahn sich in Europa die Notwendigkeit einheitlicher Zeit und das Gefühl für genaue Pünktlichkeit ergeben haben. Ob sie das weiß? Jedenfalls: Dank sei der Bahn.

Aber auch den elf Vf.n, die ein außerordentlich buntes, interessantes, informatives, zum Nachdenken höchst anregendes Ensemble kulturwissenschaftlicher Daten und Erkenntnisse vorlegen, die völlig unabhängig vom Entstehensanlaß ihre Bedeutung behalten! Sie sind von hohem Nutzen auch für den Theologen. Der *Hg.* trifft ins Schwarze, wenn er im einleitenden Artikel feststellt, bei Zeit- und Kalenderfragen bewege man sich stets „auf religiösen Minenfeldern" (10). Die restlichen zehn Beiträge bestätigen das auf manchmal skurrile, manchmal bedrückende Weise. Zusammen ergeben sie ein materialreiches Bild der Probleme, die sich von den unterschiedlichsten Perspektiven aus ergeben, als man den Kalender nicht nur als verwaltendes ökonomisches Ordnungsschema (neudeutsch: „Timer"), sondern als Abglanz der kosmischen Ordnung selbst ansah.

Zum einleitenden Teil gehört neben der erwähnten Reflexion von *M. Herzog* ein Grundsatzbeitrag des Jesuiten *G. Haeffner* zum Zeitbegriff aus philosophischer Sicht, in welchem er v.a. auf die plurale Struktur von Zeit hinweist. Die folgenden Aufsätze sind in drei Teile gegliedert. Der erste untersucht exemplarisch „Zeitverständnis und Kalenderreform in Antike und Mittelalter". *K. Bayer* stellt die Genialität des Julianischen Kalenders heraus. Wer sich über den jüdischen Festkalender samt seinen Auswirkungen auf das Christentum kundig machen möchte, wird mit Gewinn die übersichtliche Darstellung von *M. Heinzmann* zur Kenntnis nehmen. Demnach dient er der „Heiligung des Namens (haSchem)", also dem Gotteslob selber. Umfassend unterrichtet werden Leser und Leserin von *Hans Maier* über alle Fragen der christlichen Zeitrechnung, die sich von allen anderen Ären signifikant dadurch unterscheidet, daß sie nicht von einem Anfang (z.B. Welterschaffung), sondern von einer Mitte ausgeht und dementsprechend die Zeit in eine vor und eine nach Christus einteilt. Auch das ist singulär; der Islam, der als einzige Religion folgen könnte, rechnet nicht „vor der Hidschra". Eine weitere erstaunliche Folge: Damit leitet das Christentum die Säkularisierung ein im Sinne der eigenständigen Gewichtung des Nicht-Religiösen: „Welt" ist nicht mehr das kontingente Milieu der Tugendübung, sondern Teil der Heilsgeschichte und daher Teil der menschlichen Sozialität. *A. E. Müller* beschließt den ersten Teil mit einer Auskunft über das byzantinische Zeitverständnis, das nicht allzu bekannt in unserem Umkreis sein dürfte.

Mit einem Detail beschäftigen sich die drei Referenten des zweiten Teils: „Konflikte um die Gregorianische Kalenderreform". Die jetzt konfessionelle „Vermintheit" des Themas zeigt sich im Abendland aus Anlaß der astronomisch unumgänglichen Maßnahme, die nun einmal von einem Papst ausgegangen und durchgezogen worden ist. Wird damit nicht Papist, wer von Caesar zu Gregor wechselt? Im Augsburg der Jahre 1583/84 wäre darob um ein Haar ein veritabler Bürgerkrieg entbrannt, wie *W. Wallenta* farbig schildert. *R. Eichler* referiert über die Reform in „Merry old England", die eben jenes Lebensgefühl im 18. Jh. (erst 1752 „gewinnt" der Papst) beendet hat, höchst unkonsequent nach englischer Art übrigens. Die Versuche, abweichende und neue Ären einzuführen, wie sie v.a. den totalitären Regimes (Faschismus, Nazismus) des 20. Jh. ebenfalls zur Versuchung wurden, schildert *M. Meinzer* in einem aufschlußreichen Exposé anhand des französischen Revolutionskalenders, der trotz seiner anerkannten Rationalität und Klarheit scheitern mußte. Zeit ist mehr als eine rationale Erfahrung.

Der abschließende dritte Teil befaßt sich mit der „Endzeit" – sozusagen pflichtgemäß in der Situation der Tagung in Irsee, aber natürlich wieder von stetem Interesse auch, wenn gerade keine akute Untergangsgefahr von den Terminen her besteht. *R. Jehl* fragt nach den Endzeiterwartungen beim ersten christlichen Millennium. Dabei erfährt man überrascht, daß seinerzeit das Datum entsprechend den unterschiedlichen Computationen zwischen 979 und 1042 liegen konnte. Wann war *1000?* Die Atmosphäre war jedenfalls in der ganzen Epoche sehr dicht, die Ausschau angespannt: Rodulfus Glaber fürchtete, er könne die Parusie im Bett verschlafen. Glänzend der Abschluß des Bandes: *R. Schaeffler* untersucht „Die christliche Botschaft im Wettbewerb der Endzeiterwartungen". Sie könnte ihn gewinnen, wenn sie ernst genommen wird: In der Auslegung der eschatologisch-apokalyptischen Erfahrungen, die es nun einmal gibt, verweist einzig das Christentum darauf, daß es den Menschen sich selber besser verstehen läßt (GS 22) – und daraus wächst nicht Angst, sondern Hoffnung.

Das schier unergründliche Geheimnis „Zeit" und damit auch die Geheimnishaftigkeit ihrer (kalendarischen) Berechnung bringt die Sammlung von M. Herzog erfreulich-erfrischend näher in seinen vitalen Auswirkungen, denen keiner entzogen bleibt. Jeder Interessierte wird es mit Nutzen lesen.

Pentling Wolfgang Beinert

Kurzrezensionen

Taylor, Justin: **Woher kommt das Christentum,** übers. v. Hans Steymans. – Mainz: Matthias Grünewald 2001. 208 S., kt € 14,73 ISBN: 3–7867–2312–5

Das vorliegende Buch basiert auf einem Werk des selben Vf.s, welches er mit seinem Kollegen Étienne Nodet an der École Biblique in Jerusalem verfaßt hat und das den Titel trug: The Origins of Christianity: An Exploration. A Michael Glazier Book, Collegeville, MN. The Liturgical Press, 1998. Die seinerzeit verarbeitete Literatur wird im vorliegenden Buch nicht mehr zitiert und vorgestellt, sondern vorausgesetzt. Am Ende des Bdes gibt der Autor Leseempfehlungen für an der Materie interessierte Nichtfachleute.

Das Buch informiert über entscheidende Epochen des Urchristentums. Quellen (Kap. I), Taufe und Eucharistie (Kap. II), Galiläa (Kap. III), Heidenmission (Kap. IV), Jakobus, Paulus, Petrus (Kap. V), Bund (Kap. VI) und Jesus (Kap. VII). Dabei geht der Vf. sorgsam mit seinen Informationen und Quellenangaben um. Große komplexe Themen, wie die Krise unter Caligula (112f), werden hingegen nur angerissen. Manches entspricht nicht dem Stand der Forschung. Christen wurden wegen der Umstände des Todes Jesu von Anfang an beargwöhnt

und es konnte ihnen später nichts „angeheftet" werden (122). Sieht man von diesen und anderen unpräzisen Behauptungen ab, ist das Buch als interessanter, keinesfalls langweiliger Überblick über die Geschichte des Urchristentums zu empfehlen. B. W.

Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, hg. v. Martin Thurner. – Stuttgart: W. Kohlhammer 1998. 310 S., geb. DM 89,00 ISBN: 3–17–014789–7

Was ist der Mensch? Auf diese Frage hat Kant die philosophisch relevanten Fragen zulaufen lassen, auf der Basis dieser Frage aber auch den Gottesgedanken als notwendigen Grenzgedanken endlicher Vernunft expliziert. Die hier versammelten Beiträge legen den Schwerpunkt auf das Mittelalter, vor allem auf Thomas von Aquin. Letztlich kreisen auch sie um diese eine Frage. Seine aktuelle Brisanz erhält der Bd vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Auseinandersetzungen um den Begriff des Menschen. Ist es doch schließlich Richard Heinzmanns, dem ein eigener Beitrag gewidmet ist, feste Überzeugung, daß die Gültigkeit des Menschenrechtsethos an den christlichen Glauben gebunden ist. M. S.

Sölle, Dorothee: **Erinnert euch an den Regenbogen.** Texte, die den Himmel auf Erden suchen, hg. von Bettina Hertel / Birte Petersen. – Freiburg: Herder 1999. 191 S. (Herder / Spektrum, 4773), kt € 8,90 ISBN: 3–451–04773–X

Im besten Sinne ein *Lesebuch* haben die beiden Hg.innen zusammengestellt. In thematischen Gruppen geordnet kann die Sammlung meist relativ kurzer Texte als Einführung und erste Begegnung oder als vertiefende Wiederbegegnung mit dem Denken, Suchen und Dichten Dorothee Sölles gelesen werden. Die Auswahl umfaßt Textabschnitte aus den verschiedensten Veröffentlichungen Sölles und repräsentiert die Bandbreite ihres Schaffens in unterschiedlichen Textgattungen: Prosatexte und Gedichte, Predigttexte und Briefe – in je eigener Gestalt treten die immer wieder gleichen Suchbewegungen zutage: nach einer authentischen Annäherung an die biblische Gottesbotschaft, nach einer Glaubensgestalt, die nahe an den Erfahrungen heutiger Menschen und deshalb lebbar ist, nach einer befreienden, schöpfungsnahen und politisch wachen Frauenspiritualität jenseits institutioneller Restriktionen. Die narrative, bildhafte Sprache Sölles zieht in Bann und lockt die Lesenden, ohne zu überreden. M. H. S.

Altmeyer, Martin: **Narzißmus und Objekt.** Ein intersubjektives Verständnis der Selbstbezogenheit. Vorwort von Stavros Mentzos. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000. 239 S., 36 Abb., kt € 23,90 ISBN: 3–525–45872–X

Der Begriff „Narzißmus" schillert – auch unter Theolog(inn)en – in vielerlei Bedeutungen. *Martin Altmeyer*, Klinischer Psychologe, ordnet diese Vieldeutigkeit und entwickelt im Gefolge von *M. Balint* und *D. W. Winnicott* ein intersubjektives Verständnis der Selbstbezogenheit. Zuerst legt er Konfusionen der psychoanalytischen Narzißmus-Theorie(n) dar und führt sie auf zwei metapsychologische Grundkonzeptionen *S. Freuds* zurück: die monadologische Triebkonzeption primären Narzißmus' und eine anfänglich objektpsychologische Beachtung der Umweltbezogenheit des Säuglings in der Mutter-Kind-Dyade. Traditionslinien im psychoanalytischen Narzißmus-Diskurs zeichnet der Vf. ebenso aufschlußreich nach wie dessen Herausforderungen durch Nachbardisziplinen (empirische Säuglingsforschung, Sozialwissenschaften). Sein Ergebnis: Narzißmus ist „eine subjektive Konstruktion an der Nahtstelle zwischen Selbst und Objekt" (229) zur unbewußten Selbstregulation intersubjektiver Prozesse, deren eigentliches Thema „Anerkennung" lautet: „Die Theorien einer intersubjektiven Genese des Selbst oder der Identität müssen zeigen, wie ein Individuum Einzigartigkeit und Unabhängigkeit erwirbt, zugleich aber in seiner Selbstdarstellung auf die Anerkennung durch andere angewiesen, also abhängig bleibt." (229) Mit einem Spektrum normaler bis schwer pathologischer Erscheinungsweisen stellt Narzißmus für den Vf. somit die jeweilige Weise dar, wie das Individuum diese paradoxe Situation zu lösen versucht. K. B.

Hübner, Jörg: **Globalisierung – Herausforderung für Kirche und Theologie.** Perspektiven einer menschengerechten Weltwirtschaft. – Stuttgart: Kohlhammer 2003. 351 S. (Forum Systematik, 19), kt € 35,00 ISBN: 3–17–018075–4

Unter der für die Untersuchung zentralen Frage „Wo hat die Kirche Platz im globalen Dorf?" (15) geht der Vf. nicht von einer negativen Bestimmung des Phänomens Globalisierung aus, sondern greift das Leitbild der „verantwortlichen Gesellschaft" auf und deutet dies als christliche Antwort auf die Menschenrechtserklärung.

Nach umfangreicher Einführung in die Problemstellung (Kap. 1), in der u. a. Erscheinungsformen und Auswirkungen der Globalisierung behandelt sowie sechs konkrete Herausforderungen der Globalisierung für Kirche und Theologie formuliert werden (z. B. *Globales Lernen als Teil der kirchlichen Pädagogik entwickeln*), zeigt das folgende Kap. „Eine sozialethische Orientierung", daß fünf Modelle und Konzepte zur christlichen Begründung globaler Solidarität nebeneinander bestehen. Eine „Globalisierung der Menschenrechte" in einer „verantwortlichen Gesellschaft" steht im Zentrum von Kap. 3, bevor Kap. 4 die Möglichkeiten zur Umsetzung dieses Leitbildes beschreibt und diskutiert. Das fünfte Kap. thematisiert die Rolle der Kirche in der Globalisierung und geht u. a. auf kirchliche Hilfswerke ein, die an der Entwicklung von Grundkonstanten der zukünftigen Weltgesellschaft mitarbeiten und zu deren „Grundaufgaben" (305) die Unterstützung des „Fairen Handels" gehöre. Abgeschlossen wird der Bd mit zusammenfassenden Thesen und einem Ausblick.

Für eine differenzierte und zur Diskussion anregende Information ist dieses Buch einem breiten Leserkreis zu empfehlen. T. A.

Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder, hg. v. Andreas Renz / Stephan Leimgruber. Münster: Lit 2002. XIV, 424 S. (Forum Religionspädagogik interkulturell, 3), geb. € 29,90 ISBN: 3–8258–6165–1

Dieser Sammelbd möchte den gegenwärtigen Stand des Lernprozesses zwischen Christen und Muslimen dokumentieren und besonders in theologischer und religionspädagogischer Hinsicht weiterführen. Nicht zuletzt seit dem 11. September 2001 sei das Interesse an der „vielfältigen, oft fremd und rätselhaft, manchen sogar gefährlich erscheinenden Kultur und Religion des Islam" (2) gestiegen, was einen Dialog zwischen Christen und Muslimen unausweichlich mache. Daß die Hg. dabei stets auf wechselseitiges Lernen bedacht sind, zeigt sich daran, daß der Bd sechs bereichernde Beiträge von muslimischen WissenschaftlerInnen enthält.

Gegliedert in drei größere Teile nimmt der erste eine Vergewisserung der gesellschaftlichen Kontexte des islamisch-christlichen Dialogs in Deutschland vor. Hier befaßt sich u. a. Abd el-Halim Ragab mit der Lehre vom „ǧihād" (57–72) und zeigt anschaulich, „wie dehnbar und somit instrumentalisierbar der Begriff des wahren ‚ǧihād' im Islam ist" (62). Der zweite Teil lädt zu einer Rezeption und Fortschreibung der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils zum Verhältnis und zum Dialog der Katholischen Kirche mit dem Islam ein, während der abschließende dritte Teil Beiträge aus dem religionspädagogischen Lernbereich enthält.

Abgerundet von einem erfreulich umfangreichen Sachregister kann dieser Sammelbd nicht nur für Fragen interreligiösen Lernens sehr zur Lektüre, sondern auch als Nachschlagewerk empfohlen werden. T. A.

Thonak, Sylvia: **Religion in der Jugendforschung.** Eine kritische Analyse der Shell Jugendstudien in religionspädagogischer Absicht. – Münster: Lit 2003. 331 S. (Junge Lebenswelt. Sozialisation jenseits der Schule, 2), pb € 19,90 ISBN: 3–8258–6898–2

Diese münsteraner Diss. beruht auf umfangreichen Materialauswertungen der 11. bis 13. Shell Jugendstudien. Dabei unternimmt die Vf.in den Versuch, „den Umgang der Shell Jugendstudien mit dem Thema ‚Religion' kritisch zu analysieren, und zu fragen, ob der von den Autorinnen und Autoren der Shell Studien ‚transportierte und propagierte' Religionsbegriff dem Religionsverständnis der Jugendlichen angemessen ist und gerecht wird" (13). So gelingt es der Vf.in, mehr und anderes aus den Studien zu lesen als die beteiligten Autorinnen und Autoren selbst. Beispielsweise das breit diskutierte Phänomen der Säkularisierung werde von diesen bei den quantitativen Teilen der 11. Shell-Studie allzu klischeehaft behandelt und gewänne so „monothematischen Charakter" (126).

Nach einer kurzen Einführung in die Methodik der Shell Jugendstudien werden diese in chronologischer Reihenfolge dargestellt und unter dem Aspekt der verschiedenen Thematisierungsweisen von „Religion" analysiert sowie interpretiert. Eine diachrone Perspektive gewinnt die Arbeit dadurch, daß an markanten Stellen auf Entwicklungen und Veränderungen hingewiesen wird. Abgeschlossen wird

die Arbeit mit einem systematisierenden Rückblick und einem Forschungsdesiderade formulierenden Ausblick.

Diese kritische Analyse des Umgangs der Shell Jugendstudien mit dem Thema „Religion" zeichnet sich als religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung aus und ist somit nicht nur für angehende ReligionslehrerInnen eine überaus lohnende Lektüre. T. A.

Schymiczek, Regina E. G.: **Über deine Mauern, Jerusalem, habe ich Wächter bestellt** ... Zur Entwicklung der Wasserspeierformen am Kölner Dom. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2004. 264 S., 140 sw. Abb., 1 Faltplan (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVIII Kunstgeschichte, 402), pb € 45,50 ISBN: 3–631–52060–3

In der umfangreichen Literatur zum Kölner Dom fehlte bislang eine monographische Darstellung der wasserspeienden architektonischen Untermieter der Kathedrale. Regina Schymiczek hat mit ihrer Diss. diese Lücke geschlossen. Sie stellt *vollständig* die über 100 Wasserspeier-Exemplare dar. Im Hauptteil ist jeder einzelne mit einem Namen versehen, beschrieben, datiert und lokalisiert (ein Faltplan ermöglicht die Auffindung am Bauwerk). Einleitende Überlegungen zu Wasserspeiern im allgemeinen sowie zusammenfassende Analysen der Kölner Exemplare legen ein Fundament für weitere Forschung. Insgesamt stellt sich auch hier das Problem, mittelalterliche Wasserspeier in ihrer ikonologischen Disparatheit zu deuten (haben sie z. B. eher apotropäische oder typologische Bedeutung?) Lohnend ist aber auch ein Blick auf die neuzeitliche Entwicklung, wo gänzlich andere schöpferische Intentionen wahrnehmbar sind (so beim Wasserspeier „Rechenschaftsbericht" aus dem Jahr 1981). Leider allerdings ist die Arbeit nicht präzise bibliographiert. So werden einige neuere Forschungsergebnisse nicht berücksichtigt, etwa im Zusammenhang mit dem Beendigungszeitpunkt der mittelalterlichen Bautätigkeit oder der mutmaßlichen Existenz eines römischen Tempels unter dem Dom. Jo. B.

Kunstmann, Joachim: **Religionspädagogik.** Eine Einführung. – Tübingen / Basel: A. Francke 2004. XIII, 360 S., kt € 22,90 ISBN: 3–8252–2500–3

Dieser Bd präsentiert die Religionspädagogik (RP) als eine noch recht junge Disziplin, die jedoch eine lange Vorgeschichte hat und sich zunehmend differenziert. Der Vf. verfolgt das Ziel, ein umfassendes Porträt der RP zu zeichnen. Dazu skizziert er zunächst die Grundlagen, wobei er auf die Frage „Kann und soll man Religion lernen?" eingeht, Konzeptionsmodelle der RP vorstellt und sich mit „Religion im Lebenslauf" beschäftigt. Er benennt Orte der RP in Familie, Staat und Gemeinde. Dabei unterstreicht er die Bedeutung der Familie als den Ort christlicher Primärsozialisation, ehe er auf Institutionen wie Schule, Hochschule oder Kirchengemeinde eingeht. Das nächste Kap. ist der Religionsdidaktik gewidmet, deren Spezifika erläutert werden und die etwa in der Bibel- und Symboldidaktik ihre christlichen Ausprägungen haben. In diesem Kontext wird auch die Frage „Was ist religiöses Lernen?" thematisiert. Nach den Herausforderungen von individualisierter Religion in der modernen Welt (speziell der Jugendlichen) benennt der Vf. Perspektiven der RP, wie z. B. im Feld von Religion und Kultur, Religiosität oder in ästhetischen Zugängen zur christlichen Religion in Form von Liturgik, Bibliodrama oder privater religiöser Praxis. Dank der Illustrationen, kapitelweisen Zusammenfassungen, einiger tabellarischer Übersichtsdarstellungen und des Nachschlageregisters empfiehlt sich das Buch als Standardwerk für alle, die am religiösen Lernen Interesse haben. B. I.

Eckert, Franz: **Ins Gespräch kommen.** 100 thematische Einstiege in lebendige Gruppenarbeit. – Freiburg: Herder 2003. 158 S., kt € 14,50 ISBN: 3–451–28098–1

„Wie kann ich in das Thema wohl einführen?" – Die Frage stellt sich denen, die Gruppen leiten. In der Schule, in der Gemeinde, in der Erwachsenenbildung, im Medienbereich oder bei anderen Anlässen ist ein gelungener Einstieg oft schon die halbe thematische Erarbeitung. Es geht doch insbesondere darum, die Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Bereich zu lenken und durch die Herangehensweise das Interesse der Gruppenmitglieder zu wecken und die Diskussionsteilnehmer zu fesseln. Der Vf. präsentiert von A(bgründe) bis Z(u spät) Material, das „Gott und die Welt" – in einem engeren und in einem weiteren Sinn – zum Inhalt hat. Das Buch regt daher an, miteinander über diese Themen ins Gespräch zu kommen, seine Position zu suchen und zu beziehen. Je wenigstens zwei Zitate, die aufhorchen lassen oder kontrovers und biblischen Ursprungs sind bzw. aus Zeitungsberichten (leider teilweise undatiert und ohne den Zeitungsnamen zu nennen) oder von Größen wie Bertolt Brecht, Albert Einstein, Johann Wolfgang von Goethe, Martin Luther, Origines oder Blaise Pascal stammen, locken, den eigenen Standpunkt auszuloten zu Aspekten wie Erfolg, Geld, Kirche, Krieg, Liebe, Lüge, Reisen, Sex-Witzen, Tod oder Wundern. Neben Erschließungsfragen erleichtert ein Stichwortverzeichnis die gezielte Themensuche, was hilfreich ist, weil die Texte und Bilder eben nicht thematisch, sondern alphabetisch geordnet sind. B. I.

Müller, Wunibald: **Dein Lied erklingt in mir.** Der göttliche Funken von Taizé. – Würzburg: Echter 2003. 86 S., geb. € 9,90 ISBN: 3–429–02552–4

Wer bisher Taizé nur mit zahlreichen Jugendlichen verband, wird in diesem Buch eines Besseren belehrt. Wunibald Müller lebte zwei Wochen in dem kleinen Dorf in Burgund und verbrachte die Zeit im Schweigen. Nun erzählt er in diesem Rhythmus der zwei Wochen von seinen Erlebnissen, seinen Gesprächen mit Brüdern, seiner Wahrnehmung des Klosters. Offen berichtet er davon, wie schwer es fällt, sich direkt in die Stille und die Gelassenheit dieses Ortes hineinzugeben. M. erklärt immer wieder, welche Lieder und Texte ihn den Tag über begleitet haben, beschreibt seine Auslegung und Gedanken. Als sehr positiv ist zu nennen, daß auch die negativen Seiten von Taizé dargestellt werden: Gibt es beispielsweise einen Taizé- oder gar einen Roger-Kult?

Der Rez. kann der dargestellten Sichtweise nur zustimmen. Taizé ist immer zweierlei: Ort der Ruhe, verbunden mit der Chance, die geistigen Angebote zu nutzen. Gleichzeitig aber auch ein Phänomen, das hinterfragt werden muß.

Ein lohnenswertes Buch, sowohl für eine wissenschaftliche Annäherung, die sich mit dem Phänomen befaßt, als auch für den Taizé-Pilger.

Dankeschön für diese facettenreiche Lektüre. Al.

Legenden. Heiligengeschichten vom Altertum bis zur Gegenwart, hg. v. Hans-Peter Ecker. – Stuttgart: Reclam 1999. 519 S., 43 Abb., Ln € 17,90 ISBN: 3–15–058019–6

„Wunderbare und ketzerische Geschichten vom Heiligen in der unheilen Welt" verspricht diese Reclam-Anthologie. Geschichten, die dem Gläubigen Halt und Kraft geben können, in Zeiten, die an Gott zweifeln lassen. Für den Leser werden die Traditionen und Wandlungen der Legendenliteratur nachvollziehbar, indem der Bd mehr als zweitausend Jahre dieses epischen Genres überblicken läßt.

Schon die Ausstattung ist von bibliophilem Charakter: Die 43 Abb. illustrieren das geschriebene Wort und können den Leser inspirieren. Auch das Inhaltsverzeichnis liest sich wie ein Querschnitt durch die Epochen der deutschen Literaturgeschichte: Hartmann von Aue, Gottfried Herder, Johann Wolfgang Goethe, Heinrich von Kleist, Heinrich Heine, Gottfried Keller, Rainer Maria Rilke, Bertolt Brecht, Thomas Mann bis hin zu Erich Fried und Sarah Kirsch, um nur einige der zahlreich namhaften Autoren zu nennen. Der Hg. setzt ein mit Vorformen der klassischen Heiligenlegenden, denen sich die Legenden des christlichen Mittelalters anschließen. Dann folgen deutschsprachige Legenden aus der Neuzeit und Moderne, die Legenden nicht-katholischer Gemeinschaften sowie ein Kap. „Polemik und Parodie", in dem u. a. Wilhelm Busch von der Himmelfahrt des heiligen Antonius berichtet.

Bemerkenswert ist die Zusammenstellung der Legenden insofern, als sich der Hg. nicht nur auf Texte aus der westlichen Glaubenshemisphäre beschränkt, sondern auch vergleichbare literarische Formen, die z. B. das Judentum, der Islam oder der Buddhismus hervorgebracht haben, für den Leser transparent macht. T. A.

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. 257 mehrfarbige Karten und schematische Darstellungen. Kommentare. Ausführliches Register, hg. v. Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette und Jochen Martin. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet von Jochen Martin. – Freiburg: Herder 2004. 83*, 152, XXXVIII S., geb. € 24,90 ISBN: 3–451–28407–3

Den 257 mehrfarbigen Karten, die sich über 152 S. erstrecken, sind auf 70 S. Kommentare vorangestellt, die die Darstellungen der Karten begründen und die entsprechenden Themen erläutern. Teils bieten sie auch Ergänzungen, die sich der Karte selbst nicht entnehmen lassen. Ein umfassendes, 38seitiges detailliertes Register mit allen Orts- und Ländernamen der Karten, was etwa 17 000 Eintragungen

entspricht, beschließt dieses Werk. Die Zahlen sprechen für sich und erklären, warum dieser kartographische Kirchengeschichtskoloß zu einem konkurrenzlosen Standardwerk avancierte. Der Atlas beginnt mit einer Karte vom Palästina zur Zeit Jesu und endet mit Ausführungen zu den Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen sowie dessen Genese, Gliederung und Aktivitäten. Zwischen diesen zeitlichen Eckpunkten beschreibt er mit anschaulichem Kartenmaterial im chronologischen Ablauf zentrale Ereignisse aus rund 2000 Jahren Kirchengeschichte. Darunter die Ausbreitung des Christentums in antiken Städten oder die Entwicklung der Kirche durch Missionierungen bzw. von Ordensgemeinschaften in verschiedenen Ländern und Regionen. Die Aufspaltung der Kirchen wird ebenso dokumentiert wie ihre versöhnenden Schritte aufeinander zu, wodurch sich das umfassende Nachschlagewerk trotz der historischen Ausrichtung auf der Höhe der Zeit bewegt. B. I.

Meyer, Ivo / **Spiegel,** Josef F.: **Wir entdecken die Bibel.** Ihre Menschen, ihre Umwelt, ihre Botschaft. – Freiburg: Herder 2004. 125 S., geb. € 16,90 ISBN: 3–451–28243–7

„Wir entdecken die Bibel" – das ist nicht nur eine Aufforderung und Einladung, sondern regt in der Tat an, sich mit dem Buch der Bücher auf moderne Art und Weise zu beschäftigen. Die Inhalte und die Aufmachung helfen, den „garstig breiten Graben", der zwischen unserer Lebenswelt und der Welt und Umwelt der Bibel besteht, zu überwinden. Die Vf. betonen, daß ihr Werk nicht das Lesen in der Bibel selbst ersetzen solle (9). Es macht viel eher Lust auf mehr. Zahlreiche Fotos, Kartenausschnitte und Bilder veranschaulichen das Geschriebene, das sich in jedem Kap. als informationsliefernde Einführung ansehen läßt, der kleinere Artikel zu ausgewählten Themen beigegeben sind. Ausgehend von der Bibel als Buch des Gottesvolkes stellen die Vf. das Land und die Zeit, in denen das biblische Gottesvolk lebte, vor, bevor sie dessen heilige Einrichtungen beschreiben. Jesus wird als jemand präsentiert, der dieses Volk Gottes neu sammelt. Der Dokumentation seines Wirkens und Lebens schließt sich das Kap. „Der Glaube des Gottesvolkes im Wandel" an. Dabei werden im Anschluß an das AT und NT mit plastischen Beispielen Aspekte wie „Krieg und Frieden", „Armut und Reichtum" oder „Schuld und Sühne" entfaltet. Insgesamt, gerade durch das inspirierende Layout und die nicht erschlagende, aber doch umfassende Darstellung, ein Buch, das sich nicht nur, aber besonders an jüngere (und junggebliebene) Leser richtet. B. I.

Theologie aktuell, hg. v. Josef Ernst. – Paderborn: Bonifatius 2002. 232 S. (Bonifatius Kontur, 2099), kt € 15,40 ISBN: 3–89710–209–9

Wie aktuell ist Theologie heute? Dieser Ausgangsfrage ist die Seniorenakademie der Theol. Fak. Paderborn nachgegangen. Anhand von 13 Vorlesungen ergab sich ein breites Spektrum von Themen, die sich zur Aufgabe gestellt haben, Theologie aktuell darzustellen. Dabei galt es laut dem Hg. „eine Theologie aus der Mitte des Lebens" (7) zu zeigen, die ebenso eine „Theologie für den Menschen" (7) als auch eine „dialogische Theologie" (7) sei, so daß das Buch einen Überblick über die Vielfalt heutiger theologischer Fragen aus verschiedenen Perspektiven bietet.

Die Beiträge der Vf. setzen sich u. a. auseinander mit „Herausforderungen für die Jugendseelsorge" (Franz-Josef Bode), priesterlosen Gemeinden (Theodor Herr) oder mit ökumenischen Themen wie der „Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion" (Wolfgang Thönissen) und „Ökumene heute: Alte Probleme, neue Methoden, Lösungen in Sicht?" (Hans Jörg Urban). Wohl dem Interesse der Zuhörerschaft Rechnung tragend fällt der Blick dabei immer wieder auf Paderborn, wenn beispielsweise Dieter Hattrup fragt, was die „Dogmatik in Paderborn" bewege. Dennoch können diesen Beiträgen Aspekte entnommen werden, die über den lokalen Rahmen hinaus für eine aktuelle Theologie im allgemeinen von Interesse sind. B. I.

Baum, Wolfgang: **Gott nach Auschwitz.** Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluß an Hans Jonas. – Paderborn / München / Wien / Zürich: Schöningh 2004. 200 S. (Paderborner Theologische Studien, 38), pb € 29,90 ISBN: 3–506–70136–3

„Im Anschluß an Hans Jonas" (und Johann Baptist Metz) formuliert der Vf. weniger einen weiteren Versuch der Lösung des Theodizeeproblems als vielmehr die Forderung, „Auschwitz" als Grundlage für einen Paradigmenwechsel in der Theologie zu werten. In der Tat nimmt die Frage nach dem theologischen Stellenwert des unter „Auschwitz" zu fassenden Komplexes geschichtlicher und geistesgeschichtlicher Erscheinungen innerhalb der heute mehr denn je ungehemmt strömenden Theodizeedebatte einen großen Stellenwert ein, ist aber im gleichen Maß Gegenstand heftiger Kontroversen. Der Vf. plädiert, bildlich gesprochen, dafür, mit den gängigen theologischen Fragen und Paradigmen tabula rasa zu machen. Auf dem „Palimpsest" der Theologie des 20. Jh.s ist eine „*Re-écriture*" dogmatischer Aussagen vonnöten, so die wohl wesentliche Schlußfolgerung. Den Weg dorthin bildet eine extensive Beschreibung der bisherigen Debatte in der Theologie und – sicher ein erwägenswerter Aspekt – in der deutschen Nachkriegsliteratur. Darüber hinaus bleiben – vom Vf. explizit eingestanden – Fragen über Fragen, denen der Rez. noch eine sehr rhetorische hinzufügen möchte: Begründet „Auschwitz" bei allem namenlosen Schrecken, der sich damit verknüpft, tatsächlich die Notwendigkeit, vollkommen von der klassischen Theodizeefrage abzusehen, deren Grund etwa Büchner nicht in der maximalen Katastrophe sah, sondern im Zucken des Schmerzes in einem Atom (*Dantons Tod*)? Oder: Wie lautet mit welcher Begründung die Theodizeefrage? Jo. B.

Welche Wahrheit braucht der Mensch? Wahrheit des Wissens, des Handelns, des Glaubens, hg. v. Ludwig Wenzler. – Freiburg i. Br.: Katholische Akademie 2003. 128 S. (Tagungsber. d. Kath. Akad. d. Erzdiözese Freib.), pb € 8,50 ISBN: 3–928698–24–9

Eins *ist* wahr: Kaum ein Gegenstand der heutigen Philosophie und Theologie ist so umstritten wie die Wahrheit und ihr Wert. Für die eine Denkrichtung sind alle Wahrheiten gesellschaftliche Konstrukte und Gegenstände der Konvention, für die andere ist das Wahrheitsprinzip als solches nichts als ein biologischer Überlebensvorteil, für noch eine andere sind alle Wahrheiten so flüchtig wie die Sprache, in der sie kommuniziert werden. Die Kirche bekennt, Christus sei der Weg, die *Wahrheit* und das Leben.

Fünf Autoren umkreisen im vorliegenden Tagungsbd in unterschiedlichen Radien den Wahrheitsbegriff. Die Polysemie von „Wahrheit" wird ebenso ventiliert (*Ludwig Wenzler*) wie an den philosophisch herbeigeführten und wissenschaftsintern evident gewordenen Niedergang des epistemologischen Generaloptimismus der Naturwissenschaften erinnert wird (*Wolfgang Wild*). Die Rolle von Wahrheit im Zusammenhang mit dem rechten Handeln kommt ebenso zur Sprache (*Bernhard Casper*) wie die Detailfrage nach der Ein- oder Mehrdeutigkeit des Kantischen Kategorischen Imperativs (*Gerold Prauss*).

Besonders – nicht allein! – aufschlußreich sind Überlegungen, die *Gerhaed Kaiser* zu einer Inschrift am Gebäude der Freiburger Alma Mater anstellt: „Die Wahrheit wird euch frei machen". Nicht minder interessant als der Wahrheitsbegriff der verschiedenen Wissenschaften und im Wahrheitsevangelium' des Johannes ist der Einblick in die Geschichte der Inschrift vor dem Hintergrund nach-kulturkämpferischer Hochschulpolitik in der Metropole Südbadens. Jo. B.

Görres, Ida Friederike / **Ziehr,** Wilhelm / **Flusser,** David / **Martini,** Carlo Maria Kardinal / **Forte,** Bruno / **Averintsev,** Serguei / **Küng,** Hans / **Khoury,** Adel Theodor / **Jepsen,** Bischöfin Maria / **Gutiérrez,** Gustavo / **Schönborn,** Christoph Kardinal: **Jesus – Mensch und Geheimnis in Glauben und Kunst.** Sonderausgabe. – Freiburg / Basel / Wien: Herder 1999/2004. 240 S., geb. € 24,90 ISBN: 3–451–28361–1

Mit über 330 Abb. zeigt dieses Buch in den Beiträgen der verschiedenen Vf. auf, wie sehr Jesus von Nazareth Gläubige und Künstler inspiriert hat. Wie kein anderer Mensch gab er Anlaß zu diversen Vorstellungen und Bildern, obwohl der wahre Jesus immer ein Geheimnis bleibt. Diesem Geheimnis geht dieses Werk nach und verfolgt die Spuren des Gottessohnes in den drei großen monotheistischen Weltreligionen. Die einzelnen Aufsätze setzen sich auseinander mit Facetten Jesu, wie etwa unserem Christusbild (Ida Friederike Görres), dem Juden Jesus (David Flusser, der die typologischen Vorbilder Jesu im AT aufzeigt und ihn als Guten Hirten präsentiert) oder der Gestalt Jesu (Carlo Maria Kardinal Martini). Mit Jesusbildern von der Romanik über die Gotik zu Dürer und in die Reformationszeit oder bei Franz von Assisi und in der Mystik des Mönchtums beschäftigt sich Bruno Fortes Beitrag. Neben dem Verhältnis Jesu zu Frauen wird Jesus in der orthodoxen Christenheit, im Islam oder allgemein in den Weltreligionen dargestellt. Anmerkungen zu Jesus auf der Bühne und im Film lassen sich ebenso finden wie Christoph Kardinal Schönborns Artikel zu „Bild und Inkarnation". Die beeindruckende Bandbreite der Beiträge wird abgerundet durch Daten zum Leben Jesu und einem Personen- und Bildregister. B. I.

Theologische Literatur

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

Allgemeines / Festschriften / Zeitschriften

Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus. Reformation. Katholische Erneuerung, hg. v. Martin H. Jung / Peter Walter. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003, 273 S., geb. € 29,90 ISBN: 3–534–15763–X: 9–34: Walter, P. / Jung, M. H.: Theologie im Zeitalter von Konfessionalisierung, Pietismus und Aufklärung; 35–53: Dietrich, T.: *Roberto Bellarmino.* Zwischen Tradition und Neuanfang; 54–69: Steiger, J. A.: *Johann Gerhard.* Ein Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie; 70–87: Hell, L.: *Cornelius Jansenius.* Konservativer Augustinismus zwischen den Fronten; 88–105: Sallmann, M.: *William Perkins.* Puritaner zwischen Calvinismus und Pietismus; 106–122: Friedrich, M.: *Philipp Jakob Spener.* Vater des Pietismus; 123–143: Jung, M. H.: Johanna Eleonora Petersen geb. von und zu Merlau. Weibliche Laientheologie im radikalen Pietismus; 144–165: Walter, P.: *Jacques-Bénigne Bossuet.* Standortsicherung aus dem Geist der Tradition; 166–180: Weiss, O.: *Alfonso Maria de Liguori.* Theologe um der Seelsorge willen; 181–203: Ruhstorfer, K.: *Benedikt Stattler.* Theologie als System der Vernunft; 204–225: Kuhn, T. K.: *Carl Friedrich Bahrdt.* Provokativer Aufklärer und philanthropischer Pädagoge; 226–243: Beutel, A.: *Johann Joachim Spalding.* Popularttheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung; 244–261: Meier, B.: *Johann Michael Sailer.* Theologe und Seelsorger zwischen Aufklärung und Romantik.

Welche Wahrheit braucht der Mensch? Wahrheit des Wissens, des Handelns, des Glaubens, hg. v. Ludwig Wenzler. Feiburg i. Br.: Verlag der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg 2003. 128 S., kt € 8,50 ISBN: 3–928698–24–9: 7–17: Wenzler, L.: Wahrheit ereignet sich als Mitteilung; 18–45: Wild, W.: Vom Wahrheitsgehalt der Naturgesetze; 47–103: Kaiser, G.: Die Wahrheit wird euch frei machen. Die Freiburger Universitätsdevise – ein Glaubenswort als Provokation der Wissenschaft; 105–121: Casper, B.: Wahrheit und Freiheit; 122–127: Prauss, G.: Zum Verhältnis von moralisch-ethischer und religiöser Einstellung. Eine Überlegung zu dem Vortrag Bernhard Caspers über „Wahrheit und Freiheit".

Zeitschrift für katholische Theologie 125 (2003) Heft 1, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–2: Neufeld. K. H.: 125 Jahre Zeitschrift für Katholische Theologie; 3–17: Müller, W. W.: Das Nichts als Ausgangspunkt der Rede von Gott in der Moderne; 18–46: Hell, S.: Auf der Suche nach sichtbarer Einheit; 47–66: Hödl, L.: Der Umbruch der Quadragesimalbuße in den Osterpredigten des Lendegar von Altzelle.

Zeitschrift für katholische Theologie 125 (2003) Heft 2/3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 129–132: Leitner, S.: Wissenschaft und Jesuiten. Eine Jahrhundertgeschichte; 133–148: Neufeld, K. H.: Ende einer Epoche? Wissenschaftliche Zeitung im Blick nach vorn; 149–155: Schwager, R.: Neue Medien und alte Zeitschriften; 156–166: Fischer, G.: Zur Genese der Genesis; 167–185: Heller, C.: Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus; 186–198: Kyyak, S.: Christentum in der Ukraine; 199–228: Rondeau, M.-J.: Verständigung in schwieriger Lage. Zu Briefen von P. de Lubac an P. d'Ouince; 229–239: Civico, A.: Religiöse Vertreter – Friedensvermittler; 240–254: Lies, L.: Orientierungshilfe der EKD zum Abendmahl.

Zeitschrift für katholische Theologie 125 (2003) Heft 4, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 345–369: Neufeld, K. H.: Briefe von P. H. de Lubac an P. R. d'Ouince; 370–386: Von Stosch, K.: Philosophisch verantwortete Christologie als Komplizin des Antijudaismus); 387–410: Kowalski, B.: Widerstände, Visionen und Geistführung bei Paulus; 411–425: Mohling, M.: Das Aevum bei Thomas von Aquin; 426–443: Krienke, M.: Die Freiheit der Kirche bei A. Rosmini; 444–473: Benke, C.: Mystik und Liturgie.

Zeitschrift für katholische Theologie 125 (2003) Heft 5, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 1998, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 1–2: Neufeld, K. H.: Erinnern; 3–15: Lehmann, K.: Karl Rahner und die praktische Theologie; 17–21: Scheuer, M.: Treu ist das Wort; 23–31: Egbulefu, J.: Theologie und Ausdrucksmittel; 33–46: Siebenrock, R. A.: Transzendentale Offenbarung; 47–64: Hübner, S.: Die nichtchristliche Menschheit im Licht des christlichen Glaubens; 65–82: Keppeler, C.: Begnadung als berechtigte Forderung? 83–109: Maier, M.: Karl Rahners Einfluß auf das theologische Denken Ignacio Ellacurías; 111–130: Batlogg, A. R.: Karl Rahners theologische Dissertation „E Latere Christi"; 131–148: Neufeld, K. H.: Karl Rahner und die Zeitschrift für Katholische Theologie.

Zeitschrift für katholische Theologie 126 (2004) Heft 3, hg. v. d. Professoren SJ der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Innsbruck. – Wien: Herder 2004, kt € 20,00 / 75,00 pro Jahr ISSN: 0044–2895: 241–256: Nicklas, T.: Die Hochzeit zu Kana, Joh 2,1-11. (Bibl. Texte als Texte der Bibel interpretieren); 257–268: Ruhstorfer, L. Sola Gratia. (Der Streit um die Gnade im 16. Jhdt.); 269–296: Eckerstorfer, B. A.: Symbol einer Gegenwart. (Auf dem Weg zu einer postmodernen Anschauung des Mönchtums); 297–324: Gäde, G.: Bevor Abraham wurde, bin ich (Joh, 58).

Bekenntnis und Erinnerung. Festschrift zum 75. Geburtstag von Hans-Friedrich Weiß, hg. v. Klaus-Michael Bull / Eckart Reinmuth. – Münster: Lit 2004. 273 S. (Rostocker Theologische Studien, 16), kt € 29,90 ISBN: 3–8258–7349–8: 8–23: Pilhoefer, P.: Vom Sinn der neutestamentlichen Wissenschaft; 24–44: Rau, Eckard: Wer ist Jesus? Überlegungen zu einer Antwort auf eine schwierige Frage; 45–66: Niebuhr, K.-W.: Die Aufgabe der Kirchen in der säkularisierten Welt der neuen Bundesländer. Hinführung zu biblisch begründeten Urteilen; 67–91: Mell, U. Theologie östlich von Osten. Zum geschichtlichen Ort des Jona-Buches; 92–107: Reinmuth, E.: Biblische Narrativität als Metapher und Argument. Die Tamargeschichten Philos von Alexandrien; 108–128: Alkier, S.: Zeichen der Erinnerung – Die Genealogie in Mt 1 als intertextuelle Disposition; 129–150: Bindemann, W.: Harter Herr oder gnädiger Gott? Zur Auslegung des Gleichnisses vom anvertrauten Geld (Mt 25, 14–30 par. Lk 19,12–27); 151–171: Müller, M.: Schriftbeweis oder Vollendung? Das Johannesevangelium und das Alte Testament; 172–195: Becker, B.: Der Streit um das Bekenntnis im 1. Joh; 196–214: Eisen, U. E.: Die imperiumskritischen Implikationen der paulinischen Parusievorstellung; 215–234: Bull, K.-M.: „Den Schwachen im Glauben nehmt an!". Zur paulinischen Argumentation in Röm 14,1–15,13; 235–257: Sänger, D.: Bekennendes Amen. Zur rhetorischen und pragmatischen Funktion von Gal 6,18; 258–270: Sellin, G.: Konsolidierungs- und Differenzierungsprozesse im „Paulinismus" (Kol und Eph).

Katholikinnen und Moderne. Katholische Frauenbewegung zwischen Tradition und Emanzipation, hg. v. Gisela Muschiol. – Münster: Aschendorff 2003. 377 S., kt. € 19,80 ISBN: 3–402–034462–8: 13–27: Meiwes, R.: „... die äußeren Beziehungen fehlten fast ganz." Katholische Frauenbewegung und religiöses weibliches Genossenschaftswesen im wilhelminischen Deutschland; 29–42: Schwarte, H.: „Unterrichten und erziehen, o welch heiliger Beruf!" Der Verein katholischer deutscher Lehrerinnen; 43–67: Niehaus, I.: „Die Krone unserer Berufwürde". Die Auseinandersetzung um den Lehrerinnenzölibat im Verein katholischer deutscher Lehrerinnen und im Katholischen Deutschen Frauenbund; 69–87: Wosgien, G.: Wegbereiterinnen der Professionalisierung. Die Geschichte der Münchner Sozialen und caritativen Frauenschule; 91–103: Rohr, D.: „...mit heiliger Begeisterung". Zur Gründungsgeschichte des Katholischen Frauenbundes in Freiburg; 105–119: Schneider, S.: „Marthen Fleiß, Marien Glut". Weibliche Handlungsräume und weibliche Religiosität im Spiegel der Jungfrauenzeitschrift „Maria und Martha" 1916 bis 1939; 121–142: Heyder, R.: Ein „steingewordenes Friedensgebet". Die Frauenfriedenskirche in Frankfurt am Main; 143–162: Weber, I.: Kann denn Mode katholisch sein? Katholischer Modediskurs und die Modekommission des KDFB; 163–178: Janusch, C.: Tradition und Hintergründe. Frauen auf den Katholikentagen von 1948 bis 1968; 179–198: Schmitt, C.: Vordergrund und Hintergründe. Frauen auf den Katholikentagen von 1948 bis 1968; 199–220: Berlis, A.: Der Bund Alt-Katholischer Frauen und sein Engagement für Frauenrechte; 223–237: Reytier, M.-E.: Maria Freiin von Gebsatte (1885–1958). Eine Adelige mit bürgerlichem Engagement; 239–254: Sack, B.: „Vertretungen nach eigener Wahl und aus dem eigenen Kreise". Katholischer Frauenbund, Zentrumspartei und Zentrumspolitikerinnen in der Weimarer Republik; 255–279: Richter, I.: Von der Sittlichkeitsreform zur Eugenik. Katholischer Deutscher Frauenbund und eugenische Eheberatung; 281–293: Müther, J.: Der Katholische Deutsche Frauenbund in den Anfängen der NS-Herrschaft. Notizen aus den Beständen des Kölner Archivs des KDFB; 295–314: Lauterer, H.-M.: Zentrumspolitikerinen im „Dritten Reich". Helene Weber, Christine Teuch und Helene Wessel; 315–331: Holz, P.: CDU-Politikerinnen und KDFB – Kontinuitäten und Neuansätze.

Der Leib Christi hat AIDS. Eine Epedemie als Herausforderung für die Kirche, hg. v. Thomas Herkert / Norbert Kößmeier. – Freiburg i. Br.: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg 2004. 203 S., kt € 14,90 ISBN: 3–928698–25–7: 9–10: Schalück, P. H.: Hoffnung geben; 11–19: Dowling, K.: Die „Waisen-Krise" – Die Herausforderung für Afrika; 21–35: Ochel, K.: Ein globaler Notstand verlangt Antworten. HIV/AIDS als Herausforderung für die Kirche; 37–43: Reijer, P.: Mehr als nur eine helfende Hand; 45–76: Piepke, J. G.: „Das Virus ist in unseren Leib eingedrungen". AIDS als Anfrage an das Gottes-, Menschen- und Selbstbild der Kirche; 77–95: Ryan, C.: Niemand verdient es, AIDS zu haben! Die Verantwortung der Kirchen in der Konfrontation mit zwei großen Krisen; 97–117: Munro, A.: Kirche, Staat, Gesellschaft. Wessen Verantwortung ist AIDS?; 119–130: Kerkovius, T. / Kerkovius, S.: Zuflucht, Kraftquelle, Ruheort. Ein Hospiz für AIDS-Kranke; 131–137: Feldbaum, K.-H.: „Leben ist ein Menschenrecht". Ziele des Aktionsbündnisses gegen AIDS und die Mitwirkung von missio in diesem Bündnis; 139–152: Schlömer, B.: Fragestellungen, Prioritäten und Konzeptionen. Projekte gelungenen kirchlichen Handelns; 154–161: Dowling, K.: Policy makers, UN, Orphans ans Vulnerable Children. The Challange for Africa; 162–167: Reijer, P.: Care and support goes further than offering a helping hand; 168–184: Ryan, C.: The Responsibility of the Church. Confronting Two Major Crises; 185–201: Munro, A.: Church, State, Society? Whose Responsibility is AIDS?

Erosion des christlichen Glaubens? Umfragen, Hintergründe und Stellungnahmen zum „Kultverlust des Religiösen", hg. v. Hans-Georg Ziebertz. – Münster: Lit 2004. 142 S. (Wissenschaft aktuell Theologie, 4), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–7082–8: 5–14: Knoblauch, H. / Schnettler, B.: Die Trägheit der Säkularisierung und die Trägheit des Glaubens; 15–27: Ebertz, M. N.: Kirche und Öffentlichkeit – Chancen und Grenzen; 29–37: Scheilke, C. T.:

Fördert Desinformation den Erosionsprozess?; 39–43: Tzscheetzsch, W.: Haben die Kirchen ausgedient?; 47–56: Gräb, W: Medienreligion. Transformationen der Präsenz des Religiösen; 57–69: Pickel, G. / Müller, O.: Ostdeutschland – entkirchlicht, entchristlichet oder säkularisiert?; 71–86: Ziebertz, H.-G.: Typologie religiöser Orientierungen westdeutscher Jugendlicher; 87–100: Bucher, A. A.: Erosion des Glaubens in Österreich?; 101–110: Krüggeler, M.: Noch immer (k)ein Sonderfall? Religion in der Schweiz; 113–120: Schweitzer, F.: Dinosaurierpflege oder tragfähige Zukunftsperspektiven?; 121–129: Kehl, M.: Welche „pastorale Strategie" braucht die deutsche Kirche heute?; 131–142: Nüchtern, M.: Profil, Projekt, Produktvertrauen.

Biblica Vol. 85 Fasc.3, hg. v. Pontificio Istituto Biblico. – Roma: 2004. 304 S., € 45,00 pro Jahr ISSN 0006–0887: 305–330: Berges, U.: Der Zorn Gottes in der Prophetie und Poesie Israels auf dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen; 331–348: Robinson, B. P.: The Story of Jepfthah and his Daughter: Then and Now; 349–374: Hieke, T.: Das Alte Testament und die Todesstrafe; 375–392: Rojas-Flores, G.: The Book of Revelation and the First Years of Nero's Reign; 393–398: Lambrecht, J.: The Line of Thought in Romans 7,15–20; 299–408: Mead, P. M.: The Habitus of New Testament Copyists; 409–412: Wahlde, U. C. von: He Has Given to the Son To Have Life in Himself (John 5,26); 413–421: Galil, G.: The Chronological Framework of the Deuteronomistic History.

Freiheit des Herzens. Mystik bei Gertrud von Helfta, hg. v. Michael Bangert. – Münster: Lit 2004. 152 S. (Mystik und Mediävistik, 2), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–7397–8: 5–21: Bangert, M.: Die Mystikerin Gertrud die Große und das Frauenkloster St. Maria in Helfta; 23–36: Wendel, S.: Das Heilige und das Überwältigende. Annäherungen aus philosophischer Sicht; 37–56: Ankermann, M.: Der „Legatus divine pietatis" – Gestaltete Mystik?; 57–91: Harrison, A. E. / Walker Bynum, C.: Gertrude, Gender, and the Composition of the Herald of Devine Love; 93–113: Leicht, I.: Zu frauenbezogenem Denken inspiriert: Aspekte der Schrift-Rezeption in Gertruds ‚Legatus'; 115–127: Ringler, S.: Die „Exercitia spiritualia" Gertruds von Helfta in neuer deutscher Übersetzung. Ein Werkstattbericht; 129–145: Bangert, M.: Ersehnen, Erleiden und Genießen des Heiligen. Grundelemente des mystischen Erlebens bei Gertrud von Helfta.

Neues Erfahren. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch, hg. v. Hadwig Ana Maria Müller. – Ostfildern: Schwabenverlag 2004. 232 S., kt € 19,50 ISBN: 3–7966–1153–2: 16–24: Benedetti, L. R.: Wenn ein soziales Gewebe immer mehr zerreißt; 25–40: Susin, L. C.: Gefährliches Leben und die schöpferische Kraft des Glaubens; 41–52: Taillard, A.: Ordnungsversuch: Was uns unterscheidet – was uns verbindet; 53–55: Gilbert, C.: In unseren Gesellschaften Zeichen für Gottes Gegenwart erkennen; 56–58: Susin, L. C.: Das „Risiko des Glaubens"; 59–60: Estermann, J.: Ein Ende des wortreichen Schweigens zwischen Europa und Lateinamerika?; 63–79: Beozzo, J. O.: Globalisierung in Lateinamerika im geschichtlichen Kontext weltweiter Interaktionsprozesse; 80–88: Oliveira, P.A.R. de: Zwischen Angst und Hoffnung: zur gegenwärtigen Situation der brasilianischen Gesellschaft; 89–92: Lasida, E.: Veränderungsprozesse in der französischen Gesellschaft: Fragen an den christlichen Glauben; 93–99: Villepelet, D.: Angesichts einer terra incognita; 100–107: Ladenhauf, K. H. / Tzscheetzsch, W.: Situationen der Verarmung in Österreich und Deutschland; 111–116: Dagens, C.: Für eine geistliche Sichtweise der gegenwärtigen Belastungsproben des Glaubens; 117–125: Brighenti, A.: Theologie der Befreiung in Brasilien – eine erste partikulare Theologie; 126–136: Da Silva, A. A.: Afro-amerikanische Theologie in Brasilien – Ausdruck des theologischen Pluralismus; 137–147: Gagey, H.-J.: Man muss daran glauben, um zu leben; 148–155: Prüller-Jagenteufel: Alte und junge Frau Kirche; 160–164: Weiler, L.: Bibelarbeit und Subjekt werden – eine Erfahrung; 165–168: Kohler-Spiegel, H.: Mit offenen Augen leben; 168–170: Taillard, A.: Ein Volk, das die Bibel liest – ein Bericht; 171–176: Jesus, I. de: Mit dem Volk der Straße kreativ werden – eine Erfahrung; 176–181: Joswig, B.: Der Tisch ein Altar – ein Kunstprojekt im öffentlichen Stadtraum; 181–184: Tzscheetzsch, W.: Schwieriges Lernen in Sachen Solidarität – ein Bericht; 185–189: Carpanedo, P.: Das „göttliche Amt" der Gemeinden – eine Erfahrung; 190–192: Lasida, E.: Damit sie nicht zu Museen werden – eine Erfahrung; 193–196: Bünker, A.: Zur Dynamik zwischen Identität und Zugehörigkeit – eine Erfahrung; 197–203: Vasconcelos, S.S.D.: Afro-katholischer Synkretismus – eine Erfahrung; 203–208: Soares, A.: Unpassende Identitäten – neue Subjekte und neue Gemeinden? – ein Bericht.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 60–2004/1, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN 0028–3495: 1–20: Smith, S.: Pneumatological Reading Strategies for a Contextualised Missiology. A New Zealand Perspective; 21–49: Silber, S.: Katholizismus, Kulturen, indigene Theologie. Ein Überblick über missionstheologische Entwicklungen in Bolivien.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 60–2004/2, hg. v. Verein zur Förderung der Missionswissenschaft. – Immensee, kt sFr 48,00 ISSN 0028–3495: 81–104: Steppacher, S.: Die Ausweisung der Immenseer Missionare aus China (1951.1954). Eine Untersuchung in der Perspektive der historischen Wanderungsforschung; 105–122: Young, R. F.: Making Comparative Missiology More Comparative. Does the Translation Principle Have a Buddhist Corollary?; 123–140: Kwimba, S. C.: Fundamentalism in New Religious Movements in Kenya. Implications for the Task of Inculturation; 141–142: Meili, J.: Sprache und Kultur des Paiwan-Stammes (Taiwan). Zum wissenschaftlichen Werk von Hans Egli; 143–144: Kaiser, J.: Zum Tode von Johannes Baur (1920–2003), Kirchengeschichtler Afrikas.

Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen, hg. v. Manfred Oeming / Konrad Schmid / Andreas Schüle. – Münster: Lit 2004. 178 S. (Altes Testament und Moderne, 9), kt 30,90 ISBN: 3–8258–5456–6: 1–15: Schüle, A.: Deutung, Reflexion, Überlieferung. Die Ebenen eines konzeptionellen Theologiebegriffs. Zugleich eine Erinnerung an Gerhard von Rads Verständnis alttestamentlicher Theologie; 17–24: Rendtorff, R.: Gerhard von Rad und die Religionsgeschichte; 25–49: Koch, K.: Israels Rolle in der altorientalisch-hellenistischen Religionsgeschichte: Antwort an Rolf Rendtorff, Anfragen an Gerhard von Rad; 51–62: Assmann, J.: Theologie in Ägypten; 63–74: Quack, J. F.: Perspektiven zur Theologie im Alten Ägypten: Antwort an Jan Assmann; 75–91: Hultgard, A.: Theologie im alten Iran; 93–103: Ahn, G.: „Theologie" in der vorislamischen Zoroastrismusgeschichte?; 105–124: Berlejung, A.: Theologie in Babylon? – Theologie in Babylonien!; 125–138: van der Toorn, K.: Revelation as a Scholarly Construct in Israel and Mesopotamia; 139–176: Uehlinger, C.: Medien altorientalischer Theologie: Antwort an Karel van der Toorn.

Bibelwissenschaft

„Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen". Biblische Spuren in der modernen Literatur, hg. v. Erich Garhammer / Udo Zelinka. – Paderborn: Bonifatius 2003. 305 S. (Einblicke. Ergebnisse, Berichte, Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte, 7), kt € 19,90 ISBN: 3–89710–227–7: 11–30: Garhammer, E.: Muss die Bibel neu geschrieben werden? Bibel und Literaten im 20. Jahrhundert; 31–54: Langenhorst, G.: „Der Junge war so klug". Literarische Darstellungen der Kindheit Jesu; 55–75: Gellner, C.: Karfreitag, Ostern und Pfingsten. Ein literarisch-theologisches Triptychon; 77–94: Garhammer, E.: Fremdheit des Vertrauten. Zur literarischen Verfremdung eines biblischen Gleichnisses; 95–106: Grüneklee, U.: Salomos Leser. Die Rezeption der biblischen Rede von „Weisheit" in Theologie und Literatur; 109–119: Garhammer, E.: Literaten als Bibelleser; 121–142: Backhaus, K.: „Nur ist das Tauchen in die Spur nicht schon das Ziel". Ein Neutestamentler liest Patrick Roth; 143–160: Seip, J.: Stäbe – Netze – Schrift. Biblische Rezeption bei Felicitas Hoppe, Ferdinand Schmatz, Patrick Roth; 161–176: Zwick, R.: „Alles beginnt im Dunkeln". Das Kino und Patrick Roths revelatorische Ästhetik; 177–181: Frühwald, W.: „Herr Jesu deine Wunden rot". Laudatio für Tankred Dorst bei der Verleihung des Ludwig-Mühlheims-Preises für religiöse Dramatik; 183–190: Garhammer, E.: Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Biblisches bei Tankred Dorst; 193–208: Gellner, C.: Abgründe der Unbegreiflichkeit. Gottesprovokation in Bibel und moderner Literatur; 209–221: Meurer, T.: Das Recht auf die eigene Meinung. Exegese und Literatur; 223–249: Bründl, J.: „Der Gefangene des Bildes Christi". Dogmatik und Literatur; 251–264: Zelinka, U.: Von Vor-Bildern. Ethos und Literatur; 265–286: Seip, J.: Körper – Text – Kontext. Homiletik und Literaturwissenschaft; 287–303: Garhammer, E.: Literatur und Praktische Theologie. Von der Produktivität eines Spannungsverhältnisses.

Die Weisheit – Ursprünge und Rezeption. Festschrift für Karl Löning zum 65. Geburtstag, hg. v. Martin *Fassnacht* / Andreas *Leinhäuptl-Wilke* – Stefan Lücking. Münster: Aschendorff 2003. 308 S. (Neutestamentliche Abhandlungen, 44), geb. € 55,00 ISBN: 3–402–04792–6: 5–15: Küchler, M.: Die Weisheit der Paradiese. Ein Essay; 17–36: Weimar, P.: Spuren der verborgenen Gegenwart Gottes in der Geschichte. Anmerkungen zu einer späten Redaktion der Josefsgeschichte; 37–58: Zenger, E.: Dimension der Tora-Weisheit in der Psalmenkomposition. Ps 111–112; 59–77: Sevenich-Bax, E.: Schule in Israel als Sitz der Weisheit; 79–103: Ebner, M.: Wo findet die Weisheit ihren Ort? Weisheitskonzepte in Konkurrenz; 105–124: Fassnacht, M.: Konfrontation mit der Weisheit Jesu. Das Verhältnis von Wissen und Rettung dargestellt an der Wundergeschichte Mk 5,21–43; 125–138: Schenke, L.: Jesus als Weisheitslehrer im Markusevangelium; 139–153: Busse, U.: Die Unterweisung des Lesers im so genannten „Reisebericht". Dargestellt an Lk 10,25–42; 155–184: Dormeyer, D.: Weisheit und Philosophie in der Apostelgeschichte (Apg 6,1–8,1a und 17,16–34); 185–210: Leinhäuptl-Wilke, A.: „Die Stunde des Menschensohnes (Joh 12,23). Anmerkungen zur „heimlichen Mitte" des Johannesevangeliums; 211–241: Frankemölle, H.: „Apokalyptische Weisheit" bei Paulus? Hermeneutische Prolegomena; 243–255: Aland, B.: Die Weisheit bei Irenäus von Lyon; 257–276: Emmel, S.: Exploring the Pathway That Leads from Paul to Gnosticism. What Is the Genre of The Interpretation of Knowledge (NHC XI,1)?; 277–296: Bickmann, J.: Weitergabe lebensrelevanten Wissens – aber wie? Reflexionen zum Bibelunterricht im Gymnasium ab Klasse 10.

Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge, hg. v. Georg Braulik / Norbert Lohfink. – Frankfurt a. M.: Peter Lang 2003. 249 S. (Österreichische biblische Studien, 22), kt € 39,80 ISBN: 3–631–38249–9: 27–40: Braulik, G.: Quadragesima und Pentekoste. Zum Sinn von Ostern auf alttestamentlicher und patristischer Sicht; 41–79: Braulik, G.: Die alttestamentliche Lesungen der Ostervigil. Erarbeitung eines Vorschlags; 83–120: Lohfink, N.: Das Exsultet deutsch. Kritische Analyse und Neuentwurf; 121–138: Bücken, E.: Das Exsultet deutsch – nach dem Exsultet-Melodiemodell vertont für feierlichen und einfachen Gesang; 139–162: Lohfink, N.: Die traditionelle Orationen der Ostervergil deutsch. Kritische Analyse

und Neuentwurf; 165–233: Braulik, G. / Lohfink, N.: Die Lesungen der Ostervigil – ein Vorschlag.

Altes Testament

Das Echo des Propheten Jesaja. Beiträge zu seiner vielfältigen Rezeption, hg. v. Norbert Clemens Baumgart / Gerhard Ringshausen. – Münster: Lit 2004. 111 S. (Lüneburger Theologische Beiträge, 1), kt € 14,90 ISBN: 3–8258–7930–5: 1–43: Baumgart, N. C.: Wenn JHWH Kinder erzieht. Zum Gottesbild im Jesajabuch aus religionsgeschichtlicher und kanonisch-intertextueller Perspektive; 45–73: Von Bendemann, R.: „Trefflich hat der heilige Geist durch Jesaja, den Propheten, gesprochen …" (Apg 28,25). Zur Bedeutung von Jesaja 6,9f. für die Geschichtskonzeption des lukanischen Doppelwerkes; 75–110: Ringshausen, G.: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht." Kirchengeschichtliche Beiträge und systematische Klärungsversuche.

Alte Kirchengeschichte

Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam, hg. v. Peter Bruns. – Bonn: Borengässer 2003. 179 S. (Hereditas – Studien zur Alten Kirchengeschichte, 22), geb. € 26,40 ISBN: 3–923946–63–5: 9–28: Brock, S.: Syriac Translation of Greek Popular Philosophy; 29–41: Bruns, P.: Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik; 42–62: Endress, G.: Athen – Alexandria – Bagdad – Samarkand. Übersetzung, Überlieferung und Integration der griechischen Philosophie im Islam; 63–75: Meredith, A.: Plotinus and the Cappadocians; 76–91: Niewöhner, F.: Polis und Madîna Averroes' Platon-Lektüre; 92–110: Rieks, R.: Konstanten paganer Ethik bei Augustinus; 111–131: Schröer, C.: Boethius – der erste Scholastiker; 132–160: Steinhauf, B.: Der Umbruch antiker Bildung in der ausgehenden Spätantike bei Cassiodor; 161–179: Strohmaier, G.: Griechische Philosophen bei den arabischen Autoren des Mittelalters.

Christliche Sozialwissenschaften

Gesellschaftsbilder im Diskurs der Wissenschaften. Aktuelle Herausforderungen für die Christliche Sozialethik, hg. v. Institut für Christliche Sozialwissenschaften. – Münster: Regensberg 2004. 237 S. (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 45), kt € 33,00 ISBN: 3–7923–0758–8: 11–36: Mieth, D.: Menschenwürde und Lebensrechte im technischen Reproduktionszeitalter. Wandlungen in der Wissensgesellschaft und ihre Auswirkungen auf Bioethik und Biopolitik; 37–60: Hildt, E.: Autonomie. Von den Implikationen eines politisch-moralischen Ideals in Humangenetik und Neurowissenschaften; 61–82: Heinrich, A.: Gesellschaft „am langen Band der Gene" (E. O. Wilson). Überlegungen zum metapolitischen Charakter der Soziobiologie; 83–108: Prisching, M.: Gesellschaftsmodelle der Ökonomen. Konstruktionen des Wirtschaftens im globalen Zeitalter; 109–141: Ostheimer, J. / Vogt, M.: Neue Maße für Fortschritt. Gesellschaftsvisionen im ökologischen Diskurs; 143–169: Schnabl, C.: Nach dem Patriarchat. Gesellschaftskritik und Gesellschaftskonzeptionen im Feminismus; 171–188: Manemann, J.: Politische Gegenreligion. Theologisch-politische Einsprüche in der ‚Berliner Republik'; 189–210: Lienkamp, A.: Das Reich Gottes als Zielperspektive christlicher Sozialethik. Inspirationen aus dem christliche-jüdischen Dialog und aus der Theologie Theodor Steinbüchels; 211–218: Schnabl, C.: Familie – Leitbilder und politische Konzepte in der Genderperspektive. Ein Bericht vom ‚Berliner Werkstattgespräch' der SozialethikerInnen 2003; 219–220: Frühbauer, J. J. / Bohmeyer, A.: ‚Retheologisierung' der Christlichen Sozialethik? Bericht vom ‚Forum Sozialethik' 2003.

Kirchenrecht

Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven, hg. v. Adrian Loretan. – Münster: Lit 2004. 193 S. (Theologie Ost – West, Bd 1), kt € 19,90 ISBN: 3–8258–6499–1: 15–38: Lesch, W.: Zwischen divinity und humanities – Identitätsprobleme theologischer Fakultäten; 39–53: Loretan, A.: Die katholisch Theologischen Fakultäten im Spannungsfeld von Wissenschaftsfreiheit und Religionsfreiheit; 67–82: Hollerbach, A.: Die rechtliche Stellung der theologischen Fakultäten in der Bundesrepublik Deutschland; 83–95: Schwendenwein, H.: Die Theologischen Fakultäten Österreichs – Rechtslage und Zukunftsperspektiven; 97–107: Madera, A.: Le Facoltà di Teologia in Italia; 109–121: Durand, J.-P.: Les Facultés catholiques de Théologie dans les établissements privés catholiques d'enseignement supérieur; 123–133: Turner, G.: Catholic Theology and University Education in Great Britain; 135–143: Subański, R.: Rechtliche Stellung der Theologischen Fakultäten in Polen; 145–153: Schanda, B.: Staatskirchenrechtliche Kontexte der Theologischen Fakultäten in Ungarn; 155–161: Tretera, J. R. / Horák, Z.: Die theologische Ausbildung in der Tschechischen Republik; 163–172: Troianos, S. N.: Staatskirchenrechtliche Kontextualität der theologischen Fakultäten in Griechenland; 173–190: Belliger, A.: eLearning – die Zukunft der universitären Lehre – Szenarien der theologischen Aus- und Weiterbildung.

Anschriften der Rezensentinnen und Rezensenten

Prof. Dr. Reinhild Ahlers, Merschkamp 1a, D-48155 Münster;
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Großberger Weg 9, D-93080 Pentling;
Prof. Dr. Detlev Dormeyer, Emil-Figge-Str. 50, D-44227 Dortmund;
Prof. Dr. Manfred Heim, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München;
Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, An der Universität 2, D-96045 Bamberg;
Prof. Dr. William J. Hoye, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Dr. Stephan Chr. Kessler SJ, Seestr. 14, D-80802 München;
Prof. DDr. Raimund Lachner, Driverstr. 26, D-49377 Vechta;
Prof. P. Dr. Lothar Lies SJ, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck;
Dr. Gudrun Lohkemper-Sobiech, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster;
Dr. Burkhard Neumann, Leostr. 19a, D-33098 Paderborn;
Dr. Tobias Nicklas, Universitätsstr. 31, D-93053 Regensburg;
Prof. Dr. Manfred Probst SAC, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar;
Dr. Stefan Rau, St. Josefskirchplatz 11, D-48153 Münster;
Prof. Dr. Klaus Scholtissek, Friedrich-Spee-Str. 32, D-97072 Würzburg;
Prof. Dr. Stefan Schreiber, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
PD Dr. Joachim Valentin, Habsburger Str. 121, D-79104 Freiburg;
Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Gunther Wenz, Schellingstr. 3 / III Vgb., D-80799 München;
Prof. Dr. Hubert Wolf, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster;
Prof. Dr. Reinhold Zwick, Hüfferstr. 27, D-48151 Münster.

Impressum

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

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

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

Verlag und Anzeigen
Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, D-48135 Münster
Bezugspreise: Einzelheft: € 19,90,–/sFr 35,70,
Jahresabonnement: € 109,00/sFr 189,40,
Studentenabonnement: € 87,–/sFr 150,90.
Die Preise verstehen sich zzgl. Porto und inkl. 7 % MwSt. im Inland.
Gesamtherstellung: Aschendorff Medien GmbH & Co. KG, Druckhaus · Münster 2004
Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
please send review copies directly to
exemplaires de presse veuillez envoyer directement à
Theologische Revue, Schriftleitung, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster

© 2004 Verlag Aschendorff GmbH & Co. KG, 48135 Münster
Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.
ISSN 0040–568 X